



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

JOSÉ MARIA TRAJANO VIEIRA

**A LUTA PELO RECONHECIMENTO ÉTNICO DOS KOKAMA NA TRÍPLICE
FRONTEIRA BRASIL/COLÔMBIA/PERU**

Campinas

2016

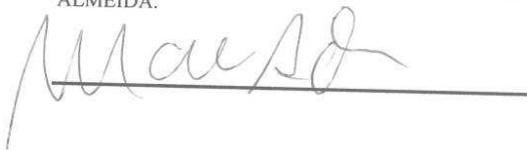
JOSÉ MARIA TRAJANO VIEIRA

**A LUTA PELO RECONHECIMENTO ÉTNICO DOS KOKAMA NA TRÍPLICE
FRONTEIRA BRASIL/COLÔMBIA/PERU**

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Supervisor/Orientador: Prof. Dr. Mauro William Barbosa de Almeida

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO JOSÉ MARIA TRAJANO VIEIRA, E ORIENTADA PELO PROF. DR. MAURO WILLIAM BARBOSA DE ALMEIDA.



CAMPINAS

2016

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): FAPEAM, 14123.411.14407.06052013

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

V673L Vieira, José Maria Trajano, 1970-
A luta pelo reconhecimento étnico dos Kokama na tríplice fronteira
Brasil/Colômbia/Peru / José Maria Trajano Vieira. – Campinas, SP : [s.n.],
2016.

Orientador: Mauro William Barbosa de Almeida.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Índios da América do Sul - Amazônia. 2. Índios Kokama. 3. Etnologia. 4.
Brasil - Fronteiras - Peru. I. Almeida, Mauro William Barbosa de, 1950-. II.
Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The struggle for ethnic recognition of Kokama in the triple border
Brazil/Colombia/Peru

Palavras-chave em inglês:

Indians the South America - Amazon

Kokama Indians

Ethnology

Brazil - Boundaries - Peru

Área de concentração: Antropologia Social

Titulação: Doutor em Antropologia Social

Banca examinadora:

Mauro William Barbosa de Almeida [Orientador]

Nádia Farage

Artionka Manuela Goes Capiberibe

Paulo José Brando Santilli

Gilson Vieira Monteiro

Data de defesa: 28-06-2016

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 28 de junho de 2016, considerou o candidato José Maria Trajano Vieira aprovado.

Prof. Dr. Mauro William Barbosa de Almeida
Profa. Dra. Nádia Farage
Profa. Dra. Artionka Manuela Goes Capiberibe
Prof. Dr. Paulo José Brando Santilli
Prof. Dr. Gilson Vieira Monteiro

A Ata de Defesa, assinada pelos membros da Comissão Organizadora, consta no processo de vida acadêmica do aluno.

Para John Manuel Monteiro

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr^o John Manuel Monteiro (*in memoriam*) pela oportunidade de ter me orientado nos primeiros anos do meu doutorado (2006-2012) e, por meio do seu exemplo, ter me inspirado para sempre em minha trajetória acadêmica.

À Prof^a Dr^a Emília Pietrafesa Godoi, ao Prof^o Dr^o Ronaldo Rômulo Machado de Almeida, à Prof^a Dr^a Nádia Farage e ao Prof^o Dr^o Omar Ribeiro Thomaz, cada um ao seu modo, em diferentes momentos, contribuiu de maneira crítica e construtiva para minha reflexão e elaboração desta tese. Especialmente à Prof^a Nádia Farage pela importante orientação no exame de qualificação.

Ao Prof. Dr^o Mauro W. B. Almeida pela confiança e ousadia com as quais aceitou assumir prontamente uma orientação “problemática” e pela sensação de acolhimento, pessoal e intelectual, que me proporcionou durante o período em que estive pela Unicamp, bem como pelas lições de vida e de profissionalismo que fez com que eu encarasse a dureza da realidade com mais coragem e menos vitimização. Mas, sobretudo, pelas sugestões preciosas e motivações nos momentos finais que antecederam a defesa, bem como pela quebra de protocolo e sinceras palavras ao final da defesa.

Mais uma vez à Prof^a Dr^a Nádia Farage (Unicamp); à Prof^a Dr^a Artionka Capiberibe (Unicamp); ao Prof. Dr^o Paulo Santilli (Unesp); ao Prof. Dr^o Geraldo Andrello (UFSCar) e ao Prof. Dr^o Gilson Vieira Monteiro (UFAM) pela participação na banca e pelas contribuições à versão final desta tese sugeridas durante a defesa. Não poderia esquecer também de agradecer ao Prof. Dr^o Antonio Guerreiro (Unicamp) e a Prof^a Dr^a Mariana Pantoja (UFAC) pela aceite em compor a banca na condição de suplentes.

Aos demais professores da Unicamp com os quais cursei disciplinas: Guita Debert, Bela Feldman-Bianco, Guilherme Ruben, Paulo Santilli, Oswaldo Sevá (*in memoriam*), Marta Azevedo, Pedro Funari, Nádia Farage, John Monteiro; da USP: Dominique Gallois e do Museu Nacional/UFRRJ: Lygia Sigaud pelo aprendizado.

Aos membros do Centro de Pesquisas em Etnologia Indígena (CPEI), representado atualmente pelo seu coordenador Prof^o Dr^o José Maurício Arruti pelo diálogo, mesmo que virtual, em tempos de pesquisa de campo na Amazônia.

Aos colegas “antigos” da pós mais “chegados” (brasileiros e transnacionais) com os quais compartilhei um pouco do meu tempo nos almoços no “bandejão”, nos cafés e congressos entre outros: Raúl Ortiz Contreras, Lucibeth Arruda, Héctor Guerra Hernández, Rafael Estrada Mejía, Gábor Basch, Nashieli Loera, Daniela Kabengele, Rita, Adriana e Eva-Maria Roessler e da moradia: Samir, “Fabrício” e Cristina Dunaeva pela convivência. Aos “novos” colegas dos “Seminários de orientandos e orientandas do Mauro” pelo diálogo profícuo em temas conexos: Erik Petschelies, Neila Soares, Carolina Comandulli, Rodrigo Castro, Roberto Rezende, M. Berenice Aguilar Morales, José O. Ramos, Ana A. De Francesco, Natália Guerrero e especialmente ao José Cândido pela mediação dos meus interesses junto ao IFCH durante a greve quando eu não pude estar lá.

As secretárias do PPGAS Maria José e Márcia Goulart e da secretaria de pós-graduação do IFCH Sônia e Camila Magalhães pela atenção e auxílio em relação a documentações acadêmicas.

A Unicamp por ter me proporcionado uma estrutura e uma política de qualidade que permitiu minha permanência na universidade nos momentos mais críticos: moradia, auxílio alimentação, assistência médica, bibliotecas, laboratórios de computação etc.

No Amazonas a reitoria da UFAM na pessoa da prof. Dra. Márcia Perales pelos 30 meses de afastamento para capacitação.

A Fapeam pela bolsa RH-Interiorização.

Aos colegas professores (as), alunos (as) e técnicos (as) do Instituto de Natureza e Cultura (INC) da UFAM, Campus de Benjamin Constant pela compreensão nos momentos em que, por conta do doutorado, não pude dedicar-me integralmente as minhas atividades acadêmicas/docentes no INC.

Aos Kokama por ter compartilhado comigo um pouco da sua história, projetos e esperanças. Particularmente às lideranças indígenas: João Pezo Marques, de Atalaia do Norte; José

Ferreira de Souza e Edney da Cunha Samias, de Tabatinga; Lúcia Lopes e Elisângela Lopes, de Benjamin Constant; Almeida Evangelista, Tereza Pezo Panduro e Regina Bivar, de Manaus.

Em Taubaté SP, MS e MT a minha parentela consanguínea: pais: Manoel e Francisca e irmãos: Antonio, Salete, Lourdes, Luiz, Edson e Dirceu; sobrinhos (as) e cunhados (as) que mesmo sem às vezes compreender meus interesses me ajudaram como puderam e por ser parte da minha referência identitária e Porto Seguro nas tempestades da vida.

As pessoas anônimas, que provavelmente sabem da minha gratidão para com elas, pela motivação em continuar seguindo em frente, diante dos percalços do caminho.

A Minha esposa Pietà e aos meus filhos Pietro e Janine, que apareceram ou foram gestados concomitantemente a esta tese, valiosos “diplomas” de pai e de marido que recebi antes do de drº, aos três pela tolerância por eu não estar me dedicando de corpo e alma à relação com eles e por ter mudado o rumo e transformado o sentido da minha existência. Complementarmente a minha família nuclear à minha família extensa no Amazonas que me acolheu em sua casa durante parte de meu primeiro ano em Benjamin Constant e que me acompanhou com expectativa até a defesa final, seja colaborando com idéias, seja torcendo e orando a Deus. Estou falando dos meus sogros Adolpho Peres e Fátima Cruz e dos meus cunhados Rabi e sua esposa Andréia e do também cunhado Adolpho Castro Pinto.

Finalmente, (mas primeiramente) a DEUS sem o qual nada de tudo o que escrevi aqui teria acontecido, pois é ELE que, mesmo muitas vezes contra a minha vontade consciente, ao seu modo e tempo tem me guiado em todos os instantes da minha vida e sabe o que é melhor para mim. Tudo é possível aquele que persiste, eu creio.

RESUMO

O povo Kokama atualmente se encontra dividido, em termos de nacionalidade, entre brasileiros, peruanos e colombianos. Do lado brasileiro da fronteira, na região do alto Solimões, Estado do Amazonas, historicamente marginalizados pelo Estado nacional, os Kokama nas últimas décadas vêm se mobilizando politicamente na tentativa de se beneficiar das políticas públicas estatais, por meio de seu reconhecimento legal enquanto sujeitos detentores de direitos étnicos, reivindicando para isso sua diferença enquanto coletividade distinta das demais. Nesse contexto adverso, os Kokama reflexivamente vêm procurando conhecer, “resgatar” e valorizar sua cultura “tradicional”, como uma forma de conquistar visibilidade étnica, diante de uma sociedade que os discrimina e de um Estado que os exclui das políticas indigenistas oficiais. Nesse processo surgem conflitos e alianças com setores da sociedade não indígena, das demais etnias da região e dentro do próprio movimento social kokama, em virtude da competição por reconhecimento étnico e jurídico em termos associativos, direitos territoriais e intelectuais, bens culturais, patrimônio linguístico, educação e saúde diferenciadas, religiosidades, controle de recursos naturais, entre outras demandas e projetos com financiamento escassos. Nesta pesquisa mapeamos algumas redes indígenas de parentesco, de intercâmbio político, religioso, cultural e econômico que atravessam e interligam essa fronteira geográfica entre distintos Estados nacionais e suas políticas, abrangendo uma vasta região da Amazônia, que vai de Iquitos no Peru até Manaus no Brasil, passando pela Colômbia. Os Kokama contemporâneos, por meio do recurso às suas memórias e história, lutam pelo seu reconhecimento enquanto indígena kokama perante outras etnias indígenas, os não índios e as organizações indígenas e indigenistas. A cultura kokama é pensada, resgatada e inventada em meio às dinâmicas relações sociais que mantêm: intraétnicas e interétnicas; com o meio urbano; com os novos movimentos religiosos e com a política partidária. Projetada em direção ao passado, essa “cultura” pretende legitimar o presente e vislumbrar um futuro mais favorável àqueles que a agenciam.

Palavras Chave: Índios kokama; reconhecimento étnico; fronteiras; identidade cultural

ABSTRACT

The Kokama tribe today is divided in terms of nationality; they are Brazilians, Peruvians and Colombians. On the Brazilian side of the border in the Upper Solimões River region in the state of Amazonas, whereas they have historically been marginalized by Brazil, the Kokama in the last few decades have been organizing themselves politically in an effort to benefit from national public policy. In order to do this the Kokama have been working toward being legally recognized as possessing the rights of an ethnically distinct group, notwithstanding their continuing position as part of the collective indigenous whole. The Kokama react to this adverse context by seeking knowledge of their “traditional” tribal culture, “rediscovering” and valuing it, as a way to win ethnic visibility before a society that discriminates them and national indigenous politics that exclude them. In this process there arise both conflicts and alliances –with non-indian sectors of Brazilian society, with other tribes in the region and even within the Kokama social movement – as part of the competitions for ethnic and legal recognition in relation to associations, territorial and intellectual rights, physical cultural heritage, linguistic heritage, improvements in education and healthcare, religious influences, the control of natural resources, and other needs and projects with scarce funding. In the present research we have mapped several tribal parentage networks, political alliances, religious networks as well as cultural and economic networks that interconnect across these national borders that separate distinct national policies but that include the vast Amazon region extending from Iquitos in Peru through Colombia all the way to Manaus in Brazil. The contemporary Kokama, relying on their cultural memory and history, struggle to be recognized as a distinct tribe by other indigenous tribes, by non-Indians, tribal organizations and specialists in tribal affairs. The Kokama culture is rethought, rediscovered and formulated in the midst of the dynamic of maintaining their various social relationships: intra-and intertribal; with their urban environment; with new religious movements and with party politics. While looking back toward their past, this “culture” aims to legitimize their present reality and to envision being agents of a better future.

Keywords: Kokama Indians; ethnic recognition; borders; cultural identity

Lista de figuras

<i>Figura 1</i> - Tríplice fronteira Brasil/Colômbia/Peru.....	15
<i>Figura 2</i> - O antropólogo, na varanda da sua casa em Benjamin Constant, com João Kokama e “Branquinha”.....	16
<i>Figura 3</i> - O antropólogo-professor e seus alunos entre os Kokama no vale do Javari.....	53
<i>Figura 4</i> - Apresentação da Escola Sofia Barbosa, da comunidade Bom Jardim, no PEIF.....	54
<i>Figura 5</i> - Discentes kokama da licenciatura intercultural em atividade do curso no INC.....	54
<i>Figura 6</i> – Kokama da comunidade Luiz Tenazor e um Matí	55
<i>Figura 7</i> - O antropólogo com seu filho e um indígena “mestizo” na avenida principal de Leticia.....	55
<i>Figura 8</i> - O antropólogo falando para os Kokama em São Pedro do Norte.....	59
<i>Figura 9</i> - O antropólogo assessorando os Kokama do vale do Javari no INC.....	59
<i>Figura 10</i> - O antropólogo assessorando os Kokama da comunidade Luiz Tenazor.....	60
<i>Figura 11</i> - O antropólogo com a Professora Gladys Kokama e a liderança kokama Francisco Samias.....	60
<i>Figura 12</i> - Tela retratando uma mãe kokama na entrada de um dos melhores restaurantes da cidade de Leticia.....	126
<i>Figura 13</i> - Cidade peruana de Islândia	127
<i>Figura 14</i> - Reunião de lideranças indígenas do Vale do Javari com representantes da FUNAI.....	127
<i>Figura 15</i> - Kokama do vale do Javari na Festa Cultural dos Kokama em Tabatinga.....	168
<i>Figura 16</i> - Comunidade Palmari, vale do Javari, abril de 2012.....	177
<i>Figuras 17 e 18</i> - Situação de abandono do Posto de Saúde da comunidade Palmari.....	187
<i>Figura 19 e 20</i> – Igreja Evangélica na comunidade Palmari.....	188
<i>Figura 21</i> - Lideranças kokama da ORINPOKOVAJA rumo a São Pedro do Norte.....	200
<i>Figura 22</i> - Reunião em São Pedro do Norte.....	201
<i>Figura 23</i> - Senhora kokama, falante da língua materna.....	201
<i>Figura 24</i> – Cemitério kokama.....	202
<i>Figura 25</i> - “Dança kokama”.....	202
<i>Figuras 16 e 27</i> - Culto de domingo da Irmandade da Santa Cruz.....	203
<i>Figura 28</i> - Criação de gado de família kokama.....	204
<i>Figura 29</i> - Comércio de família kokama.....	213
<i>Figura 30</i> - Lúcia Lopes Kokama.....	243
<i>Figura 31</i> – Igreja da Irmandade da Santa Cruz em Bom Jardim.....	244
<i>Figura 32</i> – Igreja Católica em Bom Jardim.....	244
<i>Figura 33</i> – Escola Municipal Sofia Barbosa em Bom Jardim.....	245
<i>Figura 34</i> – Cartaz da Festa Kokama.....	246
<i>Figuras 35, 36 e 37</i> – Sede da Associação Indígena do Povo Kokama de Tabatinga.....	257
<i>Figuras 38 a 55</i> – Diferentes cenas da Festa Cultural Kokama.....	258
<i>Figura 56</i> - Zeca Ferreira (à direita) ao lado de sua esposa Marcélia e um Tikuna.....	265
<i>Figura 57</i> - O antropólogo e seu filho ao lado de Marcélia Kokama.....	266
<i>Figura 58</i> – Cultivo de frutos tropicais na comunidade Luiz Tenazor.....	275
<i>Figura 59</i> – Igarapé na comunidade Luiz Tenazor.....	276
<i>Figura 60</i> - O antropólogo com a liderança kokama Almeida Evangelista.....	278

SUMÁRIO

Introdução.....	14
Capítulo 1: REFLEXÕES TEÓRICAS CONTEMPORÂNEAS.....	21
1.1. Hibridismo.....	21
1.2. Etnogênese.....	23
1.3. Cultura, alteridade, etnicidade.....	29
1.4. Tradução cultural.....	42
1.5. Interculturalidade como característica kokama.....	45
Capítulo 2: HISTÓRIA E TRANSFORMAÇÕES KOKAMA.....	56
2.1. Procedimentos metodológicos.....	56
2.2. Etnografia participante e política da etnicidade.....	58
2.3. Da invisibilidade à luta pelo reconhecimento.....	62
2.4. Kokama e Kokamilla no Peru: Guerras, alianças e mobilidade.....	88
Capítulo 3: ENTRE O PASSADO E O FUTURO: OS KOKAMA NO BRASIL.....	104
3.1. Crises identitárias e antecedentes históricos.....	104
3.2. Organização política.....	110
3.3. Kokama no vale do Javari: de "peruano" a "indígena".....	113
3.4. Nacionalidade e circulações transfronteiriças.....	119
3.5. Relações interétnicas e intraétnicas: conflitos e alianças.....	127
3.6. As organizações políticas kokama atuais.....	131
3.7. Etnopolítica e partidarismo.....	141

3.8. Negociações identitárias.....	154
------------------------------------	-----

Capítulo 4: KOKAMA RIBEIRINHOS E URBANOS.....168

4.1. Em comunidades ribeirinhas.....177

4.1.1. <i>Palmares</i>	177
------------------------------	-----

4.1.2. <i>São Pedro do Norte</i>	189
--	-----

4.2. No meio urbano.....204

4.2.1. <i>Atalaia do Norte</i>	204
--------------------------------------	-----

4.2.2. <i>Benjamim Constant</i>	214
---------------------------------------	-----

4.2.3. <i>Tabatinga</i>	245
-------------------------------	-----

4.2.4. <i>Manaus</i>	276
----------------------------	-----

5. Conclusões: A LUTA PELO RECONHECIMENTO ÉTNICO DOS KOKAMA NA TRÍPLICE FRONTEIRA BRASIL/COLÔMBIA/PERU.....279

Referências bibliográficas.....291

Introdução

Esta tese resulta de uma pesquisa etnográfica e bibliográfica realizada entre os anos de 2008 e 2016. Minha reflexão baseou-se nas descrições disponíveis na literatura etnográfica sobre os Kokama, mas também na minha própria etnografia. No decorrer do texto, analisei meus dados etnográficos em diálogo com a literatura sistematizada. O objetivo central da tese é refletir sobre os processos de reconhecimento étnico Kokama, tentando analisar o seu sentido na perspectiva indígena sobre sua experiência de contato interétnico e de relações intraétnicas, delineada a partir de significados que lhes são específicos ao povo indígena tomado como interlocutor a partir da perspectiva teórico-analítica adotada. Particularmente descrevo e analiso as transformações que vem ocorrendo entre os Kokama, devidas ao histórico contato interétnico, entre esse povo e os demais povos indígenas da região da tríplice fronteira Brasil/Peru/Colômbia e com segmentos da sociedade não-indígena. Esta pesquisa apresenta uma sistematização de importantes contribuições teóricas das ciências sociais, sobretudo da antropologia, oscila, assim, entre a descrição etnográfica e a reflexão teórico-metodológica.

Não obstante os obstáculos a livre circulação de indígenas, sobretudo a fixação em território nacional dos Kokama “originários” da Colômbia e do Peru, impostos pelo Estado brasileiro, nesta pesquisa mapeamos algumas redes kokama de parentesco, de intercâmbio político, religioso, cultural e econômico que atravessam e interligam essa fronteira geográfica entre distintos Estados nacionais e suas políticas, abrangendo uma vasta região da Amazônia, que vai de Iquitos no Peru até Manaus no Brasil, passando pela Colômbia. Os Kokama são considerados um ramo da família linguística tupi-guarani. Segundo Lathrap: “a protolíngua tupi-guarani propriamente dita estava centrada junto da foz do Amazonas, no período imediatamente anterior da sua dispersão” (LATHRAP, 1975:84). Em 1995, Cabral demonstrou ao comparar a língua Kokama com a língua Tupinambá que a língua Kokama continha muitos elementos de outras línguas, como as do aruak, tupy e kechua, ou seja, era uma língua “crioula” resultado do contato de várias línguas (CABRAL 1995, apud WAGNER e RUBIM 2012).

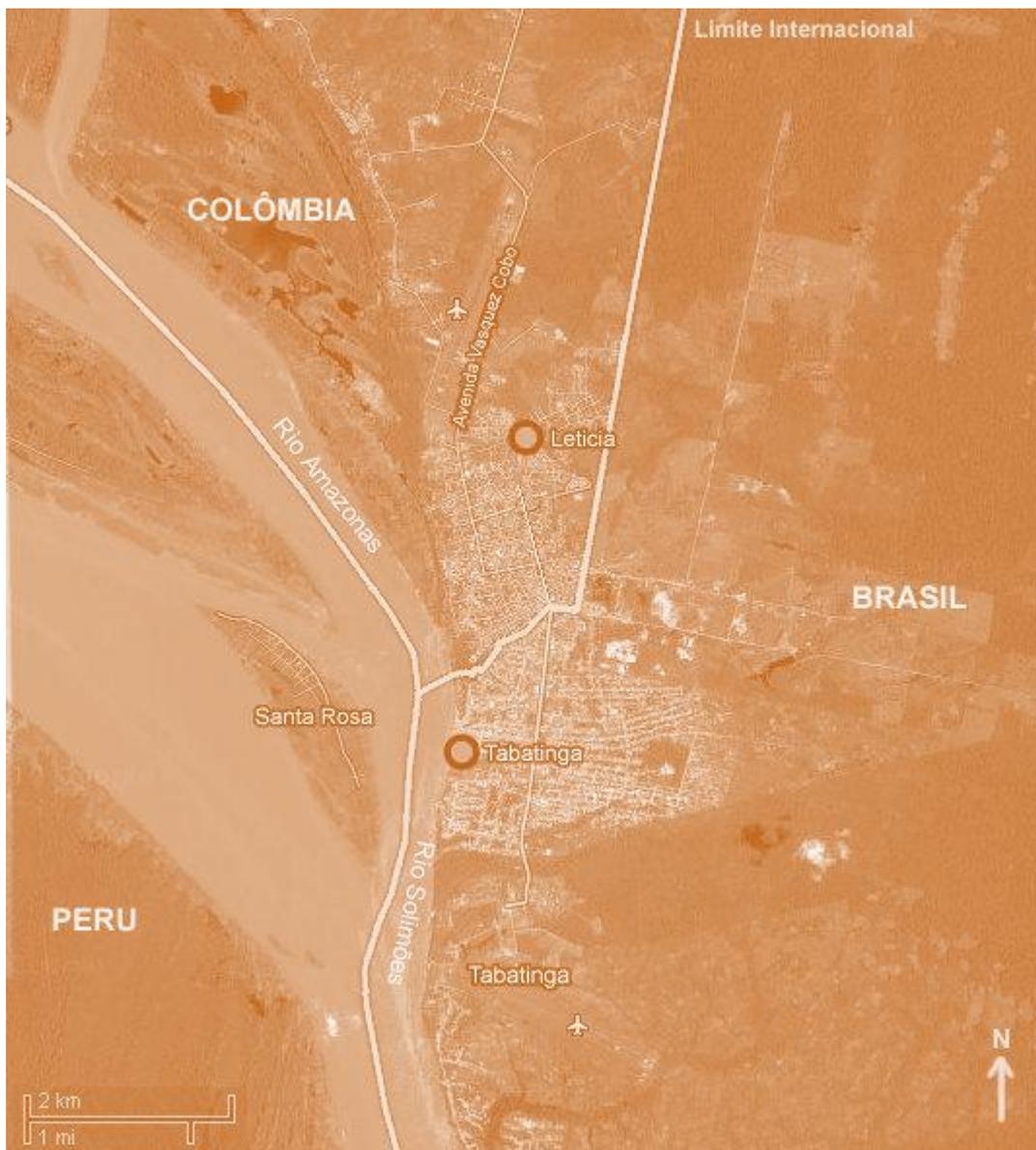


Figura 1 - Trílice fronteira Brasil/Colômbia/Peru (adaptação do Google Heart).

Como recurso metodológico foram registradas as histórias de vida de indígenas que vivem na cidade e de onde articulam o movimento indígena em diálogo com aqueles que também residem no meio urbano e com aquelas pessoas e famílias que moram nas comunidades, bem como entrevistas, de casa em casa, com os moradores de algumas

comunidades kokama¹; observação direta e participante e sistematização da bibliografia sobre o tema. A partir da minha experiência de campo, os dados etnográficos foram contextualizados no conjunto da discussão sobre o foco da pesquisa e do pensamento antropológico. Além de atas, ofícios e projetos produzidos pelos Kokama, a pesquisa de desdobrou em bibliotecas, livrarias, museus, arquivos públicos, *sites de internet* etc. em particular na busca do material etnográfico, histórico e antropológico complementar sobre o grupo estudado e sobre discussão tão complexa. Nas comunidades indígenas visitadas no vale do Javari, foi feito em campo um recenseamento populacional detalhado, no sentido de identificar além dos Kokama a existência de membros de outras etnias e segmentos não-indígenas existentes na região, o que nos possibilitou apreender o contexto social de interação social kokama. Nas cidades de Atalaia do Norte no ano de 2009 e em Benjamin Constant entre os anos de 2010 e 2016, por diversas vezes, recebi a visita de algumas lideranças kokama em minha casa, o que geralmente acabava se convertendo numa possibilidade confortável para se fazer “etnografia de varanda”².



Figura 2 - O antropólogo, na varanda da sua casa em Benjamin Constant, com João Kokama e “Branquinha”, abril de 2013.

Entretanto a precariedade das condições materiais, logísticas e da infraestrutura locais aliadas as minhas atividades como docente na Universidade Federal do Amazonas,

¹ Para esta tese utilizamos as expressões **comunidade** e **aldeia** como sinônimas.

² VIEIRA, 2012.

Campus de Benjamin Constant, à partir do ano de 2008, dificultaram o trabalho de levantamento, análise e organização dos dados em alguns momentos. Enquanto em outros, meu papel de professor, talvez mais que o de antropólogo, contribuiu para minha inserção no campo e para o diálogo, nas dependências do Instituto no qual trabalho, sobretudo com acadêmicos indígenas que ali estudam regularmente e com lideranças indígenas que frequentam o Instituto de Natureza e Cultura em busca de assessoria para seus projetos, ofícios e relatórios e para outras formas de “ajuda”. Em Atalaia do Norte, concentrei minha atenção nas histórias de vida e de envolvimento no movimento indígena de algumas lideranças residentes no meio urbano, vindas das comunidades kokama do vale do Javari, bem como em etnografia realizada nas próprias comunidades indígenas. Foram realizadas entrevistas individuais e familiares para registrar essas histórias de vida. No que se refere à experiência e discurso dos índios citadinos é, sobretudo a perspectiva dessas lideranças que vem representada na tese. Mas também colhi informações participando de suas assembléias, de modo informal observando-os em suas atividades pela cidade e conversando com os indígenas em geral. Apesar de toda a aceitação que tive entre os povos estudados, minha condição de “professor” e de “antropólogo”, enfim de não-membro do povo estudado sempre esteve marcada.³

Esta pesquisa foi realizada entre os anos de 2008 e 2016, a partir do momento em que fixei residência na região do alto Solimões. No decorrer destes anos, com maior ou menor intensidade, foram realizadas diversas visitas de curta duração as comunidades São Pedro do Norte, Palmari e Primeira Aldeia; entrevistas com lideranças e famílias kokama residentes no bairro Tarumã e no ramal do brasileiro em Manaus; no Peru (cidades de Islândia e Santa Rosa) e na Colômbia (cidade de Letícia⁴ e comunidade de Ronda); participação ativa em reuniões, assembléias, festas, rituais e visitas à agrupamentos indígenas kokama na cidade de Atalaia do Norte, na comunidade Bom Jardim e na comunidade Nova Aliança em Benjamin Constant, bem como na cidade de Tabatinga (comunidade Luiz Ferreira) e membros da Associação Indígena dos Caciques do Povo Kokama do Município de Tabatinga – AM, cuja sigla em língua kokama é PTKRKTT; conversas esparsas com pessoas da etnia kokama moradoras nas mais diversas comunidades e cidades do alto Solimões no Brasil e de além fronteira complementaram o trabalho. Essas conversas mais informais foram travadas nas ruas, no campus da UFAM em Benjamin Constant com estudantes e lideranças indígenas, nas

³ MARTINS, 2009, p. 15-16.

⁴ A cidade colombiana de Letícia está localizada no trapézio amazônico, zona fronteira entre Brasil, Colômbia e Perú.

casas e comércios indígenas, nas escolas, em minha residência em Atalaia do Norte durante o ano em que ali morei em 2009 e nos anos seguintes em minha casa em Benjamin Constant. No Brasil preconceitos, ideologias políticas, tecnicismo burocrático e opções teórico-metodológicas obsoletas e interessadas dificultam o reconhecimento do panorama indígena atual, marcado pela emergência de grupos étnicos considerados aculturados, “falsos” e em vias de extinção enquanto povos indígenas específicos, até mesmo por alguns antropólogos.

Um dos argumentos da tese é o de que, não obstante o fato de desde o período colonial as relações de parentesco estabelecidas entre os Kokama e diversos outros povos indígenas e não indígenas venha produzindo na tríplice fronteira culturas “híbridas”, para além do discurso ideológico regional, não podemos negar a existência atual dos Kokama nesta região. Nesse sentido, os casamentos com os não-índios representam o ápice do processo de hibridismo vivenciado pelos Kokama, sobretudo por aqueles indígenas que deixam as comunidades para residir na cidade. Entretanto, no caso Kokama, as misturas com outros grupos étnicos, que parece existir desde sempre, não implica em eliminação dos Kokama como grupo étnico.

Uma das motivações para realizar a pesquisa, que deu origem a esta tese, se deve a minha constatação da pouca quantidade de documentação e trabalhos acadêmicos sobre os Kokama em território brasileiro, no contexto regional mais focada no estudo dos Tikuna e de outros povos indígenas, talvez mais exóticos, do vale do Javari.

A região de fronteira entre três Estados Nacionais: Brasil/Colômbia/Peru e de encontro entre diferentes povos indígenas é bastante favorável ao hibridismo. A troca intercultural leva à imbricação entre culturas, nas quais o que de início é uma mistura acaba se transformando na criação de uma “cultura de fronteira”, onde há tendência à síntese e à emergência de novas formas. Nesse sentido um dos objetivos desta tese é o de compreender o intercâmbio entre povos e a troca de diferentes concepções culturais que atravessam as fronteiras geográficas, sociais e culturais, e a adaptação de idéias conforme elas passam de uma cultura para outra, ou seja, a tradução entre culturas, bem como as relações além-fronteiras de um mesmo povo, dividido por limites territórios impostos por países distintos. Acreditamos que na fronteira há mais escolhas, mais liberdade, uma ampliação de opções. Esse quadro será usado para entender a criação das novas formas da “cultura de fronteira” referida acima.

Analisaremos os processos de emergência social e política de um povo tradicionalmente submetido a relações de dominação, os Kokama. Ênfase especial será dada aos processos de ressurgimento de um grupo étnico considerado extinto, por alguns, totalmente “miscigenado” ou “definitivamente aculturado”, por outros, e que, nas últimas

décadas, reapareceu no cenário social fronteiriço do alto Solimões, reivindicando seu reconhecimento e demandando a obtenção de direitos e recursos oriundos das políticas e instituições indigenistas. No caso Kokama, sobretudo da margem brasileira do vale do Javari, enfocaremos a construção de novas comunidades étnicas que, integradas majoritariamente por indígenas de nacionalidade peruana e seus descendentes, reivindicam um patrimônio cultural específico, associado aos Kokama, para se diferenciarem de outros povos indígenas da região, das comunidades ribeirinhas não-indígenas e até mesmo de outras pessoas de nacionalidade peruana e que não se reconhecem como indígenas.

No caso do povo kokama que habita o território brasileiro, exploro um contexto de tríplice fronteira entre Estados nacionais de Brasil, Peru e Colômbia, uma região integrada por uma complexa rede de relações interétnicas, formada por laços de parentesco, religiosos, econômicos e políticos que vão além das fronteiras nacionais com o Peru e a Colômbia. Relações essas que perpassam de maneira imbricada e dinâmica todo o território fronteiriço.

Um dos objetivos desta tese é também o de apreender o processo social de emergência étnica que vem ocorrendo nas últimas décadas entre os Kokama, que vivem no alto Solimões/vale do Javari. Região habitada por uma diversidade de etnias entrelaçadas por redes de socialidade: trânsito de pessoas, relações de parentesco, objetos, conhecimentos, assembleias, festas, práticas rituais, esportivas e religiosas. Em tais redes, questões como organização política, relações interétnicas e as formas pelas quais diferenças e similaridades são produzidas, revelam aspectos acerca das dinâmicas destes povos dentro do contexto multiétnico onde vivem e atuam. Particularmente, a intenção é compreender algumas das dinâmicas características dos Kokama dentro do contexto no qual se encontram inseridos.

Tentando conciliar a abordagem histórica com a etnográfica, esta tese trabalha noções de identidade, de etnicidade e de nacionalidade de uma forma complexa, contraditória, complementar e dinâmica no intuito de apreender os processos sociais de construção da alteridade indígena no Brasil das últimas décadas, pós Constituição de 1988, quando o povo aqui tomado como interlocutor começa a passar por um fenômeno de autorreconhecimento étnico e de busca pelo reconhecimento dos *outros*. Neste trabalho, os Kokama são levados em conta enquanto atores sociais ativos nos processos de reinvenção de suas tradições culturais e de construção de suas identidades individuais e coletivas. A perspectiva indígena sobre os processos históricos e de relações interétnicas dos quais participam foi de suma importância para se entender as transformações em suas culturas. Nesse sentido, a etnicidade é também um fenômeno historicamente construído e datado, produto da ideologia indígena enquanto sujeitos de direitos.

Analiso o processo de hibridismo e de etnogênese entre os Kokama no contexto multiétnico indígena e de fronteiras nacionais no alto Solimões. O meu objetivo refletir sobre o tema da identidade, com base em minha experiência etnográfica resultante de minha residência na região do alto Solimões, tríplice fronteira Brasil-Colômbia-Peru, nos últimos 8 anos, a qual propiciou uma experiência de convívio cotidiano com os Kokama, possibilitou-me uma experiência aprofundada e complexa para tratar do tema no contexto amazônico estudado. A etnografia foi complementada por dados fornecidos por autores locais e por outros antropólogos que pesquisaram na região. Analiso ainda a situação atual de adaptação vivida no Brasil por indígenas nascidos no Peru que, durante a maior parte de suas vidas estiveram submetidos a outras leis, ditadas por outro Estado nacional, e a outro idioma. Minha análise dos processos de hibridismo e de etnogênese indígenas será circunscrita ao contexto amazônico, especificamente sobre o povo com o qual trabalhei nos últimos anos no Estado do Amazonas: os Kokama. A escolha do tema também se deve ao fato de fenômenos desse tipo se apresentar de maneira bastante explícita nesse povo e pelo fato dele habitar uma região de fronteira internacional.

Capítulo 1: REFLEXÕES TEÓRICAS CONTEMPORÂNEAS

Cabe nesse momento fazermos uma sistematização bibliográfica na qual procuraremos situar o tema tratado, nesta tese, no quadro teórico mais amplo da antropologia, fundamentando-me no debate mais recente sobre a questão do hibridismo e da etnogênese. A noção de hibridismo aparentemente caminha na contramão do fato recentemente registrado da etnogênese, da presença e multiplicação de distintos grupos étnicos no cenário político contemporâneo, marcado por lutas sociais por direitos territoriais, sociais, intelectuais e culturais. Para o antropólogo, o desafio que se apresenta é o de elaborar recursos teóricos e metodológicos, para apreender esse fenômeno para além do discurso étnico elaborado num contexto relacional de reivindicação indígena.

1.1. Hibridismo

Hibridismo que, apesar de suas conotações biológicas, é um termo bastante utilizado no campo dos estudos literários. Contudo, por ter sido usado por pesquisadores, ligados a diversas disciplinas e com diferentes sentidos e objetivos analíticos, hibridez acabou se tornando um termo repleto de ambiguidades. Culturas híbridas, no sentido aqui utilizado, correspondem ao que Hannerz (1997) chama de "culturas criolas", ou seja, a cultura indígena não "limitada", "pura", "homogênea" e "atemporal". Nesse sentido, na cultura Kokama, parte da sua força e criatividade advém da dinâmica da mistura, ou seja, de seu caráter "híbrido".

Hannerz observa que uma crítica ao conceito de "criolização", aplicando-se ao conceito de "hibridismo" em nosso caso, seria a de que "a identificação de culturas crioulas, como categoria específica, poderia simplesmente fazer reaparecer um essencialismo, sugerindo-se que as correntes culturais articuladas através do processo de criolização tenham sido puras, limitadas e tudo o mais, antes de seu encontro". (Hannerz, 1997).

Pensando nesses termos, a cultura Kokama, pode ser vista como mais híbrida do que as culturas de outros povos da Amazônia brasileira, considerados "isolados" ou de contato mais recente, na medida em que as correntes culturais de origem ocidental teriam atingido mais diretamente essa sociedade, a distinguindo historicamente das outras, mesmo que elas próprias tenham resultado de outras confluências. Mas mesmo que esse povo indígena em determinado momento da história do contato interétnico, tenha passado pela

hibridação num grau maior que outros grupos étnicos, atualmente eles estão promovendo uma incessante busca de suas “raízes”, marcada pelo processo de etnogênese. Não adotamos esse pressuposto. Nossa visão dos Kokama como "cultura híbrida" não supõe que vejamos em outros povos e culturas uma "pureza" primordial. Pode porém haver um grau de hibridismo maior em casos que, como o dos Kokama, há uma incessante busca de "raízes" ou "etnogênese".

Para Bhabha, o desafio teórico e político é o de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais (“entre lugares”) que fornecem o campo para a elaboração de estratégias de subjetivação que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria idéia de sociedade. É na emergência dos interstícios que o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados. A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. As diferenças sociais são os signos da emergência da comunidade concebida como projeto – ao mesmo tempo uma visão e uma construção – que leva alguém para além de si para poder retornar, com um espírito de revisão e reconstrução, as condições políticas do presente. A meia passagem da cultura contemporânea é um processo de deslocamento e disjunção que não totaliza a experiência. O trabalho fronteiro da cultura cria uma idéia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte renova o passado, reconfigurando-o como um entre - lugar contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. A diferença cultural é uma forma de intervenção que nos confronta com uma disposição de saber ou com uma distribuição de práticas que existem lado a lado, designando uma forma de contradição ou antagonismo social que tem de ser negociado. A cultura é vista como produção irregular e incompleta de sentido e valor, frequentemente composta de demandas e práticas incomensuráveis, produzidas no ato da sobrevivência social. Essa posição nos torna progressivamente conscientes da construção e da invenção da tradição (BHABHA, 1998).

A noção de hibridismo é central na obra de Homi Bhabha. A discussão de hibridismo de Bhabha aborda a questão a partir da perspectiva da *linguagem* e da *identidade*. Analisando a teoria de Bhabha, Lynn Mario T. Menezes de Souza afirma que essa teoria baseia-se na inexistência de identidades “puras”. O projeto crítico de Bhabha vê a construção da identidade como algo conflitante e ambíguo. Ao apontar o aspecto *relacional* (e dialógico) na construção da identidade, Bhabha não separa a construção da identidade do colonizado da construção da identidade do colonizador, destacando o papel da alteridade e da relação

(existir é existir para o Outro) como elementos constituintes da identidade. Bhabha enfoca a questão da identidade híbrida nos dois tipos de sujeito dessa relação: o colonizado e o colonizador. Para ele, o hibridismo e o dinamismo relacional da alteridade estão na base de qualquer identidade. Para Bhabha, portanto, a identidade é construída nas fissuras, nas travessias e nas negociações que ligam o interno e o externo, o público e o privado, o psíquico e o político. Nesse sentido, a cultura é uma construção híbrida, produtivo, dinâmico, aberto, em constante transformação, resultado de um processo de tradução cultural. A tradução é também uma maneira de imitar, porém de uma forma deslocadora, brincalhona, imitar um original de tal forma que a prioridade do original não seja reforçada, mas transformada. Essa tradução revela a natureza híbrida dos valores culturais e, portanto, revelam o hibridismo no próprio conceito de cultura. As culturas são construções e as tradições são inventadas. A tradução cultural não é simplesmente uma apropriação ou adaptação; trata-se de um processo pelo qual as culturas devem revisar seus próprios sistemas de referência, suas normas e seus valores, a partir de e abandonando suas regras habituais e naturalizadas de transformação (Menezes de Souza, 2004).

Baseado nas idéias de Bhabha pode-se afirmar que atualmente os Kokama estudados nesta tese têm que traduzir e negociar constantemente entre culturas e tradições, entre um conceito de “local” e outro de “nacional” ou “global”. Marcadas que são por histórias de trânsitos, essas experiências trouxeram consigo a aproximação e a justaposição de diferenças culturais, deixando transparecer o hibridismo cultural em culturas “tradicionalmente” pensadas como sendo puras, estáveis e homogêneas. Explicitamente, dá para observar em seus discursos e práticas que os indígenas carregam as marcas das diversas experiências e memórias interculturais. Entretanto, como as culturas são heterogêneas, diferentes pessoas reagem de modos muito diversos ao contato interétnico e ao processo de modernização, de conseqüente transformação.

1.2. Etnogênese

as etnogêneses são constitutivas do próprio processo histórico da humanidade, e não apenas uma evidência contemporânea (...). São exatamente essas capacidades de auto reconstrução e de reelaboração étnica e cultural que asseguraram a continuidade das sociedades indígenas no presente, apesar do intenso e atroz contato estabelecido pelo colonizador. Capacidade, aliás, manifesta em todas as sociedades que se recuperam depois de sofrerem profundos abalos em suas formas de organização sociopolíticas e culturais, sejam eles causados por

intervenções econômicas, por guerras, doenças, ou acidentes naturais. É próprio das dinâmicas socioculturais as suas sucessivas reelaborações e ressignificações culturais ao longo do tempo (Comissão de Assuntos Indígenas da Associação Brasileira de Antropologia, 2015).

Na etnologia indígena o termo “etnogênese” é aplicado na descrição do processo social e histórico de constituição de novos grupos étnicos. Nesta tese utilizamos o termo para descrever e analisar a dinâmica de um povo indígena que vive na Amazônia: os Kokama, e que ainda não é plenamente reconhecido quanto a sua etnicidade diante do movimento indígena, da sociedade regional e dos órgãos públicos oficiais. Conforme observa Arruti “o senso comum toma ‘grupo étnico’ como simples derivação de ‘etnia’, remetendo esta, em função de sua acepção mais comum (‘grupo de pessoas de mesma raça ou nacionalidade que apresentam uma cultura comum e distinta’), tanto a conteúdos culturais (nacionais), quanto naturais (raciais)” (Arruti, 2006).

Para Bartolomé “todas as culturas humanas resultam de processos de hibridação, já que a própria noção de cultura deve ser considerada um sistema dinâmico, cuja existência se deve tanto à criação interna quanto à relação externa”. Nesse sentido, “a etnogênese apresenta-se como processo de construção de uma identificação compartilhada, com base em uma tradição cultural preexistente ou construída que possa sustentar a ação coletiva”. Para o autor, “a mútua identificação de uma série de coletividades, ainda que linguística e culturalmente afins, resulta sempre da presença de uma organização política unificadora”. A etnogênese pode ser o resultado indireto e não planejado de políticas públicas específicas. O fato do processo de etnogênese, de apropriação e valorização da categoria “índio” por parte de grupos sociais ter se dado no contexto da elaboração de “novas legislações que conferem direitos antes negados, como o acesso a terra ou a programas de apoio social ou econômico” tais como, como aponta Bartolomé, não desqualifica o movimento indígena e portanto a carapuça de oportunistas e “falsos” não se encaixa nas pessoas que reivindicam do poder público o reconhecimento étnico enquanto indígenas.

Trata-se da dinamização e da atualização de antigas filiações étnicas às quais seus portadores tinham sido induzidos ou obrigados a renunciar, mas que se recuperam, combatentes, porque delas se podem esperar potenciais benefícios coletivos. Em certas oportunidades isso se deve à desestigmatização da filiação nativa, mas frequentemente também às novas legislações que conferem direitos antes negados,

como o acesso à terra ou a programas de apoio social ou econômico (Bartolomé, 2006).

De acordo com Bartolomé, devemos “entender as etnogêneses contemporâneas não só em termos da articulação dos grupos étnicos com o Estado nacional, mas também em relação com as dinâmicas internas das sociedades nativas”. Ainda segundo Bartolomé,

a etnogênese (...) destaca o dinamismo inerente às estruturas sociais, uma vez que tais estruturas não atuam sobre agentes passivos, mas sobre sujeitos ativos, capazes de modificá-las de acordo com seus interesses contextuais (...) Os códigos simbólicos e de conduta dinamizados nas etnogêneses só podem ser efetivos caso coincidam com a experiência cultural da coletividade de participantes. Não se trata de uma continuidade cultural linear, mas de uma continuidade dos significados culturais da experiência, o que denota um substrato compartilhado de lógicas cognitivas e de interpretações da vida social (...) As etnogêneses também revelam como os processos de configuração étnica costumam ser acompanhados de uma vontade de associação política, na medida em que a construção comunitária supõe uma confrontação que envolve, ao mesmo tempo, a busca pelo fortalecimento da configuração social à qual se pertence para torná-la viável e projetá-la além de um determinado momento. E essa confrontação, ou articulação, geralmente recorre à dinamização da lógica política preexistente ou à sua reformulação e, inclusive, à sua criação para torná-la mais eficaz diante das necessidades de incrementar os mecanismos de mediação entre a coletividade étnica e a sociedade envolvente (Bartolomé, 2006).

Tomando como referência o caso dos índios Kuntanawa do Acre para refletir sobre o processo de construção de “novas identidades” Pantoja, Costa e Almeida retomam o conceito de “comunidades étnicas” de Max Weber a fim de entender como na autoconstituição de comunidades étnicas a dimensão pragmática e político-territorial se combina com a dimensão ontológica, demonstrando também a importância da etnicidade indígena em processos políticos e territoriais contemporâneos na Amazônia. Nas palavras dos autores:

o fato de que atores sociais persigam objetivos pragmáticos não apenas não dispensa, mas amiúde requer que organizem de maneira “afetiva” e “tradicional” sua relação uns com os outros e com o mundo circundante referindo-a a essências— sejam estas deuses, espíritos, ou “raça”, “povo”, “tradição”. Movimentos políticos podem conter

pragmatismo e essencialismo ao mesmo tempo, em outras palavras, incluem ontologias. O termo designa aqui um conjunto de pressupostos sobre o que existe no mundo natural e social. Ontologias – que são de resto reconstruídas e têm natureza sempre histórica – são referência para ação política (Pantoja, Costa e Almeida 2011).

Uma das características dos povos em processo de etnogênese nas terras baixas da América do Sul seria a sua capacidade de resistir à violência imposta ao longo de quase 500 anos de contato interétnico: primeiramente patrocinada pelos governos coloniais e, num segundo momento pelos Estados nacionais. Tal panorama étnico começou a mudar com a pressão do movimento indígena organizado:

a partir do final dos anos 60, quando os movimentos sociais de afirmação de identidade começaram a eclodir (...) a auto-afirmação da identidade indígena passou a ser uma regra de aceitação absoluta pelo movimento. O ser índio passou a ser fonte de dignidade e de autovalorização do “Nós tribal” (...) o reconhecimento da identidade do indígena como ser coletivo passou então a ser mais do que um direito político; passou a ser um imperativo moral (...) a ambigüidade histórica da categoria índio, como termo identitário originalmente pejorativo, acabou por se desfazer no bojo dos movimentos indígenas libertários. (Cardoso de Oliveira, 2000).

Contra o senso comum, o objetivo do presente estudo é o de descrever os mecanismos sociais que permitem ao grupo trabalhado se instituir como povo indígena específico, ao reivindicar para si o reconhecimento de uma diferença étnica em meio a aparente indiferença e as misturas⁵. Como observa Arruti, a etnogênese também “é a construção de uma autoconsciência e de uma identidade coletiva contra uma ação de desrespeito (em geral produzida pelo Estado nacional), com vista ao reconhecimento e à conquista de objetivos coletivos” (Arruti, 2006).

Se o Estado brasileiro, por meio de critérios próprios de indianidade⁶, sempre impôs restrições a tal reconhecimento, e a partir da década de 1970 contratava antropólogos

⁵ “na acepção antropológica, ao contrário, os grupos étnicos não são definidos por qualquer conteúdo (cultural ou não), mas como unidades sociais que emergem de mecanismos sociais de diferenciação estrutural entre grupos em interação” (Arruti, 2006).

⁶ “Indianidade” para Arruti “designa uma determinada forma de ser e de conceber-se ‘índio’, no sentido genérico do termo, construída na interação com o órgão tutelar, a partir de uma determinada imagem do que *deve ser* um ‘índio’. Assim, a ‘indianidade’ é uma representação e um tipo de comportamento, gerado pela interação de povos indígenas com os aparelhos de Estado e seus procedimentos estandardizados, que impõem a grande diversidade de culturas e organizações sociais um *modelo*, que acaba sendo assumido efetivamente por aqueles povos” (Arruti, 2006).

para comprovar as identidades indígenas, a Convenção 169 da OIT vem determinar em seu artigo 1º, parágrafo 2º, que “a consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos”. Assim, os mecanismos de legitimação das etnogêneses deixam de ser determinados pelo Estado, uma vez que a Convenção começa “reconhecendo as aspirações desses povos a assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões, dentro do âmbito dos estados onde moram” (Arruti, 2006). De acordo com Arruti:

A partir do ano de 2002, as mudanças introduzidas no ordenamento jurídico nacional, decorrentes da ratificação pelo governo brasileiro da Convenção n. 169 sobre “Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes”, da Organização Internacional do Trabalho (OIT) de 1989, trouxeram mudanças importantes para as dinâmicas sociais envolvidas nos processos de etnogêneses. Como a maior parte desses processos teve e ainda têm em vista o acesso a recursos, e uma parte importante desses recursos tem origem estatal ou são regulados por leis, políticas ou órgãos estatais, um momento importante desses processos passa pelo reconhecimento de tais grupos por parte do Estado brasileiro, de acordo com os rótulos ou etnônimos que eles se auto-atribuem (Arruti, 2006).

A Convenção 169 da OIT, da qual o Estado brasileiro é signatário preconiza a auto identificação como suporte do reconhecimento étnico oficial. Entretanto conforme observa Arruti: “A tradição legalista e o forte senso comum sobre o que deve ser um índio (naturalidade e imemorialidade) tem funcionado como sérios obstáculos à implementação de avanços teóricos e jurídicos no reconhecimento de povos indígenas resistentes” (Arruti, 2006). A Convenção 169 da OIT em seu artigo 1º garante o direito de autoconsciência da identidade indígena a qualquer pessoa: “a consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção” (Magalhães, 2005, p. 43).

Atualmente presenciamos por meio desta pesquisa, um flagrante desrespeito aos Kokama, por parte do Estado nacional brasileiro. Nos municípios brasileiros de fronteira, tais como Benjamin Constant, Atalaia do Norte e Tabatinga, localizados no Estado do Amazonas, tidos como “índios peruanos”, “Kokama peruanos” ou simplesmente “peruanos” na cosmologia local, os kokama que transitam através das fronteiras, sobretudo no sentido

Peru/Brasil, são tratados como invasores “estrangeiros”, por setores das esferas públicas nacional, estadual e municipal; pela população local não indígena, bem como por indígenas dos demais povos que compõem o contexto interétnico do alto Solimões/vale do Javari e, no nível intra-étnico, por pessoas do seu próprio povo, pertencentes a outras comunidades e/ou associações kokama. Muitos desses atores sociais e instituições afirmam que no vale do Javari e no alto Solimões não existem kokama, mas sim peruanos oportunistas que querem se passar por índios para usufruir de supostas regalias usufruídas pelos demais povos indígenas que habitam o território nacional brasileiro.

Evidentemente, nem todos os moradores das comunidades estudadas demonstraram em seus discursos motivação em serem identificados como indígenas nos termos do imaginário nacional do que vem a ser um índio e da ideologia da pureza racial. Ocorre que no Brasil "ser índio" não é "identificação" no sentido do senso comum. É um "direito legal" de "grupos invisibilizados por séculos.

No Brasil, reconhecer a pluralidade indígena que habita o território nacional é reconhecer os vários grupos étnicos como diferentes entre si, onde o Estado respeite a diversidade e suas formas particulares de expressão étnico-cultural com vistas à promoção da descolonialidade do poder em todas as suas esferas de atuação, onde as diferenças não se traduza em desigualdades, mas sim em relações simétricas de poder. Para que isso ocorra é preciso:

a necessária transformação do Estado moderno dando lugar a uma nova forma de organização política que corresponda à refundação (Santos, 2007c: 11) de um outro Estado plural e intercultural que promova a emancipação social, a convivência de poderes locais, a complementaridade de sistemas sócio-político-jurídicos que permitam e valorizem a diversidade étnica como forma de fortalecimento ao mesmo tempo de cada uma das etnias que constituem o Estado plural e do conjunto pluriétnico nacional (Oliveira Neves, 2013).

Como observa Oliveira Neves,

Em toda a América Latina as lutas por autodeterminação empreendidas pelos movimentos etnopolíticos acenam para a construção de um cenário pluriétnico e multicultural, e isso por uma razão muito simples: porque a realidade dos povos indígenas na América Latina sempre foi uma realidade pluriétnica e multicultural, onde situações de alianças e situações de disputas sempre fizeram parte da dinâmica constitutiva das sociedades indígenas plurais (Oliveira Neves, 2013).

Nesse sentido, enfatizamos a importância de trabalharmos a dimensão étnica que diferencia os povos indígenas entre si e das sociedades nacionais, com vistas à construção de uma “nação” na qual as relações interétnicas serão simétricas. Mas para que isso ocorra há “a necessidade de reinvenção de um Estado-nação de equidade, mais justo e plural” no qual o multiculturalismo gere uma interculturalidade “que acena para a possibilidade de convivência de diferenças culturais, étnicas, religiosas, políticas etc.; como espaço político plural” (Oliveira Neves, 2013).

1.3. Cultura, alteridade, etnicidade

No século XXI tanto os aparelhos de Estado, quanto os movimentos sociais mobilizam-se em torno de uma “política de identidade”. Para Sahlins: “A autoconsciência cultural que vem se desenvolvendo entre as antigas vítimas do imperialismo é um dos fenômenos mais notáveis da história mundial no fim do século XX. A ‘cultura’ – a palavra em si, ou algum equivalente local – está na boca de todos”. (Sahlins, 2004, p. 506).

Sahlins mostra que, ao menos aqueles povos que sobreviveram fisicamente ao processo colonial, estão elaborando culturalmente tudo o que lhes foi infligido. Eles vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo. Nesse sentido, numerosos estudos etnográficos contemporâneos descrevem a utilização das mercadorias e das relações estrangeiras no desenvolvimento das culturas indígenas. (SAHLINS, 1997)

Para os Comaroff, **cultura** ainda é, por excelência, a palavra-chave da antropologia, desde que o conceito de cultura seja visto como um “campo semântico em mutação”. Mesmo reconhecendo a existência de essências e realidades no mundo, a antropologia histórica dos Comaroff procura se afastar de um viés realista ou essencialista da história, tentando apreender o processo de construção, que faz com que as realidades se tornam reais, as essências se tornam essenciais, as materialidades se materializam. Longe de ser redutível a um sistema fechado de signos e relações, o mundo dos significados é sempre fluido e ambíguo. Com uma visão flexível da cultura, poderemos compreender por que a vida social se manifesta como dualista, simultaneamente organizada e desordenada. Na articulação entre diferentes culturas as realidades locais e universais se definem umas às outras. Nesse contexto, as noções de “eticidade” e “cultura”, “regionalismo” e “nacionalismo” adquirem

significado. O objetivo dos autores é o de tentar entender “como identidades coletivas são construídas e assumem um conteúdo cultural particular; *como* se tornam, para aqueles que as vivenciam, qualidades reais, essenciais, incorporadas; *como* se tornam os átomos naturais da existência social” (Comaroff e Comaroff 2010 (1992)).

Analisando o contato cultural e a mudança, F. Barth deixa claro que muitos estudos de casos específicos têm demonstrado que:

Este é um processo disseminado nas condições atuais, em que a dependência de produtos e instituições das sociedades industriais se espalha por todas as partes do mundo. O que é importante reconhecer é que uma redução drástica das diferenças culturais entre grupos étnicos não pode ser correlacionada de modo simples com uma redução da pertinência organizacional das identidades étnicas, ou com um declínio dos processos de manutenção de fronteiras (Barth, 1998, p. 119-20).

Como bem escreveu Manuela Carneiro da Cunha, a política acadêmica e a política étnica têm caminhado em direções contrárias: enquanto a antropologia contemporânea vem procurando se desfazer da noção de cultura, vários povos estão mais do que nunca celebrando sua “cultura” e utilizando-a com sucesso para obter reparações por danos políticos. Neste cenário, torna-se necessário, tentar entender “quais são os processos, as questões e as transformações implicadas no ajuste e na tradução da categoria importada de ‘cultura’ por povos periféricos?” (Carneiro da Cunha, 2009: 313). Ainda segundo a mesma autora, a noção de “cultura”, difundida, sobretudo por antropólogos, missionários e agências estatais, entre os povos indígenas passa por um processo de apropriação e de transformação nas sociedades receptoras e torna-se um argumento político nas reivindicações nativas em sua interface com a sociedade ocidental a fim de afirmar identidade, dignidade e poder diante de Estados nacionais ou da comunidade internacional. Para usar pragmaticamente sua “cultura” seus possuidores têm que demonstrar performaticamente essa “cultura”. **Cultura** não coincide com “**cultura**”, existem disparidades significativas entre o que os antropólogos costumavam chamar de cultura e o que os povos indígenas estão chamando de “cultura”, ou seja, elas não pertencem ao mesmo universo de discurso. A autora usa aspas – “cultura” – para as unidades num sistema interétnico. As pessoas, portanto, tendem a viver ao mesmo tempo na “cultura” e na cultura. Entretanto, a lógica interna da cultura não coincide com a lógica interétnica das “culturas”. Falar sobre a “invenção da cultura” não é falar sobre cultura, e sim sobre “cultura”, o metadiscurso reflexivo sobre a cultura. A “cultura” é reflexivamente

constituída e engajada como uma categoria do encontro interétnico ao mesmo tempo em que funciona implicitamente como condição organizadora, cultura no sentido antropológico tradicional (Carneiro da Cunha, 2009). Assim, nessa idéia de cultura, parece haver uma disjunção e complementaridade da noção de cultura, a qual varia em conformidade com o contexto social no qual a mesma se manifesta.

Carneiro da Cunha afirma ter baseado seus estudos de etnicidade, a partir da década de 1970, nas noções de Abner Cohen (1969) que ao analisar os auça de Ibada, na leitura dela, teria constatado que “grupos étnicos são vistos como formas de organização *novas* e adaptadas ao ‘aqui e agora’, e que compartilham uma identidade *porque* também compartilham interesses econômicos e políticos. Se organiza em grupos que possam disputar com grupos rivais o acesso às fontes de recursos”. Essa teoria parece se adequar bem a análise do material etnográfico Kokama, levantado durante minha pesquisa de campo, o que coincidiu com as idéias de Cohen, bem explicitada por Carneiro da Cunha, segundo a qual “grupos étnicos são formas de organização que respondem as condições políticas e econômicas contemporâneas e não vestígios de organizações passadas” (Carneiro da Cunha, 2009: 226, 231).

Baseado na premissa de Carneiro da Cunha, sobre a utilização da etnicidade em sociedades multiétnicas, de que “um mesmo grupo pode usar identidades diferentes” (Carneiro da Cunha, 2009: 231), pode-se dizer que, no caso dos Kokama, uma parte deste povo assumiu uma identidade em termos genéricos de “indígena” e/ou “Kokama”. Uma segunda parte, formada por peruanos comerciantes, adotou dupla identidade, ressaltando sua “peruanidade” em algumas situações e a “kokamidade” em outras. Uma terceira parte assumiu uma identidade religiosa da irmandade da cruz, católica ou evangélica. E, por último, temos aqueles que se apresentam como portadores de identidades múltiplas, que paralelo ou simultaneamente, as já mencionadas identidades se acresce as identificações de “brasileiro”, “colombiano”, “aperuanado”, “mestiço”, “ribeirinho” etc. “há trânsito de um nicho para outro, conforme o contexto em que se dá a relação entre grupos locais e o Estado” (Almeida, 2011: 46). Tudo isso coaduna com as constatações de Carneiro da Cunha de que, “um mesmo grupo étnico exibirá traços culturais diferentes, conforme a situação ecológica e social em que se encontra, adaptando-se as condições naturais e às oportunidades sociais que provem da interação com outros grupos, sem, no entanto, perder com isso sua identidade própria” (Carneiro da Cunha, 2009: 251). Marginalizados efetivamente pelo Estado nacional brasileiro, os Kokama dele esperam por se beneficiar, por meio da reivindicação da diferença, mesmo

que a custa de uma posição um tanto incômoda no contexto interétnico regional. Vistos no alto Solimões como supostamente “índios peruanos” são tidos como invasores.

No tocante as relações intraétnicas e interétnicas, ainda inspirado numa visão mais estruturalista e menos instrumental de Carneiro da Cunha, podemos afirmar que a estrutura interna Kokama, apesar de aparentes diferenças culturais entre os grupos comunitários, tende a refletir as estruturas que definem os outros grupos locais com os quais se relacionam, ou seja, “a estrutura é compartilhada enquanto os símbolos diferenciam”. Ainda seguindo Carneiro da Cunha nesse processo de diferenciação grupal os símbolos utilizados por determinado grupo A seriam inteligíveis a todos os grupos B, C, D... que compõem o sistema de interação à condição que desse estoque identitário cada grupo só poderia usar alguns desses símbolos para manter sua identidade, de modo que: “um novo grupo, ao entrar no sistema, deve escolher símbolos ao mesmo tempo inteligíveis e disponíveis, isto é, não utilizados pelos outros grupos” (Carneiro da Cunha, 2009: 231). Assim, Cunha transcende uma visão utilitarista e um funcionalismo econômico sobre a identidade étnica, influenciado pela leitura de Abner Cohen, com um cognitivismo estruturalista.

No contexto investigado, vemos muitas associações kokama conscientemente interessadas em conhecer e “resgatar” as tradições de seus ancestrais, em buscar suas “raízes culturais”, como uma forma de dar visibilidade étnica ao grupo diante de um Estado, e de uma sociedade, que os excluía das políticas indigenistas: confecção de roupas tradicionais, aprendizagem da língua materna⁷, execução de danças, técnicas de pesca, conhecimentos sobre remédios caseiros, preparo de comidas e bebidas típicas e religiosidade são alguns dos ingredientes do revivamento da “cultura milenar” kokama. Como observa Carneiro da Cunha, “recuperar tradições culturais é parte consciente de qualquer revivalismo”. Entretanto, “outra dimensão desse mesmo processo é, no entanto inconsciente: a saber, que a recuperação cultural, por mais fiel que seja às formas ‘tradicionais’, por mais escrupulosa e completa que seja, não se dá conta de que a mudança de contexto altera profundamente o sentido daquilo que foi recuperado”. As escolhas conscientes não deveriam deslegitimar o movimento kokama: “que a identidade, além de atender a imperativos cognitivos, possa beneficiar pessoas ou grupos de interesse e frequentemente o faça, não significa que ela não passe de um cálculo estratégico, de uma manipulação” (Carneiro da Cunha, 2009: 233).

⁷ A língua de um povo é um sistema simbólico que organiza sua percepção do mundo e, como sinal diacrítico, é também um diferenciador por excelência (Carneiro da Cunha, 2009:237).

Max Weber já havia demonstrado que as comunidades étnicas eram formas de organização política para resistência ou conquista de espaços em um meio socialmente mais amplo.⁸ A partir desse momento a etnicidade passou a ser vista como uma linguagem que permitiria a comunicação entre os grupos sociais em contato uns com os outros, uma retórica que poderia ser manipulada de acordo com interesses específicos, o contexto interétnico forneceria os elementos dessa linguagem. Neste cenário, a cultura do grupo étnico seria vista contrastivamente em relação à cultura dos outros grupos com os quais ele interage (Carneiro da Cunha, 2009: 237). Tanto no vale do Javari, quanto no alto Solimões, de todos os traços culturais que garantem a distinção dos Kokama em face dos não índios, dos demais povos indígenas e dos peruanos com os quais se relacionam, parece que a língua ainda é aquela que mais se opõe, e que por isso mesmo serve melhor ao contraste.

A definição de índio, contida no Estatuto do Índio de 1973, parte da noção de que o fundamental na definição do índio é considerar-se e ser considerado como tal. A cultura é algo essencialmente dinâmico e perpetuamente reelaborado, segundo Carneiro da Cunha: em vez de ser o pressuposto de um grupo étnico, ela é de certa maneira produto deste. Assim, mesmo que a cultura faça parte da etnicidade “não se pode definir grupos étnicos *a partir* de sua cultura (...) é índio quem se considera e é considerado índio” (Carneiro da Cunha, 2009: 238, 252).

Portanto os Kokama são índios porque assim se consideram, mesmo que dinamicamente estejam reinventando uma produção cultural para afirmá-los etnicamente perante o Estado; uma cultura que “não se põe, apenas se contrapõe, e cujo motor e lógica lhe são externos” (Carneiro da Cunha, 2009: 239). Sabemos, pelo menos desde os estudos de Weber, que na etnicidade se invoca uma origem e uma cultura comuns. Como categoria nativa, nesse processo de apropriação e de reelaboração cultural, a etnicidade é usada nas relações intragrupais, entre os Kokama, de maneira substancializada, distinguindo-se a identidade étnica kokama da identidade nacional por reportar-se a uma origem pré-colombiana agenciada em um contexto político: “mais do que a origem histórico ou qualquer tipo de origem, o que garante o grupo é a manipulação e o agenciamento dessa mesma história (...) nesse mundo das diferenças, nada como acionar a 'cultura' (com aspas) enquanto recurso para afirmar identidades” (Schwarcz, 2011:35- 7). De uma categoria antropológica analítica,

⁸ Weber chamou de grupos “étnicos”: “aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no **habitus** externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva” (Weber, 1991).

as noções de “identidade” e de “cultura” passaram a ser reapropriadas pelo movimento indígena na sua luta por reconhecimento perante o Estado.

Os Kokama após terem ocultado ou mesmo negado sua condição étnica durante décadas, reivindicam novamente sua identidade indígena e o seu reconhecimento legal como sujeitos de direitos coletivos diferenciados. A definição de índio, contida no Estatuto do Índio de 1973, parte da noção de que o fundamental na definição do índio é considerar-se e ser considerado como tal. O Estado brasileiro nega dar aos Kokama direitos de cidadania, suas vozes praticamente ecoam no vazio e seus direitos históricos, vistos como privilégios por muitos, são surrupiados: geralmente terras deixam de ser demarcadas, não os oferece um atendimento de saúde e de educação diferenciado, suas lideranças não são respeitadas. Como afirma Carneiro da Cunha os índios têm “direitos históricos a seus territórios, que o Estado tem o dever de garantir, direito a serem reconhecidos como povo, e direito, como todos os segmentos sociais deste país, à cidadania, isto é, a organização e representação” (Carneiro da Cunha, 2009: 254).

Enquanto um grupo étnico pode ser caracterizado pela distinção que ele percebe entre ele próprio e os outros grupos com os quais interagem, “não importando se se essa distinção se manifesta ou não em traços culturais”, o critério individual de pertinência a tal grupo, depende “tão somente de uma autoidentificação e do reconhecimento pelo grupo de que determinado indivíduo lhe pertence” (Carneiro da Cunha, 2009: 247 -8). Nessa visão a cultura é consequência da organização de um grupo étnico. A palavra “índios” parece começar a ser empregada por meados do século XVI “aparentemente para designar os indígenas submetidos (seja aldeados, seja escravizados), por oposição ao termo mais geral ‘gentio’, que designa os indígenas independentes” (Carneiro da Cunha, 2009: 183, nota 5). Entretanto, no senso comum regional, pessoas e instituições interessadas em se apropriar dos recursos que legalmente caberiam aos índios, defende a idéia de que Ser índio está associado à pureza, ausência de miscigenação cultural e biológica, o que não é apanágio somente dos Kokama, secularmente em contato interétnico, mas parece que de todos os povos conhecidos no alto Solimões e vale do Javari, ainda que a maioria destes povos, pelos seus próprios méritos e ou “exotismo” sejam reconhecidos enquanto povos etnicamente diferenciados, ainda que isso não constitua nenhum privilégio, já que no pacote vem incluída uma série de preconceitos e estigmas que tendem a inferiorizar aqueles, a quem se reconhecem teoricamente como portadores de direitos especiais. Como sabemos “traços culturais poderão variar no tempo e no espaço, como de fato variam, sem que isso afete a identidade do grupo. Essa perspectiva está, assim, em consonância com a que percebe a cultura como algo

essencialmente dinâmico e perpetuamente reelaborado. A cultura, portanto, em vez de ser o pressuposto de um grupo étnico, é de certa maneira produto deste” (Carneiro da Cunha, 2009: 252).

É por esse motivo que seguindo Barth o foco da minha pesquisa está centrado no processo de construção das fronteiras sociais e políticas pelos grupos kokama, e não na cultura que essas fronteiras encerram, uma vez que os sujeitos pesquisados são também atores políticos. Faço uma tentativa de construir uma articulação reflexiva entre problemas políticos, política indigenista e questões teórico-antropológicas. Nesse processo os Kokama têm mecanismos de incorporação ou de exclusão de pessoas. “Quanto à inclusão de um indivíduo no grupo étnico, esta depende de sua aceitação pelo grupo, o que, evidentemente, supõe sua disposição em seguir seus valores e traços culturais” (Barth 1965:15, 253).

Seguindo um pensamento *heraclitiano*, Cunha entende a cultura e a identidade, em sociedades multiétnicas de forma estrutural. Nessa perspectiva, a identidade seria vista como um processo, um fluxo, ou seja, uma memória e a cultura como a possibilidade de gerar traços em sistemas perpetuamente cambiantes, cujas partes interdependentes são determinadas pelo todo que as organiza. Esses traços seriam bissêmicos: um primeiro sentido prende-se ao sistema interno, um segundo ao sistema externo. Ambas as noções se afastam de um modelo *platônico*, que perceberia a cultura e a identidade como coisas, essências, regras e valores fixos, previamente dados. Em suas palavras: “os signos étnicos podem ser elaborados com todas as regras da arte tradicional e, no entanto, terem um significado externo à cultura em que se originaram: não por serem falsos, mas por serem comandados por um sistema que extrapola a cultura tradicional” (Carneiro da Cunha 2009: 259-60, 261). A noção de que a identidade étnica é construída contrastivamente, como uma estratégia política de diferenças frente à determinada situação, num sistema relacional de identidades em jogo e que por isso ela tem um significado contextual.

Talvez pudéssemos aplicar aos “índios” o conceito de “povos tradicionais” trabalhado por Mauro Almeida e Manuela Carneiro da Cunha, entendido com um “conceito em extensão”, para distingui-lo de um “conceito em intensidade”. Na minha versão enquanto o primeiro seria a lista, sempre aberta, provisória e inacabada dos coletivos que, em negociações com outros grupos, com instituições governamentais ou não governamentais, optam por estabelecer parcerias com essas instituições, e alianças políticas com outros povos, por meio das quais possam ser reconhecidos plenamente enquanto sujeitos de direitos étnicos em troca da submissão a tutela da FUNAI, (com todas as implicações que ela significa) e de

todos os estereótipos que a pecha de “índio” ainda carrega no Brasil; o segundo seriam os “traços característicos” que definiriam a categoria “índio”. “O ponto é que aqui o conceito em *extensão*, ou, na prática, *em ato*, precede a *intensio* do conceito (...) em vez de haver primeiro uma definição por traços distintivos e depois sua verificação lá fora, a existência extensiva precede a essência intensiva (...) categorias extensionais são categorias performáticas; e é claro que a performance extensiva gera por sua vez um conceito, que pode se cristalizar em identidades” (Carneiro da Cunha 2009: 45-6).

Em sua leitura do livro *Cultura com Aspas* de Cunha, Almeida explicita melhor a distinção que a autora faz entre cultura e “cultura”: enquanto a cultura sem aspas inclui: linguagens nativas, modos de fazer objetos, técnicas de pintar corpos, receitas alimentares, terminologias de parentesco – tudo isso são objetos-cultura sem aspas, a “cultura” seria o modo interativo por meio do qual esses objetos da cultura são usados no contexto de um *sistema de culturas*. Ora, esse uso transcultural é por sua vez incorporado na cultura sem aspas. A co-extensão de cultura e de “cultura”, em vários níveis, traz necessariamente a inconsistência. As palavras e os atos deixam de significar sempre a mesma coisa, e podem num mesmo momento significar coisas diferentes e até contraditórias. Esse é um fato da vida cultural: nem tudo é estrutural! Assim, entre reter coerência cultural e utilizar a possibilidade que tem a cultura de falar de si própria de maneira contraditória, à sociedade faz a escolha da riqueza de sentido à custa da incoerência. Nesse processo de inovação cultural, ao invés de desestruturação da “cultura”, como alguém poderia supor, Almeida sugere que se daria um enriquecimento da linguagem e da ontologia por meio da complexificação da cultura. (Carneiro da Cunha e Almeida: 46-9, *in* Carneiro da Cunha 2009).

As forças armadas brasileiras parecem alegar que a existência de áreas indígenas em faixa de fronteira poderia representar um perigo para a segurança nacional e na Amazônia em geral um entrave ao progresso do país. Foi o que alegou o comandante do exército de Tabatinga em palestra no INC no dia 19 de abril de 2015, dia do exército brasileiro, e coincidentemente também dia do índio, ao afirmar que as áreas indígenas possuem recursos minerais, hídricos, uma biodiversidade e conhecimentos acerca delas que interessariam ao mundo e a sua não exploração pelo Brasil, por meio de uma política internacional “maquiavélica”, estaria dificultando o seu desenvolvimento. E que os obstáculos à entrada de militares nas Terras Indígenas estariam facilitando à atividade da biopirataria estrangeira por meio do acesso as áreas indígenas de cientistas e missionários de fora do país. Para Carneiro da Cunha, “A floresta amazônica e a biodiversidade interessam ao mundo e o mundo está disposto a pagar por elas” (Carneiro da Cunha, 2009: 272). Para o Brasil renunciar ao

aproveitamento imediato de uma riqueza em favor da conservação ambiental, mecanismos de controle e de apoio, a nível mundial, já foram criados. Como observa Viveiros de Castro, “o local e o global, a aldeia e o mundo, se conectam cada vez mais por cima das fronteiras dos Estados nacionais” (Viveiros de Castro, 2011: 70), a meu ver, uma política justa deveria pensar em salvaguardar e valorizar não apenas a biodiversidade como patrimônio do país, mas também a sociodiversidade que se tem mostrado, em parte, responsável pela manutenção daquela. Como observa Deborah Lima, “No Brasil, a renovação dos conceitos de desenvolvimento e de direitos humanos produziu um contexto favorável para que minorias nacionais não reconhecidas anteriormente fossem valorizadas por seu papel na conservação da natureza”. Assim, na década de 1980, as pessoas que eram conhecidas como “caboclos” começaram a se mobilizar politicamente se “transformando” em “ribeirinho”. A ambiguidade étnica dos caboclos-ribeirinhos é compartilhada por outros grupos incorporados na categoria de populações tradicionais (razão pela qual em determinadas situações retomam identificações étnicas mais consagradas como indígenas ou quilombolas). A idéia de mistura racial parece incapacitar os povos qualificados de mestiços de formularem um reconhecimento político em bases étnicas, porque confunde as referências raciais que no Brasil ainda constituem os fundamentos mais aceitos para uma qualificação desse tipo (Lima 2001: 116, 131).

A antropologia de Manuela Carneiro da Cunha se destaca “pela dissolução ou transcendência criativa de certas oposições que organizavam o campo teórico-político da disciplina”. Entre essas oposições estaria: internalismo e externalismo, estrutura e história, cosmologia e política, pensamento e ação. Para Viveiros de Castro, internalismo e externalismo era a maior dessas oposições: enquanto a primeira perspectiva estava “voltada para a descrição dos conteúdos culturais tradicionais dos povos indígenas (e voltada, portanto para a ‘preservação’ desse passado de plenitude)”, a perspectiva “externalista”, estava “interessada no presente histórico de subordinação sociopolítica dos povos nativos às formações estatais de origem européia (e interessada, portanto na ‘libertação’ futura desses povos)”. Ou seja, grosso modo, tratava-se da oposição entre “estruturalistas” e “marxistas” que Manuela Carneiro da Cunha buscou superar por meio da articulação entre estrutura e história, demonstrando como, na prática “estrutura e história se interdeterminam e estão em pressuposição recíproca” (Viveiros de Castro, 2011:66, 67, 68).

Diante do surgimento de uma intelectualidade indígena que começa a produzir suas próprias etnografias os Kokama hoje vêm questionando, entre outros, os trabalhos antropológicos e linguísticos sobre seus grupos étnicos, lendo e criticando as relações de

poder existentes e o que se escreve sobre eles, os impactos e a relevância das pesquisas desenvolvidas. Nesse contexto, enquanto alguns estudiosos passam a ser vistos como inimigos, outros, por sua vez, são requisitados, ou se submetem voluntariamente, como assessores ou parceiros privilegiados das organizações indígenas, ainda úteis na elaboração de documentos, relatórios e projetos que venham contemplar as demandas indígenas. Ainda que eu, ocasionalmente, possa estar nesta última posição concordo que “o fato de estar comprometido com o grupo seja na forma de assessoria ou aliança não compromete o estranhamento e objetividade do trabalho acadêmico” (Sant’Ana, 2011:111).

O revivalismo Kokama se deve a uma consciência reflexiva sobre sua “cultura”, atrelada a sua percepção como sujeitos detentores de direitos étnicos e produziu a demanda por reconhecimento, enquanto indígenas, perante o Estado brasileiro, à sociedade regional e os outros povos indígenas do entorno, dos quais procuram se diferenciar. Entretanto, não podemos falar de um consenso geral sobre a valorização cultural e do recurso à tradição como uma forma de reconhecimento social e conquista de direitos especiais: algumas pessoas, famílias ou setores indígenas kokama ainda optam por ocultar sua identidade étnica, e diferenciar-se de si mesmas, em favor da assunção de uma identidade nacional ou religiosa, valorizando novas práticas e representações, e conseqüentemente a não se mobilizarem por seus direitos, enquanto minorias, o que suscita, frequentemente, um quadro interno de divergências políticas e eventuais dissensões entre os grupos kokama, entre suas lideranças e associações. Outros ainda têm facilidade para transitarem entre ambas as posições: “tradição-modernidade”, o que, mais uma vez, mostra a conexão dialética entre interioridade e exterioridade que surge nas relações interculturais.

As experiências diversas de relacionamentos dos Kokama com os não índios, e com outros povos indígenas, seus objetos e conhecimentos, é ativamente buscado, como um meio de autotransformação, que não comporta em teoria nenhuma contradição com o “resgate” da “antiga” cultura kokama, mas até o favorece. Assim, os Kokama querem ser reconhecidos como “índios” sem ter que preservar uma cultura estática ou voltar ao passado, o que seria racionalmente impossível: “o foco dos esforços assim como dos receios indígenas *não* está na oposição entre conservação e transformação, tradição e inovação: o risco não é transformar-se, mas transformar-se *completa e definitivamente* – isto é, dar fim a transformação” (Souza, 2011: 212). Isto é, deixar de ser índio.

Enquanto que, como mostramos, os Kokama ainda travam uma luta em torno da etnicidade e dos processos políticos de reconhecimento étnico e territorial, Edilene de Lima observa que atualmente, na Amazônia, os assim chamados conhecimentos tradicionais,

passaram a ser o foco da discussão e da agenda política e antropológica: “A valorização do patrimônio amazônico, evidentemente, acaba gerando um novo *looping* e repercutindo entre os povos que ali habitam que passam a reivindicar fortemente seus direitos culturais e intelectuais – a autoria e a autoridade, para começar – sobre esse patrimônio. (Lima, 2011:164).

A identidade kokama permaneceu durante muito tempo latente e oculta não só no senso comum regional, mas também para os órgãos indigenistas e também para muitos antropólogos que pesquisaram no alto Solimões/vale do Javari. A emergência desta identidade indígena nas últimas décadas só pode ser apreendida no contexto de relações interétnicas do qual os Kokama participam. Essas “identidades globalizadoras”, como sugere Roberto Cardoso de Oliveira, estão em crise:

Quando, em sua movimentação no interior de sistemas sociais, os caminhos de que se valem levam-nas a viverem situações de extrema ambivalência. São seus descaminhos, ainda que não necessariamente equivocados, pois em regra tendem a ser os únicos possíveis — conjunturalmente possíveis —, na medida em que o processo de identificação pessoal ou grupal chega a estar mais condicionado pela sociedade envolvente do que pelas “fontes” originárias dessas mesmas identidades. (Cardoso de Oliveira, 2000).

Néstor García Canclini (1990), afirma que a pós-modernidade está fragmentando as identidades culturais, esta fragmentação significa a transformação e formação de novas identidades híbridas em sociedades cada vez mais dinâmicas. Para Canclini a identidade cultural está em constante redefinição.

George Marcus (1991) também mostrou a necessidade de superar a perspectiva de um enfoque mais tradicional que vincula a formação de identidade a uma determinada localidade. Na cidade, ele afirma, trata-se de identidades múltiplas e que não podem estar referidas a uma localidade tida como sólida, homogênea, unívoca:

Os processos de identidade na modernidade consistem num “espírito sem lar” que não pode ser resolvido de uma vez por todas e de modo coerente ou como uma formação estável quer em teoria, quer na própria vida social. As suas permutações, expressões e múltiplas determinações mutáveis, contudo, podem, com efeito, ser estudadas e documentadas de forma sistemática do mesmo modo que se faz a etnografia da formação de identidade em qualquer lugar. (Marcus, 1991, p. 202).

Para efeitos de análise tomamos como parâmetro também o conceito de identidade defendido por Stuart Hall, a partir do qual a identidade torna-se uma celebração móvel, “formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (Hall, 2006: 13). Nessa perspectiva, as identidades são concebidas como um processo histórico, cujos significados só podem ser compreendidos em relação ao contexto onde são reproduzidas e, como tal, são redefinidas cotidianamente. Segundo Hall, o sujeito pós-moderno está se tornando fragmentado; composto por várias identidades possíveis, contraditórias ou não-resolvidas, abertas, inacabadas, provisória, variável e problemática. Nesse processo o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos. Somos confrontados por uma gama de diferentes identidades dentre as quais parece possível fazer uma escolha. A globalização tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas. As identidades estão sujeitas ao plano da história, da política, da representação e da diferença.

Na concepção pós-estruturalista de diferença só se pode falar de identificações constituídas no âmbito do jogo político. Nesses termos, mesmo a remissão a uma suposta legitimidade legada por uma tradição “autêntica” e “original”, deve ser tratada como parte da performatização da diferença – no sentido dramático da encenação e a partir da contextualidade discursiva em que se insere. Nesse sentido, as políticas multiculturais devem ser consideradas como parte da estrutura de oportunidades que orienta as opções identitárias. A *différance*, noção utilizada tanto por Bhabha quanto por Hall, é construída, no processo mesmo de sua manifestação, no âmbito da trama mesma de representações, diferenças e diferenciações. Desta perspectiva, o momento de representação da diferença é, ao mesmo tempo, o momento de articulação desta. Os autores chamam a atenção para a necessidade da adequada consideração do impacto de determinadas políticas públicas e outras formas de intervenção para a articulação e rearticulação dos grupos socioculturais. Baseado nessa premissa, Costa defende uma política multiculturalista *autocontida*, isto é, consciente de seu impacto sobre as articulações identitárias. (Costa, 2006).

Em sua crítica aos sistemas de desigualdade e de exclusão, típicos da modernidade ocidental colonialista e capitalista, Santos faz uma distinção entre perspectivas multiculturais emancipatórias, que promovem a tradução entre culturas, e as perspectivas multiculturais reacionárias, que cristalizam e essencializa a diferença, concebendo o

“tradicional” como imutável no espaço e no tempo: “De facto, só na trajectória do colonialismo para a solidariedade será possível reconhecer as diferenças e distinguir, entre elas, as que inferiorizam e as que não inferiorizam, na específica constelação social de desigualdades e de exclusões em que elas existem” (Santos, 2008: 314).

há que buscar uma nova articulação entre políticas de igualdade e políticas de identidade. Antes de mais nada, há que reconhecer que nem toda a diferença é inferiorizadora. E, por isso, a política de igualdade não tem de se reduzir a uma norma identitária única. Pelo contrário, sempre que estamos perante diferenças não inferiorizadoras, a política de igualdade que as desconhece ou descaracteriza, converte-se contraditoriamente numa política de desigualdade. Uma política de igualdade que nega as diferenças não inferiorizadoras é, de facto, uma política racista (Santos, 2008 p.313).

Para Boaventura Santos: “temos o direito a ser iguais sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito de ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza” (Santos, 2008: 313). Ao refletir sobre a complexidade de uma política de identidade, Santos afirma que,

A identidade é sempre uma pausa transitória num processo de identificação. Os grupos sociais, tal como os indivíduos, acumulam, ao longo do tempo, diferentes identidades e em cada momento podem dispor de várias identidades complementares ou contraditórias. Deste stock identitário, uma das identidades assume, segundo as circunstâncias, a primazia, e a análise deste processo é de grande importância para compreender a política que tal identidade irá protagonizar ou caucionar (Santos, 2008: 313).

Como sintetiza Theborn,

a política da identidade assenta em três processos básicos: diferenciação, auto referência e reconhecimento (...). O processo de diferenciação é o processo de separação entre eu e o outro, entre nós e o resto (...). Dada a virulência dos processos hegemônicos de exclusão, a diferenciação é uma conquista difícil; um acto de resistência que exige, para ter êxito, a mobilização de recursos e de energias organizativas (...). O segundo processo, a auto referência, é o momento especular da criação da identidade, a soma de partilhas originais, que justificam uma pertença específica e especificamente identitária. Os mitos de origens, os rituais e os símbolos, a orientação a valores, a história partilhada, tudo isto são elementos constitutivos de auto referência (...). Por último, a política de identidade assenta num

processo de reconhecimento (...) na identidade o eu necessita, para se constituir plenamente, do reconhecimento do outro. (Theborn, 1995, *apud* Santos, 2008: 314).

Para Santos a democracia e o próprio Estado têm de ser reinventado. Nessa reinvenção, os espaços públicos seriam expandidos à medida que os espaços-tempo local, nacional e global se articulariam:

Essa reinvenção tem um forte sinal anticapitalista e dificilmente poderá ser levada a cabo através dos mecanismos de democracia representativa. Convoca-nos, pelo contrário, a novas práticas democráticas. Por um lado, implica uma luta que extravasa do marco nacional em que vigora a democracia representativa. De facto, está votada ao fracasso a luta que não tiver presente que o Estado nacional está a ser, ele próprio, transnacionalizado. (Santos, 2008: 316).

1.4. Tradução cultural

Na América Indígena a tradução cultural parece ter sido sempre uma constante, a convivência e alianças entre diversos povos, às trocas de conhecimentos sempre foram intensas, sem que para isso se tivessem de fundir as culturas. Como observa Almeida, em vez de descrever um grupo étnico por traços étnicos que descrevem a essência desse grupo, a abordagem estrutural parte da perspectiva de que são relações que constituem os grupos, ou seja, os traços têm de ser entendidos relacionalmente, pois eles se manifestam sempre dentro de sistemas e contextos definidos e não de forma essencial e ahistórica (Almeida, 2011: 42-3).

No mundo contemporâneo, estamos permanentemente traduzindo idéias, objetos, práticas. Numa mesa intitulada **Gilberto Freyre e o século 21**, realizada durante a Festa Literária Internacional de Paraty (Flip), 2010, disse Peter Burke, "uma cultura não é um texto, não é uma linguagem, apesar de as duas apresentarem analogias. Então é preciso tomar cuidado ao pensar numa tradução cultural pura e simples". Para Burke "em nosso mundo, nenhuma cultura é uma ilha (...). Em outras palavras, todas as tradições culturais hoje estão em contato mais ou menos direto com tradições alternativas" (Burke, 2003: 101-2). Por conseguinte, as tradições estão sempre sendo construídas e reconstruídas, quer os indivíduos e os grupos que fazem parte destas tradições tenham ou não consciência desse fato. São indivíduos bi culturais participam da cultura mundial, mas mantêm uma cultura local. Essas pessoas alternam entre culturas, escolhendo o que consideram ser apropriado à situação em que se encontram. As formas híbridas são vistas como resultado de encontros múltiplos

(Burke, 2003). Neste sentido, muitos indígenas kokama, são filhos de mães e pais originários de culturas diferentes, outros foram adotados por não índios. Esses indivíduos híbridos têm-se destacado como mediadores culturais. Nesse sentido o hibridismo representa um processo de interação cultural.

Para Burke, outra maneira de discutir a tradução cultural é falar de um duplo processo de descontextualização, que primeiro busca se apropriar de algo estranho e em seguida o domestica. Do ponto de vista de um antropólogo cultural ou de um historiador cultural, a tradução revela o que uma cultura, grupos de uma cultura ou indivíduos acham interessante em outra e reflete as prioridades da cultura hospedeira.

Independentemente de os tradutores seguirem a estratégia da domesticação ou da estrangeirização, e de entenderem bem ou mal o texto que estão vertendo para outra língua, a atividade da tradução necessariamente envolve tanto uma descontextualização como uma recontextualização. Algo é sempre “perdido na tradução”. Todavia, o exame detido do que se perdeu é uma das maneiras mais efetivas de identificar diferenças interculturais. (Burke, 2009: 46).

Hannerz, em sua reflexão sobre cultura trabalha noções tais como: fluxo, mobilidade, recombinação, limites, hibridez e emergência no contexto antropológico atual, marcado pela globalização e a transnacionalidade. No qual as comunidades são diásporas e as fronteiras são atravessadas. Para o autor hibridez identifica qualidades nas pessoas e em suas produções. Nesse sentido, seguindo Hannerz, nesta tese exploraremos as regiões onde as culturas se encontram, focando a pesquisa nos agentes e produtos dessa mistura cultural. A cultura é vista neste trabalho como processo no qual os significados são constantemente reinventados e os fluxos culturais trabalhados pelos receptores indígenas. Apesar de reconhecer a importância dos contrafluxos, Hannerz defende a existência de algumas redes de assimetrias de fluxo na modernidade, tais como a educação formal de origem ocidental, práticas administrativas ou biomedicina as quais seriam apropriadas pelos grupos étnicos de acordo com suas categorias próprias. Para Hannerz “o que a metáfora do fluxo nos propõe é a tarefa de problematizar a cultura em termos processuais, não a permissão para desproblematizá-la, abstraindo suas complicações”. No mundo global de hoje,

muitas pessoas têm cada vez mais experiência tanto dos fluxos de formas culturais que costumavam se localizar em outros lugares quanto daqueles que acreditam pertencer à sua própria localidade. E, além disso, algumas correntes de cultura são dificilmente

identificáveis como pertencentes a qualquer lugar específico. Na medida em que são enredadas nessas diversificadas correntes de cultura presentes em seus habitats, as pessoas, como seres culturais, provavelmente estão sendo moldadas, e modelam a si mesmas, por peculiaridades de sua biografia, gosto e cultivo de talentos. As identidades atribuídas ao grupo não precisam mais ser todo-poderosas (Hannerz, 1997).

Para Hall, *tradução*, descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram dispersas para sempre de sua terra natal. Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. Elas são o produto de várias histórias e culturas interconectadas. As pessoas pertencentes a essas culturas *híbridas* são pessoas traduzidas, que pertencem a dois mundos ao mesmo tempo. (Hall, 2006).

Para Eduardo Viveiros de Castro: As dimensões *externas*, tais como são determinadas pelos diversos regimes sociocosmológicos indígenas, não são simplesmente o mesmo que a sociedade nacional. E uma vez fixada a perspectiva no pólo indígena, *tudo é interno a ele* – inclusive a “sociedade envolvente”. Nessa visão, o “exterior” e o “interior” são tomados como dimensões simultaneamente constituídas por um processo *indígena* de constituição que não tem nem “dentro” nem “fora”, uma vez que todas as relações são internas, pois uma sociedade não existe antes e fora das relações que a constituem, o que inclui suas relações com o “exterior”, mas essas relações que a constituem só podem ser as relações que ela constitui. Segundo Viveiros de Castro, uma antropologia indígena digna desse nome deve tomar seu “objeto” de estudo como um “sistema auto-intencional de relações”. (Viveiros de Castro, 1999).

Dominique Gallois, mostra que em acordo com sua própria tradição, muitos elementos usados pelos Wajãpi são elementos que foram literalmente capturados ou resultam de fluxos complexos de intercâmbio. São gerados, e apenas expressados, no âmbito desse sistema de trocas, entre pessoas, entre grupos, entre humanos e não humanos. Para a autora, temos práticas tradicionais configurando sujeitos novos, práticas novas fazendo reemergir sujeitos tradicionais. O processo de afirmação de identidades indígenas é recente e é produto direto da intervenção da política indigenista do governo brasileiro. Os enunciados, antes, enfatizavam a criação de gentes, por oposição aos não-humanos, animais. Jamais os relatos

encerravam distinções étnicas, separando os Wajãpi de seus vizinhos. Atualmente, ao contrário, esses episódios enfatizam a “origem dos Wajãpi”. Até os anos 80, não se ouvia nas aldeias wajãpi referências a coletivos étnicos, nem ao termo “Wajãpi”, que não precisava ser enunciado, que não delimitava sujeitos políticos, nem sujeitos de direitos. (Gallois, 2005).

Embora no decorrer desta tese, por motivos heurísticos, façamos referência aos índios e aos não-índios como se fossem unidades estanques, nos cenários interculturais pesquisados, foi possível perceber que a clássica dicotomia que separa índios e não-índios (ou brancos) não possui um bom rendimento antropológico. Em vez de uma dicotomia verifica-se uma complementaridade entre uns e outros, onde a própria noção de pessoa entre os Kokama já incorpora elementos procedentes de distintos grupos sociais e étnicos. Desse modo, um dos objetivos deste trabalho é o de descrever e analisar o processo de transformação vivenciado pelos Kokama na Amazônia, motivados historicamente, por pressões externas e internas, mas também por fatores culturais intrínsecos a esses povos, a um progressivo processo com características étnicas. Na presente pesquisa, essa transformação será analisada em termos de incorporação, pelos indígenas, de recursos e estratégias de sobrevivência nas novas situações de vida, que parece gradativamente caminhar em direção à construção de novas territorialidades, do reconhecimento étnico e da autonomia política.

Mas, se os interesses comunitários são facilitados pela identificação étnica, ela desencadeia igualmente a fragmentação do grupo e a divergência dos interesses pessoais de seus membros. A participação ativa de algumas “lideranças” no sistema sócio-político e econômico estatal não leva a falta de mobilização étnica, mas a sua “cooptação” na sociedade não indígena, muitas vezes, desvia-as de seu papel de líderes étnicos comunitários. A exaltação da cultura indígena pode se transformar numa estratégia política para os membros do grupo que conseguiram se infiltrar nas esferas de poder da sociedade dominante. Disso resulta uma crise das relações intra-étnicas que vê confrontarem-se concepções diferentes da identidade e de cultura estreitamente relacionadas às ideologias e valores mais abrangentes.

1.5. Interculturalidade como característica kokama

Neste item procurarei refletir sobre a prática da educação intercultural por meio da utilização do instrumental teórico da antropologia. Antes de analisarmos como o discurso intercultural, por meio do Programa Escolas Interculturais de Fronteira (PEIF) e dos movimentos sociais organizados, está adentrando as escolas da região do alto Solimões, na

tríplice fronteira Brasil/Colômbia/Peru, entendo que se faz necessário apreender como se dão os processos interculturais de constituição, diferenciação e integração dos grupos fronteiriços. Para tanto levarei em consideração as políticas de identidades em suas múltiplas expressões, que formam as sociedades e Estados plurais contemporâneos, em interface com o conceito de cultura, etnicidade e nacionalidade, explorados nesta tese.

A região de fronteira entre três Estados Nacionais: Brasil/Colômbia/Peru e de encontro entre diferentes povos indígenas e sociedades nacionais leva a troca intercultural. A região fronteiriça é habitada por uma diversidade de etnias: Tikuna, Kokama, Uitoto, Yaguá, Matsés, Marubo, Kanamari, Matis entre outras, entrelaçadas por redes de socialidade: trânsito de pessoas, relações de parentesco, objetos, conhecimentos, práticas rituais e religiosas.

Para Canclini, “O século XXI começa com perguntas sobre como melhorar o convívio com os demais e, se for possível, não somente admitir as diferenças, como também valorizá-las ou hierarquizá-las sem cair em discriminações” (Canclini, 2009:143). Por meio do conceito de interculturalidade podemos descrever o que acontece quando pessoas ou grupos interagem com formações culturais diferentes. A noção de interculturalidade:

remete à confrontação e à mistura entre sociedades, ao que acontece quando os grupos entram em relações e intercâmbios (...) “interculturalidade” implica que os diferentes se encontram em um mesmo mundo e devem conviver em relações de negociação, conflito e empréstimos recíprocos (Canclini, 2009:143).

Canclini conclui dizendo que é necessário ir além das concepções políticas da diversidade centradas nas diferenças pessoais, étnicas e nacionais. O direito à diferença deve ser analisado juntamente com os direitos à integração e à equidade, com a participação relativa nas diversas redes de intercâmbios.

As redes de relações tecidas entre os grupos étnicos fronteiriços se articulam com a sociedade não-indígena, criando espaços de conjunção e de diálogo em que se realizam as interações e a comunicação intercultural no qual prevalece a troca, a negociação e a mistura. Nesse sentido procuramos “entender a fronteira como conjunção de interesses, ou seja, como espaço propício à construção de novas formações e representações sociais” (Gallois, 2005: 9). Aliás, fronteiras múltiplas, não apenas geográfica, mas também social, econômica, política, étnica, religiosa e ideológica por meio das quais os diversos grupos da região fronteiriça se articulam em redes de intercâmbio multilocalizadas. Segundo José de Souza Martins, a situação de liminaridade na fronteira é cheia de ambiguidades: É na fronteira que se pode observar melhor como as sociedades se formam, se desorganizam ou se reproduzem (...) a

fronteira de modo algum se reduz e se resume à fronteira geográfica. Ela é fronteira de muitas e diferentes coisas: fronteira da civilização (demarcada pela barbárie que nela se oculta), fronteira espacial, fronteira de culturas e visões de mundo, fronteira de etnias, fronteira da história e da historicidade do homem. E, sobretudo, fronteira do humano (Martins, 2009, 10, 11, 12). A noção de rede permite apreender espaços de mediação e de tradução entre esferas normalmente tomadas como separadas. As redes conectam diferentes grupos no espaço fronteiriço em que se praticam a comunicação e a troca intercultural.

No contexto fronteiriço para as instituições indigenistas e para a população local, a questão da nacionalidade dos indígenas se impõe sobre a etnicidade como marcador de diferenças entre nós (os brasileiros) e eles (os peruanos ou colombianos). Essas “identidades globalizadoras”, como sugere Roberto Cardoso de Oliveira, estão em crise:

Quando, em sua movimentação no interior de sistemas sociais, os caminhos de que se valem levam-nas a viverem situações de extrema ambivalência. São seus descaminhos, ainda que não necessariamente equivocados, pois em regra tendem a ser os únicos possíveis — conjunturalmente possíveis —, na medida em que o processo de identificação pessoal ou grupal chega a estar mais condicionado pela sociedade envolvente do que pelas ‘fontes’ originárias dessas mesmas identidades (Cardoso de Oliveira, 2000).

Excepcionalmente, a identidade nacional pode ser invocada, também negativamente, pelos próprios Kokama nas suas disputas políticas pelo poder no interior de suas comunidades e organizações, associações e religiões diferentes. Nesta situação, para as lideranças kokama em litígio, o peruano é sempre o “outro”, ou seja, seu rival político, a pessoa pertencente a outra comunidade, associação, religião que não a sua. Como observa Cardoso de Oliveira, no caso das etnias se trata de inserí-las num quadro de referência (inter)nacional:

marcado por um processo transnacional, apontando esse termo para o caráter dinâmico das relações sociais vividas em fronteira (...) se trata de um espaço marcado pela ambiguidade das identidades — um espaço que, por sua própria natureza, abre-se à manipulação pelas etnias e nacionalidades em conjunção (Cardoso de Oliveira, 2000).

A situação sociocultural na tríplice fronteira é bastante complexa. Ainda que peruanos e colombianos sejam tratados, pelo senso comum regional, genericamente em função de sua nacionalidade, constatamos que esses grupos não são homogêneos, mas

diferenciados pela presença de pessoas pertencentes a diferentes etnias: Tikuna, Kokama, Uitoto, Yaguá, Matsés. Como observa RCO: “no caso de uma situação de fronteira, aquilo que surge como um poderoso determinador social, político e cultural – provavelmente mais do que a etnicidade - passa a ser a nacionalidade dos agentes sociais” (Cardoso de Oliveira, 2005: 14-15). Nessa região de fronteira, as identidades étnicas, tais como as de Kokama e Yaguá significativas no âmbito interno aos povos indígenas que circulam no espaço transfronteiriço, são englobadas pela população local na de “peruanos”, o que significa submeter à identidade a um processo de nacionalização. Salientamos que nem todas as famílias originárias do território peruano e que hoje residem no lado brasileiro da fronteira se identificam e/ou são identificadas como possuidoras de uma ascendência indígena. Paralelamente aquelas famílias que vieram da Amazônia peruana, sobretudo os chamados “loretanos”, da região de Iquitos, majoritariamente portadora de uma ancestralidade indígena, muitas outras vieram “da serra” (Andes): são os “israelitas” adeptos da Associação Evangélica Missão Israelita do Novo Pacto Universal (AEMINPU), também conhecidos regionalmente como “cabeludos” ou “barbudos” e outras ainda vieram da capital Lima, os chamados “limenhos” ou de outras regiões do Peru.

A partir da segunda metade do século XVIII o Estado português consolida suas fronteiras na América do Sul, ao qual sucede, em 1822, o Estado brasileiro. Atualmente presenciamos por meio desta pesquisa, um flagrante desrespeito a *Convenção n. 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais*, ratificada pelo Congresso brasileiro em 2002, em vigor no Brasil desde 25 de julho de 2003 e promulgada pelo Presidente Lula no dia do índio, 19 de abril, de 2004 que, em seu artigo 32 - Parte VII – **Contatos e cooperação através das fronteiras**, estabelece: “Os governos deverão adotar medidas apropriadas, inclusive mediante acordos internacionais, para facilitar os contatos e cooperação entre povos indígenas e tribais através das fronteiras, inclusive as atividades nas áreas econômica, social, cultural, espiritual e do meio ambiente” (Magalhães, 2005:52).

De 11 a 15 de maio de 2015 tive a oportunidade de participar do seminário introdutório ao Curso de Licenciatura Intercultural Indígena oferecido pela UFAM no INC, Campus de Benjamin Constant. Entre os 180 alunos indígenas matriculados no curso, de um total de mais de 900 inscritos para o processo seletivo, 15 deles são Kokama, provenientes das mais diversas comunidades do alto Solimões, enquanto a grande maioria dos discentes é Tikuna. Durante esta semana em que estes alunos kokama estiveram no Instituto pude registrar seus anseios e expectativas em relação ao curso, conforme relata Francisco da Silva Moura da comunidade Novo Oriente (na qual residem 23 famílias, aparentadas entre si, de

sobrenomes Muraiari, Chunha, Sangámo, Samias entre outros) em processo de autorreconhecimento étnico: o *“interesse em adquirir conhecimento, me formar e voltar para minha comunidade, repassar esse conhecimento, principalmente na nossa etnia kokama não tem professores formados; resgatar nossa cultura. A formação vai trazer muito conhecimento para nós”*. Atualmente apenas duas pessoas em Novo Oriente falam a língua kokama por isso, segundo Francisco, é preciso *“fazer o resgate da nossa língua materna, antigamente não deixavam falar a língua, tinha que falar português, aí você ficava amedrontado”*. A escola da comunidade está em processo de registro como indígena e seus professores não são indígenas. Nascido no município de Tonantins, Francisco de aproximadamente 45 anos, afirma que se reconheceu como Kokama em 1996, por meio de seus avós, década em que o povo Kokama estava reaparecendo no cenário transfronteiriço da tríplice fronteira Brasil-Colômbia-Peru. Francisco foi criado por um tio seu e não por seus pais biológicos que se chamavam Lauro Chunha Muraiari e Lídia Yjuma Muraiari: *“no registro meu tio já pegava Silva e trocou o nome do meu pai para Lauro Cunha Moura e o da minha mãe para Lídia Yjuma da Silva, por isso meu nome ficou Francisco da Silva Moura, tenho meus parentes em Benjamin Constant de sobrenome Silva, mas sou da família Muraiari, meus irmãos são Muraiari. Os Muraiari são daqui de Benjamin Constant, quando meu tio faleceu eu voltei para cá quando eu tinha 15 anos de idade. Essa é minha história”*, afirma Francisco.

O moto taxista Charlei Januário dos Santos, da comunidade Bom Jardim, afirma que vai fazer a licenciatura indígena porque não tem nenhum tipo de curso e faz tempo que ele não estuda. Auto identificado como Kokama no ano de 2001, Charlei é sobrinho do “Davizinho” ex- presidente do Partido dos Trabalhadores de Benjamin Constant com quem fez campanha política nas eleições municipais de 2008, quando Davizinho foi candidato a vereador por Benjamin Constant, mas, porém não se elegeu. Charlei relata uma recente invasão da comunidade Bom Jardim por não-indígenas: *“em Bom jardim a maioria é aparentada, mais da metade das pessoas de lá estão cadastradas como indígena. Bom Jardim é do hospital para baixo, agora o pessoal da cidade que invadiu lá dividiu a comunidade, eu moro na Agropalm, mas tem Bom Jardim I e II”*. Apesar de morar ao lado da residência de Almeida e sede da antiga Associação de Bom Jardim, da qual Almeida era presidente, Charlei afirma que não participava da associação do Almeida, pois *“o pessoal dele cadastrava mais peruano israelita, esses barbudos que estavam chegando do Peru, aí ele cobrava uma taxa para fazer a carteirinha, Almeida tinha interesse mais em dinheiro”*, afirma Charlei.

Para Josineide Salvador Arcanjo da comunidade Monte Santo, município de São Paulo de Olivença: *“estou estudando para que tenhamos professores indígenas da própria comunidade e não brancos da cidade, já que a escola é indígena”*. Com um sotaque espanhol, Carlos Rodrigues Villacosta é filho de pais peruanos de Iquitos, mas afirma já ter nascido em Benjamin Constant, por isso ele possui a RANI, enquanto seus pais não possuem este documento de identificação indígena. Segundo Villacosta *“na cidade de Iquitos alguns Kokama se identificam como indígena e outros não. Tem muitas pessoas que tem vergonha de se identificar, de dizer o que eles são de verdade, já se vestem bem...”*. Casado com mulher tikuna, Villacosta é professor de matemática e espanhol na comunidade tikuna Nova Canaã e diz que está fazendo a licenciatura para se especializar nas matérias que está lecionando.

Outro discente com o qual conversei foi Carlos Rodrigues Arcanjo dos Santos, morador na comunidade Sapotal, no município de São Paulo de Olivença. Este interlocutor é irmão do presidente da Associação Kokama de Sapotal, Eládio, e leciona na comunidade kokama Terra da Paz a qual possui 14 casas habitadas por Kokama brasileiros e Kokama peruanos. Surgida há cerca de três anos a referida comunidade já se encontra demarcada e possui uma escola indígena.

A categoria “diálogo” em Paulo Freire considera que os seres humanos conhecem e transformam o mundo, como sujeitos dialogando. O diálogo viabiliza, também, aos sujeitos aprenderem e a crescerem na diferença. Respeitar os saberes dos educandos significa respeitar a sua forma de expressar, a sua linguagem, os saberes culturais apreendidos em suas práticas sociais, como os da religiosidade, da saúde, enfim, respeitar a sua cultura. No debate sobre a interculturalidade “o problema é de relação: a verdade não está nem na cultura de lá e nem na minha, a verdade do ponto de vista da minha compreensão dela, está na relação entre as duas”. A interculturalidade presente no pensamento educacional de Paulo Freire é crítica. A interculturalidade *crítica* questiona as diferenças e desigualdades construídas ao longo da História entre diferentes grupos socioculturais, étnico-raciais, de gênero, orientação sexual, entre outros. A interculturalidade aponta à construção de sociedades que assumam as diferenças como constitutivas da democracia e sejam capazes de construir relações novas, verdadeiramente igualitárias entre os diferentes grupos socioculturais, o que supõe empoderar aqueles que foram historicamente inferiorizados (Freire, 2004, *apud* Oliveira, 2011).

Tendo em vista a dinâmica relacional, vivida pela população que circula na tríplice fronteira, o PEIF vem no sentido de fortalecer a identidade dos grupos sociais e étnicos, reconhecendo as diferenças entre eles e as relações dialógicas como condição para a promoção de um crescimento intelectual recíproco, simétrico e igualitário.

A sobrevivência física, cultural e a qualidade de vida da população da tríplice fronteira Brasil/Peru/Colômbia depende da existência de uma rede de relações sociais, econômica, política, religiosa e linguística transfronteiriça, da construção de um espaço que contemple e valorize a etnodiversidade. A integração regional é buscada considerando o contexto multiétnico e plurinacional nos quais o conjunto desses grupos está inserido, por meio do reconhecimento dos diversos grupos existentes e da valorização das suas práticas sociais, conhecimentos e cosmologias próprias no ambiente escolar, mas também extramuros.

Para além das opções teórico-metodológicas aqui adotadas, nesse trabalho participo de um ativismo político que se conecta com a ação jurídica em diálogo com os movimentos sociais indígenas. Aqui transparece a noção de “culturas híbridas”, cunhada por Néstor Garcia Canclini (1990), e aplicada, por Arturo Escobar (1995), ao espaço cultural habitado pelo antropólogo e a comunidade que ele pesquisa. Assim, transcendemos a noção de “etnografia” enquanto relação entre observador e observado, pois nas “culturas híbridas” há uma articulação entre tradições acadêmicas com realidades étnicas (Almeida, 2003).

Para Almeida, 2003:

Renunciar à idéia de um cânone etnográfico balizado pela noção de verdade tem consequências práticas. Uma delas é a perda de argumentos para apoiar no espaço público demandas dos grupos sociais que politicamente são demasiado fracos para contratarem advogados e para formarem *lobbies* formadores de opinião. Sem o argumento da objetividade etnográfica que ambiciona a verdade, ancorada em uma comunidade científica regida por regras mínimas de estabelecimento de fatos e de confronto de argumentos, estamos atirando discussões sobre territórios indígenas, sobre identidades de minorias como base de direitos, sobre dominação e exploração – para uma zona de ninguém de retórica e manipulação. Tudo é ‘invenção’, tudo é ‘construção social’, ‘tudo é relativo’. Pode então o mais forte ou o mais ‘eloquente’ (Almeida, 2003).

Mauro Almeida se posiciona contra a idéia relativista difundida por antropólogos na segunda metade do século XX, de que a experiência humana se daria no interior de ‘culturas’ e de que entre as culturas haveria cortes abissais. Nesse sentido, seria impossível traduzir entre culturas, já que a natureza dos objetos estaria inseparavelmente ligada à estrutura da linguagem.

Não deixa de ser curioso que, precisamente em um contexto de crescente comunicabilidade em escala planetária, tenha surgido a noção de que vivemos em um conjunto de mundos estanques entre si – em um conjunto de ilhas culturais, de bolsões paradigmáticos, de jogos de linguagem apenas para sócios. Soa quase paradoxal que, na era de satélites e de localizadores portáteis, tenha se difundido a noção de que só há cartas locais da vizinhança, mas nenhum atlas de significado. Se a premissa soa estranha, a conclusão é familiar: não podemos emitir juízos e opiniões através das profundezas abissais que separam as ilhas. Não há escala comum, nem rotas transitáveis (Almeida, 2003).

Baseado na noção de “quase-verdade”, utilizada por Almeida (2003), supomos que a pluralidade étnica e cultural dos povos indígenas do alto Solimões, bem como as divergências político-ideológicas e religiosas existente no interior de cada grupo, apesar de suas contradições, numa visão totalizadora apresentam compatibilidades. Nesse sentido diferentes povos e segmentos de um mesmo povo podem entrar em acordo sobre certas consequências pragmáticas de suas idéias e ações, sem que haja correspondência entre as visões de mundo respectivas. “Embora sejam a rigor incompatíveis. Os seus partidários podem, contudo, conviver e comunicar-se em bom acordo sobre domínios limitados da experiência, onde ‘quase verdades’ operam” (Almeida, 2003).

Almeida afirma: “Em contraste, estou defendendo a noção de atlas que reúna fragmentos de cartas locais onde há quase-verdades, resultantes de diversos universos cognitivos, e sobre as quais há contudo concordância possível”. Pela idéia de “quase-verdade” haveria um “chão comum” entre interlocutores, ou seja, “Há diversos sistemas cognitivos e procedimentos, complementares, ou em conflito. Mas há comensurabilidade pragmática entre esses sistemas quando eles são confrontados. Isso não é crucialmente diferente daquela que ocorre na interface entre ‘culturas’ diferentes”. Desse modo “não se trata portanto de negar o ‘conhecimento local’, nem de eliminar as diferenças, mas de supor que seja possível criar zonas maiores ou menores de superposição entre conhecimentos locais, levando a ‘quase-verdades’ em movimento”. Almeida afirma,

Para nós, o problema etnográfico não é “traduzir” os mundos múltiplos, mas também de comensurá-los e de transformá-los. Não devemos aceitar o papel de criptógrafos e “tradutores”, pois somos co-autores e co-responsáveis (...) A etnografia é então interação – hibridação politizada, e orientada cognitiva e moralmente para zonas de quase-verdade. Ela assiste à construção de novos corpos singulares e coletivos politicamente orientados: caso da territorialidade, das

identidades étnicas, das definições de paisagens-patrimônio; mas também de corpos com gênero, corpos com cor, com historicidade. Antropólogos por um lado são parceiros na emergência das “culturas híbridas” – e por outro são membros de uma comunidade orientada para verdades e juízos. O nexos entre as suas duas posições é essencial para sua atuação e para sua contribuição no processo de construção de consensos necessários sobre a natureza do mundo social. (Almeida, 2003)

Como sugere Mauro Almeida, “é possível contribuir para a formação de um país onde a identidade de cidadãos iguais é resultado de uma luta pelo reconhecimento constante de diferenças” (Almeida, 2011: 50).



Figura 3 - O antropólogo-professor e seus alunos entre os Kokama no vale do Javari, outubro de 2011.



Figura 4 - Apresentação da Escola Sofia Barbosa, da comunidade Bom Jardim, no PEIF, INC, setembro de 2015.



Figura 5 - Discentes kokama da licenciatura intercultural em atividade do curso no INC, outubro de 2015



Figura 6 - Kokama da comunidade Luiz Tenazor e um Matí – Conferência de Política Indigenista – Tabatinga, 2015.



Figura 7 – O antropólogo com seu filho e um indígena “mestizo” (se auto identifica como uma mistura de Kokama, Tikuna, Uíto, Mayoruna, Kanamary, Makú, etc.) na avenida principal de Letícia.

Capítulo 2: HISTÓRIA E TRANSFORMAÇÕES KOKAMA

Neste capítulo o objetivo é descrever e analisar os processos de transformações indígenas ocorridos no alto Solimões, mais especificamente entre os Kokama, que nas últimas décadas reassumiram a sua identidade étnica no bojo do movimento indígena organizado, o qual inclui outros povos indígenas da região e suas relações interétnicas.

2.1. Procedimentos metodológicos

Esse capítulo é baseado em dados bibliográficos e em pesquisa de campo realizada em comunidades indígenas ribeirinhas e urbanas, localizadas nos municípios da região, sobretudo em Tabatinga, Benjamin Constant e Atalaia do Norte. Tomando como parâmetro de análise a discussão teórica, apresentada no capítulo 1 desta tese, proponho para efeito de estudo, que a população kokama do alto Solimões é o resultado de contínuos processos de circulação espacial, de relações interétnicas e apropriações culturais, que remontam ao período colonial e que geraram uma formação étnica, fruto da história das relações sociais entre essa coletividade e as demais populações indígenas do alto Solimões, bem como entre essa coletividade e a sociedade que se considera não indígena. Essa população tem sido classificada como “cabocla” por alguns órgãos do Estado, pelos regionais não índios, em determinado período pela própria antropologia e até mesmo pelos próprios sujeitos indígenas atualmente pesquisados, embora essa mesma população, por motivos variados, hoje em sua quase totalidade, se auto identifique, de modo geral, como indígena e como Kokama, em particular. Neste capítulo apresentamos dados históricos, características demográficas, culturais e territoriais dos moradores destas comunidades, bem como aspectos de suas relações intra e interétnicas. Ao traçarmos genealogias, encontramos a rede de relações sociais intercomunitárias, mas que também, ligam os moradores das comunidades visitadas aos seus parentes das cidades mais próximas, tais como Tabatinga, Benjamin Constant e Atalaia do Norte e também a capital, Manaus.

Na comunidade ribeirinha de São Pedro do Norte e Palmari, no vale do Javari, foi feito um levantamento de todas as famílias residentes, referentes à trajetória de vida pessoal e familiar, enquanto que as informações das comunidades urbanas foram colhidas com algumas famílias, cujo contato se fez principalmente por intermédio das lideranças indígenas das

associações. As comunidades foram criadas por influência da Irmandade da Santa Cruz e congrega várias famílias, algumas delas aparentadas por laços consanguíneos e conta com serviços básicos em termos de educação, saúde e religião. Enquanto que na cidade, a exceção da comunidade Luiz Ferreira Tenazor de Tabatinga, os Kokama estão localizados em unidades residenciais compostas por uma casa, geralmente ocupada apenas pelos membros da família nuclear. No alto Solimões o líder da comunidade, escolhido pelos habitantes do povoado, é chamado de “cacique”, enquanto o das associações é o “presidente”.

No campo fiz um censo demográfico por família nuclear, no qual consta a filiação étnica das pessoas residentes nas comunidades; a investigação da situação de saúde, educação, atividades econômicas, lúdicas e religiosas. Visitas às casas, aos espaços públicos, quintais e roçados e observação da infraestrutura comunitária e do cotidiano dos indígenas, gravações de depoimentos, conversas informais e fotografias complementaram o levantamento. Baseado em histórias de vida, relatos orais e discussão com os comunitários, o presente trabalho registrou, também os principais problemas que têm dificultado ou favorecido a sobrevivência física e cultural dos Kokama da região.

Durante a pesquisa de campo na região em estudo, foi de suma importância a contribuição da grande maioria dos moradores indígenas tanto das comunidades visitadas quanto alguns das cidades, principalmente àqueles ligados a diretoria das associações, concedendo entrevistas e depoimentos sobre suas histórias de vida e da situação social em que vivem e fazendo denúncias sobre suas carências e privações. Enfim, que estão buscando uma vida mais digna num lugar secularmente marcado pelo preconceito, desrespeito, expulsão, exploração e exclusão dos povos indígenas que ali habitam. Atingidos pelas frentes de expansão não-indígena, a maioria dos grupos kokama, sobretudo no Peru, passaram por processos de reterritorialização em missões religiosas, cidades, comunidades, colocações extrativistas, etc. Atualmente a organização sócio-espacial da região vem sendo cerceada pela apropriação indevida de áreas de recursos naturais e igarapés da região por padrões do extrativismo, pelo turismo de selva e pela especulação fundiária urbana.

O Censo Populacional abarca a totalidade dessas comunidades e trazem dados sobre casamentos, composição e tamanho das famílias, escolaridade, tempo de permanência na residência atual, local de origem, lugares onde moraram, atividades econômicas, etc.

Nas comunidades encontrávamos algumas casas de portas fechadas ou mesmo aparentemente abandonadas por causa das variadas atividades extrativistas, agrícolas, de pesca, caça e coleta ou mesmo a idas ou permanências na cidade durante o ano letivo por causa dos estudos dos filhos e para fazer compras ou providenciar documentos pessoais. Cabe

observar que alguns jovens têm a residência dos pais ou de outros parentes na cidade como uma base de apoio no caso da continuidade dos estudos. Excepcionalmente alguns indivíduos às vezes negavam ser “índio” alegando ser “caboclo” ou “peruano”. Depois ficava sabendo pelos seus vizinhos que eram Kokama. Algumas pessoas, sobretudo mais jovens, apresentam dificuldades em se identificar como indígena, recorrendo a membros mais velhos do grupo familiar (pais, avós, tios etc.) a fim de saber sobre suas origens étnicas.

Para os procedimentos metodológicos do trabalho em campo foram utilizadas informações sobre a história da comunidade (população, nº de famílias etc.); infraestrutura escolar; serviços de saúde; patrimônio, atividades econômicas (caça, pesca, coleta, roça, extrativismo, comércio); fonte de renda da comunidade; produção artesanal; conversas informais com moradores das comunidades.

Considerando a complexidade sociocultural do vale do Javari, no levantamento populacional procuramos identificar quem eram os moradores das comunidades, suas trajetórias, laços de parentesco entre membros da comunidade local e intercomunitários, filiações étnicas, tempo de residência na comunidade, áreas historicamente ocupadas, atividades econômicas, situações de conflito socioambiental e interétnicos, a mobilidade espacial e as redes de coletividades intercomunitárias, a multi-localidade, as circulações intra-regionais, e transnacionais etc. Neste trabalho optamos por uma abordagem metodológica que privilegia o uso da história oral indígena complementada pela compilação de fontes escritas. Sistematizamos parte da literatura etnológica produzida sobre o alto Solimões, pois o grupo étnico Kokama remete a diversidade indígena desta região fronteiriça.

2.3. Etnografia participante e política da etnicidade

Os Kokama do alto Solimões transformaram-se em sujeitos de direitos à autodeterminação. Do mesmo modo como foi observado por Peres, 2003 da perspectiva indígena, mais do que professor e antropólogo, fui visto como um assessor dos indígenas: as lideranças Kokama participantes de assembleias e conferências indígenas algumas vezes me apresentavam aos outros participantes como o “nosso antropólogo”, eu fui apropriado por eles. A incorporação do antropólogo passa a ser valorizada pelos indígenas, sobretudo no momento em que eles têm conhecimento de seu papel de mediador entre eles índios e o Estado brasileiro como sujeito indispensável do processo oficial de demarcação de territórios

indígenas, auxiliar na elaboração de projetos comunitários e *expert* no conhecimento e na defesa dos direitos e reivindicações indígenas.



Figura 8 - O antropólogo falando para os Kokama em São Pedro do Norte, abril de 2012.



Figura 9 - O antropólogo assessorando os Kokama do vale do Javari, no INC em Benjamin Constant, abril de 2012.



Figura 10 - O antropólogo assessorando os Kokama da comunidade Luiz Tenazor no INC, setembro de 2015.



Figura 11 - O antropólogo com a Professora Gladys Kokama e a liderança kokama Francisco Samias, setembro de 2012

As breves visitas nas comunidades trabalhadas permitiram compreender suas características demográficas, sociais, históricas e relações de parentesco. Enquanto a análise bibliográfica apontou para a antiguidade da presença Kokama na região, para a violência do processo colonial, bem como para as transformações ocorridas ao longo de séculos, desde a invasão portuguesa e espanhola, da situação de guerra de conquista e de escravidão, que se iniciou no século XVI, passando pela frente de expansão, representada pelo extrativismo, sobretudo da borracha e da madeira que promoveram transformações sociais, demográficas, territoriais, etnocídios e deslocamentos forçados do povo Kokama que atualmente ocupa o alto Solimões/vale do Javari e que se estende de uma forma ou de outra até o presente momento.

Produzido no contexto Tukano do rio Negro, tomamos como referencial para nossa análise, algumas das idéias desenvolvidas por Jean Jackson, especialmente em dois textos. No primeiro deles, *“Tornar-se índio: A política da etnicidade tukano”*, (1994), Jackson enfatiza a necessidade de compreendermos a cultura como um processo gradual em mudança ao longo do tempo. Segundo a autora, precisamos pensar em períodos de tempo relativamente curtos como uma forma dinâmica e agencial. Ela vê os Tukano criando e improvisando a cultura e não tendo a cultura. Embora claramente os Tukano sejam já índios, nesse sentido são índios também se transformando em índios. Além de ser um termo analítico, a "cultura" é usada frequentemente dentro de contextos altamente politizados. (T. do A.) Em outro artigo intitulado *“Cultura Genuína, Espúria”* Jean Jackson, 1995 descreve alguns aspectos da cultura tradicional tukano, bem como e as influências exteriores que tem afetado noções locais da cultura nas duas últimas décadas anteriores ao seu estudo. A autora observa que a noção de cultura se tornou central na política nativa no Vaupés colombiano, região onde múltiplos atores e grupos sociais interagem entre si, incluindo missionários, governo, ONGs, colonos, traficantes de pasta de coca, guerrilhas e o exército. Jackson procura demonstrar, neste texto, que se os Tukano estão tendo qualquer poder, isso se deve ao fato deles terem uma “cultura tradicional”. Assim, os grupos indígenas conquistam programas na área da saúde e educação, com currículo diferenciado para os indígenas, como o ensino da língua nativa. E desta forma, eles percebem que se colocando enquanto índios teriam mais vantagens que desvantagens. A autora sugere que os Tukano começam a preservar sua identidade indígena não só porque continuam a valorizar suas tradições e autonomia, mas também porque eles crescentemente precisam demonstrar sua “indianidade” a fim de obter benefícios tanto do governo como das ONGs. Cultura parece ter virado simples mercadoria, que pode ser vendida, ter como posse e ilustrada em relatórios. Jackson argumenta que se, em

20 anos, todo Tukano adotou estas novas formas e acredita que eles são e sempre foram Tukano, então estes novos elementos culturais seriam "genuinamente" Tukano. O caso de Vaupés e exemplos semelhantes fornecem lições sobre as transformações culturais, mas nós não aprenderemos deles se continuamos a contar com nossas noções convencionais de cultura. As noções velhas de evolução cultural e a linguagem de sobrevivências e empréstimos são limitantes e devem ser repensadas. A cultura não é um legado primordial do passado; culturas não são sistemas homogêneos estáticos em que a mudança é imposta. Antes, culturas são sistemas caracterizados por dinamismo, negociação e contestação, conclui Jackson.

2.3. Da invisibilidade à luta pelo reconhecimento

Os Kokama são conhecidos regionalmente como “Peruanos”. Uma das características “tradicionais” da família linguística tupi-guarani, na medida do possível ainda seguida pelos Kokama, é a mobilidade de famílias e grupos que ocorre cada vez que falece alguém da parentela em um lugar. Nessa situação de “luto” os Kokama tendem a partir para outro lugar. Os Kokama vivem dispersos numa vasta região interligada por rios, igarapés, ilhas, floresta e cidades, em famílias e pequenos grupos comunitários os quais variam em termos populacionais: de algumas famílias a centenas de pessoas, formando unidades quase autônomas politicamente, religiosamente e culturalmente. Os grupos locais kokama são formados por famílias nucleares ou extensas ou ainda por grupos maiores, “unidos” pela religião, pelo parentesco e por alianças políticas. Estes grupos locais frequentemente desentendem-se e se fissuram, mudando-se de um lugar para outro. Os grupos locais mudam sua composição como consequência do desenvolvimento das relações entre membros do mesmo grupo local e também entre os Kokama e os seus vizinhos, indígenas ou não-indígenas. As regras de parentesco kokama são bastante flexíveis. Frequentemente têm ocorrido casamentos entre membros kokama com indígenas de outras etnias da região: Tikuna, Marubo, Kanamary, Yaguá e Witoto, entre outras, adaptando-se as regras de parentesco à nova situação histórica, em que indivíduos de origens étnicas diferentes se integram numa só comunidade.

Os Kokama vivem na fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia. A agricultura e a pesca são suas atividades principais de subsistência, embora uma longa história de contato os tenha envolvido em várias formas de produção para o mercado, de trabalho extrativo e de comércio urbano. Para pescar, os Kokama empregam uma variedade de métodos e técnicas que

refletem sua experiência e muito conhecimento do comportamento dos peixes e dos rios e lagos.

Os Kokama têm passado por uma história relativamente longa de contato com a sociedade não-indígena desde meados do século XVI. A participação ativa de líderes Kokama na política indígena e partidária e a criação recente de diversas associações locais, de comunidades ribeirinhas e urbanas, representam uma nova configuração de articulações políticas que ainda está em construção, mas que definirão melhor as reivindicações dos grupos étnicos kokama.

O processo histórico de contato entre índios e não-índios no alto Solimões provoca transformações na organização social, política e de parentesco dos grupos étnicos da região. Desde o início da colonização da região a maioria do povo Kokama, foi empregada como mão-de-obra na extração de borracha e de outros produtos extrativistas, inclusive como intermediários entre comerciantes não-indígenas e grupos indígenas até então menos afetados pelo sistema capitalista. No caso dos Kokama, a experiência histórica do contato fez com que refletissem sobre sua cultura diante da situação colonial, ressignificando suas organizações econômicas, sociais e cosmológicas, inclusive como meio de sobrevivência física e cultural.

Quanto ao sistema de parentesco, a distinção por localidade torna-se produtiva justamente por trabalhar com a ambiguidade que caracteriza a identidade. Por exemplo, o filho de mãe indígena e pai não-índio, nascido na região, dependendo do contexto de interação pode até ser considerado categoricamente ‘índio’. Quando a pessoa diz que é “caboclo”, exprime-se o caráter híbrido de sua identidade. Percebi então que, para muitas pessoas, ser “caboclo” ou “ribeirinho” era quase como ser índio. O “caboclo” e o “ribeirinho”, muitas vezes, se identifica como indígena não só por sua provável ascendência indígena, mas também pelo fato de levar uma vida compatível com a forma de vida indígena. É como se, ao conviver com índios em um mesmo ambiente ecológico e social, o caboclo se indigenizasse. Como disse, no alto Solimões, o próprio princípio da descendência agnática como princípio de organização social e de parentesco vem passando por transformações, o que se faz particularmente visível no processo de reivindicação de seus direitos territoriais. Como exemplo citamos o caso da identidade dos filhos de mulheres indígenas com homens não-índios. Se seguissem a regra da descendência, a qual postula que a identidade indígena é transmitida por via paterna, logo essa prole não seria mais indígena. Entretanto, nesse contexto relacional renuncia-se ao princípio patrilinear de transmissão em prol de uma versão matrilinear.

A aproximação entre povos indígenas e centros urbanos é um fenômeno observável, em maior ou menor grau, em todo o Brasil, país em processo de crescente urbanização e êxodo rural. Na Amazônia essa relação dos índios com a cidade não é nova, vem desde o período colonial, e esteve ligada as trocas comerciais, a escravidão indígena e a atração missionária. Mas a questão da transformação cultural no contexto urbano amazônico foi ainda pouco estudada pela etnologia indígena. Atualmente muitos indígenas residem em cidades amazônicas de modo permanente ou temporariamente, de forma complementar a moradia na aldeia (e vice-versa). Geralmente as famílias indígenas que moram no meio urbano possuem roças em ramais rurais ou em comunidades ribeirinhas próximas as cidades de Atalaia do Norte, Benjamin Constant e Tabatinga. Na medicina indígena os Kokama compartilham espécies de plantas com o conhecimento tradicional generalizado brasileiro.⁹

Mesmo não morando na cidade a população Kokama ribeirinha já passou pela experiência urbana ao buscar atendimento médico e serviços educacionais, comercializar seus produtos e obter mercadorias, receber o salário de benefícios sociais, visitar algum parente etc. Assim não é de hoje que o modo de vida indígena, vivenciado em contexto ribeirinho, está sendo transformado por novas influências culturais provindas do meio urbano e levadas por indivíduos que passam pela experiência cidadina. A diversidade étnica e dos segmentos sociais e nacionais que compõem o contexto fronteiriço é reveladora de universos cognitivos diferenciados que, quando confrontados criam tensões e reorientam tradições, produzindo sistemas interculturais, indicador de processos transformadores transfronteiriços.¹⁰

Nas comunidades kokama adeptas da Irmandade da Santa Cruz as festas em comemoração ao aniversário de implantação da cruz constituem um dos eventos mais importantes do calendário religioso. Essa forma de religiosidade kokama mais do que expressar valores e dogmas cristãos, não mais orientados por valores da ancestralidade indígena, por critérios de “civilidade” e proximidade aos signos da modernidade, parece manter certa continuidade com a tradição tupi-guarani.

⁹ Em sua tese de doutorado sobre as transformações indígenas na cidade de São Gabriel da Cachoeira, alto rio Negro, Cristiane Lasmar observa que: “O movimento em direção aos brancos é um processo global, que se desenrola no interior e na cidade, mas estou certa de que os matizes locais podem nos revelar transformações e reversões, bem como outras artes insuspeitadas, na maneira dos índios agenciarem suas relações com os brancos na situação atual. (Lasmar, 2002: 263).

¹⁰ Em outro contexto da fronteira amazônica brasileira, ao estudar as transformações sócio-culturais indígenas no Alto Rio Negro, Ana Guita de Oliveira, observa que viver na cidade passou a significar, a subtração da especificidade de povo indígena, para marcar a oposição entre o “antigo”, o “atrasado”, o “índio”, habitante dos “sítios” localizados nos rios e igarapés, versus o moderno esboçado na aquisição civilizante da experiência urbana. A cidade assume o lugar de agente civilizador e passa a condicionar os projetos históricos dos tempos modernos. (Oliveira, 1995, p. 185).

O sistema de parentesco kokama tende para a exogamia étnica: muitas vezes maridos e esposas são oriundos de grupos étnicos diferentes. Isso faz com que um novo casal sempre realize viagens a outras comunidades para visitar pais, sogros ou irmãos e irmãs. Enfim alguém da sua parentela. Isso faz com que os Kokama desenvolvam relações sociais transnacionais com outras etnias indígenas da região: Tikuna, Marubo, Kanamary, Yaguá, Uitoto, entre outras. As duas últimas dessas etnias majoritariamente situadas em território peruano e colombiano respectivamente.

As atividades econômicas estão baseadas também nas relações de parentesco e políticas intercomunitárias. A atividade de extração de madeira para construção de suas casas, por exemplo, que algumas vezes são realizadas nas comunidades vizinhas (sejam elas brasileiras ou peruanas, kokama ou não) geralmente é desenvolvida no âmbito familiar intercomunitário e a partir da constituição de laços de parentesco pelo casamento endogâmico ou exogâmico.

Atualmente, as relações políticas intraétnicas e interétnicas têm se intensificado também com a atuação das associações, organizações e da federação kokama, que tentam unificar politicamente boa parte das comunidades kokama da tríplice fronteira Brasil/Colômbia/Peru, criando assim uma rede de relações políticas intercomunitárias em toda a região estudada.

Entre os mais intensos momentos das relações sociais entre os Kokama estão às cerimônias religiosas, das quais se destacam as festas de santos padroeiros das comunidades e a festa da Irmandade da Santa Cruz. Essas festas são realizadas anualmente em várias comunidades e bairros das cidades da região.

A região do alto Solimões é integrada por uma complexa rede de relações interétnicas, que inclui não-indígenas de diferentes nacionalidades e credos religiosos e por indígenas de diferentes etnias, formada por laços de parentesco, religiosos, econômicos e políticos que ultrapassam até as fronteiras nacionais com o Peru e a Colômbia. O trânsito pelos distintos países e localidades é frequente. Os deslocamentos indígenas para o meio urbano constituem uma alternativa às condições de vida nas aldeias ao mesmo tempo em que mantêm ativa a rede de relações sociais.

As relações sociais estão baseadas em diversos fatores que determinam o grau de aproximação e/ou distanciamento entre grupos étnicos ou entre comunidades e associações. Estes fatores inter-relacionados, que são o sistema de parentesco e casamento, as relações políticas, as atividades econômicas e as cerimônias religiosas, formam a teia de relações sociais da região. Há, portanto na área estudada uma dinâmica social, fundada nesses diversos

fatores, que constituem uma rede de relações que unifica a região e lhe confere um caráter híbrido, mas tradicionalmente indígena.

Como mediadora na relação dos Kokama com o Estado, com os não-índios e com outros povos indígenas as associações kokama passaram a desempenhar um papel centralizador de uma identidade indígena, antes não assumida ou mesmo negada.

Considerando a situação atual e as transformações que passam, os Kokama continuam a ser caracterizados como indígenas, mesmo que já tenham adotado a língua portuguesa como língua principal e cuja cultura não é visivelmente contrastante com a regional que não se identifica como indígena. Seguindo as recomendações de Oliveira Filho, 1994 na análise deste capítulo privilegamos as categorias práticas nativas, pelas quais os indígenas se constroem simbolicamente, bem como as ações sociais nas quais ele se atualiza. Assim, levo em conta os significados atribuídos pelos indígenas no tocante às questões identitárias e territoriais, entre outras. As classificações identitárias utilizadas por não-índios foram consideradas na medida em que afetam os circuitos de interação de que participam os Kokama, possibilitando a definição por estes de várias e diversificadas estratégias simbólicas e sociais. Considero como povo indígena essa coletividade do alto Solimões que por suas categorias e circuitos de interação se reivindica como indígena, reconhecendo o caráter social e coletivo da identidade étnica. Mostro como tais grupos se estruturam internamente e no relacionamento interétnico. Negar ou ocultar a identidade étnica, aderir ou simular adesão a outros grupos e valores, todas essas ações de atores individuais são adequadas aos desejos prevaletentes no grupo.

Pelos relatos indígenas podemos ver que algumas comunidades kokama são de formação bastante recente. O tempo, as condições a extensão e a complexidade do grupo pesquisado inviabilizou a elaboração de genealogias de parentesco intercomunitárias, entretanto temos uma vaga idéia de que há uma relação consanguínea entre muitas famílias kokama estudadas.

Pelas nossas observações, nas comunidades visitadas podemos perceber que a região do alto Solimões/vale do Javari possui importância arqueológica. Nas margens dos rios há evidências da presença humana num passado imemorial. Muitas comunidades atuais estão localizadas sobre sítios arqueológicos, onde se percebe o afloramento de material cerâmico nas barrancas do rio. Todo esse patrimônio arqueológico está sendo destruído aos poucos, seja pela própria ação da natureza, sejam pela atuação de “arqueólogos” amadores que usam técnicas rústicas e inadequadas de coleta desse material, desprezando o contexto temporal e espacial nos quais os sítios arqueológicos estão inseridos. Esses “pesquisadores”, alguns deles

membros das próprias comunidades, nem sempre dão o devido valor ao material arqueológico por eles coletado, mercantilizando algumas peças cerâmicas com colecionadores e aventureiros que passam pela região. Por isso, e para o conhecimento mais aprofundado da história da região, que recue ao período imemorial e anterior a colonização, torna-se necessária a realização de pesquisas arqueológicas por profissionais qualificados e, de preferência, com base no conceito de “Arqueologia Pública”, que se respeite e valorize o patrimônio cultural local. Funari & Robrahn- Gonzáles observam que, sobretudo a partir da década de 1980, as ciências passaram a interagir, de forma programática e consciente com os grupos sociais, visando às políticas públicas. No campo da Arqueologia, estas mudanças levaram à constituição do Congresso Mundial de Arqueologia, em 1986, e à interação entre arqueólogos e indígenas e membros da comunidade em geral. O aspecto público da Arqueologia refere-se à atuação com as pessoas, como os membros das comunidades indígenas, por exemplo. A Arqueologia Pública permite que tenhamos uma ciência aplicada em benefício das comunidades e segmentos sociais (FUNARI & ROBRAHN-GONZÁLES, 2006).

Em virtude das crescentes pressões exercidas pelos novos ocupantes, os indígenas foram recuando e cederam áreas que hoje predomina uma população que em parte não se reconhece como indígenas, tais como nas cidades de Benjamin Constant e Atalaia do Norte, por exemplo. Mas conseguiram manter ou retomaram algumas comunidades como pontos estratégicos para a configuração de sua territorialidade e visibilidade junto às margens dos rios Solimões e Javari e de seus afluentes, bem como em áreas urbanas. Tradicionalmente a presença indígena era reconhecida pela população regional e estudada por antropólogos somente na região do vale do Javari (com exclusão dos Kokama). Enquanto o alto Solimões era povoado por pessoas que eram identificadas e se auto-identificavam como “ribeirinhas” e pelo povo indígena Tikuna. Essa histórica invisibilidade, enquanto indígenas, aliada a exclusão sofrida, leva os Kokama da região a construir alianças com setores da sociedade não-índia, buscando apoio e recursos entre seus próprios relacionamentos com pessoas e instituições diversas: ONGs, FUNAI, Ministério Público, antropólogos, missionários etc.

Para Ramos a relativa invisibilidade dos Kokama, deveu-se, de um lado a proximidade física e as relações de parentesco estabelecidas via casamento com os Tikuna, e de outro, ao fato dos Tikuna já se encontrarem articulados politicamente e com suas organizações político-representativas estruturadas, o que fez com que durante toda a década de 80 e 90 as demandas por identificação de terra indígena na região fossem interpretadas pelo órgão como sendo Tikuna e, onde havia a presença de Kokama, estes eram ignorados como grupo étnico diferenciado. Espírito Santo, por exemplo, estava relacionada na listagem

de áreas a serem estudadas pela FUNAI como Tikuna quando era na verdade Kokama (Ramos, 2002: 27). A categoria “índios Kokama” torna-se visível, não só no nível institucional da FUNAI, mas também pela sociedade envolvente a partir do momento em que algumas comunidades, tidas até então como Tikuna ou caboclas-ribeirinhas, passam a se identificar como índio Kokama. Nas palavras de Francisco Samias, “os Kokama sempre foram confundidos com os Tikuna e por isso ficaram no anonimato”.

Nas relações com a sociedade não indígena, verifica-se a recorrência explícita, nos discursos indígenas, em atribuir aos não-índios (considerados como invasores de suas áreas), os problemas ambientais e fundiários em que vivem. Em decorrência do modelo de desenvolvimento regional, nacional e internacional capitalista, projetos intensificam-se em toda a região (extrativismo, pesca comercial e esportiva, caça, hotéis e turismo de selva), afetando direta ou indiretamente as áreas de ocupação indígena e os seus recursos naturais. O crescimento da atividade turística, motivado pela implantação de “hotéis de selva” no vale do Javari, a pesca, a caça e extração em volta das comunidades, têm cerceado o uso tradicional indígena, provocando a limitação dos espaços utilizados pelos indígenas, comprometendo a sua autonomia econômica e a sua sobrevivência física e cultural.

Os missionários, membros da Igreja católica, foram impondo aos índios a aceitação de uma nova religião, proibindo a prática de rituais indígenas e das línguas nativas, obrigando-os a falar a língua portuguesa ou espanhola. A competição de religiões, católica, protestante ou mista, emergiu como um fator novo de segmentação dos Kokama. Fiéis de uma religião discriminam os de outra, levando em alguns casos ao deslocamento de indivíduos de uma comunidade que vão residir em outra em decorrência de fidelidade a uma ou outra religião cristã.

A região do alto Solimões atraiu sobretudo nordestinos, muitos deles próprios descendentes de povos indígenas, porém de características diversas, cujo impacto, entretanto, não se fez sentir de modo muito intenso, pelas uniões interétnicas estabelecidas entre esses *arigós* e indígenas da região. Muitos homens vieram solteiros de outras regiões do Brasil e dos países vizinhos e contraíram uniões com mulheres indígenas ou de descendência indígena, criando relações de parentesco que durante muito tempo parece ter facilitado as relações de exploração dos indígenas pelos não-indígenas.

Os Kokama já habitavam a região fronteira desde tempos imemoriais, porém outros desceram recentemente do alto Amazonas e de seus afluentes, no território peruano. Essa entrada no Brasil nas últimas décadas, mas também no sentido inverso, se deve em parte a

busca por parentes que, por contingências históricas, durante décadas mantiveram seus laços de parentesco de forma potencial.

Para os Kokama o “resgate” de sua cultura nas últimas décadas passou a ter uma finalidade política fundamentada na busca de uma consciência étnica indígena que incorpora, além dos traços “tradicionais” de sua cultura, todos aqueles decorrente do contato desde o período colonial. Trata-se, portanto, nesse processo da construção de sua identidade étnica enquanto coletividade, um dos aspectos de fundamental importância para a condição atual desse povo, no sentido de buscar o reconhecimento étnico e territorial no contexto atual de ocupação da região e das políticas públicas e indigenistas oficialmente vigentes no Brasil. Nas últimas décadas do século XX os Kokama reaparecem no alto Solimões, num processo de re-emergência étnica, para retomar o controle sobre suas identidades, sobre seu território e para buscar sua autonomia. Esse processo se dá por meio da reinvenção de suas tradições a partir da criação de suas associações às quais, por meio de seus representantes legais, mediam as relações dos indígenas com o Estado com o qual tentam dialogar. Nesse sentido, considerando a atual participação dos Kokama no cenário regional, nacional e transfronteiriço, os atores indígenas são personagens ativos na história do contato.

A adesão de muitas famílias e indivíduos ao associativismo indígena vem fortalecendo os sentimentos de identidade coletiva entre os Kokama da região, dando visibilidade a uma coletividade étnica que transcende o espaço comunitário ribeirinho, urbano e nacional. Ao assumir formalmente uma identidade indígena essas pessoas começam a se unir e construir projetos de vida autônomos e mais dignos. Esta revalorização de suas tradições culturais e de reivindicação de direitos que garantam melhor qualidade de vida se fortalece e ganha visibilidade no contexto do diálogo intercultural encabeçado pelo movimento Indígena.

Entre os Kokama o fenômeno associativo se desenvolveu, sobretudo, após a Constituição Federal de 1988, que garantiu uma série de direitos (e não privilégios) aos indígenas. As associações indígenas, então criadas, conectam demandas locais a circuitos políticos regionais, estaduais, nacionais e transnacionais na tentativa de captação de recursos e parcerias ao mesmo tempo em que propiciam visibilidade às comunidades indígenas. Nas associações indígenas os Kokama se filiam voluntariamente a partir do momento em que decidem assumir publicamente uma identidade indígena kokama, refletem e lutam pelo “resgate” da tradição num campo de produção da etnicidade marcado por estratégias de politização da cultura e formação de alianças interétnicas mais amplas. Organizados dessa forma, os indígenas buscam o reconhecimento étnico diferenciado, demonstrando que são

atores ativos, sujeitos no processo histórico do qual participam, criando espaços públicos de discussão e reflexão em torno da língua, da tradição e da alteridade. No diálogo com o Estado esses indígenas desenvolvem performances que acreditam ser representativas da autenticidade cultural kokama, num movimento de revisão cultural, que ao mesmo tempo contribui para a reafirmação da identidade indígena. Tudo isso reforça mais uma vez a idéia de que as identidades são sempre situacionais e dinâmicas, isto é, são negociadas na interação com outros atores sociais. Nas últimas décadas os Kokama, por meio de suas associações, estão tentando participar de projetos (contando com a colaboração de assessores de ONGs, órgãos governamentais municipais, estaduais e federais, universidades e antropólogos, etc.) para obter fontes alternativas de renda para as comunidades. Tais empreendimentos visam fundamentalmente o fortalecimento da identidade étnica, valorização das tradições, o desenvolvimento sustentável, a inserção nas políticas indigenistas nas áreas de saúde, educação e alternativas econômicas, bem como o reconhecimento étnico e territorial.

O movimento indígena kokama está inserido neste contexto de retomada de identidade étnica, associativismo indígena e lutas por demarcação de terra indígena, por preservação da sua cultura e da sua identidade. O modelo indígena difundido por meio das organizações indígenas vem trabalhando no sentido da valorização da identidade étnica e da cultura “tradicional”. Sendo assim, os Kokama reivindicam o direito de serem indígenas e o respeito às suas diferenças. Os indígenas se interessam pelo processo de desenvolvimento, como um modo de obter acesso aos benefícios da modernidade, desde que esse processo seja planejado com a participação deles, de uma forma dialógica, democrática e mais simétrica.¹¹

A demarcação das áreas reivindicadas pelos Kokama torna-se importante perante a interferência negativa de interesses capitalistas nacionais e estrangeiros, levando os jovens indígenas à falta de perspectivas e a problemas sociais (delinquência, drogas, alcoolismo, prostituição, etc.). Esses litígios envolvendo questões territoriais nas comunidades habitadas pelos indígenas, estimulando-os a deixar seu modo de vida tradicional e a buscar empregos urbanos e prazeres lúdicos (festas, álcool, drogas e prostituição). Nesse sentido, a garantia legal das áreas indígenas poderá contribuir para a possibilidade de utilização dos recursos naturais sem degradar o meio ambiente e violentar os direitos e a cultura dos povos indígenas. Igualmente, tornar-se-á imperativa a gestão territorial participativa, por meio da fiscalização e

¹¹ “A Constituição de 1988 mudou o lugar dos indígenas, ao garantir o direito de ser diferente”, afirma o historiador John Monteiro, da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Os indígenas não têm problemas em se relacionar com a modernidade dos brancos: “Eles fazem isso desde o século 18”, registra Monteiro. (ESTADÃO, 19 de dezembro de 2007).

implementação de projetos de desenvolvimento sustentável (e recuperação de áreas degradadas, nos casos pertinentes) nas terras demarcadas e de valorização cultural. Desse modo, poderemos contribuir com os índios na elaboração de uma educação diferenciada, mas intercultural, que leve em conta seus interesses culturais, sociais e de troca de conhecimentos com os não indígenas. Apoiando a luta pela afirmação e reconhecimento da identidade étnica, estreitamente ligada a conquista do território e a unidade do movimento e das organizações indígenas kokama.

No momento atual, marcado pela atuação de uma consciência reflexiva da cultura e da identidade, a representação da etnicidade diante de interlocutores externos ao grupo, serve como fundamento para reivindicação coletiva de base política ao mesmo tempo em que fortalece o sentimento de pertença étnica, reaviva e dinamizam as cosmologias indígenas, os processos de construção social e simbólica da etnicidade. Nessa atualização de suas cosmologias a cultura kokama não é incompatível com os princípios cristãos, e com o contexto cultural mais amplo, mas, dialogam entre si. Símbolos cristãos, tais como a *cruz* é utilizada pelos Kokama na tentativa de também dar visibilidade ao seu grupo étnico de uma forma sempre renovada. No alto Solimões, as relações entre índios e não índios estiveram pautados por um trânsito de mensagens e imagens enviadas dos dois lados fazendo com que significados fossem reelaborados de ambas as partes. Nesse contexto, caracterizado por prementes demandas de direitos étnicos, as visitas do antropólogo as comunidades também se depara com performances explícitas de manifestação da cultura tradicional, como forma de buscar um campo autônomo de políticas públicas destinadas à reformulação positiva da memória e da ancestralidade indígenas, que possibilite a inversão do estigma em orgulho étnico. Entretanto, por mais que o movimento indígena se esforce para que a população indígena se assuma enquanto tal, a auto identificação indígena ainda hoje (2016) não se dá de maneira a englobar toda a coletividade kokama do alto Solimões. A consciência étnica reflexiva da cultura parece não ter se manifestado entre alguns indivíduos jovens e que não estão inseridos no movimento indígena, os quais ainda compartilham com os não-índios certos preconceitos em relação aos índios e parece ter vergonha da sua ascendência kokama.¹²

As comunidades indígenas pesquisadas estão em estreita relação com comunidades kokama de além-fronteira, garantindo o trânsito social entre elas. Na região do

¹² Conforme observa Sidnei Peres, para o caso dos indígenas do rio Negro, a adesão às políticas de identidade étnica não é automática nem homogênea, mas depende da variedade de inserções na rede associativista de racionalização (no sentido weberiano) da etnicidade, variando da simpatia difusa ao engajamento militante (Peres, 2013: 383).

alto Solimões os Kokama habitam um território - que compreende partes do Brasil, da Colômbia e do Peru - formado por aldeias que se relacionam por meio das dinâmicas sociais, políticas, religiosas e das redes de parentesco que implicam em permanente mobilidade. A configuração atual do território indígena não é, pois determinada por limites geográficos, mas pelas relações entre aldeias, ainda hoje estabelecidas nas regiões tradicionais de ocupação. Porém, se não ocupam seu território de forma contígua, este fato deve-se à expansão das sociedades nacionais não indígenas. Os intercâmbios sociais e econômicos entre os indígenas e os movimentos transnacionais em direção ao Brasil são dinâmicas que lhes permitem, ao mesmo tempo, preservar seu território e as regras de parentesco e reciprocidade. Nesse sentido, pode-se dizer que os movimentos dos indígenas se operam num *continuum* em que as relações sociais antigas e novas se interagem, integrando o passado e o futuro como condição do presente. Nesse território, as aldeias indígenas formam complexos sociais, mantendo as regras de reciprocidade, alianças ou intervenções políticas e religiosas, apoio mútuo nas questões fundiárias e de subsistência. Assim, mesmo que as alianças políticas entre os grupos familiares e comunitários não sejam sempre harmoniosas, estrategicamente, os vínculos entre aldeias são fundamentais, constituindo-se numa rede própria de cooperação contra uma série de problemas comuns. Com a demarcação, além de poderem se associar melhor acreditam que virão mais investimentos nas áreas de educação, saúde, agricultura etc. e que o controle sobre o território será possível.

Visitas ao meio urbano (para sacar o dinheiro da aposentadoria e de outros benefícios sociais, vender produtos da roça, fazer o rancho, estudar ou para tratamento médico) são os principais motivos para a ida à cidade. A mudança temporária ou permanente para a cidade geralmente não significa necessariamente a perda de vínculos com a comunidade de origem. O casamento com pessoas de outras comunidades permite estabelecer laços sociais mais amplos formando redes com as quais possuem identidade histórica, social, cultural e religiosa.

A população indígena do alto Solimões vive basicamente da agricultura, da pesca, da caça, coleta, extrativismo, da renda de aposentadoria e salários de professores e agentes de saúde e das políticas sociais do governo, tais como o bolsa família. A maioria do que é produzido é consumido pelo grupo familiar e o excedente é vendido no mercado local. Existe uma competição e conflito pela exploração dos recursos naturais entre os comunitários e as pessoas que chegam de fora, sobretudo não indígenas, pois essas atividades são realizadas por ambos.

As famílias kokama que vieram do Peru retêm vínculos com seu país de origem e com sua rede de parentesco. Um dos obstáculos à auto identificação indígena, segundo depoimentos nativos, é quanto à resistência por parte de alguns indígenas que não querem “voltar a ser índio”, abandonando todo o seu patrimônio material e cultural conquistado e apropriado dos não-índios durante séculos de contato intercultural entre ambos. A idéia que os Kokama, sobretudo os da religião cruzada, compartilham é a de que para serem índios eles devem deixar de ser cristãos. Só com muita perseverança do movimento indígena organizado os indígenas estão se convencendo de que para serem “índios” eles não precisam abdicar das transformações culturais por que passaram e negar sua própria historicidade para corresponder a uma imagem estereotipada de índio corrente no senso comum e até mesmo em alguns setores mais retrógrados do próprio Estado brasileiro, responsável pelas políticas indigenistas, bem como por parcela considerável dos representantes das instituições indígena e indigenista. Devido à situação de contato, os indígenas do alto Solimões foram obrigados a negociar com os não-índios sem perder suas identidades. Entretanto, hoje eles carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcados. Eles são o produto de várias histórias e culturas interconectadas.¹³ Nesse contexto, a interação dos povos indígenas com a sociedade não indígena pode ser vista como um processo criativo, que implica em reelaboração, transformação e diálogo entre os agentes históricos na situação de contato.

Hoje no alto Solimões as antigas aldeias kokama são denominadas de “comunidades”. Cada comunidade possui um presidente ou cacique, cujo papel principal é ser o porta-voz da comunidade tanto interna quanto externamente. Geralmente as comunidades são compostas de famílias unidas por vínculos de parentesco. Cada casa forma uma célula de produção e de subsistência, ou seja, a unidade social e econômica básica dos Kokama é o grupo familiar. Existem comunidades “misturadas” ou multiétnicas, ou seja, com representantes de diversos povos indígenas e alguns que não se consideram indígenas. As comunidades mantêm entre si um contato intenso, por meio de parentesco e casamento, relações consolidadas pelas trocas econômicas, pelas festas religiosas e pelas alianças políticas.

A geopolítica imposta pelos colonizadores na região do alto Solimões relacionada à conquista de territórios e definição de fronteiras influi nos níveis de intensidade do contato dos grupos étnicos entre si e com a sociedade não indígena, contato esse histórica e

¹³ Segundo Stuart Hall, as identidades estão sujeitas ao plano da história, da política, da representação e da diferença (Hall, 2000).

geograficamente diferenciado, o que levou muitas vezes certas etnias indígenas a manterem-se mais autônomas em detrimento de outras, sobretudo os habitantes as margens dos grandes rios, que sofreram desde o início alto grau de repressão contra sua integridade física e cultural, como é o caso dos Kokama, que historicamente habitam as margens do Solimões.

A população indígena do alto Solimões transita constantemente por vários motivos: visitas a parentes, conflitos internos nas comunidades, escassez de recursos naturais (peixes, caça ou terrenos agricultáveis), proximidade de escolas e hospitais, busca de emprego; enfim, buscam aquilo que consideram uma qualidade de vida mais favorável. Geralmente são as cidades da região, ou a capital Manaus, que atraem mais indígenas. Entretanto, salvo àqueles que já nasceram no meio urbano, a grande maioria das famílias antes de chegar à sede dos municípios do alto Solimões residiram em várias comunidades ribeirinhas.

Nas comunidades visitadas, talvez a exceção de Bom Jardim, a grande maioria dos habitantes são indígenas. Nessas comunidades a assistência médica ainda é precária e insuficiente para atender a demanda local. Assim, a busca por atendimento médico constitui outro fator que motiva o trânsito de famílias para a cidade. O atrativo do equipamento urbano (hospitais e escolas) faz aumentar a concentração populacional nas sedes municipais. Por outro lado, as relações sociais comunitárias e o interesse na utilização das terras e dos recursos naturais provocam um movimento de dispersão populacional ao longo do rio Solimões e seus afluentes, formando novas comunidades ribeirinhas. Muitas famílias que moram nas cidades mantêm vínculos econômicos e sociais com as comunidades, produzindo uma articulação entre cidade e comunidades na vida dos indígenas. Mesmo entre aqueles que hoje moram em comunidades ou sítios existem muitas pessoas e famílias que já viveram algum tempo no meio urbano em algum momento da sua vida. As comunidades são formadas por unidades residenciais e congregam várias famílias, geralmente aparentadas. Elas estão situadas a distâncias variadas das cidades. Possui escola, posto de saúde, capela (católica ou evangélica), centro comunitário (também chamado de sede) e campo de futebol. Como na maioria das comunidades o ensino vai só até a 4ª série do ensino fundamental, os pais geralmente mandam seus filhos mais velhos para a cidade a fim de continuar seus estudos. Esses jovens quando permanecem na cidade ficam na casa de parentes e conhecidos. Na maioria dos casos, o esvaziamento das comunidades se deve a busca por ensino formal: os alunos vão para a cidade quando terminam a 4ª série fundamental e não tendo uma casa para morar, um apoio na cidade de destino, os pais vão juntos.

Segundo Balée, um exame das alterações ecológicas na Amazônia revela que as sociedades indígenas que tiram sua subsistência da caça-coleta e da horticultura têm dado

uma contribuição ínfima ao processo de conversão das florestas e de alteração de outras condições ambientais básicas, inclusive o clima. Para o autor, não há evidência de extinções na Amazônia durante ou depois do Neolítico (caracterizado pelo desenvolvimento de um sistema de vida baseado em aldeias e na agricultura), que teve início há cerca de 5.000 a 6.000 anos atrás. Para Balée as sociedades indígenas amazônicas não possuem em geral uma política explícita de conservação, nem associações voluntárias devotadas à preservação da biodiversidade, talvez pela simples razão que suas atividades econômicas nunca as tornaram necessárias.

Isto não significa que os índios agricultores da Amazônia não tenham alterado o ambiente de maneira significativa. Eles o fizeram: mas, em lugar de terem provocado extinções, parecem ter na verdade contribuído para o aumento da diversidade biológica. Esta aparente ação diversificadora estende-se desde os tempos do Neolítico até o presente, e seu mais notável testemunho é a série de espécies domesticadas e semi-domesticadas presentes na Amazônia (BALÉE, 1993:386-7).

Muitas árvores frutíferas ocorrem não somente cultivadas em roças e quintais por toda a Amazônia, mas também em estado selvagem ou semi-domesticado. Estas árvores frutíferas tendem a serem espécies dominantes, entretanto, somente onde a agricultura indígena ocorreu. As atividades das sociedades indígenas horticultoras ignoram (mais que protegem deliberadamente) muitas florestas primárias, e assim permitiram a sobrevivência destas florestas em áreas indígenas até hoje. Capoeiras muito velhas são porções de vegetação reflorestada, mesmo que as espécies dominantes sejam diferentes das florestas originais e mesmo que as espécies nestas capoeiras não tenham sido realmente plantadas. Elas são o resultado de práticas agroflorestais indígenas, intencionais ou não. Os povos horticultores pré-colombianos também alteraram a própria terra. Antrossolos (“terra-preta-do-índio”), de ampla distribuição na bacia amazônica, também evidenciam a manipulação pré-colombiana da paisagem natural (Smith, 1980 *apud* BALÉE, 1993). Os índios amazônicos recentes usam e maneja a floresta de várias maneiras, algumas delas distintas das de seus antepassados pré-colombianos. Os caçadores-coletores modernos também exerceram um efeito sobre a composição da floresta menor que as atuais sociedades de horticultores aldeados. Mesmo que os caçadores-coletores modernos exerçam um efeito desprezível sobre a composição da floresta, seus ancestrais manipularam muitas das florestas consideradas hoje, frequente e erroneamente, como “primárias” (Balée, 1989a, b). Seria um erro, entretanto, considerar estas

manipulações do passado como “conversões da floresta”, já que as capoeiras artificiais deixadas por índios antigos são também um tipo de floresta.

As culturas indígenas de hoje, em outras palavras, descendem em larga medida de remotos ancestrais pré-colombianos, apesar das recentes influências ocidentais que muitas delas têm sofrido. A maioria das espécies cultivadas, ou daquelas que os índios atuais exploram na floresta primária e na capoeira, são também neotropicais, o que mostra uma outra conexão com o passado pré-colombiano. Muitos índios amazônicos atuais certamente continuam parecidos com seus antepassados – eles ainda são índios – no que se refere aos seus recursos vegetais e às formas de uso destes recursos (BALÉE, 1993: 392).

O sistema agrícola desenvolvido pelas comunidades do alto Solimões apresenta as seguintes particularidades: a primeira delas é o contexto multiétnico, no qual este sistema agrícola é elaborado, desenvolvido e constantemente atualizado. As diversas etnias, ao mesmo tempo em que produzem e resguardam variedades agrícolas têm em comuns formas de transmissão e circulação de saberes, práticas e produtos que respondem pela altíssima agro biodiversidade da região. Trata-se de uma agricultura de pousio praticada em condições de baixa pressão demográfica o que lhe outorga um caráter de alta sustentabilidade. O elemento central, e estruturante, desta agricultura é a macaxeira. O processamento da macaxeira para consumo envolve uma série de etapas específicas e o uso de artefatos que expressam dimensões culturais importantes. O sistema alimentar desenvolvido na região incorpora estas produções indígenas com elementos trazidos de fora ao longo de sua história, sobretudo do nordeste brasileiro e dos países vizinhos (Colômbia e Peru). O complexo formado pelas formas de manejo dos espaços e das plantas cultivadas, pelos processos e objetos envolvidos na transformação dos produtos agrícolas, pelos sistemas alimentares decorrentes, e pelas outras manifestações culturais associadas, constituem uma referência cultural para os povos indígenas do alto Solimões. Este sistema agrícola assegura também a permanência de várias outras práticas sociais relacionadas com técnicas, expressões estéticas, sistemas cognitivos e cosmológicos entre outros aspectos.

Atualmente, a escolha de áreas e limites adequados para viverem conforme seus usos, costumes e tradições e a reivindicação de seu reconhecimento formal, tem acontecido articuladamente, pois a perda de áreas florestais, de rios e igarapés e a escassez de matéria-prima, de caça e pesca, em algumas áreas indígenas, em razão de atividades predatórias levou-os a adotar novas formas de diálogo com o Estado para garantirem seus territórios e seus

direitos. Alguns indígenas que viraram pequenos comerciantes não apoiam demarcação. Mas quando se sentem ameaçados na competição com outros comerciantes, mais fortes, os interesses pela demarcação vêm à tona.

Se a borracha e a madeira alavancaram a economia do alto Solimões e vale do Javari no passado recente, atualmente esta região está ligada ao comércio regional, nacional e internacional predominantemente a pesca de peixes comestíveis e ao turismo de selva (também chamado de “ecoturismo”). Enquanto o primeiro setor é dominado principalmente pelos pescadores e comerciantes locais, o segundo setor é dominado por representantes de empresas estrangeiras que impõem e confrontam um determinado tipo de utilização da paisagem e do ambiente aquático amazônico diferente das modalidades indígenas de ocupação e uso dos recursos naturais. Não obstante as oportunidades de trabalho temporário oferecidas a alguns indígenas e do recebimento de recursos por parte de algumas comunidades, por meio de práticas assistencialistas, o “ecoturismo” está se ampliando na região e provocando sérios conflitos fundiários, socioambientais e sociais. Nesse sentido, torna-se necessário estudar melhor as formas de inserção da população tradicional (indígenas e caboclos ribeirinhos) nas atividades eco turísticas existentes e qual a percepção destes sobre as mesmas.

No alto Solimões/vale do Javari impera um tipo de turismo voltado para o mercado internacional e excludente. Essa inserção da região no mercado mundial capitalista do exotismo amazônico representado pelo turismo de selva e pela pesca esportiva ameaça às formas de uso comum e sustentável dos recursos naturais. A grande maioria da infraestrutura turística pertence a empresários/corporações estrangeiras que consideram as populações indígenas como mão-de-obra barata, excluindo-as de todo e qualquer processo de planejamento e/ou gestão das atividades (eco) turísticas.¹⁴ Para Ivani Faria, 2005 o ecoturismo até pode ser uma alternativa de renda para as comunidades indígenas promovendo a inclusão social das comunidades envolvidas, com justiça social e redução das desigualdades por meio da redistribuição de renda, mas para isso é indispensável um planejamento participativo e comunitário para garantir sustentabilidade socioambiental, econômica e cultural dos povos indígenas.

A região do alto Solimões se insere numa dinâmica econômico-social, cultural, política e religiosa que envolve comunidades situadas em toda a região dos três lados das

¹⁴ Ivani Faria denomina de “ecoturismo indígena” o ecoturismo praticado dentro das terras indígenas através do planejamento/gestão participativa e comunitária respeitando os valores sociais, culturais e ambientais dos diferentes povos envolvidos onde a comunidade é a principal beneficiária (FARIA, 2005).

fronteiras, como se observa nas genealogias e histórias de vida. É nessa rede de relações transfronteiriças que os povos indígenas reproduzem seu sistema sociocultural (trocas econômicas, alianças políticas, organização familiar, comunicação, transmissão de conhecimentos, rituais religiosos etc.).

Os levantamentos etnográficos e a análise etno-histórica demonstram que a ocupação indígena na região nunca se limitou à área restrita às casas presentes nas comunidades. Historicamente as áreas de trânsito e de uso temporário ou contínuo, onde se concentram as espécies naturais necessárias à reprodução física e cultural, transcende os limites, geográficos comunitários, estendendo-se até locais hoje habitados predominantemente pelos considerados não-índios, como as cidades de Atalaia do Norte, Benjamin Constant e Tabatinga, onde a presença indígena é visível, mas onde o reconhecimento dessa presença ainda é problemático. Ao tratar da mudança para a cidade, os indígenas comentaram principalmente sobre o problema dos estudos dos jovens. A manutenção da qualidade de vida dos indígenas do alto Solimões tem demandado dinheiro, daí a importância que atualmente os indígenas dão à articulação com o mercado regional e com o Estado. Entretanto, essa articulação é variável e o acesso aos bens e relações com os não-índios é limitada. É muito difícil para os indígenas exercer um controle maior de decisão, em parte porque carecem de apoio político, de amparo legal efetivo e de conhecimentos necessários. Em alguns relatos os indígenas minimizaram a situação de subordinação à tutela do Estado e das missões religiosas, seja porque essas pessoas, ou alguém de sua parentela, ocupam uma posição privilegiada nessas instituições, seja como pastores evangélicos ou funcionários das diversas esferas de poder (federal, estadual e municipal) tais como a FUNAI e a SESAI. A profissão de professor, de chefe de posto e de agente de saúde, por exemplo, representou uma oportunidade de obter uma renda regular para aquelas pessoas que não queriam continuar dependendo das alternativas econômicas de subsistência (agricultura, caça, pesca, coleta, extrativismo) nas comunidades, além do seu importante papel social e político para os indígenas, é claro. Por outro lado, em outros relatos a dependência a essas instituições controladas majoritariamente por não indígenas foi apontada em geral como a situação paradigmática de negação da autonomia almejada pelos indígenas.

No processo de apropriação indígena do cristianismo, elementos simbólicos da tradição cristã são incorporados segundo a tradição tupi guarani. Nesse processo, os símbolos sofreram deslizamentos semânticos ao serem reinterpretados segundo os códigos da cosmologia kokama. A cultura indígena representada por peças artesanais, instrumentos

musicais, cantos, danças, língua, etc., signos de autenticidade étnica, hoje são apresentados em espaços públicos de interlocução, tais como assembléias, conferências, reuniões, etc. Elementos do universo cristão — como a cruz foram mobilizados pelos Kokama para estabelecer fronteiras simbólicas com outros grupos étnicos — indígenas ou não.

As festas de aniversário da igreja cruzada constituem um espaço de socialidade entre várias comunidades kokama do alto Solimões e de além-fronteira, evidenciado na consubstancialidade expressa no ato de comer e beber junto, na comemoração e nos rituais religiosos. Este aspecto de solidariedade expressa uma relação de reciprocidade entre as comunidades, convergindo para a construção social da rede intercomunitária e interétnica transfronteiriça. Parece que para os católico-evangélicos a irmandade religiosa da cruz, transcende a consanguínea.

Nesse processo de reconstrução identitária alguns sujeitos tido como “caboclos” ou “ribeirinhos” se consideram Kokama. Esses indivíduos aparentemente encontraram na identidade indígena e no sentimento étnico comunitário um referencial que baliza suas vidas.

A auto identificação pessoal como indígena no alto Solimões é parte de um processo mais amplo de etnogênese e construção comunitária de identidades coletivas, como parte das estratégias indígenas para a garantia de seus direitos territoriais necessários a manutenção de suas culturas, baseada na exploração de recursos naturais como o rio, os peixes, as ilhas, as praias, caça, de poder ter reconhecimento diferenciado e dialogar com o Estado etc. num cenário de competição por recursos com outros atores sociais. Assim neste item da tese procuramos apreender os valores, sentidos e ideologias compartilhados pelos grupos kokama que vivem no alto Solimões, acerca dos processos históricos em que estão enredados.

Por estarem localizados às margens dos rios os Kokama foram um dos primeiros povos da região que manteve contato com as expedições coloniais e um dos que mais se destacou nas relações interétnicas, sejam com os não-índios, seja com as demais etnias com as quais historicamente estiveram em interação. Quando indígenas de diversas etnias chegam a Atalaia do Norte, vindos do Peru, sabendo que os Kokama estão se organizando politicamente no local, então acham melhor ser Kokama do que Yaguá, por exemplo. Alguns Witoto, vindos da Colômbia para a comunidade Bom Jardim em Benjamin Constant, também estariam se identificando como Kokama. Muitas famílias moradoras da região, que não se consideram indígenas, são filhos e netos de indivíduos que vieram de fora, sobretudo do nordeste brasileiro, mas também de outras regiões do país ou dos países vizinhos e que estabeleceram relações de parentesco com os indígenas da região. Os antepassados das atuais

gerações de indígenas kokama falavam a língua nativa, que foi praticamente substituída pela língua portuguesa ou espanhola.

Quanto à questão identitária, além da auto-identificação indígena, as reflexões de Viveiros de Castro, 2006, em torno das definições de “índio” e de “comunidade indígena” também foram suportes fundamentais na definição da origem étnica das populações do alto Solimões. Pois, além de explicitar itens do texto constitucional, a meu ver, representa uma atualização conceitual importante, compatível com a própria dinâmica indígena, diz Viveiros de Castro:

“Índio” é qualquer membro de uma comunidade indígena, reconhecido por ela como tal.

- “Comunidade indígena” é toda comunidade fundada nas relações de parentesco ou vizinhança entre seus membros, que mantém laços histórico-culturais com as organizações sociais indígenas pré-colombianas. (...) As relações de parentesco ou vizinhança constitutivas da comunidade incluem as relações de afinidade, de filiação adotiva, de parentesco ritual ou religioso, e, mais geralmente, definem-se nos termos da concepção dos vínculos interpessoais fundamentais próprias da comunidade em questão. Os laços histórico-culturais com as organizações sociais pré-colombianas compreendem dimensões históricas, culturais e sociopolíticas, a saber: a continuidade da presente implantação territorial da comunidade em relação à situação existente no período pré-colombiano. Tal continuidade inclui, em particular, a derivação da situação presente a partir de determinações ou contingências impostas pelos poderes coloniais ou nacionais no passado, tais como migrações forçadas, descimentos, reduções, aldeamentos e demais medidas de assimilação e oclusão étnicas. (...) A orientação positiva e ativa do grupo em face de discursos e práticas comunitários derivados do fundo cultural ameríndio, e concebidos como patrimônio relevante do grupo. Em vista dos processos de destruição, redução e oclusão culturais associados à situação evocada no item anterior, tais discursos e práticas não são necessariamente aqueles específicos da área cultural (no sentido histórico- etnológico) onde se acha hoje a comunidade (Viveiros de Castro, 2006).

Para Viveiros de Castro, [ser] índio é uma questão de “estado de espírito”, um modo de ser, um modo de devir, um movimento infinitesimal incessante de diferenciação. Com a Constituição de 1988, consagrou-se o princípio de que as comunidades indígenas constituem-se em sujeitos coletivos de direitos coletivos. A referência indígena não é um atributo individual, mas um movimento coletivo. Há indivíduos indígenas porque eles são membros de comunidades indígenas. Os índios de hoje são o produto de uma história de

trabalho sistemático de destruição cultural, de sujeição política, de “exclusão social”. O adjetivo “índio” especifica certo tipo de coletividade. Nesse sentido existem apenas comunidades, redes de relações que se possam chamar indígenas. Não há como determinar quem “é índio” independentemente do trabalho de autodeterminação realizado pelas comunidades indígenas. Colocar “relações de parentesco” na definição permite que se contemplem possíveis dimensões translocais dessa “comunidade”. Em outras palavras, a comunidade é ou pode ser uma realidade temporal tanto quanto espacial. As relações de parentesco ou vizinhança, constitutivas da comunidade, incluem relações de afinidade, de filiação adotiva, de parentesco ritual ou religioso – quer dizer, compadrio – e, mais geralmente se definem em termos das concepções dos vínculos interpessoais fundamentais próprios da comunidade em questão. Ou seja, é parente quem os índios acham que é parente. Assim, quando o homem é branco e a mulher é índia, por exemplo? Se a comunidade acha que o marido é membro da comunidade, ele é índio, sem mais. Só é índio quem se garante. São sim parentes dos índios aqueles que os índios acharem que são seus parentes e ponto final, pois só os índios podem garantir isso.¹⁵

“Deve” haver uma orientação positiva e ativa do grupo em relação aos produtos característicos da vida comunitária. Rituais, mitos, configurações relacionais mais ou menos reificadas, a própria comunidade enquanto ponto de orientação, pólo de territorialização, e assim por diante. A terceira dimensão é a sociopolítica – a primeira era histórica (continuidade), a segunda era cultural (orientação positiva em relação ao fundo cultural). Ela diz respeito à decisão, manifesta ou simplesmente presumida, da comunidade se constituir como corpo socialmente diferenciado dentro da comunhão nacional. Constituir-se como entidade socialmente diferenciada significa dar-se autonomia para estatuir e deliberar sobre sua composição, isto é, os modos de recrutamento e critérios de exclusão da comunidade. Gestão comunitária, modalidades de ocupação do território, regimes de intercâmbio com a sociedade envolvente, dispositivos de reprodução material e simbólica. Os índios têm, como diz a lei, direito a seus usos costumes e tradições. Ter direito aos usos e costumes significa ter autonomia para se governar internamente naquilo que não fira os princípios fundamentais da constituição nacional. A resposta à questão de quem é índio cabe às comunidades que se sentem concernidas, implicadas por ela. (Viveiros de Castro, 2006).

Viveiros de Castro trabalha as noções de “índio”, “indígena” e “povo”:

¹⁵ Esse é um discurso comum em muitas sociedades indígenas o que parece, entretanto, é que não se acaba nunca de virar branco, é preciso continuar a ser índio para poder se continuar a virar branco. (Viveiros de Castro, 2006).

Índios são os membros de povos e comunidades que têm consciência — seja porque nunca a perderam, seja porque a recobram — de sua relação histórica com os indígenas que viviam nesta terra antes da chegada dos europeus (...) **‘Povo’** só '(r) existe' no plural — povoS. Um povo é uma multiplicidade singular, que supõe outros povos, que habita uma terra pluralmente povoada de povos. (...) Pertencer a terra, em lugar de ser proprietário dela, é o que define o **indígena** (...) Os índios foram e são os primeiros Involuntários da Pátria. Os povos indígenas originários viram cair-lhes sobre a cabeça uma ‘Pátria’ que não pediram, e que só lhes trouxe morte, doença, humilhação, escravidão e despossessão (Viveiros de Castro, 2016).

Alguns indígenas vieram a se “transformar” em “brancos” ou “caboclo-ribeirinhos”, e hoje avaliam que compensa “voltar” a ser índio. Nas últimas décadas, passaram, assim, a novamente se assumir como índios, em um processo de retomada da identidade indígena articulada à reivindicação pelo reconhecimento das Terras Indígenas (TI) situadas no alto Solimões. Entretanto, esse fenômeno na região está ligado, também, às reivindicações de outra ordem, ou seja, por melhor assistência médica e educacional, bolsas e cotas nas universidades etc. E num sentido menos instrumental a vínculos afetivos, valorização cultural e das origens étnicas.

A experiência histórica do contato fez com que os índios do alto Solimões, refletissem sobre suas culturas diante da situação que vivenciam, reelaborando sua organização social e cosmológica. Ao longo desse processo, alianças interétnicas e organizações políticas, etc., constituem estratégias de sobrevivência indígenas nessa região. Por um lado, essa diversidade de reações indígenas é consequência do próprio caráter diferenciado dos agentes e das práticas colonizatórias ao longo da história. Por outro, como a população indígena da região é heterogênea, as particularidades da estrutura social, econômica e política de cada povo têm acentuado as diferenças de respostas que estes têm empreendido em relação ao contato com os não-índios. Este aspecto tem levado muitas lideranças, grupos específicos ou associações destes, a estabelecerem alianças e/ou conflitos com diferentes setores da sociedade nacional. Em decorrência desse processo, o senso comum e a própria antropologia de outrora promoveu um escalonamento étnico em toda a região do alto Solimões, inserindo as populações kokama sob o rótulo de “caboclo-ribeirinhos” e “civilizados”.

A etnogênese indígena na área é, em certos aspectos, reforçada, sobretudo pela dinâmica do processo histórico e político por que têm passado os Kokama, em decorrência do

qual sua cultura é constantemente reinventada. Nesse sentido, um caso exemplar registrado durante esta pesquisa no alto Solimões foi à constatação da grande população kokama atual às margens dos rios e na periferia das cidades da região. Os Kokama adotaram a língua portuguesa e espanhola como sua língua principal, apesar de ter viva na memória a existência de sua língua nativa, ainda falada por alguns dos mais velhos, sobretudo os do território peruano. Os Kokama se apropriaram de elementos externos a sua própria cultura para estabelecer uma distinção com os grupos vizinhos, com os não-índios, e por meio destes sinais diacríticos, marcar sua própria identidade. Salvo exceção a comunidade Bom Jardim, pode se dizer que as áreas indígenas, pesquisadas para este trabalho, são habitadas quase exclusivamente por índios. Nem todos obedecem ao princípio da patrilinearidade na atribuição de afiliação étnica. Deste modo, aqueles cujo pai é não-índio e a mãe é indígena assumiram a identidade indígena. Os poucos não-índios, sobretudo descendentes nordestinos, que se casou com mulheres indígenas compartilham com os indígenas de um mesmo modo de vida.

É fundamental perceber a dinâmica dos processos culturais nos quais os indígenas vão reivindicando a demarcação de novas áreas enquanto necessárias aos seus usos e tradições. É necessário abordar a “territorialidade”, num espaço socialmente construído e vivido, que leve em consideração o dinamismo do grupo, que está em constante transformação, gerando um campo de conflito no território onde o grupo transita. Os Kokama do alto Solimões têm passado pela indiferença ou omissão do Estado, das Ongs e dos antropólogos, entre outros, porque, além de terem sido considerados como caboclos, “aculturados” até poucas décadas atrás, habitam áreas geralmente não demarcadas como TI. A tradição dos indígenas dessa região é a de transitar, de um lugar para outro, por conta de relações de parentesco, em busca de casamentos e alianças políticas entre outros motivos. Algumas famílias extensas encontram-se distribuídas entre várias comunidades nos três países Brasil/Colômbia/Peru. Em algumas comunidades, sejam elas rurais ou urbanas, constatamos a presença de famílias vindas da Colômbia e do Peru. As áreas por onde os indígenas transitam para desenvolverem suas atividades econômicas, alianças matrimoniais e políticas são bastante dispersas. A nova configuração espacial, kokama, propicia a continuidade da lógica de apropriação do território perpetuada pelos indígenas. Pois eles se comunicam e mantêm elevada circulação de pessoas, informações e objetos que determina a amplitude das relações de parentela. A retomada da identidade Kokama pela maioria dos indígenas da região mostra a negação da identidade imposta pelo colonizador e o reavivamento de uma identidade a partir da criatividade deles. Lideranças tradicionais e o movimento indígena organizado se tornaram atores políticos ativos desde a constituinte de 1988. Nesse processo as comunidades indígenas

passaram lutar pela garantia de seu espaço social e político de interlocução com o Estado. Além dos Kokama, atualmente diversos outros povos indígenas que compõe o contexto multiétnico do alto Solimões reivindicam o direito de serem indígenas, o respeito às suas diferenças a demarcação de seus territórios e o usufruto dos seus direitos outros, um dever do Estado.

No alto Solimões em muitos casos, os Kokama citam a busca por educação escolar, assistência médica, mercadorias e trabalho remunerado como motivações para a mudança em direção à cidade. Ao buscar, na cidade, uma complementação daquilo que possuem na aldeia, as famílias acaba se distanciando das formas de socialidade consideradas, por eles, como tradicionais, produzindo transformações constantes nas concepções de mundo da população kokama, nas quais a coexistência de lógicas simbólicas diversas e suas conexões com universos sociais distintos produzem reorientações constantes nas condições de vida. Apesar de alguns grupos kokama já se aceitarem e serem aceitos como índios, sua identidade ainda aparece revestida de certa ambiguidade e está em construção. Soma-se a isso o fato de alguns dos Kokama atuais serem frutos do processo de mistura entre índios de diversas etnias, de colombianos e peruanos e migrantes nordestinos, entre outros. A ancestralidade indígena teria desaparecido ao fundir-se com os “arigós”, como eram chamados os nordestinos, não obstante a presença de elementos culturais considerados indígenas nas habitações, na alimentação, nos artesanatos, nas técnicas agrícolas, de pesca, de caça, coleta etc., daqueles “caboclos” nascidos da miscigenação. Até a década de 1980, e ainda hoje entre alguns indígenas, os próprios Kokama jogavam toda a ancestralidade indígena para o passado e para os altos rios, se consideravam “caboclo-ribeirinhos” e superiores aos índios pela mistura com brancos e proximidade da “civilização” e do “progresso”. Esse processo histórico de construção social do caboclo-ribeirinho não foi pacífico: resultou de muita opressão contra os povos indígenas, fazendo com que os sinais diacríticos que marcavam a diferenciação cultural se eclipsassem perante a mistura. Num contexto como o do alto Solimões, no qual ser índio parece estar associado à idéia de “feiuza”, de atraso e de selvageria, estigmas que aparecem como obstáculos para a formulação da arena política local a partir de um discurso de valorização da tradição como eixo para as demandas coletivas de redistribuição dos benefícios gerados pela modernidade.

Como os Kokama conseguiram superar o estigma da ancestralidade indígena e transformá-lo em orgulho étnico, resgatando e valorizando suas tradições indígenas? Se durante séculos os Kokama se consideravam e eram tidos como não-índios, pois ser índio era identificado com atraso, selvageria e miséria, tal panorama étnico mudaria a partir da década de

1990, quando o movimento indígena começou a se organizar, tornando-se palco privilegiado de representação da tradição, pelo uso, entre outros sinais diacríticos, da língua indígena e de vestuário, artesanato e indumentárias. Esse processo de reindigenização no alto Solimões, no qual a cosmologia é reformulada, visa à reivindicação indígena baseada em políticas de identidade. Nos anos 1990, no Brasil, a diversidade cultural assumiu o *status* de valor a ser protegido de violações perpetradas principalmente pelo Estado, motivado seja pelo desejo de impor homogeneidade cultural dentro das suas fronteiras ou por interesses econômicos ligados a projetos desenvolvimentistas. Entre os Kokama, a Federação, as organizações e as associações kokama contam quase que exclusivamente com colaborações financeiras dos próprios índios Kokama.

Este capítulo da tese esteve focado na contextualização do meio histórico, social e político de reivindicação da identidade étnica indígena kokama por parte de um povo que vive no alto Solimões e vale do Javari, bem como o modo como o conjunto de seus membros, enquanto coletividade vem lidando com seu passado, presente e perspectivas de futuro. Historicamente oprimidos pelos governos coloniais e nacionais e suas políticas contraditórias, trabalhados pelas missões religiosas e explorados pelas frentes extrativistas, os Kokama, atualmente se encontram numa situação paradoxal, complexa e dinâmica: entre o (auto) (re) conhecimento de sua identidade indígena e sua identificação (e estigmatização) como peruano ou não indígena. Ou seja, a discriminação do povo kokama soma-se aos preconceitos pelas pessoas descendentes de peruanos.

Dentre as transformações, que os índios costumam relatar em seus depoimentos quando abordam a questão da “perda da cultura”, da identidade e da “tradição” gostaríamos de destacar o desinteresse dos jovens no aprendizado dos mitos, da língua e na realização dos rituais tradicionais, os casamentos entre índias (os) e não índios (as), o nascimento de crianças híbridas, a promiscuidade, o alcoolismo, a drogadição e as mudanças nos hábitos alimentares.

As cidades e as margens dos grandes rios (“beiradão”) como o Solimões são, em geral, percebidas mesmo por alguns índios como espaços civilizados associados aos não índios, enquanto o “alto” é relacionado ao modo de vida indígena. Para criticar alguém, recorrem frequentemente a comparações e juízos de valor: “*são as pessoas do alto que se comportam assim*”, em oposição às etiquetas e valores considerados civilizados e educados da vida urbana ou mesmo ribeirinha. Os indígenas ribeirinhos ou citadinos falam dos seus ascendentes dos altos rios como se fossem mais ‘índios’ do que eles, ou como se os do alto fossem os “verdadeiros índios” ou os “índios puros”. Frequentemente, referem-se aos índios na terceira pessoa, principalmente quando se reportam aos seus parentes “mais atrasados” e

“selvagens”. No centro da cidade de Letícia na Colômbia, enquanto minha esposa fazia compras numa loja de *lingerie*, entrevistei uma das vendedoras que se autoidentificou como “negrita” (mestiza). A jovem de aproximadamente 30 anos de idade no decorrer da conversa revelou a sua ascendência kokama por parte da sua avó, enquanto ela já se considerava “civilizada” por viver em Letícia, capital da Amazônia colombiana, cidade na qual, segundo minha interlocutora, apesar da aparência física indígena, muitas pessoas não se autorreconhece como tal por vergonha. A identificação como indígena somente ocorreria no contexto em que essas pessoas veem alguma vantagem em assumir uma identidade indígena, tais como quando vão a capital da Colômbia, Bogotá, para estudar e recebem algum auxílio do governo colombiano para esse fim, entre outras situações oportunas. Entretanto, a política indigenista colombiana precisa ser mais bem estudada.

As mulheres que costumam se relacionar com não índios geralmente apresentam algumas características que as diferenciam das outras, como nível mais alto de escolaridade e de conhecimento da sociedade não índia. Os casamentos interétnicos na cidade exercem um papel importante na visão dos índios sobre o processo de transformação cultural. O casamento interétnico facilita a formação de redes de socialidade com atores sociais não indígenas que habitam o meio urbano em que vivem. A mulher casada com não índio muitas vezes presta auxílio aos pais, filhos e irmãos, daí a importância em se analisar os casamentos com não índios no contexto dos processos de transformação por que passam as culturas indígenas hoje. A convivência cotidiana com o marido não índio, que geralmente não domina a língua indígena faz com que ao mesmo tempo a mulher casada com não índio se torne híbrida ela própria e a sua prole. Ao mesmo tempo em que atrai os parentes para perto de si, o que torna a experiência cidadina acessível a sua parentela.

Os casamentos entre homens indígenas e mulheres não indígenas são muito raros e parece tender a separação conjugal. Entre o povo estudado observei algumas uniões matrimoniais desse tipo. Tratava-se na maioria dos casos de lideranças do movimento indígena e com muito tempo de experiência de relação com os não-índios. A situação dos filhos híbridos costuma preocupar as pessoas mais conservadoras, uma vez que a identidade deles se torna ambígua e indefinida no tempo.

Muito embora mantenham residência na cidade, sua permanência muitas vezes é temporária, devido aos constantes trânsitos que se verificam entre as aldeias e as cidades. Entretanto, parte desta população, sobretudo aquela casada com não índio, reside permanentemente na cidade. Mas muitos destes ainda mantem roças nas imediações da cidade.

Mesmo sendo um processo reversível, a importância simbólica da vida na cidade vai gradualmente sendo construída de acordo com o tempo de residência no meio urbano. Diferentemente da pessoa nascida na cidade e, muitas vezes, fruto de casamento Interétnico, cristã e alfabetizada, o indígena recém-chegado da aldeia, enfrenta uma série de dificuldades decorrentes da baixa escolaridade e por não dominar os códigos e valores urbanos de conduta. Para ilustrar esse processo de diferenciação, marcado por um distanciamento espaço-temporal progressivo em relação ao estilo de vida aldeão apresentei depoimentos de indígenas residentes na cidade e que ao longo de sua história de vida foi incorporando vários hábitos no seu cotidiano, por exemplo, o de assistir televisão, dirigir carro ou moto, utilizar computador e a *internet*, frequentar igrejas cristãs, curtir estilos musicais nacionais e internacionais, frequentar bares e casas noturnas etc.

A idéia de identidade indígena por um lado, remete à diferenciação, de modo genérico, entre índios e não índios instituídos no mito de origem de determinado povo; por outro, ela faz referência aos atributos de uma pessoa, é percebida como sendo dinâmica, sujeita à transformação. Desse modo, uma pessoa pode se identificar como “indígena” à medida que vive “no meio dos índios” e compartilha do seu modo de vida. Por outro lado, muitos indígenas que moram na cidade, e mesmo alguns da aldeia, vivem “como os brancos”. Assim, mesmo parecendo com os brancos, são índios no discurso nativo, enquanto da perspectiva teórico-analítica tomada seria sujeitos híbridos, também. No Brasil existe uma ambiguidade inerente à definição de identidade indígena que precisa ser superada e reformulada.

As transformações no estilo de vida de uma pessoa são descritas como alterações corporais e “espirituais”, produzidas também pelo que se consome. É nesse sentido que temos que analisar as mudanças na dieta da família e a quase ausência da “comida de índio” no cardápio de muitas pessoas.

No contexto interétnico de relacionamento com representantes do poder público, os indígenas flexibilizam a regra segundo a qual o pertencimento a um grupo exógamo é transmitido por linha paterna e subverte o princípio patrilateral sobre o parentesco kokama ao assumir a descendência por via materna como uma possibilidade de opção identitária. Para atingir seus objetivos os povos indígenas precisam corresponder às expectativas que se tem deles, mesmo que isso possa gerar contradições no seio de suas próprias sociedades.

2.6. Kokama e Kokamilla no Peru: Guerras, alianças e mobilidade

Os Kokama são considerados um ramo da família linguística tupi-guarani¹⁶. Segundo Lathrap “A protolíngua tupi-guarani propriamente dita estava centrada junto da foz do Amazonas, no período imediatamente anterior da sua dispersão” (LATHRAP, 1975:84). Baseado em dados linguísticos a hipótese de Lathrap é a de que partindo do Amazonas central ou inferior, os Kokama subiram o curso do rio em migrações maciças e contínuas, se estabelecendo no oriente peruano.¹⁷ “Somente um ramo da família tupi-guarani penetrou profundamente na bacia do Alto Amazonas, que compreendia os Cocama, os Cocamillas e os Omaguas” (LATHRAP, 1975). Esse povo indígena foi contatado pela expedição de Juan de Salinas Loyola em 1557 e reduzido ao cristianismo um século depois. Ou seja, desde o século XVI estão em contato com a sociedade não indígena. Quando contatados pelos europeus, os Kokama dominavam a metade inferior do Uacayali e eram numerosos, agressivos e politicamente unificados.¹⁸ Um subgrupo menos populoso dos Kokama, o Kokamilla, estava situado no Baixo Huallaga (LATHRAP, 1975).¹⁹

Os ataques dos Chipeo e as enfermidades trazidas pelos soldados espanhóis e pelos missionários teriam dizimado grande parte dos Kokama. Para se ter uma idéia, em pouco menos de um século: de 1559 a 1652, a população Kokama teria descaído de 20.000 para 1.412 habitantes (STOCKS, 1981:68).²⁰ Os Kokama praticaram o infanticídio, sacrificando os filhos não desejados ou com problemas físicos e um dos gêmeos. Os sacerdotes que tiveram contato com os Kokama diziam que eles tinham poucos filhos (Chantre y Herrera, 1901, *apud*: STOCKS, 1981). Chantre explica que entre os Kokama e Kokamilla, “los matrimonios no

¹⁶ Em 1995, CABRAL demonstrou ao comparar a língua Kokama com a língua Tupinambá que a língua Kokama continha muitos elementos de outras línguas, como as do aruak, tupy e kechua, ou seja, era uma língua “crioula” resultado do contato de várias línguas (Cabral, Ana Suely A. C. 1995. Contacta – induced language change in the Western Amazon: the non-genetic origin of the Kokama language. Tese (doutorado em Linguística) – Univer. of Pitsburg. *Apud*: ALMEIDA & RUBIM, 2012).

¹⁷ Evidências arqueológicas indicam que os Kokama chegaram ao atual Peru a partir de uma migração datada de 200 a 300 anos antes da conquista.

¹⁸ Nas primeiras descrições, os Kokama aparecem numa “tierra muy poblada de gente en número de más de 20.000 indios (...) muy dóciles, de buena disposición y voluntad.” (Jiménez de la Espada, 1897: LXXIII; Figueroa, 1904:82, *apud*: STOCKS, 1981:109).

¹⁹ Segundo STOCKS, por volta de 1619 “los Cocama se habían separado en dos grupos, los Cocama propriamente dichos y los Cocamilla” (1981, p. 40). “Los dialectos cocama y cocamilla difieren el uno del outro ligeiramente (...) los Cocamilla, diferían de los Cocama solamente en que se vestían como sus vecinos, los Jebero” (RIBEIRO & WISE, 1978:105).

²⁰ Os primeiros missionários jesuítas contam que os Kokama estiveram em guerra com os Chipeo, provavelmente os atuais Shipibo (Figueroa, 1904, *apud*: STOCKS, 1981).

eran muy estables” (Chantre y Herrera, 1901:226, *apud*: STOCKS, 1981: 45). A poligamia estava associada a uns poucos homens.

Os cultivos básicos dos Kokama eram a mandioca e o milho, também plantavam a batata doce, amendoim, feijões e tubérculos como cará e abacaxis. Da mandioca e do milho faziam uma bebida consumida até os dias de hoje, chamada caiçuma. A pesca a caça de mamíferos aquáticos, de tartarugas e a coleta de ovos, constituíam as principais fontes proteicas deles. Atuavam como canoieiros a serviço de missionários desde o século XVI. A cerâmica foi desenvolvida pelos Kokama, mas, com o contato, Stocks afirma que eles faziam desenhos europeus com flores. Principalmente os xamãs bebiam ayahuasca (*banisteriopsis caapi*) e consumían tabaco: “Los chamanes eran y aún son prevaecientes en ambos grupos. Entre lós Cocamilla actuales adquieren su formación bajo la guía de chamanes de experiencia y con el uso frecuente de la ayahuasca” (STOCKS, 1981: 49).

O sistema político era acéfalo e não centralizado. Segundo Chaumeil:

Quando da chegada dos primeiros missionários por volta da metade do século XVII, o modelo que prevalecia era o de pequenas sociedades atomizadas politicamente (...) em que mal emergia a figura dos líderes (...), cuja autoridade raramente ultrapassava o limite de sua comunidade. (...) esses ‘chefes’ mais pareciam líderes de facção ou de casa comunitária (maloca), sem outra legitimação a não ser a da competência individual e a do prestígio que lhes conferia a realização das grandes cerimônias públicas (CHAUMEIL, 2000:181).

Para os exploradores espanhóis, Kokama e Kokamilla viviam em comunidades por razões de defesa e de vida social (Figueroa, 1904, *apud*: STOCKS, 1981).²¹

Los Cocamilla vivieran en concentraciones de malocas, cada una de las cuales contaba hasta con 40 personas en 1651. La población original de estas malocas pudo haber sido en 1644 hasta de 60; 70 personas, si los dados de Cujía sobre los Cocama de entonces son correctos (...). Dada la organización social de los Cocama y Cocamilla, en términos de relaciones dentro de la comunidad y entre las casas, es sumamente probable, que cada caserío fuese autónomo y que sólo los enlazaban relaciones de parentesco (Figueroa, 1904, *apud*: STOCKS, 1981: 44- 46).

²¹ Juan de Salinas Loyola dizia que “os Cocama eran ‘obedientes y respetuosos hacia sus jefes’ (Jiménez de la Espada, 1897: LXXXII. *Ídem*: 45. “Figueroa informo que, en 1644 se escindió una de las comunidades Cocama y que, un cacique considerado como uno de los más grandes de los Cocama, con la gente que lo reconocía, constituyeron la unidad social escindida” (Figueroa, 1904, *apud*: STOCKS, 1981).

Os Kokama Possuíam um rito integrativo que consistia em dançar ao redor das cabeças - troféus capturadas dos inimigos:

En términos de relaciones inter-comunitarias e inter-étnicas parece probable que los Cocama y Cocamilla, siempre fueron amigos entre sí y practicaron la guerra fuera del grupo étnico (...) Basándose en las evidencias citadas, parece probable que los patrones de guerra de los Cocama y Cocamilla, incluyendo la captura de cabezas, fueran autóctonos y que se vieran agravados por la presencia de los españoles (STOCKS, 1981: 46).

Jouanen, 2005 levantou dados sobre as rebeliões dos Kokama, alguns dos quais sintetizo aqui: os ataques que faziam às reduções missionárias do rio Marañón (no atual Peru) e conseqüente assassinato do padre Francisco de Figueroa; além dos estragos que causavam os Kokama em diversas reduções, bem como os castigos que sofreram dos militares espanhóis por essa rebeldia e vocação guerreira ou resistência, se preferirmos chamar assim. O contexto histórico da época era o de meados do século XVII, já que em 1653 o padre Bartolomé Pérez havia trabalhado entre os Kokama do Ucayali, fundando ali a redução de Santa María del Ucayale. Padres que deram continuidade ao seu trabalho tais como Tomás Majano em seu trabalho de conversão a fé cristã aprendeu a dominar a língua nativa, porém se mostrou intransigente com a cultura Kokama vista por muitos missionários como arraigada por “vicios y perversas costumbres”. Os resultados foram seguidos conflitos entre índios tidos como rebeldes e indisciplinados e missionários, sobretudo a partir de 1663. Nessa época os Kokama fizeram as pazes com outros povos indígenas considerados infiéis: os chepeos y maparinas. Dessa aliança indígena teria saído um plano para assassinar o padre Lucas de La Cueva para que pudessem retornar ao seu *habitat* na floresta. O padre Cueva por sua vez, pediu ao Tenente de Borja uma expedição de soldados e de índios, fiéis contra os Kokama. O Tenente de Borja em 1664 encontrou os Kokama divididos e separados em várias casas ou povoados, muito distantes uns dos outros. Foi bem recebido nos povoados mais próximos ao Marañón, mas não entre aqueles que se aliaram aos chepeos y maparinas. Nesses povoados mais distantes havia uma confederação para matar a todos os espanhóis e os índios aliados da coroa, enfim para destruir completamente a missão. Porém, em sua tentativa de emboscada aos espanhóis, foram surpreendidos pelo exército do Tenente de Borja que acompanhava o padre Majano, e considerados traidores. Só nesse evento, os Kokama que não conseguiram fugir foram presos, açoitados e seis deles enforcados. Esse episódio de execuções indígenas só

fez acirrar ainda mais os ânimos guerreiros dos Kokama contra as missões. Em 1666 chepeos e Kokama subiram o rio Marañón, em quarenta canoas, rumo a Santa María de Guallaga na tentativa de dessa vez assassinar o padre Majano, saquear e queimar o povoado e destruir essa missão²². Entretanto, na desembocadura do rio Apena em Guallaga encontraram o padre Francisco de Figueroa, encarregado da redução de Jeveros, acompanhado apenas por seus remeiros, e resolveram assassiná-lo e depois cortar e levar sua cabeça. Em seguida esses índios apóstatas, se dirigiram ao povoado de Jeveros e mataram quarenta e quatro índios e um soldado espanhol, saquearam e destruíram a redução, e regressaram triunfantes levando a cabeça do padre Figueroa para dançar em seus rituais.

Guiados por poderosos xamãs os Kokama deram sequência as suas incursões guerreiras contra as missões espanholas nos anos seguintes. Porém em 1669 o governador de Mainas, Don Jerónimo Vaca de Vega, organizou uma expedição contra os Kokama composta por duzentos índios amigos entre jeveros y guallagas e por vinte soldados espanhóis, além do padre Juan Lorenzo Lucero, Superior das Missões. Kokama e espanhóis se enfrentaram no Ucayali, e desta vez a vitória foi dos espanhóis que matarão uns duzentos rebeldes e capturaram e enforcaram muitos outros, acusados de homicídios e de outros crimes graves. Alguns desses indígenas foram convencidos por Lucero a segui-lo até o povoado de Santiago de La Laguna o de Nueva Cartagena, fundado por ele em 1670, na margem direita do rio Guallaga, sendo seus primeiros moradores os índios Kokama, chepeos, jitipos, panos y otros vindos do Ucayali. Entre outubro de 1680 e maio de 1681 uma grande epidemia infestou o povoado de Santiago de La Laguna, levando a morte centenas de índios que residiam ali, sobretudo chepeos y jitipos. Fugindo do contágio Kokama e Ucayali de La Laguna fugiram Marañón abaixo adentrando ao território Omaguá, que viviam além da desembocadura do Napo. Mas mesmo sendo bem recebidos pelos Omaguá, esses índios retornaram a La Laguna tão logo souberam da cessação da epidemia. Por essa época, em pleno século XVII, havia em Borja disputas entre missionários e *encomenderos* no que tange ao tratamento dispensado aos índios da região. Enquanto os primeiros tentavam converter os indígenas a fé cristã, combater o que consideravam imoralidade e proteger os indígenas da exploração econômica dos segundos, os *encomenderos*, por sua vez levantavam acusações contra os padres e buscavam afastar os indígenas das influências missionárias, mantendo-os sob seus domínios (JOUANEN, 2005).

²² Segundo Ribeiro & Wise “A principios del siglo XVII los españoles y, aun más, las etnias vecinas temían a los Cocama porque se les conocía como los piratas de los ríos” (RIBEIRO & WISE, 1978:106).

Os Kokamilla foram um dos primeiros povos indígenas a serem reduzidos na missão de Mainas. Esses indígenas teriam ocultado dos espanhóis certos aspectos de sua vida social privada, como os ritos de cura, e colaborado na esfera pública, como por exemplo, ao reduzir outros povos indígenas como os Mayoruna, tarefa que era facilitada pela sua destreza como navegadores. Os Kokama e Kokamilla cristãos ajudaram os espanhóis na conquista de outros povos, em parte por temor aos espanhóis, mas também:

... como una capacidad de revalidar su propia actitud hacia los otros nativos en una relación especial con los españoles, por la cual gozaron de exención de tributos y trabajo en las encomiendas a cambio de sus servicios. Esta actitud la habían desarrollado a lo largo de extendidos períodos de guerra, en que ellos y los Cocama probablemente eran los agresores (STOCKS, 1981:70).

Com essa atitude por quase um século: de 1682 a 1768 os Kokamilla não estiveram submetidos ao regime de encomienda, nem obrigados a trabalhar para os espanhóis, a não ser em expedições, geralmente comerciais, evitando assim serem escravos e ao pagamento de tributos. Tudo isso em parte por estarem a serviço da igreja e servir aos espanhóis nas milícias.

Os jesuítas foram expulsos em 1768. Durante três séculos de missão entre os indígenas do leste peruano, além das mudanças econômicas e na organização sócio-política, os jesuítas também ensinaram aos Kokamilla uma série de ritos como Corpus Christi e a semana santa. Em 1777 Francisco Requeña foi enviado como governador e passou a residir em Tefé, atualmente em território brasileiro. Os Kokamilla, nessa época abasteciam as tropas com carne de caca, mandioca e farinha, além da construção de embarcações para defesa contra as investidas portuguesas rio acima. Os Kokamilla trabalharam com transportadores fluviais e pescadores para os não-índios o que afetou sua economia de subsistência e sua cultura.

Com a independência do Perú “el nuevo gobierno publicó una serie de leyes y decretos, que pretendían hacer de los nativos de la selva ciudadanos completos (...) en 1828 declararon a los nativos y mestizos dueños de la tierra, que poseyesen” (STOCKS, 1981: 83). Para Chaumeil a independência do Peru “foi sinônimo de incorporação ao novo estado, ao ‘ser peruano’ (**ser peruano**), suposto fermento do ‘nacionalismo’ nascente” (CHAUMEIL, 2000:169). Em 1829 parte dos Kokama, sob a liderança de Manuel Pacaya, se agrupou e formou o povoado de Nauta e Parinari, no baixo rio Marañon. Com a independência os Kokamilla ganharam maior liberdade de movimento, mas continuaram sendo canoieiros e

guias em expedições em busca de ouro e produtos extrativistas. Atrrelados a uma economia nacional e internacional, em constante dinamismo e diversificação, os Kokamilla como cristãos ocupavam um lugar baixo na estrutura de classe, atuando como produtores de subsistência e empregados. Segundo Stocks, “En el siglo XIX, las exigencias sobre ellos provenían de cuatro fuentes básicas, y éstas eran 1) los gobernadores y otras autoridades políticas, 2) los extractores de productos de los bosques y ríos, que también eran comerciantes, 3) la Iglesia y después de 1853, 4) los hacendados de la selva” (STOCKS, 1981: 84). Assim vemos, nesse período, os Kokama dominados pela igreja, pelo Estado, pelos interesses comerciais e pelo sistema de patronagem.

El creciente comercio con el más desarrollado Bajo Amazonas, empezó a atraer a los nativos, especialmente a los Cocama y Cocamilla, fuera de su tierra por largas temporadas, muchos jamás regresaron; algunos comerciantes se quedaron y se casaron con mujeres Cocamilla y sus hijos se aculturaron completamente a los Cocamilla y se convirtieron rápidamente en Cocamillas (Lagunas, Archivo Parroquial, censo eclesiástico de 1864, *apud*, STOCKS, 1981: 86).

À partir de 1926 começou-se a implantar escolas nos pequenos povoados do leste peruano: “por el año 1935 todas las mayores comunidades Cocamilla tenían escuelas, prohibiéndose a los niños hablar cocama y silo hacían eran castigados y humillados en público” (STOCKS, 1981: 95).

Após mais de três séculos de contato com as populações de origem européia, segundo Stocks, os Kokama estavam a ponto de se extinguir como grupo étnico, envergonhando-se de suas origens como nativos. Mesmo assim, até 90% dos Kokamilla ainda encontravam seu cônjuge entre outros Kokamilla²³. A dominação pelos não indígenas como peões, junto com o sistema escolar público seriam os responsáveis pelo enfraquecimento de seus antigos modelos culturais e pela destruição do velho sistema de autoridade indígena. Soma-se a isso a comercialização de seus produtos agrícolas que estreitou ainda mais as relações com a economia peruana, agora como pequenos produtores independentes. Ao longo das gerações estaria havendo um distanciamento da tradição, pois novas maneiras de comportamento iriam sendo adotadas pelos mais jovens. Assim para Stocks “los Cocamilla

²³ Para os Kokama, segundo Ribeiro e Wise “más o menos el 25% de los matrimonios se han realizado con mestizos” (RIBEIRO & WISE, 1978:106).

han perdido su condición de ‘tribales’ en el verdadero sentido del término, pero no han llegado a ser blanco-mestizos, ni como sociedad, ni como cultura”. (STOCKS, 1981:15).

Na época de sua pesquisa Stocks afirma que a maioria dos Kokamilla falava Castelhana, porém os adultos menores de 30 anos de idade, geralmente entendiam, mas não falavam Kokama. Para Stocks, por tratar-se de um povo conquistado e dominado, é improvável que muitos Kokamilla se identifiquem como nativos, salvo que encontrem vantagens econômicas ou sociais muito concretas, ao fazê-lo. A inserção Kokamilla dentro de um sistema de classes, que não é capaz de assimilá-los os prejudicaria terrivelmente. O Estado não reconhecia as comunidades Cocamilla como comunidade nativa não compreendendo a natureza de seu sistema socioeconômico tratou de impor suas próprias instituições: escolas, bancos, polícia etc. como se eles não fossem indígenas. Entretanto, como mostra Stocks, a vida social cocamilla de Achual Tipishca estava baseada em relações de parentesco, a família formava uma unidade produtiva, assim como a estrutura acéfala da política comunitária estava baseada no sistema de parentesco. O autor nos mostra que os Kokamilla identificam-se simultaneamente como cidadãos peruanos, como nativos e como membros de uma classe social regional. “sólo los nativos ‘civilizados’ o ‘cristianos’, como por ej. los Cocamilla, tienen una identidad como nativos, como cholos, en el sistema de clases, y como peruanos”. Enquanto a identidade nacional é de origem recente e em parte relacionada com o serviço militar obrigatório para os homens “La identidad como cholo, en cambio, es mucho más antigua y está basada en la separación histórica de los Cocamilla y otros nativos ‘reducidos’ o ‘civilizados’, de los demás grupos étnicos nativos y su conjunción con los blanco-mestizos, así como su dominación por éstos.”. Assim, vemos que a identidade como “cholo” é uma identidade de classe. “La extensión de las fronteras del cholo más allá del grupo étnico nativo se manifiesta claramente en las distinciones sociales entre apellidos ‘bajos’ o ‘humildes’ (los nativos) y ‘altos’ o viracocha (los españoles u otros europeos). Stocks constata que existem muitos sobrenomes de origem portuguesa ou espanhola, não-Cocamilla, porém “nativos” na região, e como tais são considerados de baixo *status*. Assim muitas jovens que saem para trabalhar como empregadas domésticas nas casas de não-indígenas trocam seus sobrenomes para disfarçar sua identidade nativa (STOCKS, 1981: 139, 140).

Os jesuítas deixaram aos Cocamilla um sistema de festas dentre as quais as mais importantes são o dia de finados, o natal, o carnaval, o dia de reis magos e são João. “El ciclo de la fiesta contribuye fuertemente a la cohesión e integración social, estando envuelta en ella, en gran parte, la auto identificación como Cocamilla”. A inclusão dos Kokamilla no sistema de classes peruano criou um complexo de “estratos” de identidade, onde a identidade nativa só

pode manifestar-se em determinadas cerimônias. Os Kokamilla teriam uma quantidade de estratos de identidade, que se manifestariam em circunstâncias apropriadas. Stocks destaca como instituições culturais mais importantes, responsáveis pela manutenção da identidade como Kokamilla, o xamanismo e os ritos do ciclo vital. Sendo que o rito das festas católicas teria uma função integrativa de manter o grupo étnico como unidade social. A plena integração dos Kokamilla como grupo étnico nativo seria impossível, devido à grande quantidade de Kokamilla que buscam sua assimilação à sociedade não-indígena e negam os costumes kokamilla. Vistos como cholos, destribalizados, porém não assimilados, pertencem a uma classe social que não é nativa nem “blanco-mestiza” para usar o termo de Stocks. As mudanças aceleradas na cultura kokamilla estariam relacionadas com a ocupação do território kokamilla pelos não-índios. “La identidad étnica de los Cocamilla parece estar cambiándose muy rápidamente en los últimos años y estos cambios están directamente relacionados con su percepción de que ser nativos tal vez no sea un medio efectivo para disfrutar de los “beneficios” que tienen los blancos-mestizos”. (STOCKS, 1981:144, 150).

Na época de sua pesquisa os Kokama estariam menos dispostos que os Kokamilla a identificar-se como grupo étnico e seriam menos “conservadores” culturalmente. “el factor que separo estos dos grupos históricamente, consiste en que habiendo salido ambos de Lagunas por el tiempo de la Independencia, los Cocama formaron pequeñas unidades sociales que, fueron más fácilmente dominadas por los patronos de los siglos XIX y XX”. A separação histórica dos Kokamilla, daqueles povos indígenas não-cristãos, seu grau de aculturação e não assimilação a sociedade local criou a classe social dos “cholos”, “conformada por campesinos nativos de la selva, que en un sentido económicamente estrecho, significa campesinos orientados hacia la subsistencia, que venden sus excedentes a los mercados urbanos y que constituyen una clase social que, en el Bajo Río Huallaga, está formada en su mayoría por los Cocamilla”. Considerados integrados no sistema regional-nacional de classes “ellos, después de haber sobrevivido como cultura por tanto tiempo, no puedan ahora beneficiarse con los programas del Gobierno, que están diseñados justamente para los nativos”. Stocks constata que a migração para a cidade torna os Cocamilla mão-de-obra barata no mercado urbano, não assimilados apenas perdem os meios necessários a sua sobrevivência física e cultural. “La historia reciente de los Cocamilla ha sido la de un rápido cambio cultural acompañado de fragmentación social y “anomia” con resultados de migración urbana y una creciente acumulación de problemas sociales” (STOCKS, 1981: 151, 152).

Outros grupos indígenas estavam dispostos a apoiar os Kokamilla, se queriam tratar de obterem reconhecimento como nativos, sob a lei peruana. Indagados por Stocks

sobre seus interesses em identificar-se publicamente como Kokamilla e solicitar seu reconhecimento perante o governo ou se queriam continuar sendo considerados campesinos mestiços e esquecer seu passado kokamilla, optaram pelo reconhecimento. Esse ressurgimento da identidade étnica kokamilla foi muito mal recebido na região do Baixo Huallaga.

O título “*Los Nativos Invisibles*” é dado por Stocks para falar daqueles indígenas do leste peruano, como os Kokama e Kokamilla (subgrupo Kokama) por ele estudados, os quais diferentemente dos nativos considerados “tribais”, são ignorados por serem considerados destribalizados, aculturados, integrados a cultura não-indígena ou mesmo extintos enquanto grupo étnico, mesmo que a sua população somada na década de 1970 era de aproximadamente 25.000 habitantes na região do Baixo Huallaga. Para Stocks: “La razón de este desconocimiento, era muy simple, pues los Cocama y los Cocamilla habían perdido su identidad tribal y se habían mezclado e integrado en el gran sector de colonos que habitan las orillas de los ríos y que en el Perú son conocidos como ‘ribereños’” (*idem*: 14). Contrariando a versão oficial, o autor nos mostra que mesmo constituído por “restos” de vários grupos étnicos, esses indígenas mantem muitas das suas tradições e seu modelo sócio cultural, mas por conveniência ocultam sua identidade indígena na tentativa de escapar de preconceitos quando são inseridos no sistema de classes, vinculados a sociedade nacional e a economia de mercado.

Na década de 1960 Lathrap descreve os Kokama, que se identificava como peruano, particularmente na pequena cidade de Juancito, onde vivia de um sistema agrícola tradicional, sobretudo do cultivo de arroz e tabaco. O autor observa que seus costumes e trajes se assemelham aos da população das grandes cidades da região: Iquitos e Pucallpa. Entretanto, alguns anos antes da sua pesquisa, a grande maioria dos moradores de Juancito era classificada de Kokama e ainda apresentavam vestígios da antiga cultura, tais como a fabricação de cerâmica e as consultas com xamãs. Segundo Bartolomé, 2006 “na década de 1970, o governo populista do Peru impôs aos nativos a denominação de ‘camponeses’, procurando superar o estigma lançado sobre o ‘índio’”.

Entre outros impactos, os Kokama sofreram influências de missões entre os séculos XVII e XIX e teriam “perdido” sua distintividade cultural. Nas palavras de Lathrap:

Os descendentes dos índios cocamas constituem uma grande parte da população rural do Peru oriental. Têm tendência para viver em cidades grandes (...) os cocamas são, quanto à sua aparência externa, apenas peruanos rurais. Há vinte anos algumas mulheres usavam ainda o estilo de saia tradicional, mas hoje já não se vê. Algumas mulheres

cocamas ainda fazem cerâmica, mas quase todos os vasos têm a forma dos jarros de água. O tipo de decoração mais frequente são os motivos florais obviamente derivados dos Europeus e só raramente deparamos com um vaso com desenhos tradicionais (LATHRAP, 1975: 203).

Ribeiro e Wise comparam a população Kokama e Kokamilla, localizada em território peruano, para o ano de 1975 com a população dos mesmos grupos em 1936. Os autores constataram que a população indígena aumentou de 9.500 a 10.000 para 15.000 a 18.000, durante o período considerado. De acordo com o gradiente dos autores, se em 1900 Kokama e Kokamilla já se encontravam em contato permanente com a sociedade nacional, em 1975 ambos os grupos já estavam integrados:

Mantienen muy pocos rasgos culturales que los diferencien de los mestizos y son cristianos de nombre, pero aún practican el chamanismo y otras de las costumbres religiosas propias. Los adultos de edad madura, especialmente las mujeres, hablan el idioma nativo entre ellos, pero todos son bilingües y los niños hablan sólo el castellano (RIBEIRO & WISE, 1978:106-7).

A partir de 1971 muitas comunidades kokama se tornaram adeptas da Irmandade da Santa Cruz, uma religião cristã, fundada por um profeta brasileiro conhecido por Francisco da Cruz. Hoje em dia esses indígenas incorporaram a igreja cruzada em sua nova identidade étnica. Explorados sucessivamente por missionários, patrões e regatões, seja por agentes da sociedade colonial e da nacional, renunciaram ou ocultaram em parte os seus elementos culturais. Segundo Oscar Agüero, por medo ou vergonha, já não se consideram indígenas, senão como peruano, sobretudo devido a sua histórica experiência de contato com o não índio considerada negativa. No campo religioso a totalidade adotou o cristianismo popular. Pelas necessidades criadas pela ideologia dominante, em troca de proteção do Estado, dos missionários ou de alguns patrões, de segurança econômica ou de manter seu território, renunciaram ao seu estilo de vida, a sua visão de mundo e a seus direitos.²⁴ A principal motivação para a vinda do Peru para o Brasil de famílias kokama, em tempos recentes, parece ter sido de cunho religioso, desencadeada pelo movimento missionário que ficou conhecido como Irmandade da Santa Cruz. Entre 1972 a 1980 o povo Kokama que estava concentrado na cidade de Nauta na região de Iquitos, começou a espalhar-se e formar novas comunidades em diferentes lugares, e rios. Segundo Agüero, o movimento messiânico liderado pelo “irmão

²⁴ AGÜERO, 1994.

José”, anunciava o fim do mundo e a salvação para aqueles que se reunissem junto às cruzes de madeira que ia fincando em alguns povoados as margens do Solimões²⁵.

Segundo Alvino: em fins do século XIX parte dos Kokama localizada inicialmente no Ucayali, no Peru, e também na Colômbia desloca-se para o Brasil, inserindo-se no esquema de exploração da seringa juntamente com outros grupos indígenas, principalmente os Ticuna (Alvino, 1943, p. 5. *Apud*: Ramos, 2003, p. 14), com os quais mantêm relações de conflito e aliança até hoje. Algumas narrativas comuns entre os Kokama referentes a uma das últimas passagens para o lado brasileiro dão conta de que entre as décadas de 1920 e 1930 houve o deslocamento de várias famílias em decorrência dos conflitos pela definição da fronteira entre Brasil, Colômbia e Peru. Se por um lado esse trânsito transfronteiriço há mais de um século tem-se processo do Peru em direção ao Brasil, em princípio por questões econômicas, geradas pela exploração da borracha e da madeira, fatores religiosos e econômicos de outra ordem são motivações básicas atualmente.

Nos Aldeamentos missionários jesuítas espanhóis a partir do século XVI e a partir do século XVIII dos carmelitas portugueses e sua política de homogeneização cultural não havia o reconhecimento das diferenças étnicas e das práticas religiosas dos povos “convertidos”.

A Irmandade da Cruz ou Ordem da Cruzada tinha no seu corpo doutrinário de crenças elementos do catolicismo, protestantismo evangélico e de religiões indígenas, principalmente as de origem Tupi, adotando desta última a cosmovisão catastrófica. No ano de 1969 Francisco da Cruz esteve entre os Kokama do lado peruano, mais especificamente em Pucallpa, local onde promulga o primeiro estatuto e organiza o diretório do movimento. No Peru permanece até o ano de 1972, quando parte para a Colômbia e em seguida para o Brasil. No Brasil instala-se na região do rio Iça onde até a sua morte, em 1982, coordenou os seus trabalhos religiosos em meio aos numerosos seguidores Ticuna e Kokama (Oro, 1989, p. 63-64).

A cruz e a bíblia foram os símbolos da Irmandade da Cruz. O irmão José pregava o fim do mundo e a salvação dos que eram protegidos sob égide da Cruz, sendo que após a

²⁵ Irmandade da Cruz ou Ordem da Cruzada “e que tinha no seu corpo doutrinário de crenças elementos do catolicismo, protestantismo evangélico e de religiões indígenas, principalmente as de origem Tupi, adotando desta última a cosmovisão catastrófica. No ano de 1969 Francisco da Cruz esteve entre os Cocama do lado peruano, mais especificamente em Pucallpa, local onde promulga o primeiro estatuto e organiza o diretório do movimento. No Peru permanece até o ano de 1972, quando parte para a Colômbia e em seguida para o Brasil. No Brasil instala-se na região do rio Iça onde até a sua morte, em 1982, coordenou os seus trabalhos religiosos em meio aos numerosos seguidores Ticuna e Cocama (Oro, 1989:63 e 64)

catástrofe, os “puros de coração” alcançariam o local sagrado, onde a abundância e a fartura seriam uma constante. De Fato, a cosmologia do movimento da cruz ou ordem cruzada tem a sua doutrina baseada em idéias cataclísmicas de destruição e recomeço, onde ocorre a salvação dos escolhidos e para estes, após a catástrofe, haveria um reino de abundância. Nesse sentido a cosmovisão desse movimento em muito se assemelha ao ideário da “terra sem males” dos Tupi. Para Ramos:

Pode-se pensar que o engajamento de várias comunidades Cocama tenha a sua justificativa na própria dinâmica interna da concepção de universo dessa etnia. Para os Kokama estarem engajados neste movimento significou a vivência, em outros moldes, da experiência dos seus ancestrais na busca da terra sem mal. (Ramos, 2003: 24).

Regan destaca que outro elemento que associa essa crença Tupi ao movimento da Cruzada é a ideia de reencarnação:

Para muchos cocama cristianos el héroe cultural de su mitología es Jesus Cristo, lo que es lógico, pues su dios creador es un dios hecho hombre. Cuando llegó el hermano José Francisco da Cruz lo tomaron por una reencarnación de Jesus cristo. Sin darse cuenta permanecían files a las dimensiones a la vez tupí y cristiana de su cosmovisión (Regan, 1988, p. 134. *Apud*: Ramos, 2002: 25).

No artigo “*Ex-cocama*”: *identidades em transformação na Amazônia peruana*, Peter Gow, relata que os Cocama não deram ouvidos às tentativas por parte do Estado peruano, ou por antropólogos e missionários, de fazê-los reafirmarem sua identidade indígena, ignorando toda a história de construção comunitária cocama:

Constantemente pressionados para se autodefinirem, e muito relutantes em se tornarem um ‘povo tribal/indígena’ e esquecer assim sua história, eles apossaram-se de um novo nome, ‘peruanos’ (...) o que um dia foi um nome ‘estrangeiro’, a saber, ‘peruano’, é tomado como uma determinação do Eu perfeitamente evidente (...). Os ‘ex-Cocama’ estão, assim, em via de apropriar-se da mais importante posição identitária da região. (GOW, 2003).

Devido a sua experiência histórica de contato com os não-índios, os Kokama se tornaram invisibilizados pela etnologia indígena da Amazônia. Para Peter Gow os

antropólogos sociais, durante muito tempo, evitaram o estudo dos povos indígenas considerados “aculturados” da Amazônia, há bastante tempo em contato com a sociedade não indígena, tais como os Kokama, por receio de não encontrarem eles, um sistema coerente de relações sociais, ou de que a complexidade do sistema coerente encontrado desafiaria suas análises metodológicas.

Além da análise estrutural levistrossiana Gow recupera em Edmundo Leach (1954) a idéia de que dispostos diante das comunidades que pesquisamos “como se” estas constituíssem sistemas não devemos perder de vista que se tratam de objetos fugidios. Desse modo, ao invés de descrever “culturas” e “sociedades”, devemos captar a riqueza circunstanciada de objetos históricos definidos enquanto tal, na sua condição efêmera. (Amoroso, 2006).

Para o Gow o fenômeno “ex-Cocama” seria uma transformação contínua da lógica social indígena:

a desespecificação dos Cocama estaria ocorrendo precisamente no mesmo contexto em que emerge uma nova especificação – a de camponeses ribeirinhos de sangue misturado. É mesmo possível que essa nova gente seja os Cocama, e que o conceito de “ex-Cocama” registre simplesmente seu nome em mutação. (Gow, 2003, p. 62).

Gow mostra que existe hierarquia entre os Kokama, os membros de algumas famílias agem como patrões ao tratarem seus parentes de aldeia como se fossem empregados deles. Algumas moças kokama que trabalham nas grandes cidades da Amazônia peruana, tais como Iquitos, mudam de sobrenome com a intenção de abandonar seus laços de parentesco. Para essas moças seu sangue e seus traços corporais podem ter mudados:

Moças que viveram como domésticas em casas de brancos/mestiços teriam realmente modificado seus corpos por meio do contato diário e íntimo com brancos/mestiços, pelo menos aos seus próprios olhos e aos olhos de seus parentes. A mudança de sobrenome registraria no plano onomástico esta modificação (Gow, 2003: 66).

Devido ao processo histórico do qual participam ativamente, os Kokama, estudados por Gow, fazem uma diferenciação entre “tribu” e “estranjero”, a vida social desse povo seria constituída pela mistura dessas diferenças:

“Ex-Cocama” são aqueles que têm sobrenomes cocama, mas não são Cocama no sentido de povo tribal. Os Cocama tribais existiam no

passado, e são os ancestrais dos Cocama contemporâneos. Situada entre povo tribal e estrangeiros, essa gente de hoje não é nem uma coisa nem outra. (Gow, 2003:70).

Gow sugere que o fenômeno “ex-Cocama” possa ser bastante antigo, a tomar pelo relato de Paul Marcoy em visita aos Kokama no ano de 1845:

todos os indivíduos da raça cocama, há muito batizados e bastante cristãos, mudaram seus trajes ao mesmo tempo que suas crenças, vestindo calças e camisas européias. Além disso, nada resta dos antigos costumes dessa nação, e seus atuais representantes apagaram tão extensamente sua memória que me é impossível obter, desses costumes, qualquer noção. A língua de seus pais é a única evidência do passado que os Cocama conservaram, e essa língua, já alterada pelo contato diário com os brasileiros a leste e os peruanos a oeste, está ameaçada de desaparecer como tudo o mais”. (MARCOY, Paul, 1869. **Voyages a Travers l’Amérique du Sud de l’Océan Pacifique a l’Océan Atlantique**. Paris: Hachette, 2 vols. *Apud* Gow, 2003, p. 71).

Para Peter Gow, nas condições políticas do Peru dos anos 50 e 60, embora estivessem entre os mais numerosos povos indígenas da Amazônia peruana, os Kokama não tinham seu *status* de indígenas reconhecido pelo SIL e, portanto, pelo Estado peruano. Esse não reconhecimento institucional pelo SIL ou pelo Estado peruano teria se cruzado com as categorias nativas Kokama, uma vez que o reconhecimento dos povos indígenas por essas instituições estava associado a condição de “tribu”, que, estaria ligada a uma categoria de ancestrais Kokama, mas não pode aplicar-se aos Kokama contemporâneos. Mas Gow vai mais longe, ele acredita que:

o fenômeno “ex-Cocama”, e a assunção dessa nova identidade de “apenas peruanos”, corresponde a um processo contínuo e uniforme de transformação do Outro no Eu que data, na Amazônia peruana, de pelo menos quinhentos anos, e é muito provavelmente bem mais antigo. (Gow, 2003: 73, 75).

Para Peter Gow no Peru a identidade indígena era considerada de “baixo status social”, daí o fato de muitos Kokama preferirem a autodenominação “peruana”, com a consequente negação da identidade indígena. Tal negação se deu no contexto do final do século XX, marcado pelo plano nacionalista do governo peruano: é a identidade nacional se sobrepondo a identidade étnica. Nesse processo “transformacional”, para usar o termo utilizado

por Gow, até mesmo seus sobrenomes foram mudados, adotando esses indígenas “sobrenomes de alto status”, como eram vistos aqueles de origem portuguesa ou espanhola. A classificação como indígena, na visão kokama, remeteria a um tipo de organização social tribal que supostamente negaria a história de construção sociocultural e comunitária Kokama pós-contato com os assim chamados “estrangeiros”.

As noções de mistura e de transformação já haviam sido trabalhadas por Peter Gow em sua obra sobre os Piro do baixo Urubamba, Peru, intitulada *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*, sobretudo na terceira parte da sua tese onde ele focaliza como o conhecimento e as instituições estrangeiras são incorporadas pelos Piro, articulando a particularidade de uma história que rejeita a continuidade com o passado e inaugura um novo tempo de convivência expresso no idioma da mistura. (Amoroso, 2006). “De Sangue Misturado” analisa os discursos locais de identidade, de cultura e de história. Os Piro do Baixo Urubamba:

dizem-se de sangue misturado, e dessa forma, excluem-se das categorias de pureza que por muito tempo foram perseguidas pela etnologia amazônica, por missionários que atuaram na região e pelos órgãos de tutela dos Estados nacionais, mas que não interessavam os nativos civilizados e escolarizados do Baixo Urubamba, que ao contrário, marcavam nas práticas e nos discursos firme intenção de se diferenciarem dos selvagens da Amazônia. (Gow, 1991 *apud* Amoroso, 2006).

A idéia de mistura não apaga as diferenças, em *Of Mixed Blood...* mistura e diferença são dois lados da mesma moeda, os Piro: “Parece que são dois povos totalmente diferentes, mas são somente dois lados da mesma coisa. Quando você fala da vida cotidiana, eles são de sangue misturado, mas quando você fala do mito, eles são Piro. Porque o mito foi o Piro que contou”. (Amoroso & Lima, 2011).

Comunidades Kokama e Cocamilla no Peru que foram analisadas por Charif (1997) apresentaram a mesma tendência a mobilização em torno da identidade étnica no contexto do fortalecimento do movimento indígena naquele país: “La emergian, desde inicios de los 70, del movimiento indígena amazónico em el país y su rápido crecimiento e influencia a nível regional y nacional, sirvió también de estímulo para que pueblos como los Cocama y los cocamilla se reafirmaran como indígenas” (Charif, 1997:14. *Apud*: Ramos, 2002, p. 9).

Na década de 1970 a maioria dos Kokama trabalhavam como peões para os padrões não-indígenas nos ríos Uacayali e Amazonas, em território peruano, “*pero se cree que*

muchos migraron hacia el Brasil durante la fiebre del caucho” (RIBEIRO & WISE, 1978:106).

Para Jorge Gasché, apesar das fronteiras e da repartição da Amazônia, entre diferentes Estados nacionais, poderia ser possível adotar um ponto de vista panamazônico, fundamentado a partir da vivência comum do que vemos na Amazônia nos diferentes países que a compreende. Esse algo em comum seria a “sociedade bosquesina”, resultado por um lado de processos históricos que tem envolvido os povos indígenas, as populações imigrantes e os agentes religiosos, políticos, administrativos e econômicos provindos de fora da Amazônia, e um tipo de sociedade, que por outro lado, manifesta na sua vida cotidiana atual valores sociais próprios e diferentes do universo social urbano. O conceito de “sociedad bosquesina” de Gasché abarca a população rural amazônica, seja indígena ou mestiça/ribeirinha, para o autor o equivalente na Amazônia brasileira seria os “povos tradicionais”: “Cuando hablo de *sociedad bosquesina* me refiro a la sociedad amazónica rural que abarca tanto los pueblos indígenas como las comunidades mestizas, ribereñas, caboclas (o como se las quiera llamar), exceptuando a los colonos de reciente inmigración.”. Gasché opõe a sociedade bosquesina à sociedade urbana e nacional dominante: “La *alteridad bosquesina* nos ha saltado a la vista, em el Perú, em los últimos anos, por la violència com que se han manifestado las divergências entre los objetivos políticos y económicos neo-liberales del Estado y las aspiraciones bosquesinas”²⁶. Esses dois setores distintos e os mesmos povos indígenas vivem misturados: “Tomando como exemplo el Trapecio Amazónico de Colombia, Brasil, y Perú, observamos que comunidades ticuna, kokama, yagua, huitoto, bora y mestizas o caboclas viven en mutua vecindad y que a estas comunidades también se mezclan Yukuna, Makuna, Mirana, Andoke etc.” (Gasché, 2015, p. 242, 243). Para finalizar, Gasché sustenta:

Mi hipótesis es que las comunidades amazónicas pertenecen a un *tipo de sociedad* – la sociedad bosquesina – con características y cualidades genéricas comunes y que las configuraciones étnicas – habrá que estudiar y precisar en cada caso. Por eso hablamos de “sociodiversidad” en la población amazónica: *diversidad* pero al interior de un *tipo* de sociedad. Este tipo de sociedad *sui generis* aparece con toda claridad cuando contrastamos los rasgos genéricos de la sociedad urbana, económicamente capitalista y neo-liberal (tomando ésta también en sus características típicas) (Gasché, 2015,p.243).

²⁶ “La población amazónica peruana donde es de aprox. tres millones de ésta, aprox. trescientos mil son indígenas, más de la mitad de la población amazónica es urbana. Siempre aproximativamente, un tercio de la población rural se reconoce como indígena y dos tercios como mestizos”. (Gasché, 2015, p.242).

Capítulo 3: ENTRE O PASSADO E O FUTURO: OS KOKAMA NO BRASIL

Neste capítulo, por meio da sistematização de parte da bibliografia disponível sobre os Kokama, procuraremos descrever as sucessivas transformações dessa sociedade em interface com as diversas políticas implementadas pelos Estados nacionais de Brasil e Peru, sobretudo às políticas indigenistas, desde o período colonial até os dias atuais. Veremos que no decorrer de sua história os Kokama reagiram de diversas maneiras ao processo colonial e de contato interétnico, desde a fuga, as alianças, o enfrentamento e a luta armada até as formas modernas de ativismo político que constituem as federações, organizações e associações indígenas.

O estudo das crises identitárias relativas a nacionalidades, a etnias e a religiosidades - portanto, relativas a “identidades totais”, no caso dos Kokama, nos revela um processo em curso de etnização e de “brasilização” da identidade nacional peruana em território brasileiro. O contexto multiétnico local, no qual as diferenças étnicas envolvem diferenças culturais (mesmo que às vezes tênues), condiciona as relações sociais entre os povos da região e destes, em suas especificidades, com setores da sociedade não indígena local. A análise de grupos kokama que recentemente vieram do Peru - que é um dos focos de discussão desta tese é de suma importância, pois:

No mundo moderno, a observação desses grupos oferece uma oportunidade privilegiada para o estudo daquelas formas de interação onde a articulação entre a identidade, a etnicidade e a nacionalidade se impõe como um foco de inegável valor estratégico para uma investigação que se pretenda capaz de elucidar os mecanismos de identificação pelos outros, tanto quanto os de auto-identificação, não obstante esta ser reflexo daquela (Cardoso de Oliveira, 2000).

3.1. Crises identitárias e antecedentes históricos

O processo de estigmatização desses indígenas em solo nacional está diretamente relacionado às suas origens peruanas, as quais se revelam, sobretudo pela língua ou pelo sotaque espanhol exprimido por eles e, num segundo plano, pelo fato de os mesmos pertencerem ao povo indígena kokama, uma vez que neste plano, mais do que a classificação pelos outros, o que se sobressai é a autoclassificação étnica. A dinâmica das relações interétnicas, inerente aos povos indígenas da região e a sociedade local não indígena, em

algum grau mediado pelo Estado nacional, é um tanto institucionalizada e muito politizada, o que dificulta a aceitação dos Kokama de origem peruana por parte das autoridades municipais brasileiras da tríplice fronteira e o reconhecimento dos mesmos enquanto indígenas pela FUNAI e pela SESAI, entre outras instituições governamentais. Nessa região de fronteira, sobretudo em Atalaia do Norte, as identidades étnicas, tais como as de Kokama e Yaguá significativas no âmbito interno aos povos indígenas, são englobadas pela população local na de peruanos, o que significa submeter à identidade a um processo de nacionalização. Nesse jogo identitário, no qual o poder do Estado na gestão da política da diferença se faz presente, os Kokama lutam por visibilidade na cena política, econômica e cultural mais ampla enquanto possuidores de uma cultura diferenciada para acumular capital simbólico e político como atores no contexto da chamada política da identidade e da ideologia do multiculturalismo. O conceito de ser “peruano”, no Peru fez sentido para os Kokama num contexto de valorização da construção do Estado Nação pelos governantes deste país vizinho, mas não no Brasil atual, pós Constituição Federal de 1988, que teoricamente enfatiza a diversidade étnica como valor. Aqui “Ser Kokama” tem valor não só simbólico, mas também instrumental, e os indígenas sabem disso.²⁷

No contexto fronteiriço do vale do Javari, para as instituições indigenistas e para a população local de Atalaia do Norte, a questão da nacionalidade dos Kokama, vindos de além fronteira, se impõe sobre a etnicidade como marcador de diferenças entre nós (os brasileiros) e eles (os peruanos). Excepcionalmente, a identidade nacional pode ser invocada, também negativamente, pelos próprios Kokama nas suas disputas políticas pelo poder no interior de suas comunidades. Nesta situação, para as lideranças kokama em litígio, o peruano é sempre o seu rival político.

Como observa Cardoso de Oliveira, no caso das etnias se trata de inseri-las num quadro de referência (inter) nacional, “marcado por um processo transnacional, apontando esse termo para o caráter dinâmico das relações sociais vividas em fronteira”. No tocante ao processo identitário “se trata de um espaço marcado pela ambiguidade das identidades — um espaço que, por sua própria natureza, abre-se à manipulação pelas etnias e nacionalidades em conjunção”. Para Cardoso de Oliveira no caso das etnias indígenas situadas em áreas de fronteira “as identidades nacionais estariam bastante diluídas quando comparadas as

²⁷ Para Hannerz na “zona fronteiriça” há indistinção, ambiguidade e incerteza. “A liberdade da zona fronteiriça é explorada com mais criatividade por deslocamentos situacionais e combinações inovadoras, organizando seus recursos de novas maneiras, fazendo experiências. Nas zonas fronteiriças, há espaço para a ação [agency] no manejo da cultura (Hannerz 1997).

identidades étnicas”. É importante ressaltar que o cenário pesquisado por RCO, também é o do alto rio Solimões, na tríplice fronteira Brasil-Colômbia-Peru, onde estão situados, além do Kokama e outros povos indígenas, os Tikuna, onde RCO nota: “o que se pode observar é a grande facilidade com que esses índios transitam nas fronteiras onde a identidade indígena prepondera nitidamente sobre as identidades nacionais”. Assim, no caso Tikuna, à nacionalidade apareceria como uma segunda identidade,

instrumentalizada de conformidade com situações concretas em que os indivíduos ou os grupos estiverem inseridos, como a de procurarem assistência à saúde, à educação dos filhos ou uma eventual proteção junto a forças militares de fronteira: seriam casos típicos de manipulação de identidade junto a representantes dos respectivos Estados nacionais (Cardoso de Oliveira, 2000).

Nesse contexto de interação social na fronteira entre Estados-nação, Cardoso de Oliveira destaca a importância do reconhecimento da identidade étnica e nacional, do respeito à diferença e da consideração moral. Identidades estas que se manifestariam de acordo com o conceito de *identidades traduzidas*, “formulado originalmente pelo escritor indiano Salman Rushdie, com a expressão ‘homens traduzidos’, para exprimir a idéia de homens e mulheres que são simultaneamente plurais e parciais” (Cardoso de Oliveira, 2000).

As margens do rio Solimões; habitat tradicional dos Kokama - foram as primeiras áreas conquistadas e depois ocupadas por pelos colonizadores não-índios. Deslocados e privados de seus territórios, meios de vida tradicionais, língua, religiosidade, etc. os Kokama nas últimas décadas vêm se organizando enquanto povo indígena em torno da luta pelo “resgate de sua cultura milenar” atrelada à demanda por participação nas políticas públicas de cunho étnico.

O povo Kokama, no decorrer de uma história marcada por profundas transformações e constante dinamismo, se encontra em processo de reconstrução de novas fronteiras étnicas, que concorrem para a manutenção de sua identidade indígena. Nesta parte da tese será abordada a mobilização kokama, em busca de sua autonomia e reconquista de sua especificidade cultural e linguística e do seu território, de obtenção do *Registro Administrativo de Nascimento Indígena* (RANI) e do reconhecimento de escolas diferenciadas. A partir da reflexão sobre suas atuais condições materiais, culturais e da história de opressão sofrida, os Kokama vêm realizando uma recente tentativa de estudo e de “resgate” de sua cultura “milenar” com vistas à construção da sua alteridade.

Em meados do século XIX, o “viajante naturalista” francês Paul Marcoy “Prosseguindo sozinho pelo Ucayali chegou a Nauta, na confluência com o Marañon ou Amazonas, onde trocou de embarcação; tomou uma *igarité* brasileira com seis remadores Cocamas e um piloto, passou por Iquitos e pela foz do Napo e chegou a Pevas”. Algumas horas abaixo da foz do Javari, Marcoy relata o que vê:

Numa ravina profunda da margem esquerda, ressaltando como que em relevo sobre o fundo da floresta, havia uma aldeia de uma dúzia de pequenas casas tão brancas, limpas e bem ordenadas, e incrustadas de forma tão pitoresca entre moitas verdes e graciosas palmeiras que, ao vê-la de repente, não pude conter uma exclamação de surpresa. Uma fileira de laranjeiras em flor formava uma espécie de cerca ao redor do povoado. O nome Juruparí-Tapera - lugar ou morada do diabo – ostentado por esse lugarejo ignorado até mesmo pelos brasileiros, pareceu-me destoar da sua graciosa aparência. Na verdade não sei se o diabo, que os Tupinambas chamavam *Juruparí*, jamais habitou o lugar, mas a palavra *Tapera*, também pertencente ao idioma da região, é encontrada ao longo do Amazonas. Como o *Aqui jaz* dos nossos túmulos, indica aos viajantes o lugar onde descansam os despojados do homem e onde estão enterradas aldeias outrora florescentes. O primeiro povoado desse nome existiu há muito tempo na costa ocidental da baía. Havia sido fundado pelos índios Cocama que, fugindo aos maus tratos dos jesuítas, haviam abandonado a antiga missão peruana de Nauta. Com o tempo, esses Cocamas desapareceram e suas casas também. O povoado atual existia há uns doze anos quando o visitamos; os mestiços de Cocamas e Omaguas o haviam erigido, a exemplo dos seus antepassados, para salvar a pele das chicotadas que o cura de Nauta distribuía ao fim da missa. Os bons sujeitos que me deram esses detalhes, acompanhando a narrativa com um ranger de dentes ao lembrar as surras que haviam levado, acrescentavam candidamente que preferiam perder a bem-aventurança do catolicismo a continuar sentindo na carne as carícias de uma tira de couro de peixe-boi. Embora vivessem no estado natural, sem pastor ou governante, deixando os dias transcorrerem despreocupadamente, e eles me pareceram perfeitamente felizes. Suas casas, que visitei, estavam repletas de bananas, côcos, frutas silvestres, mandioca e peixe salgado (Marcoy, 2001, p.54-55)²⁸.

Os habitantes desse povoado, segundo Marcoy se expressaram para ele na língua Quíchua, “ensinada aos seus avós pelos missionários”, pois os Kokama habitantes da “aldeia de Nauta”, “viviam antigamente nas missões do alto e baixo Huallaga onde, desde o começo

²⁸ “Os mapas modernos indicam o lago e a ilha de Jurupari uns 15 km acima de Santa Rita do Weil” (nota 11, p. 58).

do século 17, os jesuítas equatorianos os haviam reunidos” (Marcoy, 2001, p.56). Porro afirma em sua nota ao livro de Marcoy não ter encontrado outras notícias sobre esse “suposto grupo Cocama que teria-se refugiado rio abaixo em território brasileiro, mas o fato é confirmado pelo idioma quíchua falado por esses mestiços (Marcoy, 2001, nota 12). Castelnau também se refere à aldeia Cocama sem dar maiores informações” (Castelnau 1851 vol. 5, *apud* Marcoy, 2001 p. 58, 59- 60). Ao comentar sobre os indígenas que habitavam há época São Paulo de Oliveira, Marcoy escreve que:

Para reforçar a população Omagua dizimada pela epidemia, os portugueses lhe juntaram índios das tribos Cocama, Juri, Ticuna e Mayoruna retirados dos rios próximos (...). As particularidades fisionômicas e o aspecto diferenciado dessas quatro tribos, apagadas pelos cruzamentos, já não são perceptíveis nos traços híbridos de uma parcela da população de São Paulo (...) Os Umuas, apesar da aparente fusão com os grupos acima citados, nunca celebram uniões com três deles, os Juris, os Ticunas e os Mayorunas, cruzando-se somente com seus aliados Cocamas e com seus amos portugueses (Marcoy, 2001, p.64, 65, 66).²⁹

Ainda com relação ao Omaguá que habitavam a região do alto Solimões, Porro

Afirma que:

...as ilhas próximas à foz do Javari haviam sido frequentadas pelo franciscano espanhol Laureano de La Cruz entre 1647 e 1650, que iniciou a catequese dos Omaguá (Cruz 1900) e entre 1686 e 1704 a mesma região sedeava a aldeia omagua de Quematé, assistida pelo jesuíta Samuel Fritz da missão espanhola de Maynas. Nos primeiros anos do século 18 os carmelitas tomaram esta e outras missões dos jesuítas espanhóis. Nos anos seguintes os Omagua ribeirinhos foram dizimados pelo contato e parte dos seus sobreviventes foram atraídos pelos jesuítas para as missões do Marañon e do Ucayali. O seu lugar na várzea o alto Amazonas foi tomado principalmente pelos Tukuna (La Condamine 1944, p. 67-75; Porro 1981; 1992, p. 175-196; 1993, p. 158-164). (Marcoy, 2001, p. 57-58, nota 10).

Ainda segundo Porro: “Os Omagua, assim como seus vizinhos Cocama, são grupos de língua Tupi deslocados para o noroeste da Amazônia. Há evidências cada vez mais fortes de que eles migraram *rio acima*, do médio para o alto Amazonas, durante o primeiro

²⁹ “Em 1648, portanto quarenta anos antes que Samuel Fritz se estabelecesse entre os Omagua e que os portugueses comessem a frequentar a região, Laureano de la Cruz, o franciscano vindo de Quito para tentar sua catequese, presenciou uma epidemia de varíola vinda rio abaixo que em três meses consumiu pelo menos um terço da população omagua”. (Marcoy, 2001, p. 98-9, nota 6).

milênio da nossa era, tendo alcançado o baixo Napo nos séculos 9 ou 10 d. C. e o alto Napo somente nos séculos 14 ou 15” (Lathrap 1970; 1972; Schwerin 1972 *apud* Marcoy, 2001, p. 98, nota 3).

A presença dos Kokama às margens de grandes rios (e em suas ilhas) tais como o Solimões tem sido registrada desde meados do século XVII por missionários, viajantes, cronistas, naturalistas, historiadores, administradores coloniais e antropólogos. Algumas versões da história apontam que os Kokama “originários” da região do baixo rio Ucayali no Peru, teriam se estabelecido entre os Tikuna, em aldeias independentes as margens do rio Solimões, em território brasileiro. Sobretudo em meados do século XIX os Kokama se fixaram na margem esquerda do Solimões. Característica típica dos tupi-guarani, os Kokama constituem um povo que vive em constante trânsito. Este processo de deslocamento geográfico do povo Kokama tem sido visto historicamente como parte de situações conflituosas na busca de terras para a prática da agricultura e de águas para a atividade pesqueira e, mais recentemente, pela busca de recursos que só a cidade oferece. Baseado em duas viagens ao Alto Solimões, à primeira até Tonantins em 1909 e a segunda até Benjamin Constant e Nazaré, na foz do Ituí no Javari, em 1920, Tastevin menciona os Kokama e sua localização: “*sobre as ilhas do Solimões os Cocama e os Omagua vindos do Peru, com muitos outros índios peruanos mais ou menos civilizados*” (FAULHABER & MONSERRAT, 2008: 33).

Durante séculos, os Kokama vêm lutando ou se aliando tanto com outros grupos étnicos, quanto com agentes e agências do Estado e das missões religiosas. Tal fato vem ocorrendo desde a ação colonizadora do estado e da Igreja, cujos projetos limitavam a plena utilização de seus recursos hídricos e florestais, bem como a manutenção de suas atividades culturais até as medidas integracionistas dos governos coloniais e republicanos com a obrigatoriedade do ensino da língua portuguesa e a repressão à língua materna. Após uma série de massacres de várias ordens, os Kokama foram atraídos pelas missões cristãs, onde suas crianças foram compelidas a abandonarem sua língua materna e as tradições culturais. O resultado dessa política se refletiu na auto-identificação étnica, pois no decorrer desse processo muitos Kokama já não se identificavam enquanto tal. Com o contato interétnico e a convivência nas missões, ao longo das gerações, foram acontecendo casamentos com pessoas pertencentes a outros povos indígenas, sobretudo os Tikuna, com os quais parte dos Kokama passou a se identificar e a serem identificados. No bojo da Constituinte de 1988, os Kokama, a exemplo dos Tikuna, passaram a se mobilizar em torno da demarcação territorial, políticas de

saúde, educação diferenciada, reconhecimento étnico e busca da autonomia, distinguindo-se dos Tikuna com os quais se confundiam e eram confundidos.

Os dados populacionais sobre a população Kokama no Brasil são bastante imprecisos, controversos e flutuantes, trabalhamos nessa tese com dados levantados pelas organizações indígenas kokama há mais de uma década, até porque a maior parte dessa população ainda não se encontra reconhecida como indígena pela FUNAI.³⁰ A partir da observação dos gráficos populacionais do Conselho Geral das Tribos Tikuna (CGTT) podemos constatar que no total do alto Solimões, 55 são as comunidades identificadas habitadas “exclusivamente” por indígenas Kokama, distribuídas pelos municípios de Benjamin Constant, Tabatinga, São Paulo de Olivença, Amaturá, Santo Antônio do Iça e Tonantins. Outras 14 comunidades os Kokama compartilhavam, majoritariamente com os Tikuna, mas também com os Kaixana, Kambeba e Uitoto. (CGTT, 2005).

Para Luciana Ramos:

A composição de uma aldeia está sempre variando, pois além dos nascimentos, casamentos e mortes, há constantes cisões internas, o que nos permite pensar em uma certa tendência faccionalista na formação, permanência e transformação das aldeias. Esse faccionalismo se desencadeia pelos mais diversos motivos, sendo os mais comuns a disputa pela liderança, o uso dos recursos, a opção religiosa e política, além dos desentendimentos familiares (Ramos, 2002, p. 37).

3.2. Organização política

Trataremos agora de analisar os diferentes processos históricos, políticos e culturais que presidiram a formação da federação, das organizações e das associações Kokama, particularmente as implicações e as bases políticas de tais movimentos, entre os Kokama, sobretudo a partir da emergência de novos tipos de líderes políticos e das suas relações com as lideranças indígenas, consideradas “tradicionais”. Ainda que para efeitos analíticos, tenhamos tomado como referência empírica algumas comunidades kokama, sobretudo a de São Pedro do Norte no vale do Javari em Atalaia do Norte e a de Bom Jardim em Benjamin Constant, como disse na introdução, fizemos um esforço para realizar uma etnografia multi-situada e de dimensões transnacionais, com incursões por comunidades de Tabatinga e de Letícia (Colômbia) bem como por comunidades localizadas ao longo do rio

³⁰ OGCCIPC, 2002-3 *apud* CGTT, 2005

Solimões e na própria Colômbia (comunidade de Ronda) e com indígenas residentes em Manaus.

A manifestação de uma retomada da identidade étnica no seio do povo Kokama nas últimas décadas, a fundação de organizações políticas Kokama no cenário regional constituem fatos marcantes da história recente do alto Solimões. É a política étnica exercendo pressão sobre as políticas estatais. Na Amazônia, como na maior parte das regiões brasileiras, os litígios envolvendo disputas territoriais continuam presentes na pauta das assembleias e reuniões indígenas. Entretanto, os processos migratórios e de urbanização indígena, ligados às políticas de colonização e de conversão missionária, e a participação na economia de mercado está provocando um reordenamento nos aspectos ecológicos, econômicos, sociais, políticos, religiosos e cosmológicos entre os Kokama.

As atuais reivindicações kokama além de buscar o respeito por sua integridade cultural, territorial e econômica, visam também à participação ativa no plano político partidário local. As reivindicações voltadas para a terra acrescentaram-se as reivindicações de caráter étnico: defesa da cultura e da língua materna, acesso ao poder local e direito à diferença.

No alto Solimões, nos últimos anos, os Kokama têm criado federações, organizações e associações indígenas que não representam a totalidade do grupo étnico: a maioria incorpora apenas uma parcela, enquanto outras agrupam pessoas de origem étnica diferente. Os Kokama estão filiados a diversas instituições desse tipo, o que às vezes gera conflitos caso uma destas pretenda reivindicar a representatividade exclusiva do grupo. Para Chaumeil:

Se hoje concordamos em definir as sociedades amazônicas contemporâneas como “igualitárias” (além das relações de sexo e de geração) ou “acéfalas”, porque atomizadas politicamente ou dotadas de uma chefia sem poder, por outro lado sabemos que muitas delas conheceram no passado formas de organização sociopolítica muito mais complexas, mesmo que nada hoje permita retrair a lembrança dessas formas de organização nas memórias. Os dados etno-históricos e arqueológicos atestam efetivamente a complexidade sociopolítica e demográfica das sociedades instaladas ao longo do Amazonas e de seus principais afluentes nas quais o modelo de chefias poderosas e hierarquizadas era mais a regra que a exceção. É interessante destacar o fato de as sociedades, após muitos séculos de “igualitarismo”, descobrirem ou reencontrarem, desta vez graças a modelos de organização impostos em grande parte de fora, uma outra forma de centralização política com a criação de associações ou de

confederações indígenas orientadas para reivindicações de caráter étnico (CHAUMEIL, 2000:167).

Apesar da disputa pela hegemonia política, tanto nas comunidades ribeirinhas no rio Javari (sobretudo com os Marubo), em Atalaia do Norte, quanto nas comunidades urbanas, tais como a comunidade Bom Jardim em Benjamin Constant com os Tikuna, principalmente, pudemos observar ao longo do trabalho etnográfico as alianças interétnicas estabelecidas entre os Kokama e os demais povos indígenas da região, que variam em decorrência do contexto interacional, seja entre povos indígenas, seja na relação com a sociedade não indígena e com o Estado nacional e suas políticas públicas das quais dependem para sua sobrevivência física e cultural. Não obstante a negação da existência Kokama como povo indígena por parte de algumas lideranças marubo de Atalaia do Norte e até mesmo por setores da própria FUNAI, que parece não estarem plenamente convencidos e convictos da “indianidade” kokama. As constantes assembleias kokama com a participação de universitários, antropólogos, técnicos do governo, funcionários da FUNAI e lideranças indígenas de outros povos, apesar dos conflitos e disputas de poder internas, tem contribuído para dar uma maior visibilidade aos Kokama e fortalecer o seu movimento e a figura de suas lideranças.

No processo de reconstrução identitária, os Kokama evocam o passado e enfatizam o “resgate” cultural por meio da educação indígena diferenciada e de rituais nos quais as lideranças que falam a língua materna são extremamente valorizadas, o que reforça as relações associativas, criando condições para o fortalecimento de mobilizações étnicas em um contexto político de disputas territoriais, por recursos ambientais, financeiros, saúde e educação entre outros. Este movimento se estende de Manaus a Atalaia do Norte.

Os Kokama estão em processo de tornar ao cotidiano a sua língua e seus rituais. Sua língua foi considerada por muitos linguistas como uma “língua desaparecida”. A língua Kokama no Brasil estava tão somente na memória dos mais velhos. Foi registrada por alguns estudiosos e com a ajuda de pesquisadores conseguiu ser transformada em material didático que está sendo utilizado no processo de recolocar na vida cotidiana a língua Kokama. (ALMEIDA & RUBIM, 212).

Os conflitos com outros povos indígenas do alto Solimões e vale do Javari, tais como os Tikuna e os Marubo, mesmo que ainda bastante presentes na memória e nas ações de alguns indígenas, diante da relação com segmentos da sociedade não-indígena e seu sistema

de exploração, a problemática assume outra configuração. Novas negociações na relação entre estes povos, que estão tecendo algumas articulações e alianças no campo político das associações e organizações indígenas no Alto Solimões e vale do Javari, sinalizam em direção a um futuro de relações mais amistosas e consensuais.

Aparentemente pouco distintos da população ribeirinha ou mesmo cidadina da Amazônia no tocante a quase completa ausência de sinais diacríticos tais como a língua, trajes, modos de habitações e de produção, religiosidades etc. os Kokama apresentam certas dificuldades em demarcar suas fronteiras culturais em relação à população local não indígena e a de origem peruana.

Para Chaumeil,

No decorrer de sua história, a Amazônia revelou-se um laboratório impressionante em matéria de criação e de recriação étnica (diversos grupos atuais são apenas o fruto de uma “bricolagem” pós-colonial de fragmentos étnicos heteróclitos). (...) Poder-se-á então avaliar toda a dificuldade e inadequação de falar de ‘etnia’ e de ‘território étnico’ em termos de categorias e de cristalizações, quando a questão é antes de unidades sociais relativamente fluidas e regidas por diversos mecanismos de integração (sociopolítica, territorial, ritual) que podem às vezes transcender as especificidades culturais e linguísticas que as caracterizam (CHAUMEIL, 2000:176- 7).

Devido às intensas trocas culturais, que remontam ao período colonial, os Kokama reafirmam sua identidade étnica em meio a uma grande perda cultural. Para Oliveira Filho, 2009, “É sob o signo da invenção de cultura que devem ser pensados tais grupos étnicos emergentes, com um resolutivo movimento de afastar o viés etnológico de buscar, no presente, culturas autênticas”. (OLIVEIRA FILHO, 2009)

3.3. Kokama no vale do Javari: de "peruano" a "indígena"

Os três aldeamentos indígenas localizados no vale do Javari: São Pedro do Norte, Palmari e Nova Aldeia estão sendo disputados com não indígenas que se consideram os “donos” das áreas ocupadas de modo permanente acerca de vinte anos pelos Kokama.

A comunidade São Pedro do Norte foi fundada em 1993 com aproximadamente 25 famílias, a maioria delas vindas do Peru, que trouxeram consigo a “religião cruzada”,

fundada pelo messias José Francisco da Cruz. Como atividade econômica e de subsistência, a população de São Pedro desenvolve atividades agrícolas, cultivando principalmente a macaxeira e também praticam a criação de animais domésticos para o consumo próprio. Algumas pessoas mais velhas e alguns jovens mais escolarizados falam a língua kokama. Alguns dos pioneiros que criaram a comunidade no início da década de 1990, atualmente não residem mais no local. É tal a apropriação que fizeram dos ensinamentos do irmão José da Cruz que atualmente não dá para falarmos de uma cultura kokama sem que façamos referência à religião cruzada.

As comunidades de São Pedro, Palmari e Nova Aldeia, no vale do Javari, foram formadas a partir da vinda de famílias kokama oriundas do município de Nauta, especialmente dos rios Marañón e Uacayali, na região de Iquitos Perú. Entre as motivações para esse deslocamento para São Pedro estaria o atrativo oferecido pela religião cruzada. Mas segundo alguns informantes, antes do fundador da missão passar pela região já existiam Kokama no vale do Javari, apenas não eram identificados, ou melhor, estavam no local, mas não tinham coragem de se identificar.

No Brasil, os Kokama estão espalhados do alto ao baixo Solimões. Enquanto no alto Solimões esse povo já tem algumas terras demarcadas, no Vale do Javari ainda não tem devido à dispersão das pessoas e porque somente na última década os indígenas vêm buscando o “resgate da cultura, da língua e das pessoas”, a concentração comunitária e a unidade em torno de uma organização: “não éramos unidos morávamos distantes uns dos outros, resolvemos nos unir em busca do reconhecimento pelo Estado e para ter mais força política”, afirma uma liderança indígena.

A comunidade Nova Aldeia já foi ponto de morada de famílias de outras etnias do vale do Javari: os Kokama “moravam misturados com Marubo e Maioruna”. Em Palmari nem todos os moradores são Kokama, algumas famílias não se identificam como indígena. Os Kokama que moram na referida comunidade demonstram seu interesse pelo “resgate” étnico e em se identificar como indígena kokama. No entorno de Palmari encontra-se a “Reserva Natural Palmari”, a qual representa uma visão ecológica exterior que não condiz com a cultura kokama. Mas os indígenas das comunidades São Pedro do Norte, Palmari e Nova Aldeia, aderem aos contratos com Palmari em virtude dos fundos que recebem da Reserva.

Os Kokama do vale do Javari estão reivindicando o que eles consideram seus direitos. No aspecto organizacional, além da ORINPOKOVAJA, cada comunidade possui o 1º cacique e o 2º cacique. Das 24 famílias que residiam em São Pedro do Norte recentemente, restaram 16 delas, 8 famílias teriam abandonado o local por falta de ajuda e de perseguições

de supostos donos da área. Muitas famílias kokama não querem deixar seus mortos que estão enterrados no local da comunidade. Nessa situação litigiosa em que estão envolvidos, aquelas famílias que ficaram começam a se preocupar com uma possível perda de espaço para sobrevivência física e simbólica. Com o aumento do número de membros de suas famílias, os Kokama precisam de mais espaço para viver, construir suas casas e fazer suas plantações. Basicamente, os indígenas disputam a área que, tem como centro geográfico, ritual e estratégico, com três “donos”, um deles proprietário de um hotel de selva que recebe turistas brasileiros e estrangeiros.

Os Kokama das comunidades quando vão à cidade de Atalaia do Norte dizem que sofrem discriminações por parte dos não indígenas, menos pela sua origem étnica do que pela nacionalidade peruana e por falarem o “portunhol”, pois eles nem sempre são reconhecidos como indígenas. Nesse sentido, alguns indígenas que nasceram na cidade e lá estudam têm vergonha de dizer que são Kokama, negam sua identidade. Entretanto não conseguem se livrar dos estigmas e sofrem preconceito por terem descendência peruana. Dizem que no vale do Javari tem apenas Mayoruna, Matí, Kulina, Kanamari, Marubo e Korubo. Para facilitar o controle sobre quem é Kokama o presidente da ORINPOKOVAJA acredita que a carteirinha de identidade indígena, que está sendo fornecida pela organização às pessoas identificadas como Kokama, é um instrumento importante “para se identificar como parte da organização em qualquer lugar”. Os filhos dos casamentos mistos têm direito a carteirinha da organização, enquanto o cônjuge não kokama não pode adquirir esse documento. Ainda que sabemos que, externamente um documento deste não é suficiente para o reconhecimento étnico kokama perante aqueles que não se consideram índios, bem como pelos representantes das demais etnias que formam o mosaico multiétnico do vale do Javari.

Nas comunidades o modo de produção é basicamente o mesmo de seus antepassados: cultivam roça de macaxeira, frutas tais como abacaxi, laranja, mapati. Entretanto, com as apropriações decorrentes do contato com não indígenas atualmente investem na criação de gado e planejam fazer um açude para criação de peixes. Depois da colheita de macaxeira os Kokama deixam a terra virar capoeira por um período que vai de 2 a 4 anos, depois desse tempo de descanso da terra voltam a cultivar no mesmo local. Cada família tem uma área para cultivo que varia de 2 a 3 hectares. A economia kokama está centrada na agricultura, sobretudo pela fabricação de farinha, e na pesca. No tocante à assistência, nas comunidades faltam remédios, o agente de saúde comunitário mora na cidade de Atalaia, a escola, onde se ensina apenas a língua portuguesa e não na língua materna, está em situação precária e as condições sanitárias são degradantes, o ensino vai somente até a 5ª

série na comunidade. Atualmente alguns Kokama estão se capacitando na língua materna. No aspecto político das relações interétnicas, as comunidades kokama do vale do Javari sofrem com a “invasão” de pescadores, caçadores, madeireiros e turistas.

Se em São Pedro do Norte e Nova Aldeia, há um monopólio da religião cruzada, em Palmari temos também a presença da igreja Assembléia de Deus Madureira e um pastor da igreja Batista que diz ter “sangue indígena kokama”, como “minha avó era Kokama eu sou descendente de Kokama”, afirma ele. Segundo esse pastor seu povo “se espalhou com medo dos brancos, não se identificavam também por medo da Polícia Federal”. Com a adesão as religiões cristãs os Kokama deixaram de tomar a ayauaska em seus rituais, mas ainda fazem “remédios do mato” e tratamentos por meio de benzeção. Ainda tem “pajés”, mas eles também frequentam a igreja. Durante a pesquisa de campo, e por meio da leitura da literatura disponível, ficamos sabendo da existência de xamãs e rezadores kokama, que atendem tanto índios quanto não índios.³¹ Uma das dificuldades apontadas por alguns Kokama para a não adesão a religião cruzada está relacionada aos dogmas cruzadistas, os quais em certos aspectos conflitam com a imagem pessoal que alguns querem transmitir: “a religião não permite pessoas cabeludas”, a cruzada utiliza a “vestimenta da religião”. Assim, um corte de cabelo num estilo “militar”, tão típico na região, e as mudanças na forma de se vestir com a adesão a religião cruzada, são alguns dos condicionantes que nem todos querem seguir. Mesmo assim, as lideranças que comandam o movimento kokama querem “voltar a sua cultura”, sem ter que abandonar a “cruzada”.

Nessa “*mistura entre brasileiro, peruano e indígena*”, muitos Kokama “não sabem a nossa origem, a nossa raça, acharam mais bonito ter um nome mais fácil das pessoas brancas pronunciarem”. A tarefa do movimento kokama do vale do Javari é dupla: “resgatar” as origens dos Kokama e as pessoas que estão espalhadas. A ausência de empresas e indústrias na região faz com que a população procure alternativas como fonte de renda, como a pesca, a caça, colheita e comercialização de frutos silvestres. Grande parte da população trabalha no funcionalismo público. Outra parte trabalha com moto-táxi ou possui comércio próprio.

O município de Atalaia do Norte está localizado no extremo ocidente do estado do Amazonas. A locomoção das aldeias kokama do vale do Javari até a cidade de Atalaia do Norte é realizada por navegação fluvial, utilizando como meio de transporte embarcações com

³¹ Para Petesch “El chamanismo cocama tradicional se caracteriza principalmente por la toma de ayahuasca, bebida narcótica que permite ver mejor, es decir, desplazarse espiritualmente sobre largas distancias por vía subacuática” (Petesch, 2003, p.106, nota 13).

motores de potências variadas, sobretudo “rabetas”. Enquanto na cidade o principal meio de transporte dos indígenas é a motocicleta.

Outro fator em questão observado na comunidade foi em relação à educação. Na comunidade São Pedro existe apenas uma escola com apenas uma turma de 1ª à 4ª série no ensino formal não-indígena. Uma das reivindicações kokama é pelo ensino diferenciado, tal qual garantido pela constituição de 1988.

A principal motivação para a vinda de famílias kokama para o Brasil, em tempos recentes, parece ter sido de cunho religioso, desencadeada pelo movimento missionário que ficou conhecido como Irmandade da Santa Cruz. Entre 1972 a 1980 o povo Kokama que estava concentrado na cidade de Nauta na região de Iquitos, começou a espalhar-se e formar novas comunidades em diferentes lugares, e rios. Atualmente se encontra no rio Ucayali, Marañón, baixo Huallaga e no rio Napo ainda em território peruano, mas também na região do alto, médio e baixo rio Solimões, de Benjamin Constant e Tabatinga até Manaus; no vale do Javari, habitam comunidades localizadas no município de Atalaia do Norte.

O líder do movimento cruzadista foi um profeta brasileiro que ficou conhecido como José Francisco da Cruz, ou irmão José. Em sua peregrinação ele visitou muitas comunidades kokama. Os moradores das comunidades por onde o irmão José passou foram se convertendo a sua doutrina religiosa e a fé cristã que o profeta pregava.

No ano de 1974 parte do povo kokama veio para o Brasil, ocupando o alto Solimões, o médio Solimões, o baixo Solimões e o vale do Javari. Os Kokama foram construindo suas comunidades em terras que atualmente estão localizadas nos municípios de Tabatinga, Benjamim Constant, São Paulo de Olivença, Amaturá, Santo Antônio de Iça, Tonantins, Fonte Boa, Tefé, Jutai, na capital Manaus e em Atalaia do Norte, no vale do Javari.

Uma das versões indígenas conta que no vale do Javari, as primeiras pessoas que chegaram ao município de Atalaia do Norte e fundaram a Primeira Aldeia kokama no ano de 1990, formavam um conjunto maior de trinta famílias da etnia kokama. Enquanto os primeiros fundadores da comunidade de São Pedro do Norte, foram vinte famílias da etnia kokama no ano de 1995, no total eram cinquenta famílias e aproximadamente duzentas e cinquenta pessoas. Quando essas famílias chegaram, já existia Kokama residindo em uma comunidade chamada de Palmari, juntamente com famílias Marubo, Mayuruna e não indígenas. Logo que chegaram as famílias kokama começaram a trabalhar fazendo plantações de banana e mandioca, para fazer farinha e a pescar em grupos para vender peixes nas cidades de Tabatinga e principalmente em Letícia, na Colômbia devida ser uma área de fronteira. No decorrer do tempo, muitos casais foram tendo filhos agora já nascidos e crescidos no Brasil.

Devido ao contato intenso com os não-índios, no qual a língua portuguesa e espanhola era primordial para uma boa negociação no mercado de venda de peixe e farinha, a língua materna deixou de ser utilizada pelos Kokama e as novas gerações adotaram os idiomas oficiais do Brasil, da Colômbia e do Peru. Outra motivação para o abandono da língua materna se deveu ao preconceito e discriminação sofridos pelos Kokama no contato com os não-índios. (ORINPOKOVAJA)

A partir do ano de 2005 o povo kokama do vale do Javari vem tentando “resgatar” sua língua, sua cultura e suas raízes. Enfim, como eles afirmam, “resgatar tudo o que perderam”. Para isso realizou na comunidade de São Pedro do Norte uma assembléia com a presença da coordenadoria da FUNAI de Atalaia do Norte, caciques das comunidades e presidentes das Associações Indígenas do vale do Javari, tais como a UNIVAJA, AMIATAN, AMAS, AIMAS e lideranças indígenas kokama de outros municípios além de Atalaia do Norte: Benjamim Constant e Tabatinga. Em 2006 O povo Kokama realizou uma reunião para formar a diretoria de uma organização indígena no vale do Javari. Depois de muita luta, sofrimentos e obstáculos conseguiram legalizar a Organização no ano de 2010. O primeiro cacique geral, e presidente da organização eleito, que recebeu o nome de ORINPOKOVAJA, foi e ainda é João Pezo Marques, também conhecido como João Kokama. Levantamento populacional por família, realizado pela ORINPOKOVAJA no ano de 2011, computou 110 famílias, totalizando 550 pessoas que se identificaram como sendo da etnia kokama no município de Atalaia do Norte. OS fundadores do movimento indígena kokama do vale do Javari foram dona Tereza Pezo Panduro e seu filho e cacique geral, Presidente da Organização, João Pezo Marques.

Recentemente (2013), uma família moradora da comunidade São Pedro do Norte, uma senhora que fazia questão de falar a língua nas reuniões, seu filho ao ser interpelado e convidado pela ORINPOKOVAJA a assinar um abaixo assinado com o objetivo de solicitar a demarcação da terra junto a FUNAI teria afirmado “eu não vou assinar porque tem mais de três anos que eu deixei de ser Kokama, faz tempo que deixei esse negócio de Kokama”. Na explicação de lideranças da organização kokama, essa renúncia à identidade kokama se deve ao fato de uma liderança marubo ter se casado com uma mulher kokama e tentado desarticular o movimento kokama ao dizer que a demarcação de terras para os Kokama do vale do Javari nunca iria sair e um funcionário da FUNAI ter dito que a terra para os índios do vale do Javari já foi demarcada, e que o governo não é doido de estar fazendo, duas, três demarcações de terra no vale do Javari. Entretanto, como sabemos, a Terra Indígena do vale do Javari demarcada, foi reservada para usufruto dos Marubo, Mayoruna, Matí, Korubo e Kanamari.

Seria essas afirmações infelizes o principal motivo para essa pessoa ter deixado de ser Kokama e de ser índio, outra família kokama também foi na mesma linha. O filho dela é o presidente da comunidade. “Eu não estou preocupado com demarcação de terra daqui. Porque o Nonato (prefeito de Atalaia do Norte) falou que essa terra aqui é nossa, ninguém vai tirar a gente daqui”.

3.4. Nacionalidade e circulações transfronteiriças

De uma perspectiva instrumental, um dos fatores que contribuem para o trânsito kokama, através das fronteiras nacionais, diz respeito às diferentes vantagens que o governo de cada um dos três países fronteiriços propicia aos povos indígenas que habitam seus domínios territoriais. Essas vantagens ajudam a manter um fluxo de deslocamentos constantes dos Kokama do Peru para a Colômbia e Brasil. Como já dissemos, as políticas indigenistas são vistas pelos Kokama como mais vantajosas para eles no Brasil e na Colômbia que no Peru. Na Colômbia, o equivalente ao que chamamos de Terra Indígena no Brasil é o *resguardo*, uma instituição legal e sociopolítica constituída por uma comunidade indígena que é proprietária de seu território e administrada por um “cabildo” eleito a cada ano. O governo colombiano concede a seus “resguardos” um apoio financeiro anual calculado em função do número de habitantes. Já no Peru,

Insertas en la estructura administrativa del Estado peruano, como cualquier otro municipio, las comunidades cocama no están incentivadas para reivindicar su estatus indígena, en especial las que están establecidas cerca de las ciudades (Petesch, 2003:109).

Assim, milhares de kokama que residem na periferia de cidades médias peruanas, como Iquitos, por exemplo, mesmo buscando reconstruir certos aspectos de sua cultura e sua língua não são reconhecidos plenamente como indígenas. O *status* de “comunidad nativa”, no Perú seria reservado às comunidades Kokama que habitam as margens dos rios Marañon, Ucayali e Huallaga, um pouco mais distantes das cidades maiores e do contato com não-índios e com a “civilização”.

La adhesión a la identidad nacional peruana caracteriza al cocama del Perú. Ellos los distingue de sus homólogos colombianos y brasileños que son percibidos y se perciben como migrantes, percepción que entre estos últimos suscita una mayor necesidad de reconstruir su

identidad étnica. Así, las diferencias entre los entornos socioculturales de los tres países explican estas diferencias (Petesch, 2003:110).

Os Kokama da Amazônia brasileira e colombiana vivem num contexto multiétnico, formado por diferentes povos indígenas, enquanto os da Amazônia peruana habitam áreas marcadas pela presença majoritária de vizinhos considerados mestiços.

Estos dos tipos de ámbitos generan reivindicaciones identitarias distintas. Mientras que los cocama peruanos militan por el reconocimiento de su estatuto de *nativos* - por la afirmación de una indianidad genérica que los distinga de los mestizos a los cuales han sido largo tiempo asimilados -, sus homólogos colombianos y brasileños se ven en la obligación de pregonar su especificidad identitaria frente a las demás etnias. De este modo, para los primeros basta con ser *indios*; para los segundos, hay que ser cocama (Petesch, 2003 p. 110).

Para alguns Kokama mais velhos, somente os Kokama nascidos no Peru falam sua língua e são verdadeiros Kokama. “Sería el paso del tiempo, el cambio de espacio y, especialmente, el cruce de la frontera peruana, lo quehabría provocado la mutación identitaria de una parte de este pueblo indígena” (Petesch, 2003 p. 106). A mobilidade kokama através das fronteiras se dá no interior de uma rede de parentesco. O abandono ou transformação do nome, ao lado da perda da língua foram responsáveis por esta invisibilidade identitaria dos Kokama durante décadas.

Una vez atravesada la frontera brasileña, algunos patronímicos cocama subsisten como vestigios y han sido acortados o transformados para integrarse mejor a la onomástica del lugar. La costumbre cocama de usar dos nombres (clan del padre y clan de la madre) - todavía ampliamente practicada en el Ucayali - se observa raramente rio abajo y solo entre algunas personas de edad. Los patronímicos tradicionales se juntan generalmente a apellidos peruanos o colombianos antes de desaparecer completamente (Petesch, 2003: 104).

Durante muito tempo os Kokama estiveram, e muitos ainda estão, às margens das políticas indigenistas de Brasil, Colômbia e Perú, porque, diferentemente de seus vizinhos indígenas, tais como os Tikuna e os Marubo, não são reconhecidos como verdadeiros índios.

Esta identidade -que se projecta al exterior alternativamente como indígena y no- indígena- seria una forma de adaptación secular de la sociedad cocama a los modelos identitarios impuestos por el medio circundante. Estas coacciones no fueron -ni son-, sin embargo, homogéneas en cada lado de las fronteras, de ahí que las percepciones de sí mismos sean diferentes de un país a outro (Petesch, 2003: 105).

Para os Kokama que vivem no lado brasileiro da fronteira a ancestralidade “peruana”, mesmo estigmatizada, sobretudo pela população regional que se considera não-indígena, em certas situações não é negada, já que a mesma, para eles, não deslegitima suas reivindicações territoriais no alto Solimões, uma vez que na versão kokama da história, no passado o limite geográfico entre Brasil e Peru era a cidade de Tefé, aproximadamente 600 Km rio Solimões abaixo da tríplice fronteira Brasil- Colômbia – Peru. Assim, os Kokama procuram fundamentar suas demandas territoriais se referindo há um tempo quando está parte do Estado do Amazonas, que compõe o alto Solimões, não era brasileira e pertencia ao Peru.³²

Como afirma Petesch, “Ser peruano según los cocama de Colombia y Brasil significa ser *indio*, es percibirse y ser percibido como tal; se trata, pues, de servirse de una identidad impuesta por la sociedad circundante para redefinirse como etnia” (Petesch, 2003:107). Já do lado peruano, esta identidade nacional não pode ser instrumentalizada a serviço da etnicidade. Esta percepção ambivalente da identidade indígena traduz a complexidade do ideal identitário kokama ao qual os mesmos pretendem aderir. Trata-se de uma problemática de fronteira entre identidade, etnicidade e nacionalidade que assume contornos diferentes em virtude dos contextos.

O fato de que grande parte da população kokama descende de famílias que vieram de regiões onde hoje se situa o território peruano é tomado em consideração por parte de certos setores do Estado brasileiro na tentativa de negar-lhes os direitos, com o argumento de que são estrangeiros.³³

³² Segundo Melatti, desde o Tratado de Madri, de 1750, foi reconhecida a posse pelos portugueses, e depois pelo Brasil, das terras da margem direita do Solimões a leste do rio Javari. Já as terras da margem esquerda do Solimões somente o foram a leste do Japurá e de um afluente deste que teria as cabeceiras junto aos povoados portugueses do alto rio Negro. Por isso é que o chefe da comissão de limites espanhola Francisco Requeña manteve estacionadas suas tropas em Ega (hoje Tefé), na margem reconhecidamente portuguesa do Solimões, quase em frente à foz do Japurá, à espera de que lhe fosse entregue o povoado português de Tabatinga, que estava na margem então reconhecida como espanhola. Não conseguiu, entretanto, seu intento e a margem setentrional do Solimões de Tabatinga para baixo continuou a ser tratada na prática como portuguesa, e depois, brasileira. (MELATTI, J. s/d)

³³ As fronteiras geopolíticas contemporâneas não definem as sociedades indígenas estudadas dos pontos de vista antropológico e indígena: “O reconhecimento de que a localização dos povos indígenas dentro dos limites do país não é uma condição fundante (se há) da constituição social desses povos, mas apenas uma circunstância adventícia ou superveniente, tem se exprimido no uso cada vez mais comum do vocativo ‘índios **no** Brasil’ em

Por volta do século XVII o governo espanhol estabeleceu como limite a Província de Mayanas, cujo território chegou até o atual município de Tefé no médio rio Solimões (Ramos, 2003, p.75). Com relação a passagem de pessoas kokama através da fronteira, Ramos observa que as leis nacionais têm influenciado diretamente nas migrações com caráter de permanência definitiva. Nesse sentido, pela legislação brasileira ser mais ‘benevolente’ em relação aos indígenas – do que a colombiana e peruana -, com atividades como a demarcação de terras e a assistência diferenciada a saúde e educação, na atualidade, o trânsito de indígenas têm se dado mais em direção ao território brasileiro. É a junção entre o “ser indígena” – que ignora fronteiras – e o “viver com parentes” – que estabelece a co-habitação – o que justifica e legitima, para os Kokama de Sapotal, o trânsito entre fronteiras e a permanência de membros da etnia na comunidade (Ramos, 2003). Nas comunidades ribeirinhas kokama as pessoas consomem vários produtos que não produzem, como sal, café, macarrão, arroz, sabão, fósforos, combustíveis etc. eles tem que comprá-los nos mercados regionais de Tabatinga, Benjamin Constant ou em Letícia, na Colômbia.

Segundo Ramos:

outra narrativa comum entre os Conama referente a um dos últimos grandes fluxos migratórios para o lado brasileiro dão conta de que entre as décadas de 1920 e 1930 houve o deslocamento de várias famílias em decorrência dos conflitos pela definição da fronteira entre Brasil, Colômbia e Peru (Ramos, 2002).

Há entre os Kokama um conhecimento da região transfronteiriça, obtido por meio da circulação de pessoas e objetos dentro do que eles consideram seu território tradicional que transcende as fronteiras nacionais entre Brasil-Colômbia-Peru. Entretanto, a exploração histórica a que estiveram submetidos: seja extrativista, missionária e hoje em dia a política externa de cada um desses países, a qual às vezes os Kokama têm que adaptar, influi na redefinição espacial e sobre o que esse território significa atualmente em suas visões cosmológicas. Se por um lado esse trânsito transfronteiriço há mais de um século tem-se processo do Peru em direção ao Brasil, em princípio por questões econômicas, geradas pela exploração da borracha e da madeira, fatores religiosos e econômicos de outra ordem são motivações básicas atualmente.

lugar do tradicional genitivo ‘índios **do** Brasil’, de forte conotação possessiva (...). Essa pequena reforma lingüística permite, por exemplo, que se tirem todas as conseqüências do fato que a trajetória histórica das sociedades nativas não começou com a partilha européia do continente”. (Viveiros de Castro, 1999, p. 162).

Muitos indígenas que ainda residem ou que passaram pelas comunidades kokama do vale do Javari, vieram da comunidade Porto Amélia no Peru, localizada na foz do rio Itacoaí, às margens do rio Javari. Nesse trânsito transfronteiriço, recentemente algumas famílias kokama retornaram para o Perú, algumas destas para o povoado de Petrópolis, em frente à cidade peruana de Islândia. Outras famílias continuaram em território brasileiro, mas foram das comunidades indígenas para às cidades de Benjamin Constant, Tabatinga, Atalaia do Norte e Manaus. Interessante notar a ambiguidade no tocante ao auto reconhecimento étnico e construção identitária, enquanto Kokama no contexto de distintos Estados Nacionais: do lado peruano, em Porto Amélia, por exemplo, a maioria das pessoas não se identifica como Kokama, mesmo que, paradoxalmente muitas delas participem da realização de seus rituais tradicionais e falem a língua nativa³⁴. Muitos kokama têm filhos nascidos no Brasil e estão morando no Peru por falta de documentação brasileira, muitos não têm documento de identificação, tais como o CPF e RG.

Não obstante a globalização, o mercado internacional e a diminuição do poder do estado, vivemos num mundo dominado por estados/nações. “São os estados que ditam as regras de nossas vidas e, sobretudo, que dão forma às nossas identidades, tanto coletivas como individuais”. (Maybury-Lewis, 2003, p. 11).

Maybury-Lewis define a etnicidade como uma relação constantemente negociada, maleável e construída entre um grupo e outros e entre estes grupos e o estado. Como característica latente da vida humana, a etnicidade pode ficar em segundo plano ou pode ser ativada para servir de arma na concorrência com outros grupos:

a etnicidade é uma espécie de sentimento de parentesco longínquo, mas é um sentimento latente e difícil de captar. Cada indivíduo no mundo possui as qualidades latentes para ser membro de um grupo étnico. Fala uma língua materna, tem uma certa cor de pele, reside num determinado lugar, tem uma inserção no fluxo de acontecimentos ao que chamamos a história. Mas essas características são só latentes e não são necessariamente ativadas. Tornam-se características étnicas somente quando algumas entre elas sejam escolhidas e apontadas como definidoras de um grupo étnico. (Maybury-Lewis, 2003, p. 14).

³⁴ Na Colômbia a situação é parecida com a do Brasil. O mesmo povo Kokama, dividido pelas fronteiras nacionais de Colômbia e Perú, no lado colombiano se identificam como Kokama, enquanto do lado peruano geralmente se consideram e são considerados simplesmente como peruanos.

O pluriculturalismo consiste num esforço para entender a diversidade cultural interna e externa a um estado-nação: “o pluriculturalismo sério não implica na ausência de julgamentos. Ele pressupõe uma tolerância para culturas diversas e uma suspensão inicial de julgamento para com outras culturas, para poder entendê-las melhores e, finalmente, para poder fazer julgamentos melhores”. (Maybury-Lewis, 2003, p. 17). Enquanto algumas nações do mundo moderno tentam incorporar o pluriculturalismo na cultura e nas instituições nacionais, outras tentam negá-lo. Um estado pluricultural bem sucedido é um estado que consegue estabelecer um balanço entre direitos do indivíduo/direitos do grupo; unidade/diversidade. Maybury-Lewis compara o pluriculturalismo com a democracia ao dizer que ambos são sistemas frágeis e pouco eficazes, “que fazemos questão de escolher não porque é eficiente mas porque é moralmente preferível”. (Maybury-Lewis, 2003:18).

Para Bartolomé é neste momento e nesta conjuntura de aparente unificação e homogeneização planetária, que os povos indígenas da América Latina reaparecem com toda sua carga de alteridade, em um cenário de que na realidade nunca estiveram ausentes. Uma das consequências desta dinâmica étnica atual diz respeito a criação de associações, organizações, federações e emergência de grupos indígenas que disputam um espaço político e territorial próprio dentro do âmbito dos estados, nacionais nos quais foram incluídos.

Ante esta emergencia creo que le toca a la antropología latinoamericana renunciar a la narcisista contemplación de su ombligo histórico, tal como lo proponen algunas de las corrientes ideológicas que provienen de los países centrales, orientadas hacia una crítica cultural despolitizada. Esta renuncia activa implica recuperar la experiencia acumulada por nuestra tradición profesional tratando de contribuir a la construcción de sociedades plurales. (Bartolomé, 2003, p. 50).

Na América indígena milhões de pessoas, entre elas as de origem kokama, foram coercitivamente descaracterizadas, alienadas até o ponto de se ver obrigadas a renunciar a si mesmas, em favor de sua acomodação aos modelos de identidade alternativa propostos pelas sociedades dominantes:

Mestizos ideológicos, desposeídos de sus propios rostros y obligados a transformarse em uma versión subalterna del mundo de los propietarios de los estados. Este mecanismo de mestizaje no biológico que parecia ser irreversible en algunos ámbitos étnicos, muestra ahora tendencias en sentido inverso; ello se expresa en los intentos de reconstruir las casi perdidas identidades originales, aún

cuando puedan carecer del sustento que les proporcionaba la lengua propia. (Bartolomé, 2003 p. 51).

Segundo Bartolomé, mais compreensível para o Estado são as organizações etnopolíticas que recorrem em suas demandas a uma linguagem política estruturada de acordo com a lógica dominante. Muitos de seus líderes são membros de uma crescente intelectualidade indígena, portadores de linguagens e idéias inovadoras, que inclusive pode entrar em contradição com as perspectivas locais.

A família linguística tupi guarani se expandiu pelas terras baixas da América do Sul estando atualmente divididas entre as fronteiras da Argentina, Brasil, Paraguai, Bolívia, Guianas, Perú e Colômbia. Em suas pesquisas Bartolomé observou que: “en más de una oportunidad me ha tocado relacionarme con grupos guaraníes, que asumían de manera instrumental diferentes filiaciones estatales de acuerdo a sus potenciales beneficios coyunturales”.

As fronteiras são os lugares propícios para a articulação intercultural e o conseguinte desenvolvimento de novas configurações sociais. Os habitantes de povos indígenas fronteiriços podem ter mais relações econômicas, sociais, religiosas, políticas e de parentesco, com seus vizinhos de outro país de que com os membros da própria coletividade estatal: “las fronteras no son el final de los países, sino espacios plurales propicios para el desarrollo de nuevas formas de convivencia. (Bartolomé, 2003 p. 52, 59, 61).

Para a situação em que as fronteiras externas dividem povos indígenas entre dois ou mais países Bartolomé sugere o reconhecimento de uma “dupla” cidadania fronteiriça:

Una frontera no es un ámbito de separación sino un punto de convergencia, de articulación entre similares o distintas formaciones culturales y sociales, dotado por lo tanto de una singularidad histórica que le otorga una especial potencialidad para el desarrollo de nuevas formas de relación entre las poblaciones involucradas. (Bartolomé, 2003 p. 63).



Figura 12 - Tela retratando uma mãe kokama na entrada de um dos melhores restaurantes da cidade de Leticia – Colômbia.



Figura 13 - Cidade peruana de Islândia em frente ao porto de Benjamin Constant, ali reside algumas famílias kokama.

3.5. Relações interétnicas e intraétnicas: conflitos e alianças



Figura 14 - Reunião de lideranças indígenas do Vale do Javari com representantes da FUNAI, janeiro de 2010.

As relações interétnicas entre povos indígenas entre si e destes com migrantes, sobretudo nordestinos, deu origem à formação multiétnica étnica que caracteriza a região. Dos casamentos entre índios e não-índios e entre membros de povos indígenas diferentes foi se formando indivíduos e grupos “misturados”: caboclos que contam com ascendentes indígenas, pela linha materna e indígenas que possuem ascendentes nordestinos, principalmente cearenses, majoritariamente pela linha paterna.

No caso Kokama do vale do Javari, até meados da década do ano 2000, havia uma auto identificação total por parte dos moradores das três comunidades estudadas como “peruanos”, que foi sendo transformada à medida que passaram a se auto reconhecer enquanto índios Kokama, e apenas eventual e secundariamente como ‘peruanos’. Outra parcela importante dos Kokama é aquela formada por pessoas que não se auto identificam como indígenas e nem se vinculam ao grupo étnico em questão para estabelecerem relações mais simétricas com o poder público e com atores e instituições outras, mas que, ou enquanto indivíduos, ou enquanto “comunidades”, potencialmente compartilham da mesma cosmologia que os Kokama e poderão ser enquadrados enquanto tais.

A Terra Indígena Vale do Javari está situada numa das regiões do território brasileiro menos habitadas e conhecidas por não indígenas. Situada junto à área de fronteira com o Peru, no extremo ocidental do Estado do Amazonas, com um total de 8.544.448 hectares na margem direita do Rio Javari e por outros dois afluentes na margem meridional do rio Solimões, que são o rio Jandiatuba e o rio Jutai. Demarcada em 1999 e homologada em 2000 é habitada por povos de diferentes etnias: Kanamary, Matis, Mayoruna, Marubo, Kulina, Korubo. Esses povos de culturas diversas vivem espalhados pela região do vale do Javari, uma imensa área geográfica e enfrentam dificuldades para sobrevivência nas aldeias, lutando contra a opressão histórica que ainda sofrem em busca de condições mais dignas de vida, tentando defender seu território contra “invasores” legais e ilegais, tais como pesquisadores, missionários, madeireiros e narcotraficantes.

No vale do Javari os conflitos com madeireiros e peruanos presentes em áreas de fronteiras têm sido uma marca constante há décadas. O índice de doenças prevalentes nas aldeias vem aumentando nas últimas décadas, sobretudo pelo contato do indígena com a população citadina, proliferando doenças que não havia nas aldeias como as DST’s, hipertensão arterial, diabetes, entre outras. Esse quadro endêmico se torna agravado pela presença não controlada de doenças que já havia nas aldeias, que ainda assolam a população indígena como a malária, hepatite, tuberculose, diarreias; cuja pouca assistência das

autoridades competentes dificulta a prevenção, tratamento e cura dessas doenças, as quais ainda dizem muitos indígenas todos os anos.

Na parte de educação, a maioria das aldeias do vale do Javari não possui estrutura física e humana para fornecer ensino de qualidade para as crianças e jovens indígenas. As péssimas condições das escolas, muitas delas construídas de modo improvisado pelos próprios indígenas, e a falta de materiais adequados dificultam bastante atuar na educação indígena, tanto que existem escolas que não possuem carteiras para acomodar os alunos e as lousas estão em péssimo estado de conservação. Soma-se a isso a baixa qualificação profissional dos professores indígenas.

Atualmente produtos alimentícios industrializados são bastante consumidos pelos Kokama, principalmente refrigerantes, enlatados, biscoitos e “chitos”. Este hábito, além de contribuir para a piora nas condições de saúde indígena, reflete a mudança de hábito alimentar desse povo, que vem reduzindo o consumo de alimentos produzidos, coletados e ou preparados por eles mesmos, tais como as frutas e outras comidas típicas da região por alimentos trazidos de fora. Economicamente esse interesse, por parte dos Kokama, de gêneros industrializados se traduz no aumento da dependência em relação ao sistema capitalista de produção e consumo e em um estilo de vida voltado para o meio urbano.

A vizinhança com a Reserva Natural Palmari, bastante frequentada por turistas de várias partes do mundo, faz com que os Kokama do vale do Javari tenham ampliadas suas alternativas de fontes de renda. O turismo ecológico trabalhado por Palmari emprega guias locais kokama em suas atividades. Tal desempenho indígena nessas atividades se vê facilitado pelo fato de que, mesmo com o intenso contato com o meio urbano, a maioria dos Kokama parece valorizar bastante a natureza e os recursos que ela oferece.

A população do município de Atalaia do Norte é basicamente formada por descendentes de nordestinos e indígenas, reflexo da ocupação da região no Ciclo da Borracha. Já a população indígena é representada pelas etnias Marubo, Mayuruna, Matis, Kanamary, Korubo, Kulina e Kokama. Não obstante essa separação heurística, e muitas vezes ideológica, dos povos indígenas entre si e deles com a população que não se identifica como indígena, ao longo do tempo por meio das relações interétnicas, foi surgindo uma população genética e culturalmente híbrida onde ser ou não ser indígena parece ser uma questão muito mais político-ideológica do que cultural. Assim como os Kokama as etnias Marubo, Mayuruna e Matis, quando da demarcação das fronteiras ainda no século XVIII, acabaram sendo divididas pelas fronteiras nacionais, mas os membros desses povos continuaram gozando de boa inter-relação transfronteiriça, mediadas, sobretudo pelo parentesco.

O funcionalismo público na região de fronteira, no alto Solimões, é o principal empregador da mão de obra, o extrativismo ainda tem papel fundamental na região, principalmente na obtenção de peixes e frutos regionais como banana, manga, açaí, cupuaçu, camu-camu, araçá, carambola, sapota, abiu, abacaxi, melancia, graviola, entre outros. Além das atividades de pesca e coleta, as comunidades indígenas e ribeirinhas exercem atividades de caça e produção de farinha de mandioca, que é comercializada principalmente nas cidades, hortaliças, como alface, couve e repolho e legumes, tais como o tomate, batatas e cenoura. O consumo de hortifrúti é limitado pela baixa produtividade local, sobretudo devido às características do solo. O acesso a hortaliças e legumes, quando a demanda supera a oferta local, se dá pela importação das mesmas de regiões do Peru, um pouco além-fronteiras. Basicamente o consumo de proteína animal está associado ao peixe. Os rios da região possuem abundância do mesmo e há relativa facilidade tanto na pesca como na compra. Há pequena criação de bois, ovelhas, porcos e búfalos em algumas partes. O consumo de carne de caça, como pacas, tatus, veados, antas, tracajás, macacos, mutuns e jacarés entre outros também é bastante apreciado. Há também a inserção de alimentos industrializados e geralmente de pouco valor nutricional, como enlatados, salgadinhos, biscoitos, refrigerantes, cachaça e cerveja.

Com o contato histórico dos Kokama com os não-índios, eles vêm refletindo sobre sua cultura e redefinindo-a em função dessa relação. Atualmente muitos se distanciam de seu contexto de relações intraétnicas, mediadas pelo parentesco, com esperanças de fugir dos problemas que enfrentam no âmbito doméstico e buscar uma melhor qualidade de vida para si. Alguns desses indígenas, acabam se envolvendo com o alcoolismo, drogas e prostituição, sobretudo os jovens, muitas vezes ainda adolescentes, que saem para as “baladas” nas casas noturnas de Tabatinga, junto à fronteira com a cidade colombiana de Letícia. Marginalizados, alguns desses jovens acabam virando um foco de proliferação de doenças entre os indígenas, chamando atenção principalmente as Doenças Sexualmente Transmissíveis (DST's) e até mesmo correndo o risco da transmissão do vírus HIV, de envolvimento com o tráfico de drogas e do consumo abusivo de bebidas alcoólicas, o que acaba por influenciar negativamente no ideal de vida indígena, ainda bastante perseguido por algumas pessoas, e na imagem que a população que não se identifica como indígena tem dos Kokama.

Quanto ao comportamento sexual da (o) jovem kokama, relatos indígenas revelam que há uma grande mobilidade de parceiros e introdução precoce à vida sexual. O papel da família, a importância dos laços de parentesco e da sociabilidade étnica, muitas vezes, cede

lugar a contatos interétnicos onde o que predomina são os interesses pessoais imediatos. Fato notável entre as famílias, na região de fronteira no alto Solimões, é a ausência do pai biológico na composição familiar e as mães legam a criação muitas vezes para as avós. Essa desestruturação familiar pode ser uma das causas da entrada de jovens kokama na prostituição. Apesar de não conseguirmos levantar dados estatísticos servidores do Conselho Tutelar da cidade de Tabatinga relataram em suas falas, durante as entrevistas para esta tese, o envolvimento de meninas kokama com a prostituição que se dá a partir da constante frequência de até crianças indígenas nas casas noturnas da fronteira Brasil-Colômbia. Até mesmo pela proximidade dos centros produtores e exportadores de drogas ilícitas no Brasil, sobretudo a cocaína, difundida a partir de Peru e Colômbia, o uso de drogas e participação no narcotráfico por parte de jovens kokama foram relatados por nossos interlocutores e divulgado pela mídia regional. Assim a facilidade na aquisição, a dificuldade de controle por parte da polícia local e os preços relativamente acessíveis têm levado muitos jovens indígenas a dependência química ao envolvimento em casos de violência relacionado ao narcotráfico e também à prisão.

Na versão kokama, uma das lideranças marubo apoiaria o movimento kokama deste que ela assumisse a liderança do grupo. Mas os Kokama não deixaram que um indígena que não é da sua etnia assumisse o poder e controle de sua organização. Nesse momento começam a surgir no seio do movimento Indígena do vale do Javari, no que tange as relações interétnicas entre diferentes povos indígenas de Atalaia do Norte, acusações recíprocas, entre as lideranças do movimento, de desvio de dinheiro das organizações e associações indígenas. O momento de etnogênese kokama no vale do Javari esteve marcado também pela criação de uma organização de produtores na mesma área, encabeçada por um líder marubo, paradoxalmente casado com mulher kokama, e formada por famílias que não se identificavam como indígenas e em oposição ao movimento dos Kokama, ainda que alguns indivíduos participem, ocasionalmente, tanto da organização kokama quanto da associação de produtores.

3.6. As organizações políticas kokama atuais

A leitura das atas das assembléias da Organização Indígena do Povo Kokama do Vale do Javari (ORINPOKOVAJA), compreendendo o período entre 24 de fevereiro de 2008 a 22 de abril de 2012 nos serviu como complemento aos nossos registros do movimento

indígena kokama, naqueles momentos aonde a minha presença não se fez possível ao mesmo tempo em que possibilitou-nos a ter acesso a dados sobre a problemática interna ao movimento, os quais provavelmente não teriam sido obtidos pessoalmente *in loco* devido às interferências que o antropólogo causa no campo.

Por meio desta documentação, vemos que a articulação no movimento indígena entre os Kokama “do vale do Javari” e os “do alto Solimões” foi trabalhada desde o início da fundação da Orinpokovaja em 2008, quando então o presidente da Associação Kokama de Benjamin Constant, com sua experiência no movimento e de estudante do curso de administração na UFAM, passou a secretariar a organização de Atalaia do Norte. Desse diálogo teria surgido um maior conhecimento sobre os direitos indígenas por parte dos Kokama do Javari, haja vista a experiência que os indígenas do Solimões trazem já a algumas décadas de lutas e conquistas. Foi acertada uma colaboração familiar de R\$ 30 para legalização da Organização Indígena do Povo Kokama do Vale do Javari. Entretanto, dada a pouca colaboração, foi feito empréstimo com agiotas de Atalaia do Norte R\$ 500 e de Benjamin Constant R\$300 com juros mensais que variaram de 10% em BC a 20% em ATN, o qual foi pago após alguns meses com valor dobrado. Dado o grande número de moradores kokama na cidade de Atalaia do Norte, de início um dos questionamentos que eles colocaram a si próprios foi o fato de que associações deveriam ser criadas nas comunidades ou na sede municipal.

Em suas lutas pela conquista de direitos, os Kokama do vale do Javari buscam apoio na capital, Manaus o que nem sempre é fácil dada a distância geográfica e a escassez de recursos para bancar suas viagens. Desde o início do movimento indígena kokama em Atalaia do Norte, o conflito tem sido uma constante. Da mesma forma a coragem e determinação também tem sido uma marca histórica desse povo. Desde o início da fundação da ORINPOKOVAJA, algumas situações têm virado caso de polícia. Cabe mencionar um caso ocorrido em 2008 quando o delegado de polícia local, segundo Almeida, secretário geral da organização, tomou uma carteirinha de um associado Kokama. Como não conta com recursos externos, a organização kokama do Javari tem contado com pequenas colaborações familiares para suprir suas demandas, desde o pagamento para legalização da organização, até combustível para o transporte fluvial e suprimentos alimentícios para realização e participação nas reuniões e assembléias indígenas. Uma das reclamações mais frequentes feitas pelos Kokama junto a Administração Regional da FUNAI em Atalaia do Norte é quanto à discriminação que sofrem pelo não reconhecimento enquanto indígenas kokama, e

consequentemente do total descaso no tocante aos seus direitos constitucionais, garantidos aos indígenas das demais etnias do vale do Javari e aos povos indígenas no Brasil.

O ano de 2008 foi um ano de eleições municipais. Dada à densidade demográfica indígena em Atalaia do Norte e o pequeno número de eleitores, o voto de qualquer cidadão é bastante disputado, pois pode ser decisivo em uma eleição. Em suas campanhas políticas, candidatos a prefeito e vereador recorrem aos indígenas nas comunidades e aos líderes dos movimentos na cidade em busca de votos para se elegerem. A linguagem utilizada pelos políticos locais, em suas promessas de campanha, é a da reciprocidade e do compromisso, traduzida por palavras como “ajuda”, “apoio” e “parceria”. Dada a carência da população kokama em várias esferas da vida socioeconômica, são apresentadas a eles propostas em algumas áreas prioritárias em conformidade com suas demandas, tais como moradia digna, melhoria no atendimento à saúde e acesso à educação, resgate da língua materna, recebimento de benefícios outros etc. Dado o poder de influência de algumas lideranças indígenas, uma das estratégias de alguns candidatos é a de conquistar a confiança e consequentemente o voto do eleitor kokama, por meio da mediação e tradução dessas lideranças, as quais geralmente se agregam a comitiva e acompanham os candidatos em seus comícios entre os indígenas pedindo votos para os candidatos de sua preferência. Em troca, se o candidato apoiado pela liderança for eleito, esta poderá obter um cargo na administração pública municipal. Cargo este que geralmente se reveste de um caráter pessoal e não coletivo o que reverbera na conquista de um poder e de benefícios individuais ou familiares por parte de alguns “caciques” políticos indígenas o que não correspondem às expectativas da população kokama enquanto grupo étnico. O desprezo e omissão quanto às questões indígenas mais prementes durante a gestão municipal, seja no executivo ou no legislativo, nos revela o quanto os indígenas são utilizados pelos políticos locais como massa de manobra e curral eleitoral, dado o potencial dessas populações enquanto eleitores.

Em 25 de julho de 2008 os Kokama, após terem fundado sua organização no vale do Javari, tiveram sua primeira reunião com lideranças indígenas dos demais povos de Atalaia do Norte, sobretudo Marubo e Mayoruna, na sede da União das Nações Indígenas do Vale do Javari (UNIVAJA). Na ocasião, essas lideranças dentre as quais podemos destacar Clovis Rufino Reis, à época, presidente da AMAS; Manuel Barbosa da Silva, presidente da ASDEC e André Chapiama Vadick, Vice-Presidente da UNIVAJA, conheceram o trabalho dos Kokama que estavam em “resgate” de seus parentes, manifestaram seu apoio à luta kokama e alertaram que teriam uma luta grande e que seus parentes, Marubo e Mayoruna também estão

espalhados por toda parte. Por fim, se comprometeram a dar apoio e a trabalharem juntos, unidos com todas as lideranças indígenas de Atalaia do Norte. Entretanto, os Kokama têm demonstrado certo desinteresse em participar das assembléias das demais etnias do vale do Javari, mesmo quando são convidados.

Os Kokama contam hoje com falantes da língua kokama que aprenderam seu idioma num curso superior de Licenciatura Intercultural oferecido pela Universidade do Estado do Amazonas, UEA. Dentre esses falantes tem sido presença marcante nas reuniões e assembléias kokama o prof. Washington Macedo, o qual faz questão de se expressar na língua materna durante esses encontros. Outro professor Kokama, Inocêncio diz que é possível aprender a falar o idioma kokama e que gostaria de compartilhar o conhecimento com os parentes e se dispôs a ensinar na língua. Dona Tereza, fundadora da comunidade São Pedro afirma que *“todos os membros devemos aprender o nosso idioma porque é muito importante para nós”*. Dona Tereza falando da importância do curso de língua kokama afirma que *“devemos preocupar como nossos costumes, nossa língua kokama para mostrar a nossos parentes o que eles querem ver para reconhecer-nos como índio Kokama”*. Juntamente com os cursos de idioma kokama, outra iniciativa deles é a de formar grupos de *“dança cultural indígena kokama”* para fazer apresentações na língua materna. Em 23 de maio de 2010, a primeira conselheira volta a falar sobre a importância da língua materna e da dança cultural.

Durante reunião ocorrida em 21 de setembro de 2008, em São Pedro do Norte para tratar do cadastro familiar e para resolver problemas de liderança por parte do primeiro e do segundo cacique de São Pedro. O segundo cacique afirmou que: *“o presidente está caminhando errado e está dividindo os Kokama da comunidade. O presidente não manda nada, o primeiro e o segundo cacique é que manda na comunidade. A comunidade é a base principal. A liderança de São Pedro manda em tudo. O presidente da organização é uma pessoa irresponsável, que não tem caráter. Eu sim, sou uma liderança que manda na comunidade”*. Muito alterado quis bater no representante da organização, falando *“eu não sou um mendigo para ficar querendo esmola da organização, nós não vamos colaborar porque vamos levantar nossa própria associação”*. Nesse episódio, as pessoas que mais criticavam o presidente da ORINPOKOVAJA eram a mulher, os filhos e genro do Sr. Rider Vasques. Durante reunião na comunidade São Pedro, em dezembro de 2008, o segundo cacique daquela comunidade, Sr. Herenio Tello também reclamou do comportamento do presidente da organização, que ele estaria perseguindo a sua família para que não seja documentada. Que o presidente tinha falado com o prefeito para que não atendesse com as documentações desse senhor. Para que desse uma ordem no cartório para que o cartório não atendesse a família do Sr.

Herenio. Em fevereiro de 2010 Herenio Tello deixa de fazer parte da organização e desaprova as decisões das lideranças da Orinpokovaja.

As tentativas de busca da unidade do movimento indígena kokama e do seu povo como um todo têm sido feitas, sobretudo por pastores evangélicos kokama. O Pastor Paulo ao defender a união do povo e mostrar a sua identidade indígena ao falar do movimento diz que: *“em conjunto nós indígenas conseguiremos os nossos objetivos”*. Para reforçar a organização e unir cada vez mais o povo Kokama, o pastor Paulo da igreja Assembléia de Deus em ATN, como também o pastor Martin da igreja Quadrangular, também localizada em ATN, tentaram mostrar aos Kokama que *“a força de um povo unido facilita a realização daquilo que queremos, também com fé em Deus tudo é possível realizar”*. Algumas reuniões da etnia Kokama têm-se iniciado com uma oração de abertura feita pelo pastor Paulo Restrepo Chunha, da igreja evangélica Assembléia de Deus Madureira ou pelo pastor da Igreja do Evangelho Quadrangular, Riley Martin. Em suas viagens a Manaus, lideranças kokama de Atalaia do Norte tem a oportunidade de frequentar outras congregações religiosas cristãs. *“Em Manaus tive um problema no coração, quase bato as botas, e graças a deus me curei na igreja Deus é Amor”*, afirma João Kokama, presidente da Orinpokovaja.

Na tentativa de adesão interétnica, de organização e de fortalecimento do movimento kokama, ao final de 2008 se tentou realizar uma grande assembléia geral, na comunidade Palmari, convidando lideranças das outras etnias não só de Atalaia do Norte, mas também de Benjamin Constant e de Tabatinga. Uma das preocupações naquele momento era em formar grupos de danças culturais, principalmente contando com a participação daqueles indígenas que fizeram o curso de idioma kokama para fazer apresentações. Uma das dificuldades encontradas para realizar tal intento é quanto à logística da região: precisavam de embarcações abastecidas com gasolina para transportar as pessoas que participariam da dita assembléia, bem como de combustível para o motor de luz. Como não contava com fonte de recursos próprios, para suprir essa demanda à organização kokama sempre recorre à colaboração pessoal e familiar de seus associados, mas nem sempre seus membros estiveram dispostos a colaborar, ou mesmo a estarem presentes às assembléias, algumas delas estiveram esvaziadas, com apenas a participação de alguns membros da diretoria da organização. Mesmo dada à importância da assembléia geral para formar a diretoria da organização municipal em ATN, aonde todos teriam a oportunidade para nomear os membros da organização e a oportunidade para se candidatar e ser eleitos, desde que o pretendente ao cargo tenha a documentação completa. Nessa tentativa do Movimento de “resgate do povo Kokama municipal”, há muitos percalços a serem superados. A Assembléia Geral não foi

realizada, na data prevista, por falta de recursos econômicos e porque também as chapas para formação da diretoria não estavam completas. Para um grupo compor uma chapa, uma das exigências da organização, era a de que todos os seus membros deveriam ter documentos pessoais, especialmente o Registro Geral (identidade) e o CPF, o que limitava muito a participação de alguns interessados ainda indocumentados ou que possui apenas documentos de procedência peruana.

Um dos feitos inéditos na história do movimento kokama do vale do Javari foi à participação do presidente da ORINPOKOVAVA, João Kokama e de seu vice no Fórum Social Mundial, ocorrido na cidade de Belém em 27 de janeiro de 2009. Para esse evento foi solicitada uma colaboração de R\$ 10 por família, para a viagem de seus representantes de Atalaia do Norte até Manaus, pois a FUNAI só pagaria depois de Manaus. O presidente da organização kokama do Javari pediu uma colaboração a todos os membros da etnia Kokama porque segundo ele a participação das lideranças kokama no evento seria para defender o interesse de todos os Kokama. Do vale do Javari iriam três pessoas: o presidente, o secretário e o primeiro cacique de Palmari. Em sua participação no Fórum Social Mundial, a ORINPOKOVAVA, na pessoa do seu presidente, representou também os Kokama do alto Solimões e deu a conhecer para as outras etnias a existência desta etnia no vale do Javari. Neste encontro João falou sobre o trabalho de resgate da identidade Kokama, de sua cultura, costumes, etc.

O primeiro cacique da comunidade Palmari enfatiza para os demais membros do lugar persistirem na busca pelo reconhecimento Kokama. A esposa do Sr. Almeida falou que a partir de 10 de janeiro de 2009 estaria sendo feita a entrega das carteirinhas das pessoas. Nesta mesma assembléia os Kokama reclamaram das autoridades de ATN pelos maus tratos e discriminação sofrida pela etnia Kokama. O vice-presidente Ronaldo Pezo Panduro, o Secretário Manoel Panduro Pezo Júnior, falaram sobre o trabalho do presidente João Pezo Marquez em Manaus. O Presidente falou que participou de muitas reuniões com todas as lideranças do Governo do Estado do Amazonas.

O secretário Geral, Almeida dizia em agosto de 2009 que *“tem pessoas querendo desunir o nosso povo com mentiras e prejudicando o bom andamento da organização”*. O secretário falou ainda que *“as pessoas de fora da organização dos Kokama do vale do Javari precisam respeitá-los e não querer impor os seus pensamentos em uma área ou agrupação da qual não fazem parte, a diretiva só pode ser formada com pessoal de dentro”*.

Com base em documentos que chegam de Brasília, os Kokama vão tomando conhecimento de seus direitos, um desses documentos que veio como resposta ao pedido de reconhecimento da etnia no vale do Javari feito a FUNAI em Brasília, dizia que: *“a lei brasileira protege-os, e que nós somos índios Kokama porque estamos identificando-nos como tal e ninguém pode nos discriminar por lei”*, afirma uma das lideranças.

Ao final do ano de 2009 durante uma assembléia foi aprovada por unanimidade pelos presentes, a transferência da sede da Organização Indígena Kokama do Vale do Javari, de São Pedro do Norte para Palmari. Na ocasião também foi trocado por unanimidade o cacique de São Pedro, assumindo os irmãos Carlos Panduro Talexio, tendo como vice cacique Rabi Panduro Talexio.

Na Assembléia Geral da Orinpokovaja, ocorrida em 01 de novembro de 2008 na comunidade Palmari, foi eleito como presidente da organização João Pezo Marques, João Luiz Teles Vera para vice, Ronaldo Pezo Panduro para secretário e como vice-tesoureira Sônia Ferreira Ruiz.

Em reunião datada de 04 de abril de 2010 na UNIVAJA com autoridades de Manaus e de Brasília para tratar do carbono em terras indígenas, um servidor da FUNAI teria afirmado que os Kokama seriam atendidos se falassem o idioma kokama, mudassem suas vestimentas e fabricassem artesanato.

Marcos Mayoruna, assessor da Organização fala sobre união e parcerias entre as etnias, Gilberto Mayoruna também participa da reunião em 16 de maio de 2010. O primeiro cacique de São Pedro Carlos Talexio e o segundo cacique Rabi Talexio falaram sobre problemas na comunidade e sobre a formação de uma associação de produtores. E disseram que Clóvis Rufino Marubo criticou a etnia Kokama ao dizer que o presidente da organização não mandava na comunidade São Pedro do Norte. Numa reunião na comunidade São Pedro, a qual contou com a participação dos moradores da comunidade Palmari, algumas pessoas falaram que *“estavam cansadas de mentiras e atropelos por parte do presidente da organização dos Kokama”*.

Em 18 de julho de 2010 os Kokama organizam uma reunião com a presença do prof. Washington e Francisco Samias, Presidente da organização Geral dos Kokama do Alto Solimões. Quatro associações estiveram presentes à reunião e representaram os municípios de Tabatinga, Benjamin Constant e Atalaia do Norte. Foi falado sobre a política para candidatos kokama a vereador. O Cacique de Guanabara II falou dos problemas de saúde de Francisco Samias, destacando que Almeida Evangelista seria o candidato para presidir a organização. A prefeita Anete Peres fala da chegada dos candidatos a deputado Belão e Átila Lins e do

governador. Anete prometeu fazer um “convênio” com o povo Kokama para construir uma sede para a ORINPOKOVAJA e o Maicon, assessor da prefeitura e companheiro da prefeita, comprometeu-se a doar um computador para a etnia. Ao mesmo tempo, a prefeita Anete pediu votos para a candidata ao senado Vanessa Graziotin.

Em 17 de agosto de 2010 foi nomeado Paulo Domingo Tapaiuri Aimani como representante da educação indígena kokama do vale do Javari. Por dificuldades logísticas e de transporte de alguns membros da diretoria, mas também devido a grande concentração de Kokama na cidade e as desavenças internas nas comunidades, em 22 de agosto de 2010, foi acordada a realização da reunião na cidade de Atalaia e não na comunidade.

Na Assembléia Geral da Organização Indígena Kokama do Alto Solimões, ocorrida no município de São Paulo de Olivença, na comunidade Nova Jordânia entre 18 e 19 de setembro de 2010 foi formada a nova diretoria do alto Solimões, que abrange os Kokama localizados nos municípios de Benjamin Constant, Atalaia do Norte, São Paulo de Olivença, Amaturá, Tonantins, Santo Antônio do Içá e Ipiranga. Entre os aproximadamente 50 representantes das comunidades indígenas do alto Solimões foi eleito como Presidente, Almeida Evangelista Vieira da Silva, de Benjamin Constant, tendo como vice Edson de São Paulo de Olivença. Almeida além de presidente da Organização Indígena Kokama do Alto Solimões era assessor da Orinpokovaja.

Em março de 2011, foi feita uma discussão política na tentativa de criar um consenso em torno da figura de um representante da Organização para ser candidato a vereador pelos Kokama em Atalaia do Norte.

Em maio de 2011, os Kokama cobraram da prefeitura a entrega de documentos: CNPJ, e de um computador para a Organização. O pastor Paulo falou sobre os problemas na área da saúde nas comunidades: que pastores estrangeiros queriam implantar Postos de Saúde na comunidade Palmari e São Pedro do Norte. Falaram ainda sobre o resgate da língua materna e sobre o local de construção da maloca que será erguida na cidade de Atalaia do Norte. Foi cobrada também a colaboração de R\$ 10 por família para gastos com a documentação da Organização. Reclamaram sobre os preconceitos que sofrem na FUNAI por parte de um dos seus servidores: Beto Marubo. Foi discutida a construção de uma igreja em Palmari e solicitada colaborações para a confecção das carteirinhas que terão o CNPJ da Organização. Quem tiver carteirinhas colaborará com R\$ 10 e quem não as tiver com R\$ 15 para viagem do presidente da ORINPOKOVAJA a Manaus. Mencionaram também sobre a chegada do barco PAI.

Em reunião com Heródoto Jean de Sales, então administrador da FUNAI de Atalaia do Norte, os Kokama entregaram a FUNAI em 2011 uma documentação da ORINPOKOVAJA a qual continha entre outras reivindicações do movimento indígena: 1. Solicitação de reconhecimento da organização indígena Kokama, dos membros e projetos. 2. Intervir em favor da organização indígena Kokama na inclusão da mesma no Conselho Indígena de Saúde do Vale do Javari, para que possam tomar parte em reuniões ou eventos que ocorra a respeito da saúde indígena e para que sejam reconhecidos como parte integrante na construção de políticas de saúde indígena com a sua participação nas decisões a serem tomadas. 3. Atendimento dos direitos indígenas kokama sob responsabilidade da FUNAI. O que inclui os benefícios de todas as formas tais como: auxílio maternidade, auxílio doença, aposentadoria e RANI, que tem sido negado, mesmo que eles se auto-identifiquem como indígena Kokama.

Em junho de 2011, Mirtha Romaina colabora com um pacote de papel para fazer as documentações. Sem recursos próprios a ORINPOKOVAJA enfrenta dificuldades para comprar material de escritório: pen drive, tirar fotocópias, régua, recibos, programa de computador, carimbo, abrir conta no banco e criar e-mail da organização. Além dos gastos durante as assembléias: frango, arroz, macarrão e combustível para os barcos. No tocante as questões de saúde, é interessante observar o fato dos Kokama de São Pedro do Norte ter viajado para a comunidade Santa Rita no Peru a fim de conseguir consultas médicas e medicamentos da equipe “Médicos Sem Fronteiras”. A prefeita Anete Peres fala sobre os documentos que foram entregues aos Kokama, CNPJ e do computador. Compromete-se a cadastrar a organização dos Kokama na COIAB, relatando sobre sua candidatura e pedindo o apoio de todos, prometendo construir a sede da organização e firmar parceria para projetos de agricultura.

Em julho de 2011 os Kokama comentaram sobre a chegada da Polícia Federal, as intimações que vem recebendo da PF e a importância da declaração constando que é indígena Kokama. Falaram ainda sobre o cadastro da ORINPOKOVAJA na Assistência Social para a vinda de cestas básicas; sobre um projeto para a criação de galinhas nas comunidades; sobre o Curso de Língua Kokama a ser oferecido na UFAM em Benjamin Constant; sobre o levantamento e cadastramento das famílias kokama das comunidades São Pedro, Palmari e Primeira Aldeia.

Em setembro de 2011 a importância do reconhecimento para receber o RANI esteve na pauta das reuniões da ORINPOKOVAJA. Falaram sobre a situação de alguns Kokama, originários do Peru que possuem a documentação, DNI, daquele país, mas vivem há

mais de 20 anos no Brasil. Nesse processo de reconhecimento foi sugerido que se filmasse todos aqueles Kokama que falam a língua materna. Neste mesmo mês percebemos que os conflitos interétnicos entre os Kokama e lideranças indígenas de outras etnias do vale do Javari se acirraram. Em reunião das lideranças indígenas do vale do Javari com a presença de representante da FUNAI de Brasília foi relatada a preocupação com a invasão da Terra Indígena Vale do Javari e sobre a fiscalização dos rios que banham esta T.I. Durante este encontro o coordenador da UNIVAJA falou que: *“a organização Kokama só tá se aproveitando dos indígenas do Javari eu não reconheço os índios Kokama por causa que aqui não tem kokama, eles são peruanos, Kokama só tem no alto Solimões, os Kokama do vale do Javari vão ter que provar para ser reconhecido”*. Por sua vez o presidente da ORINPOKOVAJA falou sobre o resgate da cultura e da língua materna que vem sendo feito por seu povo e pediu o reconhecimento do povo Kokama. Por fim, Marcos Kanamari, um descendente de Kokama, se manifestou favorável ao povo Kokama. Sobre a questão territorial os Kokama afirmaram que suas terras não estão dentro da Terra Indígena vale do Javari e que apenas querem ter o mesmo direito que os outros povos da região têm junto a FUNAI.

Em outubro de 2011, o pastor Martin começa sua fala na reunião dizendo que temos que agradecer a Deus e, em seguida faz uma oração. Foi falado sobre o cadastro das pessoas maiores de 18 anos na organização. João Kokama faz um desabafo sobre o sofrimento e luta do povo Kokama desde 2005. Afirma ainda que pessoas da diretoria da ORINPOKOVAJA querem tirar o presidente desta organização. O presidente diz que *“os que são cadastrados devem morar no Brasil”*, relata sobre o preconceito que sofrem dos Marubo. Fala das ameaças e opressões que sofrem dos políticos locais, que querem acabar com o movimento comunitário kokama, pelo fato dos Kokama estarem procurando seu reconhecimento. No final deste mesmo mês ainda tivemos a entrega da declaração para todos os associados da Organização do Povo Kokama do Vale do Javari. Rosa Kokama fala em união do povo Kokama. O professor “João” Domingo faz um histórico do povo Kokama e da vinda para o vale do Javari. Paulo Domingo pede para que todos os Kokama que moram no lado de lá do rio Javari, ou seja, no Peru, para que, por favor, passem para este lado, ou seja, para o Brasil, e que todos aprendam pelo menos 50% da língua materna. O professor Paulo afirma ainda que *“o diretório é somente a família Panduro”* e pede para que troquem a diretoria, que se coloque pelo menos um membro de cada família nos cargos da diretoria. Sobre a acusação de que só tem representantes da família Panduro na diretoria da ORINPOKOVAJA, a justificativa de seu presidente é a de que não foi ele que colocou essas pessoas na liderança da organização, já que as mesmas foram eleitas. Outro motivo, já

mencionado se deve a falta de documentações das pessoas interessadas em concorrer à diretoria. *“Chamamos as pessoas para comparecer, as pessoas que queiram assumir a presidência tiveram oportunidade para isso, mas não compareceram a assembléia”*, afirma João. João Kokama fala sobre a motosserra que foi doada para a organização e sobre seu afastamento do partido da prefeita. Pastor há 14 anos e associado de uma organização kokama em Tabatinga, Martin fala que está vendo todos unidos, da União que temos que ter para que o presidente possa chegar aonde pensamos em seguida faz uma leitura bíblica *“para dar mais alento e força”* ao movimento Kokama. O pastor Manoel fala que a organização está indo muito bem agora, só resta *“orar para que o Senhor abençoe as lideranças”*. O Professor Washington diz que o material para o curso da língua Kokama está pronto.

Segundo João Kokama, informações difundidas pelo atual prefeito municipal de Atalaia do Norte, Nonato Tenazor, dão conta de que sete norte-americanos seriam os proprietários do território onde estão localizadas as comunidades kokama no vale do Javari.

Como os Kokama do vale do Javari não possuem a RANI não são atendidos pela FUNAI e SESAI. Da parte da ORINPOKOVAJA, é fornecida, além da carteirinha de identidade indígena, uma declaração assinada pela pessoa interessada se declarando ser Kokama e pelo presidente da organização. Essa documentação é produzida pela diretoria da ORIPONKOVAJA no computador da organização. Para a elaboração das mesmas cada família kokama decidiu pagar uma mensalidade para a organização de R \$ 10 por mês. Com a carteirinha em mãos, o presidente da ORINPOKOVAJA espera receber esse ano de 2014 cestas básicas da CONAB.

3.7. Etnopolítica e partidarismo

Nas representações políticas de algumas comunidades que estão em processo de auto-identificação como Kokama o poder está dividido entre um capitão, quando o assunto diz respeito à relação com a Prefeitura Municipal e um cacique que responde pelos interesses indígenas ligados, sobretudo a FUNAI. Desse modo os Kokama, estrategicamente buscam garantir a sobrevivência por meio da captação de recursos de fontes diversas, sejam elas oriundas de qualquer uma das três esferas da administração pública, Federal, Estadual e Municipal. Nessa redistribuição e descentralização do poder, algumas lideranças kokama que tem se empenhado na política partidária, os quais geralmente dependem economicamente das

prefeituras, têm sua liderança étnica bastante comprometida e muitas vezes questionada por aqueles indígenas que não comungam da mesma opção política.

A Partir da década de 1980, por meio do fortalecimento da Organização Geral dos Caciques das Comunidades Indígenas do Povo Cocama (OGCCIPC), representada por uma das lideranças mais respeitadas entre os Kokama, o já falecido Cristóvão Macedo Moçambite, várias comunidades até então invisíveis no tocante a sua identidade étnica passaram a buscar o apoio da OGCCIPC a fim de também serem reconhecidas como Kokama. A época, Moçambite conciliava seu papel de presidente da organização indígena com o de também coordenador do DSEI-AS o que parecia aumentar ainda mais seu prestígio entre os Kokama e a desempenhar a função de “levantador” de comunidades até então condenadas ao anonimato. A OGCCIPC foi criada oficialmente em 2001 para representar o povo Kokama do alto Solimões, já que a COIAMA, fundada em 1995, aglutina mais os Kokama residentes em Manaus e nas suas proximidades, onde também residem seus diretores.

Em 1995 Regina Bivar, kokama residente em Manaus fundou na comunidade Sapotal, no município de Tabatinga, a COIAMA – Coordenação de Apoio ao Índio Kokama, primeira organização Kokama no Brasil contemporâneo. A partir daí os representantes da COIAMA começaram a reivindicar o reconhecimento da etnia kokama por parte do Estado e dos direitos indígenas a ela inerente, tais como a identificação da comunidade Sapotal. Nos anos seguintes a COIAMA buscou construir uma unidade etnopolítica mais ampla por meio da inclusão, nos quadros da organização indígena, de outros grupos kokama com os quais as pessoas de Sapotal mantinham algum tipo de relações de parentesco. Por meio de visitas e reuniões em comunidades localizadas no médio e alto rio Solimões, a COIAMA identificou mais de 30 comunidades Kokama, conseguindo o apoio e engajamento de muitas das lideranças locais. Em 2001 Francisco Samias criou a OGCCIPC – Organização Geral das Comunidades Indígenas do Povo Kokama, também na comunidade Sapotal, na tentativa de dar continuidade ao trabalho de identificação de comunidades kokama no Estado do Amazonas, iniciado pela COIAMA, e “resgatar” a identidade e a cultura kokama deste povo, sua língua e rituais considerados tradicionais, não obstante a resistência inicial de algumas pessoas, supostamente Kokama, em assumirem uma identidade indígena. Sob a presidência de Cristóvão Moçambite a OGCCIPC procurou dialogar com outras organizações indígenas, especialmente as dos Kokama que estão no Peru e na Colômbia (Ramos, 2003).

Como dissemos, a COIAMA – primeira organização Cocama a articular-se em movimento étnico-político surgiu nas comunidades situadas no alto Solimões, mais especificamente em Sapotal no município de Tabatinga. É para interagir com o Estado,

mediante a relação deste com os Kokama, que é fundada a COIAMA ou Coordenação de Apoio ao Índios Kokama, em 25 de abril de 1995. O povo Kokama sabe que por meio de entidades legalmente organizadas é que poderão lutar de forma democrática e soberana pela conquista dos seus direitos. Essa postura legalista e institucionalizada tem sido a marca da COIAMA, que é repassada para as comunidades a ela associadas e servido de exemplo para as novas associações que foram sendo criadas pelos Kokama. Os discursos da COIAMA são marcados por argumentos de “tradicionalidade” enquanto índios por viver a cultura e falar a língua materna. Mesmo que no cotidiano da vida comunitária não são elementos distintivos do grupo como traços diacríticos. Nem todas as comunidades kokama atuais são representadas pela COIAMA, pois esta organização não reconhece os grupos emergentes.

Pela sua importância no contexto político local, no qual os votos de uma comunidade podem definir uma eleição municipal, os Kokama são bastante “assediados” por candidatos a vereadores e prefeitos em ano eleitoral, os quais não economizam em suas promessas de apoio as reivindicações do movimento indígena. Por meio de reuniões políticas entre candidatos e lideranças étnicas, líderes indígenas muitas vezes “fecham” acordo prévio com determinado candidato, se comprometendo a votar nele e a convencer seus liderados a fazerem o mesmo. Entretanto, tais negociações, durante o período em que vige a campanha eleitoral, geralmente são bastante árduas e oscilantes, pois os Kokama ora pendem para um lado, ora para o outro, em virtude da dinâmica das relações que mantêm com um ou outro candidato das expectativas que têm em relação a eles. É bastante comum os Kokama começarem apoiando um candidato e até às vésperas da eleição tomar partido e votar no candidato adversário. Obviamente que estamos tratando de uma comunidade indígena, enquanto um coletivo de pessoas, que estabelece certo consenso, mas sabemos que ela é bastante heterogênea e a questão do poder nela é bastante difuso: um presidente de uma organização indígena, como vimos, tem sua capacidade de influenciar os membros dessa organização limitada pelas influências dos presidentes das associações comunitárias, dos caciques aldeões, dos pastores evangélicos, dos professores indígenas e de demais atores sociais que compõe o cenário político intra e interétnico atual.

Devido a certo ideal de unidade e a extrema pulverização política da organização social kokama, também é comum o campo do político se tornar um espaço utilizado por pessoas oportunistas, movida por interesses pessoais, que agem como se fossem representantes legítimos de comunidades e - ou organizações Kokama como um todo, quando na prática o que prevalece é a existência de um poder difuso, dividido entre grupos e baseado, sobretudo nas relações de parentesco.

Algumas jovens lideranças kokama parecem ver na política partidária e estudantil um meio de promoção pessoal, mas também de defesa da coletividade indígena. Assim, muitas vezes, busca conciliar sua atividade de liderança étnica com a militância política local atitude que nem sempre é bem compreendida e aceita pelos indígenas mais conservadores.

Diferentemente de outros povos indígenas com os quais convivem em estreito contato, tais como os Marubo e Tikuna, os Kokama têm dificuldades de inserção em cargos públicos em instituições governamentais. Mesmo participando das eleições municipais de 2012, como candidato a vereador pelo PMDB, João Pezo Marques (presidente da ORINPOKOVAJA), parece não ter conseguido a coesão social necessária a uma ação política e coletiva em torno da sua candidatura, obtendo apenas tímidos 18 votos.

Lideranças do movimento indígena do alto Solimões afirmaram que os Kokama iniciaram sua luta pela terra no final da década de 1980, seguindo o exemplo dos Tikuna, mas também em decorrência da disputa territorial que travaram com estes, com os quais compartilhavam algumas áreas, tais como Evaré I, no município de Tabatinga. Com suas reivindicações os Kokama conseguiram fazer com que Evaré I, em princípio vista como território tikuna, fosse compartilhado entre Tikuna e Kokama. Apesar das rivalidades pontuais, estes povos, em oposição aos não-índios, manteve certas alianças, as quais permitiram aos últimos conhecerem mais sobre seus direitos constitucionais e reivindicá-los. Esse diálogo entre Tikuna e Kokama teria se dado por meio do Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT). Ante a possibilidade de *voltar* a serem índio, muitos Kokama se dispersaram mudando de suas áreas de ocupação para as cidades da região. Pois nessa época, segundo Francisco Samias, liderança kokama de Tabatinga, ser chamado de “kokama” para eles era um “xingamento”. Somente após a criação da COIAMA, em 1995 e, sobretudo da OGCCIPC, em 2001, a autoestima kokama melhorou devido ao trabalho de autoconhecimento étnico realizado por estas organizações indígenas e suas lideranças.

A diversidade de relações interétnicas estabelecidas com o entorno local, as percepções e desejos individuais e comunitários, a pulverização do poder em grupos de parentesco, a dispersão geográfica, as divisões políticas internas, a diversidade religiosa e as fronteiras nacionais impostas têm dificultado até o presente momento a construção de um movimento étnico unificado entre os Kokama que vá desde o nível regional até o internacional. Tal variedade de expressões identitárias ao mesmo tempo em que traz uma riqueza cultural e viabiliza diferentes estratégias de sobrevivência, também dificulta a percepção do que é ser Kokama hoje em dia. Muitas vezes parece que alguns kokama,

sobretudo os mais jovens, parece viverem um antagonismo entre a necessidade e certa pressão coletiva pela manutenção da identidade étnica, por meio do “resgate” e da valorização de práticas culturais consideradas pelo grupo como sendo tradicionais e o desejo de individualização e inserção e ocultamento propiciado pelo contato com a sociedade não indígena.

O movimento identitário kokama não é homogêneo ao longo de seu amplo e fragmentado território. Este assume diversas formas em função dos contextos sociais, políticos ou religiosos. Igualmente, está permeado por ideologias diversas, que decorrem da complexidade e diversidade interna desta sociedade indígena, dividida em comunidades em diferentes graus de contato interétnico. Após décadas de invisibilidade cultural, o que significa ser Kokama hoje, é uma questão que se coloca.

Em agosto de 2015 os kokamas da PTKRKT organizaram um evento na cidade de Tabatinga para discutir os rumos da “língua kokama milenar” na “1ª Oficina Pedagógica de Ensino-aprendizagem da Língua kokama”, com participação de Kokama falantes da Colômbia e do Peru, o qual contou com a participação de indígenas deste povo de várias comunidades do alto Solimões e da capital, Manaus. Desse evento participaram o Professor Richard Ricota, do Perú e a doutoranda em linguística pela UnB, Altaci Rubim. Este curso teve por objetivo conhecer o ensino básico da língua kokama, socializar material didático para professores indígenas do Brasil e do Perú e estimular os professores kokama a produzir seu próprio material. Pajés e estudiosos kokama do Perú e da Colômbia vieram somar forças, junto aos Kokama do Brasil, no intuito de fortalecer a revitalização da língua kokama e da cultura indígena³⁵. Ao final deste evento foi criada a “Federação Kokama do Amazonas” para a qual fui indicado como antropólogo assessor. Diante do surgimento de uma “intelectualidade indígena” que começa a produzir suas próprias “etnografias” os Kokama hoje vêm questionando, entre outros, os trabalhos antropológicos e linguísticos sobre seus grupos étnicos, lendo e criticando as relações de poder existentes e o que se escreve sobre eles, os impactos e a relevância das pesquisas desenvolvidas. Nesse contexto, enquanto alguns estudiosos passam a ser vistos como inimigos, outros, por sua vez, são requisitados, ou voluntariamente se colocam, como assessores ou parceiros privilegiados das organizações

³⁵ Os Kokama estão em processo de tornar ao cotidiano a sua língua e seus rituais. Sua língua foi considerada por muitos linguistas como uma “língua desaparecida”. A língua Kokama no Brasil estava tão somente na memória dos mais velhos. Foi registrada por alguns estudiosos e com a ajuda de pesquisadores conseguiu ser transformada em material didático que está sendo utilizado no processo de recolocar na vida cotidiana a língua Kokama. (ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de; RUBIM, Altaci C. 2012).

indígenas, ainda úteis na elaboração de documentos, relatórios e projetos que venham contemplar as demandas indígenas. Ainda que eu, ocasionalmente, pudesse estar nesta última posição concordo que “o fato de estar comprometido com o grupo seja na forma de assessoria ou aliança não compromete o estranhamento e objetividade do trabalho acadêmico”. (SANT’ANA, 2011). Ao refletir sobre a histórica atuação do antropólogo junto aos grupos pesquisados, Mauro Almeida percebe mudanças significativas nesta relação: de tradutor, a mediador cultural privilegiado os antropólogos que trabalham em organizações governamentais, em Ongs, em empresas privadas ou na academia, atualmente tendem a tornar-se “desnecessários enquanto heróis”, uma vez que passam a defrontar-se não mais com comunidades locais e sim com grupos sociais organizados com os quais terão que estabelecer um diálogo simétrico, respeitando o direito à autodeterminação desses grupos, sendo requisitado pelas organizações e associações comunitárias a exercer um papel de assessor (ALMEIDA, M.W.B. 1992).

No alto Solimões, nos últimos anos, os Kokama têm criado a federação, organizações e associações indígenas que não representam a totalidade do grupo étnico: incorpora apenas uma parcela, enquanto outras agrupam pessoas de origem étnica diferente. Os Kokama estão filiados a diversas instituições desse tipo, o que às vezes gera conflitos caso uma destas pretenda reivindicar a representatividade exclusiva do grupo. Para Chaumeil:

Os dados etno-históricos e arqueológicos atestam efetivamente a complexidade sociopolítica e demográfica das sociedades instaladas ao longo do Amazonas e de seus principais afluentes nas quais o modelo de chefias poderosas e hierarquizadas era mais a regra que a exceção. É interessante destacar o fato de as sociedades, após muitos séculos de “igualitarismo”, descobrirem ou reencontrarem, desta vez graças a modelos de organização impostos em grande parte de fora, uma outra forma de centralização política com a criação de associações ou de confederações indígenas orientadas para reivindicações de caráter étnico. (CHAUMEIL, 2000 p. 167).

Na interação entre os Kokama, me deparei com uma pluralidade de ações e discursos, de inconsistência entre as várias versões, de posições ideológicas as mais diversas, que o movimento indígena organizado tem dificuldades em estabelecer algum consenso. Segundo Saéz:

caberia levar em consideração todos esses pontos de vista que a nossa etnografia detectou e, em lugar de sintetizá-los, descrevê-los do modo em que os encontramos durante a pesquisa: em interação uns com os

outros, mas não redutíveis uns aos outros (...) Os índios no Brasil – ou do Brasil – são coletivos. O são porque a ordem jurídica limita o reconhecimento da condição de indígena, ou os direitos que ela garante, a coletivos. O são, também, porque o movimento indígena e seus aliados entendem, com bom critério, que só por meio e em nome de coletivos pode progredir qualquer reivindicação. E o são porque há um encontro, ou um equívoco produtivo, entre toda essa situação e a tradição acadêmica das ciências sociais (...) A antropologia ‘do social’ tem deixado de fora parte muito considerável da experiência indígena atual que não consegue se adequar a esse mosaico de etnias com territórios que é o esquema de base da etnologia. A lista é grande: índios migrados ou exilados na cidade, sujeitos indígenas à margem de organizações indígenas, circulação de sujeitos entre etnias diferentes (...) etnias inteiras que perdem visibilidade por não conseguirem se estabilizar nas formas previsíveis da etnia (...) o trânsito dos sujeitos pelas diversas identidades sociais, religiosas e culturais; tudo isso poderia ser mais explícito (Saéz, 2012).

No caso Kokama temos que levar em conta a iniciativa indígena: como atores ativos, e agentes de sua própria história, eles, no contexto fronteiriço, negam-se a ser simplesmente “peruanos”, afirmando sua identidade étnica. Entretanto, nas cidades de fronteira, como Benjamin Constant, Atalaia do Norte e Tabatinga, em virtude de algumas oportunidades de comércio e de trabalho aqui existentes e, eventualmente, das dificuldades de acesso à documentação indígena (RANI) e conseqüentemente aos potenciais benefícios que ela traria, muitos Kokama ao atravessarem a fronteira Peru-Brasil continuam sobrepondo a identidade peruana a indígena, optando pela autonomia familiar ou individual em detrimento de interesses étnicos coletivos. A política indígena seria, segundo Carneiro da Cunha: “uma elaboração ativa que permanentemente articula práticas sociais e cosmologias com situações específicas”. (Carneiro da Cunha, 2009 p. 130). Carneiro da Cunha afirma ter baseado seus estudos de etnicidade, a partir da década de 1970, nas noções de Abner Cohen (1969) que, na leitura dela, teria constatado que:

grupos étnicos são vistos como formas de organização *novas* e adaptadas ao “aqui e agora”, e que compartilham uma identidade *porque* também compartilham interesses econômicos e políticos. Organiza-se em grupos que possam disputar com grupos rivais o acesso às fontes de recursos (...) grupos étnicos são formas de organização que respondem as condições políticas e econômicas contemporâneas e não vestígios de organizações passadas. (CARNEIRO CUNHA, 2009 p. 226-231).

Além da língua materna, as identidades kokama se mantêm, por séculos de contato interétnico, por meio de alguns sinais distintivos, entre os quais esses próprios indígenas ressaltam o uso de vários sobrenomes ou “apelidos” (no caso peruano), ainda que a grande maioria já tenha adotado sobrenomes de origem portuguesa ou espanhola, de festas típicas e a preservação de uma culinária, de fabricação de artesanato, confecção de roupas tradicionais, de conhecimentos sobre preparo de plantas medicinais, agricultura, pesca artesanal, mesmo que não de modo exclusivo, pois muitos desses conhecimentos geralmente são compartilhados com os ribeirinhos, peruanos, colombianos e outros povos indígenas com os quais estão em estreita relação. Esta identidade étnica também se fundamenta em fragmentos da memória de ter vivenciado elementos associados à cultura tradicional, tais como a língua nativa e rituais indígenas.³⁶

Rodrigo Ribeiro destaca o papel da religião cruzada como fator de atração de pessoas, tanto do Brasil quanto do Peru, para junto de líderes religiosos de maior prestígio, desta denominação. Entretanto, “A religião tem sido motivo de conflitos na terra indígena. Com regras muito rígidas de comportamento e recursos de punição aos que não as cumprem, a religião acaba gerando conflitos que movem a população descontente para a busca de novos locais para se instalarem”. (Ribeiro, 2005, p. 28).

Se por um lado, o movimento da cruz pode ser lido como negativo, na medida em que impôs novos padrões aos Kokama, por outro, representou uma mudança positiva, no sentido de promover o reajunte do grupo. Um aspecto significativo decorrente desse voltar a viverem juntos em comunidade refere-se à identidade étnica e auto percepção como indígena, que possuía uma valoração negativa e hoje é positiva. O papel das organizações políticas também não deve ser ignorado nesse processo de valorização da identidade étnica kokama, pois como relatam os Kokama, antes da COIAMA (primeira organização Kokama) eles tinham consciência da descendência indígena, sabiam que pertenciam à etnia Kokama, mas não se atinham ao fato de que possuíam direitos especiais, pois não eram reconhecidos oficialmente pelo Estado e muitas vezes sentiam vergonha desse pertencimento, pois “as pessoas mangavam”. (Ramos, 2002, p. 79).

A COIAMA, na década de 1990, procurou construir um processo de ‘retomada’ da identidade étnica por parte de famílias e grupos Kokama especialmente situadas rio abaixo, com os quais os moradores de Sapotal mantinham algum tipo de relação, especialmente de

³⁶ Para Carneiro da Cunha, a língua de um povo é um sistema simbólico que organiza sua percepção do mundo e, como sinal diacrítico, é também um diferenciador por excelência (CARNEIRO DA CUNHA, 2009: 237).

parentesco. Nessa década a COIAMA contatou mais de 30 comunidades Kokama, conseguindo o apoio de muitas das lideranças comunitárias. Posteriormente o trabalho de mapear novas comunidades kokama foi realizado pela OGCCIPC – Organização Geral dos Caciques das Comunidades Indígenas do Povo Kokama – fundada em 11 de fevereiro de 2001, pelos Kokama Francisco Samias e Cristovão Moçambite. Era um trabalho de “convencimento” por parte destas organizações indígenas, pois muitas pessoas ofereciam muitas resistências em assumirem uma identidade indígena.

Um marco importante no reconhecimento oficial dos Kokama por parte do Estado brasileiro, e que contou com o apoio de lideranças tikuna, foi a inclusão de Cristovão Moçambite – então presidente da OGCCIPC – como membro da etnia Kokama no Dsei. Além de buscar o “resgate cultural” da língua e de ritos tradicionais, diferentemente da COIAMA que procurou uma articulação com os Kokama de rio abaixo, até Manaus, Cristovinho e Francisco Samias tentou se integrar a outras organizações indígenas rio acima, especialmente as dos Kokama que estão no Peru e na Colômbia. Mas até hoje uma organização indígena transnacional e que conte, na composição de sua diretoria, com membros da etnia dos três países fronteiriços, se vê inviabilizada por entraves burocráticos. A OGCCIPC costuma fazer demonstrações da etnicidade kokama por meio de performances de sua “cultura tradicional” Ramos relata que:

Na comemoração de dois anos da organização, por exemplo, reuniram-se Kokama do Brasil, Peru e Colômbia em Tabatinga onde apresentaram uma “cerimônia” que consistia de músicas compostas em Kokama e onde dançavam vestidos com uma indumentária tradicional – roupas tecidas com casca de árvore e pintadas com formas geométricas – e exibiam pinturas corporais e instrumentos de sopro, como flautas, e de percussão, como tambores. (Ramos, 2003, p.15).

Para Ramos, o fato da região historicamente habitada pelos Kokama situar-se em uma área que foi inicialmente o palco das disputas entre as coroas portuguesa e espanhola, desencadeando na atualidade na tríplice fronteira nacional – Brasil, Colômbia e Peru -, tem repercussões diretas na forma como os membros da etnia se contrõem e se subdividem no presente. (Ramos 2003, p. 31). Descrevendo sobre as principais motivações que teriam levado milhares de Kokama a estarem atualmente em território brasileiro Ramos ressalta que:

Podemos observar que os Kokama já vêm se instalando em território brasileiro há mais de um século, procurando principalmente pelas áreas, que em tempos passados, foram o território tradicional dos seus

aliados: os Omágua. Deve-se considerar que, se por um lado esta mudança de território foi motivada pela inserção na atividade extrativa e pelos eventos históricos relacionados à definição das fronteiras entre os países que formam o triângulo amazônico – Brasil, Colômbia e Peru -, por outro as crenças êmicas do grupo na busca do paraíso terreal, também estiveram presentes na motivação dessas migrações. É da junção desses três fatores mítico-histórico que os Kokama de narram a sua migração para o Brasil. (Ramos, 2003 p. 25).

Como exemplo da origem “peruana” de algumas comunidades indígenas do alto Solimões, Ramos relata que: A memória histórica das pessoas de Sapotal dá conta de que a origem do povoamento pelos Kokama se dá com a chegada de um senhor, conhecido por Oliveira, que vem do Peru, da região do rio Ucayali, fugindo das perseguições promovidas pelos espanhóis contra as populações indígenas, no contexto da definição da tríplice fronteira. O senhor Oliveira se casa com uma ticuna. Mais recentemente “Chegaram, com intenção de permanência definitiva, três pessoas por motivo de casamento. Além de outras quatro de uma única família, que está de volta a Sapotal, após passarem alguns anos na Colômbia. Também chegaram do Peru cinco Kokamas de uma mesma família”. Ramos observa que, pelo fato de Sapotal situar-se bem próxima da tríplice fronteira, a referência a idéia de ‘fronteira’ é uma constante, seja reforçando a sua existência, ao marcar as especificidades dos Kokama brasileiros, colombianos ou peruanos – ou dos Ticuna brasileiros e colombianos -, ou negando-lhe a existência, ao afirmarem que ‘índios não tem fronteira’ e que seus parentes estão no Ucayali ou na ilha de Ronda e que, por isso, ela não consegue dividir os Kokama (Ramos, 2003 p. 70, 71).

Constatamos no decorrer desta pesquisa que os Kokama se apresentam como portadores de identidades múltiplas, que paralelo ou simultaneamente, as já mencionadas identidades de “brasileiro”, “colombiano”, “peruano” e “indígena” se acresce as identificações de “aperuanado”, “mestiço”, “ribeirinho”, “caboclo”, da irmandade da cruz, católica ou evangélica, entre outras possíveis.³⁷ Como observou Mauro Almeida ao tratar das “populações tradicionais”: “há trânsito de um nicho para outro, conforme o contexto em que se dá a relação entre grupos locais e o Estado”. (Almeida, M. W. B. de, 2011). Tudo isso coaduna com as constatações de Carneiro da Cunha de que “um mesmo grupo étnico exibirá traços culturais diferentes, conforme a situação ecológica e social em que se encontra,

³⁷ Como observa Déborah Lima, “A ambiguidade étnica dos caboclos-ribeirinhos é compartilhada por outros grupos incorporados na categoria de populações tradicionais (razão pela qual em determinadas situações retomam identificações étnicas mais consagradas como indígenas ou quilombolas)”. (LIMA, Déborah, 2011).

adaptando-se as condições naturais e às oportunidades sociais que provem da interação com outros grupos, sem, no entanto, perder com isso sua identidade própria. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009 p. 251).

Como observa Carneiro da Cunha, “recuperar tradições culturais é parte consciente de qualquer revivalismo”. Entretanto:

outra dimensão desse mesmo processo é, no entanto inconsciente: a saber, que a recuperação cultural, por mais fiel que seja às formas “tradicionais”, por mais escrupulosa e completa que seja, não se dá conta de que a mudança de contexto altera profundamente o sentido daquilo que foi recuperado (...) que a identidade, além de atender a imperativos cognitivos, possa beneficiar pessoas ou grupos de interesse e frequentemente o faça, não significa que ela não passe de um cálculo estratégico, de uma manipulação. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009: 232, 233).

Max Weber já havia demonstrado que as comunidades étnicas eram formas de organização política para resistência ou conquista de espaços em um meio socialmente mais amplo. Sabemos, pelo menos desde os estudos de Weber, que na etnicidade se invoca uma origem e uma cultura comuns: “mais do à origem histórica ou qualquer tipo de origem, o que garante o grupo é a manipulação e o agenciamento dessa mesma história (...) nesse mundo das diferenças, nada como acionar a 'cultura' (com aspas) enquanto recurso para afirmar identidades” (SCHWARCZ, 2011).

A definição de índio, contida no Estatuto do Índio de 1973, parte da noção de que o fundamental na definição do índio é considerar-se e ser considerado como tal. A cultura é algo essencialmente dinâmico e perpetuamente reelaborado, segundo Cunha: em vez de ser o pressuposto de um grupo étnico, ela é de certa maneira produto deste (Carneiro da Cunha, 2009: 252). Assim, mesmo que a cultura faça parte da etnicidade “não se pode definir grupos étnicos *a partir* de sua cultura (...) é índio quem se considera e é considerado índio” (Carneiro da Cunha, 2009:238). Portanto os Kokama são índios porque assim se consideram, mesmo que dinamicamente estejam reinventando uma produção cultural para afirmá-los etnicamente perante o Estado. Seguindo um pensamento *heraclitiano*, Carneiro da Cunha, entende a cultura e a identidade, em sociedades multiétnicas de forma estrutural.³⁸ Nessa perspectiva, a

³⁸ Como observa Mauro Almeida, em vez de descrever um grupo étnico por traços étnicos que descrevem a essência desse grupo, a abordagem estrutural parte da perspectiva de que são relações que constituem os grupos, ou seja, os traços têm de ser entendidos relacionalmente, pois eles se manifestam sempre dentro de sistemas e contextos definidos e não de forma essencial e ahistórica. (Almeida, 2011, 42-3).

identidade seria vista como um processo, um fluxo, ou seja, uma memória e a cultura como a possibilidade de gerar traços em sistemas perpetuamente cambiantes, cujas partes interdependentes são determinadas pelo todo que as organiza. Esses traços seriam bissêmicos: um primeiro sentido prende-se ao sistema interno, um segundo ao sistema externo. Ambas as noções se afastam de um modelo *platônico*, que perceberia a cultura e a identidade como coisas, essências, regras e valores fixos, previamente dados (CARNEIRO DA CUNHA, 2009:259, 260). Nesse processo de inovação cultural, ao invés de desestruturação da “cultura”, como alguém poderia supor, Almeida sugere que se daria um enriquecimento da linguagem e da ontologia por meio da complexificação da cultura (ALMEIDA, M. W. B. de 2011 p. 42, 43).

Um dos dilemas das associações indígenas, segundo Carneiro da Cunha é o de “como ajustar a legalidade à legitimidade”, uma vez que essas associações geralmente se destinam a representar apenas um determinado segmento de um povo ou apenas uma comunidade. Este talvez seja um dos maiores desafios da Federação Kokama, em processo de legalização, pois a mesma pretende representar a etnia, em território brasileiro, como um todo, desde Manaus à a tríplice fronteira Brasil/Colômbia/Perú. A Federação Kokama foi idealizada por Francisco Samias, pouco antes do seu falecimento, uma das lideranças kokama mais influentes dos Kokama do alto Solimões. Após a morte de Francisco, seu sobrinho Edney Samias está tentando colocar em prática a iniciativa do tio, no papel de patriarca da federação, uma espécie de “conselheiro maior” que parece se posicionar hierarquicamente acima da presidência da federação, ocupada por um professor kokama residente na cidade de Benjamin Constant, ligado politicamente a Edney, o qual possui uma formação acadêmica, mas que aparentemente ainda não possui apoio suficiente dos caciques das comunidades kokama. Uma vez que os estudos etnológicos sobre povos indígenas situados nas Terras Baixas da América do Sul tem demonstrado que cada aldeia é uma unidade política autônoma, como observa Carneiro da Cunha pode surgir uma forte contradição entre autoridades tidas como legítimas e os representantes legais nas associações:

Como a norma é a autonomia de cada aldeia, a emergência de algo como uma “representação étnica” na forma de líderes de associações é inevitavelmente acompanhada de conflitos, já que nada é mais difícil do que atribuir legitimidade a representantes legais. Os elos entre as instituições políticas que enfatizam a autonomia das aldeias e as instituições associativas que visam representar o grupo étnico como um todo (e que são uma fonte de poder econômico e político) não são uma coisa dada. Só podem ser construídos e validados à custa de muito esforço. E podem ser facilmente desfeitos, dando origem a

associações rivais e à troca de acusações. (Carneiro da Cunha, 2009, p. 336).

Baseada na afirmação de Mauro Almeida, citadas nesta tese, de que é bem possível haver um entendimento pragmático acerca de diferenças ontológicas aparentemente irreconciliáveis, Carneiro da Cunha diz que essas diferenças [entre personagens de poder] também não são irreconciliáveis:

Autoridades e chefes não (pré) existem, inventam-se (...). A autoridade para representar um grupo indígena é produzida no próprio processo de realizar atos jurídicos em seu nome (...) Conforme Bruno Latour em sua interpretação de Gabriel Tarde, fazer emergir coletividades em contexto em vez de encontra-las ‘*ready made*’ é algo propriamente universal. São os discursos políticos e outros atos políticos, eu acrescentaria, que constituem sociedades, grupos, coletividades (Carneiro da Cunha, 2009 p. 339).

Carneiro da Cunha afirma que “projetos” são simultaneamente políticos, culturais e econômicos e que quando são bem sucedidos geram uma modalidade associativa que por definição deve transcender a política local dos conflitos de aldeias e de facções que constituem a política local dos conflitos de aldeias e de facções que constituem a vida cotidiana. Não surpreende, portanto, que associações floresçam e declinem com o início e o fim dos “projetos”. (Carneiro da Cunha, 2009: 340).

Para concorrer ao prêmio de R\$ 40.000,00 por iniciativa do edital Pontos de Cultura Indígena 2015, do Ministério da Cultura, assessorei a ORINPOKOVAJA de Atalaia do Norte na elaboração da proposta intitulada: “Maloca kokama e resgate cultural” a comunidade Luiz Ferreira de Tabatinga na proposta: “Construção de maloca indígena para manutenção física, cultural e política da comunidade kokama”. Interessante observar que ambas as propostas: a primeira formulada por uma organização kokama para a comunidade São Pedro do Norte no vale do Javari e a segunda para a uma comunidade localizada na periferia da cidade de Tabatinga, verse sobre construção de maloca. É paradigmático o fato de talvez o principal anseio dos Kokama de São Pedro do Norte seja o término da construção em alvenaria da Igreja da Irmandade da Cruz, da qual os moradores locais são membros, e eles tenham que elaborar um projeto para construção de maloca para poder concorrer ao edital. Conforme explicou um dos técnicos da SEIND e também antropólogo, durante a divulgação de edital semelhante, versão 2012, numa reunião com lideranças indígenas da qual participei,

ainda que nós antropólogos saibamos da dinâmica da cultura, para os técnicos do governo que vão analisar as propostas parece prevalecer uma idéia de tradição imutável.

3.8. Negociações identitárias

Os Kokama vêm lutando no presente, na tentativa de garantir um futuro mais digno, assentado na esperança de que o reconhecimento pelo Estado brasileiro da sua condição de índio kokama é elemento indispensável. Mesmo que para obter esse reconhecimento esses indígenas tenham que buscar no passado os sinais diacríticos, marcadores da sua diferença, enquanto fatores de contraste quando se contrapõe aos outros povos indígenas que habitam a mesma região, a população ribeirinha não-indígena e, sobretudo aos chamados “peruanos”, com os quais são confundidos e estigmatizados por essa condição. É nesse contexto, bastante politizado, de reivindicação étnica que a “cultura milenar” kokama adquire valor e significados antes impensados para aqueles que a professam.

Um dos diretores da ORINPOKOVAJA, originário de Santo Antônio do Içá, mas atualmente residente em Atalaia do Norte, afirma que seu pai era Kokama “legítimo” da família Pacaya, sua avó paterna só falava a língua kokama, o português era todo “atravessado”, já sua mãe é paraense. *“Fui para Atalaia, casei com uma indígena da etnia Kanamari, aí apareceu esse **negócio** de kokama, eu falei eu vou entrar, aqui é minha área”*, afirma Marcos.

No ano de 2012 João Pezo, presidente da ORINPOKOVAJA, protocolou um projeto para aquisição de um terreno para construção da Sede Administrativa Social e Recreativa da Organização Indígena do Povo Kokama do Vale do Javari. Entre as justificativas, elaboradas pela organização para a construção dessa sede estava àquela relacionada ao reconhecimento dos Kokama enquanto índios pela FUNAI: serviria como ponto de encontro para as assembleias indígenas e reuniões da diretoria, para exposições de artesanatos, eventos culturais, para treinamentos e aulas ministradas pelos indígenas a fim de ensinar a língua materna aos jovens, resgatando e valorizando a sua cultura, bem como para distribuição de cestas básicas e outras doações que o povo kokama do vale do Javari receba das organizações federais, estaduais e internacionais.

Os projetos de casas populares e o da maloca do Povo Kokama encaminhados a SEIND “vem no sentido de concretizar essa necessidade indígena por moradia digna e por um local para realização de eventos socioculturais e políticos de valorização dos conhecimentos

tradicionais kokama”. (OFICIO N: 001/2012 – ORINPOKOVAJA, datado de 09 de agosto de 2012).

Ofícios encaminhados a diversas instituições governamentais e não-governamentais vem no sentido de “solicitar o reconhecimento da Organização indígena do povo kokama da (ORINPOKOVAJA) e no movimento indígena do município de Atalaia do Norte vale do Javari, com participação em reunião e projetos assim como qualquer evento que venha ocorrer sob a responsabilidade deste órgão, tanto no âmbito Nacional como Internacional”. (OFICIO N: 002/2012 - ORINPOKOVAJA, datado de 02 de novembro de 2012 encaminhado a COIAB, SEIND, ADR-FUNAI-Manaus e ADR-FUNAI-Atalaia do Norte).

Um dos ofícios encaminhados pela ORINPOKOVAJA a CUC (Central Única das Comunidades) a SEIND, a ADR-FUNAI-Manaus e ao Ministério Público Federal, vem no sentido de “pedir o reconhecimento do povo kokama no município de Atalaia do Norte, onde se encontra identificado pelas Organizações acima citadas, a quantia total 561 pessoas e 120 famílias, distribuídas em (03) três comunidades e parte, na sede do município. Na comunidade de Palmari estão (12) famílias e 76 pessoas. São Pedro do Norte está (16) famílias e (100) pessoas. Primeira aldeia está (18) famílias e (90) pessoas. E na sede do município de Atalaia do Norte estão (65) famílias e (295) pessoas”. (Ofício datado de 26 de março de 2013).

Um dos marcos iniciais do movimento kokama do vale do Javari foi fincado a partir da realização da 1ª. Assembléia Geral, organizada pelo cacique geral e presidente da ORINPOKOVAJA João Pezo Marques, ocorrida no dia 20 de agosto de 2008 na comunidade São Pedro do Norte, momento ritual no qual os Kokama buscavam o reconhecimento e apoio da UNIVAJA e das associações dos demais povos indígenas que habitam o vale do Javari. Deste evento participaram renomados líderes indígenas do vale do Javari tais como Kura Kanamari, coordenador da UNIVAJA; André Chapiama Wadick, vice-coordenador da UNIVAJA; Pedro Duarte Comapa, presidente da AMIATAN; Bush Matis, presidente da AIMA, Clóvis Rufino Reis, presidente da AMAS, Walciley Oliveira Duarte Marinho, representante dos professores bem como lideranças de outros municípios da região: Almeida Evangelista, presidente da Associação kokama de Benjamin Constant e Camilo, da Associação Kokama de Tabatinga.

Há que se notar na documentação kokama a importância dada por eles à presença nesta assembléia da então Coordenadora substituta da ADR-FUNAI de Atalaia do Norte, Ana Beatriz Lisboa, e a expectativa criada pelos mesmos em torno de sua pessoa e do lugar que a mesma ocupava frente ao órgão indigenista oficial, a FUNAI, e tudo o que a mesma

representa enquanto instituição governamental responsável pela política indigenista brasileira. Em prol desta solenidade que permitiu dar alguma visibilidade aos Kokama do vale do Javari e reconhecer, ainda que parcialmente, a legitimidade de seu movimento étnico, aproximadamente 300 pessoas, entre líderes e membros dos movimentos indígena dos municípios de Atalaia do Norte, Tabatinga e Benjamin Constant, juntamente com os Kokama residentes na sede do município de Atalaia do Norte, participaram da mencionada assembléia, a qual teve como ponto principal em sua pauta a solicitação de demarcação das comunidades Palmari, São Pedro do Norte e Primeira Aldeia.

No dia 28 de abril de 2012 participei de uma Assembléia na Comunidade São Pedro do Norte. Iniciado às 10 h, após a abertura feita Cacique Geral e Presidente da Organização Indígena do Povo kokama do Vale do Javari, João Pezo Marques, o encontro seguiu com uma “dança cultural”, com apresentações na língua materna, segundo esses indígenas *“para demonstrar que os indígenas Kokama existem no rio Javari, e que ainda não perdemos completamente a nossa cultura e nossa língua materna”*. Em seguida apresentaram os caciques das comunidades: o 2º cacique de São Pedro do Norte, Rabi Panduro Talexio; o 1º Cacique da Primeira Aldeia, Carlos Panduro Talexio e o 2º Cacique de Palmari, José Asipali Ahuanari. Em seguida foi à vez dos convidados se apresentarem. Infelizmente, dos convidados externos ao grupo indígena, apenas eu participei, acompanhado de uma turma de aproximadamente 40 alunos da disciplina Antropologia Pericial que ministrava no INC-UFAM. A princípio foram convidados o coordenador da FUNAI em Atalaia do Norte e representantes das Associações Indígenas do vale do Javari, no Município de Atalaia do Norte.

O intuito dos Kokama era discutir sobre a identificação e delimitação de seu território e estabelecer parcerias de trabalho com as associações e Organização Indígenas da região. As falas kokama se centraram na reivindicação dos direitos indígenas, tais como o reconhecimento pela FUNAI, o atendimento da CASAI e da SESAI. As reclamações deles são as de que não estão tendo atendimento de saúde e educação diferenciada, aposentadoria, auxílio maternidade, auxílio doença, cestas básicas, entre outras demandas apresentadas pelo grupo. Por esse motivo, constantemente estão recorrendo a UFAM, ao Ministério Público, a Polícia Federal, ao Governo do Estado do Amazonas, a Prefeitura Municipal de Atalaia do Norte, na esperança de terem seus direitos constitucionais assegurados, o reconhecimento enquanto povo indígena kokama e as mesmas oportunidades e direitos que, segundo eles, os Kokama do alto, médio e baixo Solimões e outros povos indígenas do vale do Javari têm. *“Por que nós Indígenas Kokamas do rio javari, não podemos ter, o mesmo direito como os outros*

têm...” questionavam eles. *“É por isso que o povo Kokama precisa de ajuda. E estamos pedindo um levantamento de Antropologia para facilitar o nosso trabalho de reconhecimento étnico, porque nós somos daqui do rio Javari, e queremos sermos reconhecidos aonde nós nascemos e estamos vivendo, porque nós nascemos aqui, e vamos morrer aqui, esperamos que a FUNAI de Brasília e as outras autoridades nos atenda com nosso pedido e compreenda o nosso sofrimento que estamos passando: discriminações e preconceito até pelos próprios parentes indígenas”*, afirma uma das lideranças presente a assembléia.

Fui convidado para uma reunião programada pela ORINPOKOVAJA que ocorreria na Câmara Municipal de Atalaia do Norte, no dia 19 de maio de 2012, um sábado às 9 h da manhã. O auditório da Câmara tem sido requisitado para a realização de eventos até por ser um dos poucos locais com capacidade para receber os participantes na cidade de Atalaia do Norte. Entretanto, chegando à câmara no horário marcado, acompanhado pelo diretor do INC Agno Acioli que também foi um dos convidados, percebi que o prédio estava fechado. Pouco depois chegou o administrador da FUNAI em Atalaia, Bruno Pereira. Em seguida pude perceber que um Kokama circulava em frente à câmara para avisar sobre o imprevisto de que a reunião não aconteceria ali, pois o presidente da câmara, Manoel Monteiro, também conhecido por “Iéiél”, teria viajado para Manaus e não deixou autorização para que o prédio fosse aberto para que os indígenas e seus convidados pudessem adentrar ao recinto. Transitando pela pequena cidade à procura de João Kokama, em frente à padaria do “Iéiél” dei de cara com o vice-presidente da Câmara Municipal, o Sr. Walmir, que já foi funcionário da FUNAI no Javari por 30 anos. Ao interrogá-lo sobre o porquê da não autorização da câmara o mesmo afirmou que os Kokama não haviam feito à reserva em tempo hábil para que o espaço fosse preparado para receber os participantes do evento: suprimento de água, por exemplo, mas que também as cadeiras estavam emprestadas. Walmir estava furioso com João Kokama e disse-me que teria sido ofendido verbalmente em sua casa por João, que não queria aceitar a negativa da câmara em ceder o auditório para a realização da reunião da ORINPOKOVAJA. Foi nesse momento de indignação pessoal que Walmir parece ter questionado a identidade étnica do líder kokama: *“aquele cabeludo que anda para cima e para baixo andando de moto, eu nem sabia que ele é índio!”* A afirmativa de Walmir deixa-nos entrever que diante do estereótipo do índio “autêntico” do vale do Javari, talvez devido ao fato da região, segundo informações da FUNAI, ainda abrigar índios isolados do contato com não-índios e índios de pouco contato, o fato de um índio dirigir um moto pelas ruas de Atalaia do Norte, acabasse com sua “originalidade”.

Contratemos à parte, por volta das 10 h da manhã João conseguiu um local para nos reunirmos: o bar do Roberto Torres, que também é Kokama. Não obstante a iniciativa de João Kokama em buscar aliados que venham a somar forças na luta dos Kokama por condições de vida mais digna em Atalaia do Norte, o desinteresse pela causa kokama tem sido evidente, haja vista a recusa da grande maioria das pessoas convidadas para os encontros promovidos pela Organização dos Kokama. Representantes das mais diversas instituições e associações indígenas parecem simplesmente ignorar, quando não rejeitar, a própria existência dos Kokama no município. Para se ter uma idéia, para essa reunião a ORINPOKOVAJA teria convidado representantes de todas as associações indígenas do vale do Javari: presidente da AMAS, Clóvis Rufino Reis; presidente da AIMAS, Bush Matis; presidente da ASDEC, Manoel Barbosa Silva; presidente da Associação Marubo Horácio; presidente da Associação Kanamari; Coordenador da UNIVAJA, Jader Marubo; coordenador da FUNAI, Bruno Pereira; coordenador da CASAI; coordenador da SESAI, Evan Lima; representante do Cartório, Nilvânio Tenazor, representante do Conselho Tutelar, representante da Assistência Social, representante da Defesa Civil, representante do IDAM, prefeita de Atalaia do Norte, Anete Peres; delegado de polícia de Atalaia, Devan Moçambique; presidente da Câmara Municipal, Manoel Monteiro; vereador, Dênis Paiva; Secretária Municipal de Educação de Atalaia, Francisca; secretário de assuntos indígenas de Atalaia, Manoel Comapa, presidente do Conselho Distrital de Saúde Indígena do Vale do Javari, Jorge Marubo.

Não obstante as muitas ausências, a reunião foi realizada com a minha participação, do diretor do INC, do coordenador da FUNAI e do Vereador Dênis Paiva, que foi candidato a prefeito por Atalaia do Norte na eleição de 2012. Mas não são só os convidados externos ao movimento kokama que têm demonstrado desinteresse em participar das assembleias e reuniões promovidas pela ORINPOKOVAJA, também os próprios Kokama vêm demonstrando esse desinteresse. Desta reunião aproximadamente 20 Kokama participaram, mas em muitos encontros da ORINPOKOVAJA que participei foi difícil para a organização indígena arregimentar mais de meia dúzia de Kokama, até mesmo os membros de sua diretoria parecem desacreditar que o movimento kokama do vale do Javari poderá conquistar algum êxito em suas reivindicações étnicas. Sobre esse fato é interessante notar como os cargos da diretoria da ORINPOKOVAJA, excluindo o da presidência, têm sido ocupados por diferentes pessoas ao longo da existência da organização, mesmo que seu estatuto estipule um mandato de quatro anos para seus membros, o tempo de permanência de seus membros nos cargos para os quais foram eleitos é relativamente curto. Igualmente curto

têm sido os postos de 1º. Cacique e 2º. Cacique das comunidades Kokama. Tal fluidez parece dever-se aos desentendimentos internos ao grupo indígena, ainda que esses conflitos possam ser alimentados pelas relações interétnicas ocorridas no contexto mais amplo. Tal pulverização no movimento kokama tem dificultado a criação de qualquer sentimento de unidade enquanto povo indígena e, conseqüentemente enfraquecido sua luta política no âmbito das relações interétnicas e com o Estado Nacional.

Um dos pontos discutidos nesta reunião foi à polêmica envolvendo algumas lideranças marubo que não queriam aceitar que os Kokama tivessem uma organização que carregasse o nome vale do Javari, já que para essas lideranças não existem Kokama no vale do Javari. Ao invés disso, a organização kokama deveria se chamar “Organização Indígena do Povo Kokama de Atalaia do Norte”, isto é, fazer referência à sede do município, que é onde se encontra a maioria dos Kokama, e não ao “vale do Javari”, que já possui uma Terra Indígena com esse nome.

No dia 16 de dezembro de 2012, domingo às 11h da Manhã, na localidade de Marcos Paulo Gonçalves, indígena Mayoruna, participei da 2ª. eleição para a diretoria da ORINPOKOVAJA. Nessa reunião ficou acordado que a sede da Organização passará a ser na comunidade Primeira Aldeia. Na parte da tarde realizou-se a eleição para a diretoria que teve chapa única, a qual ficou assim composta e eleita pelos presentes: como presidente **João Pezo Marques** foi reeleito, como vice-presidente **Marcos Paulo Gonçalves**, como secretária **Sônia Ferreira Ruiz**, Como vice-secretária **Mirtha Ivone Ferreira Romaina**, como tesoureiro **Nilo Pisco Panduro**, como vice tesoureira **Ilda da Costa Lopes**, como presidente do conselho fiscal **Paulo Domingo Tapayuri Aymane**, como segundo suplente do conselho fiscal **Darwin Dias Romaina**, como terceiro suplente do conselho fiscal **Esperança Ferreira Romaina**, como primeiro assessor o professor **José Maria Trajano**, segundo Assessor **Andrés Chapiama Mayuruna**, terceiro assessor **Clóvis Rufino Reis**. Chama-nos a atenção na composição desta diretoria de uma organização do povo Kokama o fato de um de seus membros eleito, o vice- presidente Marcos Gonçalves, ser da etnia Mayoruna, e os assessores da organização ser um marubo, Clóvis; um Mayoruna, Andrés; e um antropólogo e professor universitário, Trajano.

Seguidos ofícios da ORINPOKOVAJA são dirigidos a diversas instituições “para solicitar o atendimento do povo kokama no que é de direito ao povo indígena que é de responsabilidade da FUNAI, no que inclui os benefícios de todas as formas, assim como auxílio maternidade, auxílio doença, aposentadoria e registro indígena, o que nos é negado, sendo que nós nos identificamos como indígena kokama como cita o ofício de reconhecimento há algum tempo entregue a FUNAI”. (Ofício 005/2011 à ADR-FUNAI-ATN,

datado de 16 de setembro de 2011). E também “para que venha intervir a favor da Organização indígena do povo kokama do vale do javari, na inclusão da mesma no conselho indígena de saúde do vale do javari, para que possamos tomar parte em reuniões e entre outros eventos que ocorra a respeito da saúde indígena, e para que sejamos reconhecidos como parte integrante na construção de políticas de saúde indígena com a nossa participação nas decisões a serem tomadas”. (Ofício 006/20011 à ADR-FUNAI-ATN, datado de 16 de setembro 2011).

Conforme lemos nos ofícios da ORINPOKOVA, em setembro de 2011, reuniões são marcadas com os caciques das comunidades para tratar dos mais diversos assuntos de interesse do povo Kokama do vale do Javari, entre outros assuntos aparece às tentativas de resolução de “mal-entendidos”, prestação de contas dos trabalhos da organização, inclusão nos programas de saúde indígena, “resgate” da língua materna e documentação pessoal.

Em 30 de outubro 2011, o presidente da ORINPOKOVAJA registra uma denúncia, “por calúnia e ameaças e levar a xérox da documentação da ORINPOKOVAJA”. Os acusados são o pastor Paulo Restrepo Chunha; o mecânico Júlio Cesar Juarez Alvam e o vice-presidente da organização indígena, João Luiz Teles Vera, todos três se identificam como Kokama. Mas no mesmo documento João afirma que “o mandante de tudo é a prefeita Anete Peres, e o ex- prefeito Marcos Monteiro, ele é quem ameaça acabar com o movimento indígena kokama, e ele é quem é contra a presidência e a Organização Indígena do Povo Kokama do Vale do Javari, estas pessoas já fizeram três reuniões para acabar com nosso movimento indígena kokama, a Organização quer que a Polícia Federal tome de conta disso, porque é falta de respeito aos indígenas kokama e esperamos que o senhor nós atendesse com a nossa denúncia”. A mesma denúncia foi encaminhada ao Coordenador da FUNAI em Atalaia do Norte e ao delegado da Polícia Militar, local.

Em levantamento recente a OINPOKOVAJA constata que muitas famílias kokama se mudaram das comunidades por eles habitadas no vale do Javari, como justificativa aventada para essa saída da comunidade os Kokama colocam as perseguições políticas que vem sofrendo em sua luta pelo reconhecimento. Alguns mais pessimistas estão desesperançosos, diante de tanta indiferença dos órgãos responsáveis pelas políticas indigenistas, afirmam que “*a demarcação não vai sair nunca*”, sempre convidam para suas assembleias representantes do MPF e da FUNAI, mas geralmente não aparecem. Tal deslocamento das três comunidades estudadas, mesmo que algumas das famílias tenham retornado ao Peru, entretanto, não leva a uma diminuição da população kokama de Atalaia do Norte, uma vez que estão aparecendo novas famílias se cadastrando como Kokama em

comunidades antes consideradas como não indígena, como é o caso, por exemplo, da comunidade Pirapitinga, a 4 horas de tempo de viagem deste Atalaia. Inclusive o presidente desta nova “comunidade kokama”, afirma existir várias pessoas que falam a língua kokama e querem se cadastrar.

Os Kokama que estariam deixando São Pedro do Norte e voltando para o Peru, estariam indo para uma comunidade chamada Pisqui. Enquanto nas comunidades kokama do Javari, as pessoas mais velhas não possuem documentos, muitos dos mais jovens, que já nasceram em São Pedro, já são casados e tem família, filhos também nascidos no Brasil. Dessa forma gradativamente, as segundas e terceiras gerações de pessoas vindas do Peru já pode reivindicar a cidadania brasileira.

Nesse trânsito transfronteiriço de algumas famílias kokama é bastante comum entre elas à existência de parte dos seus membros que nasceram no Brasil e outra parte no Peru ou na Colômbia. Uma dessas famílias de nacionalidade mista é a de Branquinha, atualmente com 29 anos de idade, ela nos conta que: *do peru veio a minha irmã e os meus irmãos gêmeos, os outros já nasceram por aqui mesmo. Outro nasceu para cima aí baixaram, aí subiram de novo, quando eu tinha 5 anos de idade fomos morar em Atalaia, quando tinha 8 em Aldeia. A gente ficava de um lado para o outro, vinha baixava, subia”*.

Como dissemos as comunidades kokama, sobretudo as menores, são formadas basicamente por um grupo de parentesco consanguíneo e afins próximos. Ainda que possamos estabelecer alguma relação de parentesco intercomunitária, mesmo um pouco mais distante, algumas famílias kokama têm procurado se estabelecer nas proximidades das comunidades maiores, mantendo com isso certa autonomia ao mesmo tempo em que dependem dos serviços básicos oferecidos por estas. Neste sentido Branquinha, de Primeira Aldeia afirma: *“não viemos com o grupo de São Pedro viemos na frente, só a nossa família, nos conhecemos por aqui. Somos da mesma etnia, mas não somos da mesma família, parentes de sangue. As pessoas de São Pedro são quase todos parentes uma da outra, famílias. Nova Aldeia tem só a família da minha mãe. Palmari, de Kokama há só a família do prof. Paulo, os outros são brasileiros”*.

Até alguns anos atrás, quando a fiscalização era menor, os Kokama do vale do Javari iam vender peixe e carne de caça em Letícia e Tabatinga, pois os centros urbanos mais próximos, Atalaia e Benjamin, possuía um mercado bastante incipiente.

A vontade em dar continuidade aos estudos tem levado alguns jovens a migrar das comunidades onde habitam para as cidades mais próximas onde passam a morar “na casa dos outros”. Uma vez no meio urbano, se conseguem um emprego ou casamento podem demorar

a retornar as suas comunidades de origem. Esse processo de contato interétnico mais intenso, na versão kokama tem sido um dos fatores responsáveis pela “perda da cultura indígena”. Sob esse aspecto, a história de vida de Branquinha não é exceção: nascida na comunidade Prosperidade no rio Solimões, ainda na infância se mudou com a família para a cidade de Atalaia e daí para a comunidade Primeira Aldeia. Com 10 anos de idade foi sozinha estudar na cidade. Aos 17 anos se casou com um dentista peruano que trabalhava em Islândia e foi morar em Chiclaio, próximo a Lima. Aos 22 anos logo que se separou do marido, juntamente com seu irmão e outros Kokama, trabalhou como guia turístico em Letícia, agora já na Colômbia, por dois anos entre 2007 e 2009. Como guia Branquinha afirma que ganhava mais de um salário mínimo por mês. *“Ia a Letícia, pegava os turistas no aeroporto, ia para a imigração, depois para a Federal e embarcava para o hotel. No hotel o administrador distribuía o grupo: uns iam para pesca, os outros para a praia e os outros para caminhar de dia e de noite a gente ia acampar no mato. Quando iam para São Pedro, para ver a gente fazendo farinha cada turista pagava uma taxa de entrada. Se vão ver a roça tem uma taxa que cada turista tem que pagar para o presidente da comunidade, o qual colocava o preço de 3 a 4 reais por pessoa se eram 25 ou 30 pessoas...”* Além dessa taxa comunitária havia também o recebimento de gorjetas individuais e entradas de dinheiro provindo da venda de artesanato: *“fazia trança de tucum para o cabelo, que eles gostavam. Artesanato, eu fazia, depois os outros aprenderam a fazer. Outros compram nos quilômetros em Letícia e levam para vender lá”* [em Palmari]. *“Perdi a cultura quase totalmente, porque estive muito tempo em contato com gente branca, com gente de fora. Quando a gente tem contato com gente branca, muda totalmente à vida da gente, não é igual quando vivíamos em comunidade”,* afirma Branquinha.

Além dos deslocamentos em busca de uma educação escolar mais aprofundada, outro fator que parece estar contribuindo para esse distanciamento simbólico da cultura kokama seria os casamentos interétnicos, sobretudo aquelas uniões conjugais contraídas com pessoas não indígenas. O irmão de Branquinha, por exemplo, antes dela começou trabalhando também como guia turístico para o hotel Palmari. Neste percurso como guia, entre Letícia e a Reserva Natural Palmari, no Javari, conheceu uma turista francesa, se apaixonaram, foram morar em Madri, se casaram e ele está morando na capital da Espanha desde o ano de 2007, tem uma filha de 3 anos fruto desse casamento e nacionalidade espanhola, ocasionalmente visita seus parentes kokama de Atalaia do Norte.

Branquinha vem de uma família de 7 irmãos: 3 mulheres e 4 homens, que moram espalhados entre a comunidade, à cidade e a Europa. Dois dos irmãos da minha interlocutora

(Rabi e Leno) reside com sua mãe na comunidade Primeira Aldeia; uma irmã também mora na mesma comunidade, mas em casa separada; outro mora em Atalaia, mas *“de vez em quando vai para a comunidade”*; uma irmã faz faculdade e é professora, vai subir o rio para dar aula e voltar no final do ano. *“Vim saber em 2001 que eu era Kokama, eu nem sabia, conversa vai, conversa vem. Minha vó falava kokama, minha mãe não, pois ela morava na cidade, estudou em Iquitos. A família do meu pai tem mais fisionomia indígena, uma prima que é casada com Marubo, tem fisionomia indígena. Misturou Kokama com Marubo, à mãe dela falava a língua. A família do meu pai mora toda do lado do Peru, ele veio sozinho para cá, só a da minha mãe que vieram alguns para cá e outros ficaram lá. Uns moram em Iquitos e outros abaixo de Iquitos, no Peru”*.

Desde o início do ano de 2013, a comunidade Primeira Aldeia passou a ser palco de um conflito envolvendo as famílias kokama que residem na referida comunidade há mais de 20 anos e um conhecido político e patrão madeireiro, Paraibinha que diz ser o dono da área onde a comunidade está assentada. Atualmente residem na comunidade Primeira Aldeia 25 pessoas, sendo a matriarca da família, uma senhora idosa de 70 anos de idade, 14 crianças, e 10 adultos. Segundo Branquinha, este patrão entrou na comunidade com seus trabalhadores, cortou as fruteiras plantadas pelas famílias kokama: goiabeiras, laranjeiras, mangueiras etc. para construir uma casa, bem ao lado da residência da fundadora da comunidade: *“Eu disse: - nós que plantamos, ele disse: - ‘faço e desfaço porque eu sou o dono do terreno. Faço minha casa onde eu quiser’, fez do lado da casa da minha mãe, cortou as plantas e vai fazer um hotel e outra casa para ir de vez em quando, vai fazer mais três casas do lado da minha mãe, fazer onde está limpo se o terreno é tão grande. Paraibinha nos disse que não é mais para fazermos roça no local, mas plantamos para comer e vender vivemos disso, depois em 10 de setembro de 2013 vence a segunda parcela do empréstimo do IDAM, tem que fazer roça para a mandioca crescer para fazer farinha e vender no ano que vem. Ele falou ‘vão morar lá do lado do Peru, lugar de peruano é do lado do Peru’. - Meus pais podem ser peruanos, mas eu nasci no Brasil e tenho os mesmos direitos que você. Do lado do Peru não dá para plantar, porque alaga e a mandioca só tá boa depois de um ano. Quando a gente morava em Atalaia ninguém tinha trabalho, eu estudava, meus irmãos também, a gente procurava um lugar para plantar, prá ter de onde comer, daí falaram tem esse terreno lá que é do fulano, se você pedir para ele dá, foi quando vieram minha mãe e meu pai aqui em Benjamin. Encontraram-se com ele, foram na casa dele, foi o que minha mãe disse que ele falou que ele tava precisando de alguém para morar lá, para cuidar para não deixar fazer comunidade grande. Minha mãe falou que ela tava precisando de um lugar para plantar, mas ele nunca foi mais lá. Não tinha*

casa, só a terra. Fomos lá e fizemos um tapiri, quando a gente o encontrava por aqui ele falava como que tava lá, pois muita gente ia lá tirar madeira e meu pai e meu irmão ia lá para impedir, para não tirar. Eles diziam cadê o documento que ele deu para vocês. Eram gente de Benjamin, de Atalaia, peruanos e o próprio pessoal da comunidade para fazer suas casas. Ele nunca pagou para a gente, ele dizia domingo eu vou para lá dá uma volta, mas nunca foi. Ele encontrou com meu irmão e falou que ele ia domingo para lá, e foi em fevereiro, depois todo domingo ele ia. No segundo domingo ele já levou seis motosserristas e o pessoal para carregar madeira para a beira do igarapé para fazer a casa, quatro carregadores. Mas não adiantou nada 360 pranchas de madeira ficaram lá estragando; 2000 metros de fundo é dele, eles tiraram lá mais para o fundo, o igarapé secou e essa madeira ficou lá para dentro estragando, pois eles tiravam pelo igarapé. Tentou desmanchar a igreja da cruzada 4 X 5 onde minha mãe ora. – ‘Não quero mais ver casa de ninguém aqui, a senhora pode ficar, mas a casa do seu genro e a igreja não quero mais aqui não’, disse ele. - Para onde a gente vai e as nossas plantas. – ‘Vocês tem de pagar pelos anos que moraram aqui porque eu sou dono do terreno’. Mesmo assim estamos fazendo uma roça de macaxeira, temos abacate, ingá, cupuaçu, buriti, mapati, umari, abiu, limão. A gente vende abacate, pupunha por saca, por caixa, cozida, ingá. Milho e feijão a gente planta do lado do Peru, que dá mais rápido, 2, 3 meses acho que por causa da água que a terra é úmida. Milho com três meses já dá para comer. Tinha boi, mas vendemos; galinha, pato, chegou uma epidemia e morreram muito de um dia para o outro às vezes a gente vende quando tem muito, às vezes a gente pesca. Não caça porque não tem espingarda. Paraibinha disse que não queria ver os porcos lá, era para vender porque eles ficam fuçando a terra. Aí minha mãe matou, vendeu, só tem um pouquinho de galinha, pato”.

No discurso oficial não indígena, São Pedro do Norte é vista como uma comunidade ribeirinha, como tantas outras da região. A mesma se encontra localizada a 30 minutos de barco “voadeira” da sede do município de Atalaia do Norte, ou à cerca de 30 km. A comunidade existe há 20 anos aproximadamente, e é formada por uma mistura de indígenas kokama de origem peruana (sobretudo os mais idosos) e brasileira, mas também por alguns indivíduos e famílias que não se identificam como indígenas ou que estão em processo de auto reconhecimento como Kokama e alternam sua identidade em consonância com o contexto situacional. Paralelamente a identidade étnica kokama há potencialmente a identidade nacional peruana e a identidade religiosa de cruzadista que as pessoas da comunidade podem ativar em determinados momentos. A primeira, a saber, a identidade kokama se encontra em processo de aceitação por boa parte dos moradores da comunidade São Pedro e das

comunidades vizinhas de Palmari e Primeira Aldeia. A segunda, a identidade peruana ainda que não tenha como negá-la, até mesmo pelo fato de que muitos sabidamente nasceram no Peru e carregam um sotaque castelhano, parece ser a identidade mais problemática e a que os Kokama, na medida do possível procuram ocultá-la devido à razão de ela ser bastante estigmatizada na região de fronteira: ali ser peruano está entre outros estigmas à alcinha de ‘traficante’ (também associada aos Kokama) e contrabandista de outros produtos ilegais. Já a identidade de cruzadista, que se deve ao fato das comunidades Primeira Aldeia e São Pedro do Norte serem formadas por membros da religião cruzada é responsável por certo grau de fraternidade e união entre os comunitários, valores estes também pregados no discurso evangélico de outras denominações religiosas existentes nestas comunidades como Palmari, majoritariamente formada por fiéis da Igreja Batista.

Refletindo a partir da experiência histórica de invisibilidade a que estiveram submetidos por décadas, os Kokama passaram a buscar, nos últimos anos, o reconhecimento enquanto grupo étnico. Mais do que simplesmente serem reconhecidos pela FUNAI e por outras instituições que lidam com a questão indígena em nosso país, os Kokama a partir dessa reflexividade vão se auto-re-conhecendo e buscando incorporar seu patrimônio material e imaterial (territórios, cantos, vestuário, mitos, língua, alimentação etc.) a sua “cultura” atual. Um dos marcos da auto-identificação como indígena kokama teria se dado a partir da implantação do DSEI-AS em 1999, com suas expectativas de melhoria no atendimento as populações indígenas do alto Solimões, no tocante à saúde. (CGTT, 2005). Para os Kokama a implantação do DSEI- AS resultou em uma motivação a mais, junto com a reivindicação pela regularização fundiária, para a auto-identificação étnica. No Brasil, os kokama se misturaram aos Tikuna ao residir entre eles, formando comunidades, famílias e pessoas “mistas”. Várias comunidades que se afirmavam ribeirinhas caboclas ou mesmo brancas até alguns anos atrás, atualmente estão em processo de auto-reconhecimento como indígenas kokama.

Os Kokama transitam entre fronteiras nacionais (Brasil-Peru e com menos frequência Colômbia). Nesses deslocamentos buscam articulação com setores não indígenas, se auto-identificam como peruanos em algumas circunstâncias e lugares, enquanto em outros contextos e momentos, na tentativa de buscar formas de vida mais dignas e de participação nas políticas públicas destinadas aos índios nas áreas da saúde, educação, desenvolvimento sustentável, entre outras, a identidade prevalecente é a de Kokama.

Como dissemos, os Kokama habitam aldeias localizadas também do outro lado da fronteira no Peru e na Colômbia. Aparentemente a assistência aos indígenas que residem nesses países é bastante precária, mas só um estudo mais aprofundado sobre a política

indigenista colombiana e peruana poderá aclarar melhor como estes estados nacionais fronteiriços lidam com a questão indígena em seus respectivos domínios territoriais. O fato é que por determinadas motivações a serem exploradas no decorrer dessa tese, têm-se observado nas últimas décadas uma intensa mobilidade de famílias kokama para o Brasil. Entretanto, a circulação interfronteiriça de pessoas se dá de maneira multidirecional e muitas vezes temporária. Isto é, dependendo das condições materiais de sobrevivência e do contexto local de interação, indivíduos e famílias mudam seu país de residência, geralmente dentro de uma mesma região e paisagem geográfica, a floresta amazônica, e no interior de uma rede de relações sociais entrelaçada pelo parentesco e pelas alianças, tendo como pano de fundo os estados nacionais de Brasil, Peru e Colômbia.

Um deslocamento importante entre os Kokama tem motivação religiosa e está ligada a Irmandade da Santa Cruz, quando a partir da década de 1970, o movimento messiânico liderado pelo irmão José, que anunciava o fim do mundo e a salvação para aqueles que se reunissem junto às cruces de madeira que ia fincando em alguns povoados as margens do Solimões. A isso se soma fatores econômicos, os chamados “benefícios” que o Estado brasileiro oferece as populações indígenas que habitam o território nacional. As viagens, em sentido inverso, ou seja, do Brasil para o Peru, sobretudo a cidade de Nauta, são importantes na busca das raízes kokama, por ali ser um lugar no qual os Kokama teriam preservado melhor a tradição de seus antepassados e ainda mantêm certa autonomia e controle político local. Tais viagens são facilitadas pelas ativas relações de parentesco que transcende as fronteiras nacionais entre os dois países. Atualmente a população reconhecidamente kokama parece ainda ser maior em território peruano do que no Brasil.

Um dos obstáculos que o kokama originário do Perú enfrenta em solo brasileiro é quanto à falta de documentação. Ao longo desta pesquisa, verificou-se que muitas crianças, e alguns adultos, não possuem certidão de nascimento, o que compromete no atendimento médico e na inclusão de programas sociais do governo, como a bolsa família. Este problema acontece porque alguns Kokama fundadores das comunidades nasceram no Peru e não consegue adquirir documentação legal, o que também dificulta na aposentadoria por idade dos idosos e na obtenção de emprego. Lembro-me da visita a minha casa de um Kokama que trabalha em serviços gerais para a Prefeitura Municipal de Atalaia do Norte e como não possui documentação legal, para não perder o emprego e receber seu salário se utiliza da documentação da sua esposa.

Um aspecto que cabe mencionar é que existe uma parcela da população kokama de nacionalidade peruana que vive, principalmente nas aldeias do vale do Javari e na cidade

de Atalaia do Norte, que não possuem documentos como Certidão de Nascimento, RG, CPF, título de eleitor e o RANI. Ainda que os mesmos possam eventualmente ser atendidos pelos serviços e políticas públicas, pudemos perceber em diversas ocasiões, os preconceitos dos representantes do poder municipal em relação a essa população indígena, estigmatizada pelo epíteto “peruano”, logo associado à ilegalidade. Tais preconceitos arraigados na memória e explicitados nos atos e discursos dos não índios em relação aos Kokama que vem do país vizinho decorrem, em parte da competição por recursos naturais e sociais escassos, disputa político-partidária, concorrência comercial sem esquecer, é claro, das diferenças culturais.

Capítulo 4. KOKAMA RIBEIRINHOS E URBANOS



Figura 15 - Kokama do vale do Javari na Festa Cultural dos Kokama em Tabatinga

Na presente tese, venho descrevendo as transformações ocorridas na cultura kokama uma vez que esses indígenas passam a estreitar as relações com o meio urbano e, no limite, residir nas cidades. Embora a mudança para a cidade possa ser vista como o ápice desse processo, a descrição da vida aldeã já nos revelava o quanto essa última também se vê influenciada por fluxos vindos da cidade, sobretudo quando consideramos o papel da educação escolar, das missões religiosas e das mercadorias na vida dos índios aldeados. Assim, a dicotomia aldeia/cidade que aparece em alguns discursos nativos se refere a sistemas de valores que organizam modos de vida distintos, mas também a apropriação da noção de fronteira territorial imposta pelo órgão indigenista oficial a partir da demarcação de algumas Terras Indígenas para os Kokama do alto Solimões.

Os motivos que levam um indivíduo ou família à decisão de se mudar para a cidade são multifatoriais. Ainda que a mudança para o meio urbano muitas vezes possa se dar por razões pessoais, procuramos apreender o sentido coletivo do processo, refletindo sobre o

contexto que torna a ida para o meio urbano um movimento desejável e necessário da perspectiva indígena.

As causas, os motivos, as dinâmicas, as lógicas que presidem ao deslocamento dos índios em direção às cidades são diversos. Eles dependem de fatores que, em geral, escapam do controle das pessoas ou dos grupos étnicos. Dentre eles se encontram, além do problema da legalização das terras indígenas e da autonomia territorial correspondente, à busca de oportunidade de estudo e de trabalho, assim como a disponibilidade de bens e de serviços em relação aos quais a dependência é crescente. A maior disponibilidade e possibilidade de consumo de álcool e mais recentemente de drogas narcóticas, e a liberação de um tipo de controle social comunitário percebido como excessivo em relação às ofertas da sociedade branca, são também fatores importantes da emigração dos índios em direção às cidades. (BERNAL, 2010, p. 187)

A dificuldade para se realizar trabalho de campo entre os povos indígenas no Brasil é uma constante, não só pela burocracia institucional do Estado brasileiro, mas também pelas próprias expectativas e exigências atuais desses povos quanto ao papel de mediação esperado do antropólogo, cada vez mais sem importância, sem credibilidade e amparo profissional e legal. Mesmo assim, os antropólogos ainda podem ser vistos também como portadores de conhecimentos tidos como importantes para a melhoria das condições de existência da população indígena, e por isso costumam ser tolerados e convidados a participar de algumas das assembleias políticas indígenas, sobretudo aquelas que se referem à educação, saúde e territorialidade.

As lideranças indígenas, no meio urbano, se apropriam de algumas das capacidades dos não índios, e estão sujeitas a uma série de transformações à medida que, por uma série de circunstâncias, passa a levar um modo de vida bastante semelhante ao do não índio. Desse modo a forma como o conhecimento dos não índios pode ser alcançado pela população indígena implica, em maior ou menor grau, um distanciamento, físico e cultural, da vida aldeã, certo hibridismo e críticas por parte dos aldeados. Nesse sentido um dos desafios que os índios residentes na cidade têm, é o de ter sua identidade de índios reconhecida e o de fazer com que as próximas gerações nascida na cidade continuem a se identificar enquanto índios, em uma situação caracterizada simultaneamente pela diminuição dos contextos de convivência coletiva e pela diferenciação cultural em relação aos parentes aldeados.

Quando se fala em índios urbanos, importa ressaltar que não há apenas “índios na cidade”: aqueles que vieram trazendo consigo toda a experiência étnica anterior, mas também “índios da cidade”: filhos e filhas da cidade, cuja grande maioria, desconhecendo o interior, não falam a língua dos seus ancestrais, não compartilham os costumes dos seus parentes e conhecem os mesmos apenas por meio das narrativas e da experiência dos seus irmãos mais velhos; crianças que foram criadas como qualquer outra criança pobre da cidade e que sempre viveram ali. (BERNAL, 2010, p. 189).

Algumas lideranças indígenas viajam para fora da sua região, para a capital do Estado, a capital federal ou mesmo para o exterior do país adquirindo uma experiência urbana híbrida mais ampla, do que o restante da população do povo ao qual pertencem, habituadas a frequentar esporadicamente apenas as pequenas cidades mais próximas de sua aldeia de origem.

A recusa a um imaginado retorno ao passado ancestral no meio da floresta ou mesmo às margens dos rios, longe do não índio, dos objetos, dos novos conhecimentos e das mercadorias das quais ficaram dependentes, marca a dinâmica moderna do processo modernizante no qual os indígenas foram transformados ao mesmo tempo em que participam ativamente das mudanças no cenário interétnico mais amplo. Palco este, historicamente marcado pela imposição de lógicas ocidentais, pelo encontro dos diversos povos indígenas e culturas nacionais presentes em áreas de fronteira, pela incidência dos fluxos, produzidos nas cidades, sobre as culturas indígenas e a conseqüente transformação, da organização social e de parentesco desses povos bem como pela apropriação de diversos elementos da modernidade pela sua cosmologia. Mas igualmente, pelos contra fluxos difundidos a partir das culturas indígenas e que atingem a todos nós, índios ou não.

O espaço criado pelo hibridismo permite, também, articulações políticas internas e externas, como no caso das lideranças indígenas, fruto desse processo de mistura, que atualmente estão à frente das principais organizações indígenas e associações às quais usam suas identidades “híbridas” para serem os mediadores privilegiados do contato interétnico.

Neste processo de hibridização indígena, experiências modernizantes tais como a educação formal, as atividades religiosas, os interesses políticos partidários, de comércio, o exército, o fascínio exercido pela cidade com seu aspecto lúdico e pelo consumo de mercadorias, passam a atrair a população indígena para fora de suas aldeias. Nesse contexto transformacional, as condições para a reprodução física e cultural nas aldeias, nas atuais condições materiais e de gestão, são insatisfatórias para atender a demanda indígena e suprir suas novas necessidades criadas pelo processo histórico de contato. Para algumas famílias

duas atividades coexistem intercaladamente: a de assalariado temporário e a de trabalho na roça, localizada nas aldeias próximas a cidade.

Muitos indígenas frequentam ou se fixam nas cidades para estudar, para tratamento de saúde, para comercializar seus produtos ou comprar mercadorias, para receber benefícios de programas sociais do governo ou para reivindicar direitos que só os centros urbanos podem oferecer. Um dos obstáculos enfrentado pelos indígenas que ambicionam morar na cidade se refere às dificuldades de acesso às condições de moradia digna. Famílias indígenas acabam deixando suas aldeias de origem e migra para as cidades por fatores como a expulsão de suas terras ou mesmo a busca por melhores oportunidades e novas experiências no meio urbano. Mas, ao chegar à cidade, nem sempre conseguem adquirir um terreno ou uma casa e passam a residir em barracos, levantados em lotes irregulares e precários nas periferias da cidade, sem saneamento básico e, em alguns casos sem rede de eletrificação e constantemente ameaçados de despejo para limpeza étnica.

Nessas condições nem mesmo uma educação de qualidade é garantida aos jovens, soma-se a isso a violência e situações a que ficam expostas essas pessoas, no contexto da segurança urbana, tais como o assédio sexual o consumo exagerado de bebidas alcoólicas e de outras drogas ilícitas, bem como da participação no tráfico de entorpecentes por parte de alguns indígenas. Nos contextos etnográficos estudados, a cidade é um espaço coletivo etnicamente heterogêneo por onde transitam pessoas culturalmente diversificadas, além do perímetro urbano encontra-se em seu entorno numerosas aldeias indígenas, algumas maiores outras menores, próximas ou mais distantes de sua área central. Assim os indígenas têm direito a participar da vida política, social e cultural de suas cidades, com o objetivo de conquistar espaços, políticas e serviços públicos de qualidade que venham de encontro as suas próprias expectativas e necessidades atuais.

A atual demanda indígena poderia tornar-se possível por meio da implementação de programas educacionais interculturais e sociais voltados ao combate ao preconceito e de canais de participação efetiva dos indígenas nos processos decisórios das cidades e na gestão dos recursos públicos, sem discriminação étnica, respeitando e valorizando as identidades e diferenças culturais, dos indígenas que habitam de forma permanente ou transitória nas cidades.

Neste capítulo tomamos o processo da modernidade, aqui identificado com a cidade, como referencial para análise do presente etnográfico. O intuito é o de, a partir do estudo de caso mencionado, entender os diversos processos das transformações culturais de um povo indígena decorrentes das mudanças que a situação de contato com o não-índio acarretou. Apesar de a cidade ser considerada o *lócus* de onde partem os fluxos da

modernidade no discurso nativo, as transformações que ela gera, há muito tempo chegaram às aldeias. Propõe-se abordar o fenômeno das transformações nas culturas indígenas a partir do estudo dos Kokama. Até que ponto as trocas culturais interétnicas tem provocado transformações na cultura kokama? O que significa Ser ou deixar de Ser índio na cidade? Por que tantas famílias indígenas deixam suas aldeias para viver na cidade, onde algumas pessoas se casam com não-indígenas e geram filhos cuja identidade é híbrida? No momento em que se fixa na cidade para ali residir pode-se observar transformações profundas no modo de vida indígena. Cabe observar que os próprios índios costumam fazer referência a transformações ocorridas em seu sistema cultural. Assim procuraremos descrever e analisar os elementos socioculturais a partir dos quais os indígenas representam e vivenciam as transformações que se processam em sua cultura.

Nesse contexto, os indígenas têm refletido sobre sua própria identidade, sobre suas relações com os não-índios e sobre as transformações culturais em sua sociedade, tornando-se “antropólogos” de sua própria cultura, estabelecendo um patamar de diálogo mais simétrico com os antropólogos, que tem sido levados a rever seus métodos de pesquisa de campo, até mesmo para viabilizar seu trabalho e evitar conflitos com os índios.

A população indígena, por suas características culturais e educativas, não têm muitas perspectivas de incorporar-se a melhores mercados de trabalho. Os níveis de escolaridade de indígenas citadinos têm aumentado nas novas gerações que nasceram ou foram criados no meio urbano. Porém geralmente o abandono e a defasagem escolar é muito alta na cidade também. Muitos pais e jovens indígenas preferem o ensino da língua portuguesa, argumentando que seus filhos estariam mais bem qualificados para competir com os não índios nos mercados de trabalho. A baixa escolaridade e pouca ou nenhuma qualificação profissional a que tem acesso essa população dificultam as possibilidades de inserção no mercado de trabalho formal. A maioria dos indígenas que residem nas cidades trabalha em ocupações pouco estáveis, temporárias, precárias e pouco remuneradas. A ocultação ou o abandono do uso da língua materna é o resultado da discriminação que sofrem os Kokama, tanto pela sociedade não indígena sobre eles, como a que eles próprios têm introjetado. Para os não índios pertencer a um povo indígena é equivalente a ser sujo, preguiçoso, pobre e outros estigmas, por isso o indígena nos espaços públicos urbano prefere ocultar sua condição, quando se coloca em uma situação ambígua entre a aceitação pela sociedade não-índia e seu desejo de pertencer a algum povo indígena.

Esses indivíduos nascidos na cidade possuem mais informações sobre a nossa sociedade, sua própria identidade já é híbrida, são eles os mediadores por excelência de uma

ação discursiva ligada a ideologia política das organizações indígenas. Neste contexto mais amplo e “glocal” a sabedoria dos mais velhos, que ficaram na aldeia, geralmente não consegue dar conta de gerir as relações sociais necessárias à sua sobrevivência física e cultural. São os indígenas mais jovens, alfabetizados, que possuem certo domínio da leitura e da escrita, da língua portuguesa etc. que tem o poder de representar suas sociedades, estabelecer contatos com as autoridades não indígenas, e de dialogar com as instituições e com outras organizações.

Paradoxalmente nas organizações e associações do movimento indígena geralmente são **os índios urbanos que representam** suas sociedades aldeãs, desenvolvem seu trabalho principalmente na cidade e para poder afirmar sua etnicidade, possuem um discurso que, muitas vezes, tem como referencial as condições de vida dos índios das aldeias. Ainda muito voltados para as questões territoriais e para a gestão e controle dos recursos naturais, os discursos das organizações indígenas não costumam corresponder às expectativas da parcela da população indígena que vive na cidade e que já apresenta outras demandas.

As expectativas indígenas em termos de educação, trabalho, saúde e atividades lúdicas muitas vezes são frustradas pois dependem da maneira pela qual os índios se instalam na cidade, os tipos de relações sociais, de parentesco e de instituições de apoio no local de destino. A mudança para o meio urbano no decorrer do tempo e das gerações determina a aquisição de novos referenciais simbólicos, contribuindo cada vez mais para a formação de uma identidade híbrida que concilia e justapõe o tradicional e o moderno, o aldeão e o cidadão, indígena e o adventício.

Os indígenas nos espaços urbanos chegam buscando maiores oportunidades de subsistência, novas experiências e perspectivas ou fugindo de algum problema na sua aldeia, seu trânsito das aldeias de origem se dá principalmente em direção as cidades que se encontram mais próximas. Veem na migração uma saída às limitadas oportunidades de qualidade de vida em suas aldeias, gerando novas situações, como o hibridismo cultural. Sua inserção a estes espaços urbanos, adaptação e aceitação vem carregada de estigmas sociais que a população não indígena exerce sobre eles e os limita. As condições precárias em que se encontram a maioria dos Kokama no meio urbano é o resultado de uma sistemática discriminação e segregação que limita sua capacidade como grupo étnico.

No contexto estudado, transformações ocorridas no plano da dieta indígena, a partir do contato com os não índios, produziram mudanças na rotina produtiva. Uma delas foi à valorização comercial do artesanato, a qual possibilita às famílias a obtenção de dinheiro para a compra de produtos industrializados. A população indígena vem passando por

transformações econômicas, as quais incidem sobre sua economia “tradicional”, deslocando suas atividades principais com predomínio no setor primário de subsistência, para atividades terciárias de sobrevivência. Entretanto, o trabalho nas comunidades ribeirinhas ainda parece ser a única alternativa de sobrevivência para muitos indígenas citadinos, pois as ocupações no meio urbano absorvem apenas uma pequena minoria dos indígenas. Para quem não possui roça na aldeia, a existência de uma rede de troca possibilita a aquisição de produtos agrícolas. As famílias que vivem na cidade fornecem mercadorias industrializadas aos parentes aldeados, que por sua vez oferecem alimentos trazidos da roça.

É importante destacar a importância de equipamentos eletrônicos como o computador, aonde os indígenas têm feito uma apropriação desta tecnologia na elaboração e divulgação de relatórios sobre suas problemáticas atuais. Muitas vezes eles se apropriam de elementos da cultura não indígena como estratégias de sobrevivência e de *status*, eles veem vantagens específicas em possuir objetos que podem ser úteis: rádios, motocicletas, roupas, telefones celulares, máquinas fotográficas, filmadoras etc. Essa apropriação é uma forma complementar e que pode reforçar sua cultura híbrida.

Viver na cidade é o sonho da maioria dos jovens indígenas que muitas vezes se mudam para a cidade com a intenção de transformar-se em profissionais. Apesar de que a cidade é vista como um lugar onde existe maior perigo, contaminação, violência e exclusão social. A cidade continua sendo atraente, e a visão que se tem dela, o movimento de veículos, a existência de bibliotecas, escolas, hospitais, comércio, de diversão, gera um incremento cada dia mais do contingente de indígenas que se deslocam rumo aos centros urbanos em busca desse “paraíso” representado pelo mundo da mercadoria. Por outro lado, o processo de urbanização experimentado pelos povos indígenas se deve em parte a omissão e má gestão estatal nas aldeias que não tem planejado e executada adequadamente políticas de desenvolvimento e fixação dos indígenas em suas próprias localidades e não demarcando suas terras.

Não sendo o ensino médio oferecido na maioria das aldeias, em muitos casos a mudança para a cidade do aluno ou de toda a sua família aparece como única alternativa àqueles que pretendem dar continuidade nos estudos. O indígena que vai estudar em uma das escolas da cidade, terá que enfrentar novas experiências no meio urbano em situações tais como: viver sozinho/as ou em casa de algum parente. Viver numa cidade grande, como Manaus, ainda que se trate do mesmo Estado, é diferente de viver numa pequena cidade próxima a sua aldeia de origem, como Atalaia do Norte. Quando as distâncias não são tão grandes de seus lugares de origem é comum, que realizam viagens esporádicas mais

frequentes para visitar a família aldeã. A demanda por educação escolar e superior parece refletir as expectativas indígenas e o papel simbólico que a escola e a universidade passaram a ter na vida dos Kokama. É como se, para os índios, a apropriação da forma de conhecimento não índio e dos saberes atribuídos a eles permitisse aos índios tornar as relações com os não índios mais simétricas, econômica, cultural e politicamente.

Geralmente as primeiras gerações que mudam para a cidade tendem a manter contato regular com os parentes que deixaram em suas aldeias de origem, pelo que as visitas a esses lugares são bastante comuns; porém as gerações nascida na cidade tendem a identificar-se, preferencialmente, com o lugar em que vivem e a perder os vínculos com as aldeias de seus pais e a se tornarem sujeitos híbridos. O distanciamento das relações com os parentes aldeados e a ausência de um controle social, que englobe as famílias e parentelas provoca um esfacelamento da unidade étnica comunitária, dando margem à instrumentalização de identidades mais individualizadas. Além disso, a vida na cidade implica uma nova dinâmica: frequentar filas de banco para receber ou para realizar pagamentos, cumprir horários, andar de automóvel ou de moto. Na cidade muitos jovens ficam sem suas famílias acabam atraídos pelas “oportunidades” que a vida urbana oferece o que muitas vezes os levam ao caminho da violência.

Como dissemos as mudanças dos kokama para as proximidades das cidades ou mesmo para o perímetro urbano se deve em parte as necessidades de vender seus produtos agrícolas e comprar mercadorias industrializadas; arranjar empregos assalariados; permitir a continuidade dos estudos e a busca por atendimento médico. Entretanto, é comum as famílias kokama, ou parte delas, residirem na cidade e manterem suas roças nas comunidades, de onde retiram gêneros alimentícios para sua subsistência. Os Kokama são descritos na literatura como hábeis comerciantes. Como pode observar Petesch: “Hasta hoy, los cocama han conservado su papel de mediadores comerciales. Este hecho se puede observar en el mercado de Leticia, donde ellos se encargan frecuentemente del transporte y la venta de productos que les son confiados por indígenas o mestizos que residen lejos de esta urbe colombiana” (Petesch, 2003, p. 101).

Entre as causas para mudar das comunidades sob a doutrina do irmão José, muitos Kokama apontam a disciplina rigorosa imposta pela religião cruzada. Considerado pecado grave pelos dirigentes cruzadistas, casos de adultério, por exemplo, são punidos severamente. Como afirma Tereza Pezo, uma das fundadoras da comunidade São Pedro do Norte e hoje residente em Manaus, “*na comunidade só fica quem estiver subordinado, obedecer às regras da igreja, as pessoas sofrem castigo por seus pecados, um deles se dá sob a forma de*

trabalho escravo sob as ordens dos dirigentes cruzadistas". Outras motivações para sair da comunidade, apontadas por Tereza, seriam os conflitos, tanto os intraétnicos quanto os interétnicos, bem como a morte de algum familiar, como não poderiam deixar de ser em se tratando de um povo de origem Tupi-Guarani. Na igreja cruzada da cidade de Atalaia do Norte existem muitos kokama, mas que não se identificam "*por vergonha*", "*eu também tinha vergonha do nosso sangue quando era nova*", afirma Tereza Pezo. Segundo esta informante, alguns políticos em Atalaia do Norte são kokama, mas não se identificam também por vergonha, entre esses políticos estaria o atual prefeito, eleito em 2012, Nonato Tenazor.

Muitas famílias kokama do vale do Javari teriam saído de suas comunidades também por falta de reconhecimento dos direitos indígenas, cansadas de lutar e de serem discriminadas. Essa mudança para a cidade é reversível: muitas, famílias, mesmo as que estão morando em Manaus, pretendem retomar a vida na comunidade caso consigam o reconhecimento étnico e territorial e todos os direitos inerentes à condição de indígena kokama que esperam do governo brasileiro.

Para a maioria das pessoas, atualmente pertencer à população indígena significa estar claramente associado à pobreza. As condições de "analfabetismo", nível de instrução e profissionalização, saúde, nutrição e outros fatores mais, incidem de maneira muito desfavorável na população indígena. Tanto é assim que, no Brasil em alguns municípios com grande proporção de população indígena entre seus habitantes, o analfabetismo é alarmante. É por isso que IDH classifica como extremamente pobre os municípios nos quais a população indígena é considerável. Particularmente, a cidade apresenta características discriminatórias, o que termina por dificultar as possibilidades de inserção favorável nelas, aos indígenas urbanos. A discriminação pode ser representada na falta de acesso a educação diferenciada, dificuldade de acesso à moradia e a saúde, postos de trabalho precários, temporários e ocupações de baixo *status*. Não obstante o seu lado negativo e perverso, sabemos que o processo de reconstrução da identidade indígena também se dá a partir da exclusão, que é evidente na ausência de políticas públicas que dêem conta da diversidade étnica que faz das cidades e locais estudadas, cidades multiétnicas. Situação compartilhada com outras cidades brasileiras que tem uma porcentagem significativa de população indígena. No meio urbano, quando os indígenas são obrigados a frequentar a escola dos não índios por falta de alternativa, geralmente tem que enfrentar problemas de preconceito e dificuldades pessoais, porque seus códigos culturais não correspondem aos que aí se utilizam, ou devido a seu pouco domínio da língua portuguesa.

4.1. Em comunidades ribeirinhas

4.1.1. Palmari



Figura 16 - Comunidade Palmari, vale do Javari, abril de 2012.

Em levantamento demográfico, realizado na comunidade Palmari nos dias 15, 16 e 17 de agosto de 2014, registrei um total de aproximadamente 15 famílias nucleares com habitações permanentes na comunidade, totalizando aproximadamente 90 pessoas. Nesta comunidade encontrei também aproximadamente 8 casas fechadas cujos moradores, segundo informantes locais, estariam residindo em cidades da região, principalmente em Atalaia do Norte, mas também em Benjamin Constant e Tabatinga, outros ainda teriam se mudado para os países vizinhos: Colômbia e Peru.

Palmari possui uma igreja em cuja placa de identificação anotamos: “IGREJA DO PALMARI. Ju CUM. VATISTA DOM DE DEUS”. O pastor desta igreja é um kokama por nome Marcos Tapaiuri, casado com uma indígena Yaguá chamada Raquel. No primeiro dia do levantamento não encontramos o pastor Marquinhos, como ele é chamado, em sua

residência, pois o mesmo acompanhava sua esposa que estava doente em Atalaia do Norte. Esse casal tem 6 filhos com idades entre 1 e 12 anos.

No momento da minha visita a casa de Marquinhos encontrei ali um primo dele por nome Wellington, que é Yaguá e mora na comunidade Limoeiro no Peru. Esse jovem Yaguá veio ao Brasil em busca de tratamento para sua esposa, Aliluz, 25 anos, também Yaguá e que se encontra enferma há aproximadamente 6 meses. A sogra de Wellington, mãe de Aliluz, também estava na casa, esta senhora Yaguá fala a sua língua materna. Nascido no Peru, filho de mãe Yaguá e de pai “peruano legítimo”, Wellington considera Marquinhos como seu irmão, pois a prima dele é esposa de Marquinhos. Wellington afirma já ter andado muito no Brasil, assim já aprendeu um pouco de “português brasileiro”. Sua esposa já foi medicada em ATN e agora, após 4 dias no Brasil, pretendem retornar a sua comunidade no Peru, nos próximos 3 dias. Segundo Wellington *“Limoeiro não tem tratamento, fica longe 3, 4 dias de “pec pec”. Aqui fica mais perto da cidade”*. Segundo este informante, em Limoeiro só teria Yaguá, *“indígenas peruanos”*.

Raul Garcia, 83 e Virgínia, 73, se identificam como Kokama, são originários do Peru, de uma localidade situada acima de Estirão do Equador (Brasil). Está há 11 anos em Palmari. Dos 9 filhos de Virgínia, 2 faleceram de cirrose há 7 anos deixando 4 filhos, portanto netos dela. De seus 7 filhos vivos, 5 estão morando em Palmari e um casal reside em ATN. Dois dos filhos de Virgínia trabalham na Reserva Natural Palmari, nas proximidades da comunidade de mesmo nome. No momento da minha visita, o marido de Virgínia, Raul estava na cidade de Islândia no Peru, situada em frente a Benjamin Constant. Mesmo se considerando Kokama, Virgínia contraditoriamente afirma, *“não sei falar kokama, só às vezes falo kokama com meu filho, aqui não existe mais kokama, não está mais funcionando direito. Falaram lá em Atalaia, todo mundo saíram de kokama, estavam apartados alguns. Eles eram Kokama, mas agora não seguem mais não”*. Esta informante diz que em Palmari um casal de velhinhos fala kokama, entretanto não os encontrei porque, segundo ela, eles estão há dois meses na comunidade Limoeiro, Peru. Virgínia veio para Palmari porque uma de suas filhas se casou com um professor da localidade, Paulo. Esta senhora também tem primas morando em ATN, parte dos seus parentes está morando na cidade para dar continuidade à educação escolar dos seus filhos. Quanto à saúde, a incidência de malária é grande em Palmari, no momento da minha visita algumas pessoas estavam com essa doença na comunidade. Virgínia relata que *“o agente de saúde mora na cidade de Atalaia do Norte e só vem à comunidade a cada dois meses, aproximadamente, o posto de saúde está caindo”*. Virgínia cria aves domésticas, tais como galinha e pato para consumo próprio e

comercialização no mercado local; planta macaxeira da qual fabrica goma para tapioca e farinha as quais, junto com a própria macaxeira *in natura*, também são vendidas na cidade de Atalaia do Norte. Segundo esta informante *“em Palmari não dá banana”*. Mas ela produz outros frutos regionais: cupuaçu, ananás, abacaxi, cajá. O casal de idosos, Raul e Virgínia não são recebem aposentadoria, já que ambos não possuem documentação brasileira. Entretanto tiraram documento no barco PAE, que está no cartório, só precisando de duas testemunhas para assinar. Já seus filhos e netos que estão morando na cidade de Atalaia do Norte já possui a referida documentação. No aspecto religioso, Virgínia frequenta a igreja Vatista de Palmari. Ela nos conta que frequentemente chegavam a comunidade famílias kokama das cidades de Atalaia do Norte e Benjamin Constant. Esta senhora afirma que *“só depois de idade soube que era kokama, os avós falavam kokama”*. Virgínia afirma que em breve ira morar na cidade de Atalaia do Norte, mas que na comunidade é melhor para criar galinha e não vai viver todo o tempo lá na cidade, também vai continuar plantando roça em Palmari e colhendo as frutas de seu pomar, pois segundo ela *“lá em Atalaia do Norte se não tiver dinheiro não dá para morar tranquilo tem que trabalhar”*. Virginia também já trabalhou como cozinheira na Reserva Natural Palmari. Na comunidade a luz elétrica vai das 18 às 21 h. Somente *“quando tem alguma brincadeira a luz fica até mais tarde”*.

O casal Hugo e Anita, ambos de 28 anos de idade são Kokama, nascidos no Peru, e tem um filho de 4 anos. Hugo trabalha na Reserva Natural Palmari há mais de um ano, mas somente quando chamam, isso se dá um ou dois dias ao mês e ele só recebe pelos dias trabalhados. Sua função é guiar os turistas pelas trilhas em meio à floresta e no rio para olharem o boto.

Jackson Virgílio Telles, 21 anos, afirma que é neto de kokama, mas se considera branco, estudou até a 5ª série do ensino fundamental, casado com Maira Valério Nunes, não indígena, que estudou até a 3ª série do ensino fundamental. Ela tem 6 filhos, mas só um com Jackson, os demais são filhos de pais Kanamari, Maiouruna e “brasileiro”. Sua filha mais velha, Luciene de 13 anos, estuda a 5ª na cidade de Atalaia do Norte e fica na casa do pai kanamari durante a semana para frequentar a escola e nos fins de semana vai para a casa da mãe em Palmari. Maira nasceu na cabeceira do Javari, está morando há 11 anos em Palmari. Recebe bolsa família de R\$ 460. Como meio de subsistência, a família de Maira cria galinha, planta macaxeira e milho e também pesca.

Daniel Carneiro da Cruz, 25 anos, possui um pequeno comércio em Palmari aberto há um mês. Daniel estudou até o 2º ano colegial. Peruano da cidade de Iquitos, está há

3 anos em Palmari, sua mãe também reside na comunidade. Neto de avô brasileiro, Daniel afirma que se mudou para Palmari a procura de seus primos e tios. Casado com Edna Telles Vera, 38 anos, não indígena, nascida na comunidade Bonsucesso no Javari, Daniel afirma que em Palmari não tem Kokama, mas somente em São Pedro do Norte. O casal tem 2 filhos, um com 5 meses de idade e o outro com 5 anos. Essa família planta roça de macaxeira a qual é vendida ou processada (farinha), para vender no mercado local. No aspecto sanitário, eles tomam água do igarapé, a qual é desinfetada com cloro. Daniel não tem documento e por isso não recebe o bolsa família. Como meio de transporte, como não tem embarcação própria, ele aluga um barco-motor para ir à cidade de Atalaia do Norte de onde trás mercadoria para vender em sua mercearia. A mercadoria também é adquirida por ele em Benjamin Constant e inclui, refrigerante, sucos artificiais, sabão em pó, sabonete, chitos, cerveja, feijão, arroz, açúcar, papel higiênico, entre outros. Esse casal não frequenta nenhuma igreja. É digno de interesse constatar que Edna é filha de dona Virgínia, cuja entrevista aparece transcrita acima: seus pais se identificam como kokama e ela não, o que mostra uma ruptura no tocante a auto identificação étnica ao longo das gerações, no caso em tela, já na segunda geração, talvez por conta da sua união com peruano, auto identificado como não indígena.

Morador de Palmari há 13 anos, Walter Valério Oliveira, 59 anos, nasceu na localidade de Tamichiaco no Peru. Mas reside no Brasil há aproximadamente 40 anos. Em princípio, aos 18 anos de idade, Walter veio para a comunidade São Raimundo, localizada na boca do Curuçá, rio Javari a fim de trabalhar no extrativismo da madeira e da borracha. No Seringal Santa Maria, na boca do Curuçá, ele trabalhou principalmente no seringal de Chico Militão, pagava renda para o “proprietário” e vendia a produção para antigos patrões que dominavam a produção e comércio na região, tais como Manuel Cabral, Chico Bodó, Zé Filó, Marino Tavares, entre outros. Segundo Walter, nesse seringal trabalhavam “brancos”, peruanos e uns poucos indígenas. O sistema era o típico aviamento tão comum no extrativismo amazônico: *“o patrão adiantava a mercadoria e a gente tinha que trabalhar para pagá-lo. Pagava a mercadoria em borracha, assim o patrão ganhava mais. Se não gostava de trabalhar para um patrão pulava para outro que atendia melhor. Entre os patrões escolhíamos aqueles que eram mais legais”*, afirma Walter. Separado há 13 anos, três dos filhos de Walter estão morando em Benjamin Constant, com sua ex-esposa e o atual companheiro dela, onde estudam e trabalham, uma de suas filhas morreu afogada no rio Curuçá aos 8 anos de idade. Walter tem mais cinco filhas do seu primeiro casamento, das quais três delas moram em Palmari: Maira, casada com Jackson, e Rosa, casada com Edmar; a terceira, Rosana, 24 anos, é solteira, tem uma filha de 2 anos e mora com seu pai. Ela estudou

só até a 1ª série do ensino fundamental. O pai da sua filha, Edson trabalha na Reserva Natural Palmari. Rosana recebe bolsa família de R\$ 112 e sua filha recebe pensão alimentícia de R\$ 140. As outras duas filhas de Walter residem na cidade de Tabatinga, uma é casada e a outra é solteira e está estudando. Walter teve um terceiro relacionamento do qual teve um filho que está com 3 anos e mora com sua mãe, a qual se separou de Walter e já tem um novo companheiro. Walter atualmente trabalha em agricultura e já foi guia turístico temporário na Reserva Natural Palmari. Como guia ele afirma que ficava 3, 4 dias na mata, travessia e descida do rio, por esse trabalho recebia uma diária de R\$ 38, para às pernoites era acrescentado igual valor, já que dormia na mata. Como está trabalhando na cidade, há 8 meses não trabalha para a Reserva. De sua produção agrícola, ele vende milho e macaxeira para os “marreteiros” no Mercado Municipal de Atalaia do Norte, às vezes também vende galinha da sua criação e peixe quando pesca uma quantidade maior. Walter possui uma pequena mercearia em Palmari, a qual está temporariamente fechada. No momento Walter trabalha de atendente numa loja de Atalaia do Norte onde recebe R\$ 500 mensais. Ele afirma que “*não está na relação de Kokama nem a filha*”. Católico, vai à igreja apenas quando está na cidade de Atalaia do Norte, pois na comunidade não há igreja católica. Os turistas que visitam a comunidade pagam uma taxa em dinheiro para Abel, presidente de Palmari. Walter trabalhou para o patrão Vitor Magalhães, que tinha muitos aviados no vale do Javari, Entre os aviados de Magalhães estava Chico Bodó e outros da comunidade. Walter afirma que Magalhães pagava a metade do saldo em mercadoria: roupas, panela, etc. e o restante em dinheiro, quando o freguês tinha a receber. Walter trabalhou “na borracha” às margens dos rios Curuçá e Jaquirana do ano de 1973 a 1995. O esquema de extrativismo seguia o regime das estações na Amazônia: no inverno os trabalhadores extraíam madeira e no verão à seringa. “*Alagava o rio tirava madeira e pagava os patrões com madeira. A madeira dava mais lucro para o trabalhador*”, afirma Walter. Entre as espécies de árvores derrubadas no vale do Javari, meu informante cita cedro, andiroba, ucuba, tapuruzeira, jacareúba e loro. Walter fez o cadastro de soldado da borracha com Zé Biá, a pedido do Srº Adir em Atalaia do Norte há dois meses, mas até agora não recebe o benefício pago pelo governo a esta categoria, previsto, no seu caso a sair em 2015. Como complemento de sua renda, Walter recebe o Bolsa Família no valor de R\$ 155 mensais.

Marcelino, 62 anos, alfabetizado e Rosicleide de Oliveira Pereira, não alfabetizada vivem juntos há 18 anos, tem 5 filhas, sendo 4 delas do casal e a mais velha, Maria de Fátima, 18 anos, do primeiro casamento de Rosicleide com um brasileiro da cidade de Atalaia do Norte. Esta filha parou de estudar na 8ª série do ensino fundamental “*porque tem*

dois filhos e outro na barriga”, afirma Maria de Fátima. O marido de Maria é José Francisco Nunes, 33 alfabetizado e que no momento está serrando madeira para o sogro. As outras 4 filhas de Marcelino e Rosicleide têm idades entre 3 e 13 anos de idade e estudam na escola da comunidade, exceto a de 3 anos que ainda não frequenta a escola. Rosicleide, que nasceu na comunidade, afirma que seu atual marido *“é ‘peruano’, de Letícia. Nasceu em Benjamin Constant, a mãe morava em Letícia, Colômbia. A mãe dele é brasileira”*. Esta família recebe o bolsa escola no valor total de R\$ 542, como complemento da renda vende carne de caça no mercado local: porco do mato, veado, jabuti, paca e também peixe. Marcelino ainda trabalha de serrador de madeira para o hotel. Segundo Rosicleide, em sua família: *“ninguém tem origem indígena. Minha bisavó era misturada brasileira e índia, não sei a etnia, ela morava em Benjamin Constant”*.

Na escola de Palmari há 36 alunos matriculados, sendo 13 no período matutino e 23 no vespertino. Dois professores atuam na escola, um deles residente em Palmari e o outro na vizinha comunidade, São Pedro do Norte. Esta escola é multisseriada: pela manhã estudam alunos do 1º ciclo a 2ª série e à tarde da 3ª a 5ª série do ensino fundamental. Um dos professores que nasceu na comunidade e leciona na escola de Palmari há 5 anos afirma que nesta escola *“não tem aluno indígena só peruanos que chegaram há menos de 2 anos na comunidade, outros moradores que está há mais tempo em Palmari não deixaram de falar o espanhol, aí fica difícil, pois na escola a aula é só em português”*. Este professor atualmente cursa pedagogia pelo Pafor na UFAM de forma intensiva, com aulas pela manhã e a tarde, durante as férias escolares nos meses de junho e dezembro. Ele é amigado com Rute Paola 21 anos, que estudou téc. em higiene bucal e ens. médio, com a qual tem uma filha de 2 meses: Any Gabriela. Segundo este professor *“a estrutura da escola é boa: tem pia, água encanada, só não tem muito material didático”*. Este professor mora com os pais Zumira Francisca Ribeiro e Miguel Curico Gonçalves, segundo ele sua *“família fundou o local há 79 anos, em 1935”*. Nesta residência ainda mora sua irmã solteira, Nicole de 15 anos, com o sobrinho do professor, Wembrey de 3 anos. Ao lado da casa do professor reside seu irmão Abel, que é presidente da comunidade, ele tem 4 filhos, e no momento da minha visita estava na cidade de Atalaia do Norte. Como presidente de Palmari, Abel é quem recebe uma taxa de contribuição dos turistas quando estes visitam sua comunidade. Além das atividades agrícolas está família cria galinha e pato e recebem o bolsa família. Segundo informações do professor a área da Reserva Palmari é de apenas 400 m e contempla apenas a área construída e que serve de hotel para os turistas que ali excursionam. Nas palavras do professor: *“A senhora Maria Helena de*

Benjamin Constant é dona de Palmari, do igarapé sacambuzinho até o posto de saúde. O hotel está dentro da área da Maria Helena. Depois do posto começa Natividade, que é nossa e tem 3.000m de frente por 3.000m de fundo. São Pedro está dentro da nossa área, mas eles plantam lá, meu primo Fernando, que também é professor aqui em Palmari mora lá, o resto é puro peruano mesmo. Os primeiros moradores de São Pedro eram brasileiros, os peruanos chegaram depois. Atualmente lá moram peruanos registrados como brasileiros.

Em Palmari quase todos são “parentes”, descendem do suposto fundador da comunidade. Miguel Ribeiro Gonçalves, 31 anos, estudou até a 2ª. série do ensino médio e trabalha no hotel situado no igarapé sacambuzinho, no vale do Javari, o Elicônia Hotel, de propriedade de um colombiano de Letícia chamado Alviar. Como gerente do hotel, Miguel recebe um salário mínimo por mês: *“quando vem turista: francês, holandês, alemão, americano, a maioria colombiano eu organizo as atividades de pesca, caminhada... Quando vêm muitos turistas a gente também pega trabalhadores, por 2 a 3 meses, isso se dá mais no final de ano e nas férias, nesses períodos vem mais turistas para o hotel”*, afirma Miguel. Sua esposa Nazaré, 29 anos, estudou até a 5ª série do ensino fundamental. Ela tem 2 filhas adolescentes morando na cidade de Atalaia do Norte do seu primeiro casamento com um brasileiro e 3 filhos, com idades entre 4 meses e 4 anos, do atual companheiro Miguel. As filhas de Nazaré, Jaiane de 12 anos, 7ª. série e Natália de 9 anos, 3ª. série, ambas do ensino fundamental, que residem na cidade para estudar, geralmente aos finais de semana vem para a casa da mãe na comunidade. Como complemento da renda esta família planta, pesca e cria aves domésticas; vende peixe, galinha e pato e também recebe o bolsa família no valor de R\$ 387 R\$ mensais.

Hilton Coelho Ribeiro, 27 anos trabalha no Hotel Palmari como 2ª administrador, estudou até a 1ª série colegial. Sua esposa Lila Tapaiuri Rodrigues, 39 anos, estudou até a 4ª série do ensino fundamental. O casal tem duas filhas com idades entre 6 e 9 anos e Lila tem mais dois filhos, com idades de 15 e 18 anos, da sua primeira união, os quais atualmente residem na cidade colombiana de Letícia com o seu ex-companheiro. Um deles Davi de 18 já está na faculdade. Como forma de sustento, a família de Lila recebe o Bolsa Família no valor de R\$ 230 mensais e vende peixe. No momento da minha visita a casa de Lila ela estava com malária. A incidência desta doença tropical parece ser tão alta que esta senhora afirma ter pegado 4 malárias no ano passado. Vizinha de Lila se encontra a casa do agente de saúde da comunidade que se encontra fechada, pois o mesmo mora em Atalaia do Norte para os filhos estudarem. Lila diz que de vez em quando ele vem à comunidade para fazer farinha e levar banana para vender em ATN. Entre os parentes de Lila que residem em Palmari estão, seu pai, sua irmã e seu sogro. Seu pai, o serrador Marcelino, é brasileiro e sua mãe, já falecida, era

peruana. No momento da minha visita seu pai estava serrando madeira para construir casas para sua família na comunidade. Quanto à religião ela frequenta a Igreja Evangélica Vatista. Lila afirma que não sabe se tem origem indígena, está há 9 anos no local, vinda de Letícia. Com 12 anos de idade ela afirma que foi para o Peru trabalhar na cidade e ali teve seus dois primeiros filhos, de pai colombiano. Há 9 anos conheceu o atual companheiro em ATN e foi residir na comunidade.

James Nunes Ribeiro, 33 anos, não alfabetizado e Darly Tapaiuri Rodrigues, 3ª série do Ensino Fundamental tem 6 filhos, com idades entre 6 meses e 15 anos. O mais velho deles cursa a 6ª série na cidade de ATN, os demais, a exceção do mais novo, estudam na escola da comunidade. Esta família recebe o Bolsa Família no valor de R\$ 432 mensais e pratica a agricultura, comercializando os produtos de sua roça no mercado de ATN: macaxeira, farinha, galinha, banana, cupuaçu, açaí etc.

Segundo informações de Darly Tapaiuri, na casa vizinha a sua reside um casal não indígena, há aproximadamente 10 anos, esse casal teria uns 15 filhos, os quais em sua maioria estudam na cidade de ATN. Ainda segundo esta informante, esse vizinho *“leva peixe e farinha nos fins de semana para os filhos que estudam em ATN”*.

Segundo o pastor Marquinhos, da igreja Vatista a comunidade Palmari está abandonada pelo poder público: seriam promessas de campanha eleitoral as quais não se cumprem, tais como: atendimento pelo programa do governo federal “Luz para todos”, ruas asfaltadas, títulos dos terrenos entre outras. Outra reclamação do pastor é quanto ao posto de saúde da comunidade que está em ruínas e sem remédios. A irmã de Marquinhos se separou do marido a cerca de 1 ano e foi para a cidade de ATN com seus 7 filhos, ela quer construir uma casa na comunidade, mas não teria recursos para isso. Marquinhos é filho de Marcos Tapaiuri Karauaçari, 89 anos, um dos poucos falantes vivo da língua kokama. Este idoso estudou até a 3ª série do ensino fundamental e é originário do município de Cabalococha no Peru. Já sua esposa Graciela Aymani, também Kokama, é não alfabetizada e proveniente do município brasileiro de São Paulo de Olivença. No momento da minha visita a Palmari esse casal de velhinhos, pais de Marquinhos, estava na comunidade Limoeiro no Peru, para onde foi com outro dos seus filhos, Joel, fazer farinha, passear e pelo motivo de que *“lá tem muita caça”*.

Segundo Marquinhos, mesmo que seus pais atualmente sejam sabidamente Kokama, tanto ele quanto Joel *“de primeiro não queriam ser Kokama, ‘eu não sou indígena’ porque não falo a língua”*, diziam os dois irmãos. Foi o pastor Loló quem os convenceu de que eles eram indígenas pela filiação consanguínea: *“o sangue que corre na tua veia é o sangue que corria na veia da tua avó”*, dizia Loló. Segundo Marquinhos, o próprio pastor

Loló passou por esse processo de auto identificação étnica, durante certo tempo “*Loló se achava um turista, um gringo*”. Atualmente Loló dirige uma “igreja cristã evangélica kokama” entre os Tikuna da comunidade Porto Espiritual. Uma das características dessa igreja que se pretende ser indígena é o fato de junto dela ter uma maloca. Voltando ao meu interlocutor, o Pastor Marquinhos, afirma que começou seu ministério na sua casa, após ter sua esposa curada de câncer. Há pouco menos de dois anos Marquinhos construiu a atual igreja que dirige próxima a sua residência. Para a construção houve colaborações da Igreja Batista de Iquitos, Peru e da Jocum da Colômbia, por meio do Pastor Jaime de Letícia tiveram a ajuda do Pastor Leonardo de Medellín. Atualmente a Igreja Vatista conta com 37 membros, todos de Palmari. No aniversário da igreja em 1 de outubro ela recebeu a visita de um pastor norte-americano chamado Matias. Os cultos são realizados as noites, quatro dias por semana: terças, sextas, sábados e domingos.

Marcos Farley Aimani Tapaiuri, ou Pastor Marquinhos, como é conhecido, tem 37 anos, estudou até a 5ª série do ensino fundamental, vive da pesca, cultivo de macaxeira da qual faz farinha, frutas: vende açaí por lata em ATN, parte da produção da sua roça é comercializada. Como complemento de sua renda o pastor recebe o bolsa família no valor de R\$ 400 mensais e mais o seguro defeso, durante 4 meses ao ano, na época da piracema. A esposa de Marquinhos, Raquel Arirama Diaz, 37 anos, parou de estudar na 6ª série do ensino fundamental. Esse casal tem 6 filhos. Raquel é indígena Yaguá e irmã da Vanessa, esposa de Joel, ou seja, dois irmãos kokama se casaram com duas irmãs Yaguá.

Joel Kokama, 50 anos, estudou até a 5ª série do ensino fundamental, é casado com Vanessa 22 anos, não alfabetizada, da qual tem uma filha de 2 anos, Fiorella. A Mulher de Joel, Vanessa é indígena Yaguá da comunidade Limoeiro. Joel já foi casado com Dima, de quem teve dois filhos, os quais atualmente estão com idades de 22 e de 14 anos e estudam na cidade de ATN. Ele deixou Dima quando ainda morava em Letícia.

Como os moradores da vizinha comunidade de São Pedro do Norte são da Igreja Cruzada, eles não frequentam a igreja Vatista de Palmari. O pastor Marquinhos não tem parentes em São Pedro do Norte, ele veio de São Paulo de Olivença com 8 anos de idade para a comunidade Bonsucesso no Peru, onde estudou e “*dominou a língua*”. Bonsucesso fica localizada a 3 h de Palmari, ali morava um irmão do seu pai. Marquinhos afirma que no Peru aprendeu a língua em 8 meses: “*um pouquinho de espanhol, agora é tudo enrolado a língua não sei se falo espanhol ou português*”. Ele também trabalhou durante 9 anos no Hotel Palmari e estava aprendendo inglês, depois “*entrou no evangelho*”. Como guia, Marquinhos afirma que no início recebia diárias no valor R\$ 10, depois ao longo dos anos subiu para R\$

15, 25, 30, 35, foi então quando ele deixou este trabalho a cerca de 5 anos atrás, quando saiu para “estudar”. Atualmente, quando não está doente, principalmente com malária, Marquinhos viaja para encontros evangélicos. Por causa da malária no ano passado ele não pode ir a esses encontros em Lima e em Bogotá para a Jocum. Para o pastor “*o mais importante é o estudo*”. Segundo Marquinhos na comunidade Yaguá Limoeiro no Peru, terra da sua esposa, também há indígenas kokama madeireiros que vieram de Iquitos: “*são Kokama misturado com outros indígenas, Kampa*”. Para Marquinhos a identidade kokama se perpetua por meio do sangue, do caráter e da fisionomia: “*a gente não perde de ser indígena. Eu posso me vestir um sapato uma roupa bem bonita, mas a minha fisionomia é de indígena. Nunca eu vou me poder comparar com um americano ou com um brasileiro verdadeiro porque a minha fisionomia é de indígena kokama. Muita gente tem vergonha de ser indígena por isso não se identifica, pois os que vieram colonizar a gente era gente branca que falaram ‘como vocês vão ser índio? têm que ser como nós vestir roupa, comer o que a gente come, falar como a gente fala’.* Então a gente deixou roubar a nossa língua materna, aí a gente foi obrigado a aprender outra língua que não é da gente. Isso é a coisa mais triste que nos perdemos, a nossa língua, e a gente quer resgatar de novo, por isso a gente está criando essa organização, ORINPOKOVAJA. É isso que a gente está estudando na igreja, a gente tem que trazer o evangelho, contextualizar de acordo com nossa realidade, com o que a gente gosta, para não vir gente dizer: ‘tudo isso é pecado, beber caçuma, de bermuda não pode entrar na igreja porque é pecado’. Nem na bíblia nem na nossa realidade fala isso. O evangelho tem que entrar no indígena contextualizado como ele vive na sua aldeia. Muitas igrejas não podem prosperar porque o branco, que vem de fora e diz que ‘você não pode fazer isso’, e o indígena diz ‘eu não tenho condições’. Então como eu vou fazer se não tenho uma gravata, uma boa roupa para poder pregar o evangelho. Como eu moro na minha casa, sendo indígena posso levar a palavra para meus irmãos, não importa a vestimenta, interessa o evangelho. Que eles conheçam a Deus primeiro e, dependendo da condição da gente, a gente vai melhorando o modo de vestir, o modo de viver e escolhendo o bom e o ruim tem que estar saindo. Não impedir que o indígena beba caçuma ou coma um peixe que ele gosta de comer”.

Figuras 17 e 18 - Situação de abandono do Posto de Saúde da comunidade Palmari, agosto de 2014:





Figura 19 e 20 – Igreja Evangélica na comunidade Palmari, Agosto de 2014.



4.1.2. São Pedro do Norte

Em levantamento demográfico, realizado na comunidade São Pedro do Norte, nos dias 15, 16 e 17 de agosto de 2014, registrei um total de aproximadamente 16 famílias, sendo 2 delas extensas, com habitações permanentes na comunidade, totalizando aproximadamente 75 pessoas. Quanto à estrutura física de São Pedro do Norte, a mesma conta atualmente com 11 casas com moradores, mais igreja, casa de abrigo, escola e posto de saúde. Nesta comunidade encontrei também algumas casas fechadas cujos moradores, segundo informantes locais, estariam residindo em cidades da região, principalmente em Atalaia do Norte, mas também em Benjamin Constant e Tabatinga, outros ainda teriam se deslocado para os países vizinhos: Colômbia e Peru. Como meio de transporte, São Pedro do Norte não conta com barco comunitário, cada qual compra seu motor e faz seu bote. Todas as pessoas na comunidade são membros da igreja cruzada.

Rodney Moçambite Macedo, 50 anos, cursou o ensino primário e sua esposa Celina Grande Reategui, 57 anos, também frequentou o ensino primário. Esse casal tem 4 filhos, a filha mais velha, Maria de 30 anos, estudou até a 1ª série do ensino médio, é casada e reside na cidade de ATN para os filhos estudarem, a casa dela na comunidade está caindo. Separada do primeiro marido, com quem foi casada na missão, atualmente tem outro companheiro, também brasileiro como o primeiro. O primeiro marido de Maria, Ridy, foi 1º cacique quando fundaram a comunidade e atualmente está no município de Jutai. Com Ridy, Maria teve 6 filhos os quais estão todos com ela na cidade de ATN. Do atual companheiro, Maria não pode mais ter filhos, pois se operou. O segundo filho, Jerry, 24 anos faz curso de técnico de enfermagem em BC, tem uma companheira, Isabel Ferreira Bardales, 19 anos com quem tem uma filha de 1 ano de idade, Estefanny. Isabel era de ATN e veio para a comunidade para se casar. Voltando a minha interlocutora, a senhora Celina, quando perguntada sobre uma provável origem étnica, ela afirma “*nós somos Kokama*”. Nascida em Iquitos no Peru, Celina diz que até hoje, há 25 anos morando em SPN “*não tem documento*”. Ela seria uma das fundadoras desta comunidade: “*não tinha nada, só mato quando chegamos, a prefeitura de Atalaia nos ajudou na construção das casas*”. A maioria de seus filhos recebe o “*bolsa família de estudante*” porque tem documento e já nasceram no Brasil. “*Não temos documento de indígena. Entramos como branco porque aquele tempo não havia a criação de los Kokama. Não havia uma pessoa que chefiava. Depois de um tempo criamos essa organização*”, afirma Celina. Ela ainda tem parentes em Nauta, região de origem: “*Víamos*

por causa da irmandade, morava em Iquitos, depois fui morar em uma comunidade de Nauta, subindo o rio, aí me casei com meu esposo, minha mamãe era religiosa, todos nós somos religiosos, meus irmãos dois outros são crentes. Quando meu marido morreu fui morar com minha mãe e me casei com meu esposo e viemos morar aqui em SPN, porque aí alagava todos os anos, a gente ficava sem nada. Era para a gente morar no Peru mesmo, uns irmãos do Javari nos convidaram, esse ano foi um inverno grande, ficamos sem nada a gente decidiu sair. Descemos de balsa e chegamos a Rondinha, Colômbia, e aí ficamos. Aí nos apoiou a prefeitura de ATN para morar aqui. Aí o Ridy morava aqui, era sozinho com seu pai. Aí convidaram os irmãos para olhar o terreno. Queriam-nos deixar em ATN mesmo, mas os irmãos não quiseram aí porque estava perto da cidade, porque sempre nas cidades as crianças querem mirar as festas, as discotecas, nossa religião não permite essas coisas. Aí nós quisemos uma comunidade própria para morar, era para irmos mais para cima, mas éramos muitas pessoas para subir o Javari. Aí o prefeito Marquinhos e o vice-prefeito Maurício nos colocaram aqui. Chegamos em 15 famílias vindas de uma comunidade chamada São Pedro, perto de Nauta. Ficamos em Ronda um tempo, de lá para cá muitos morreram, outros foram embora porque aqui não tem assistência no hospital porque somos peruanos. Não temos documento. Ninguém quer nos ajudar. Sempre tem essa diferença. Depende de o prefeito ajudar a comunidade. Com os documentos ninguém quer nos ajudar. A comunidade foi criada pela irmandade. Entrei na religião depois de velha, a mamãe andou com o irmão José na plantação de cruces, nós não queríamos acompanhá-la, só seus dois filhos pequenos iam com ela, nós éramos mais grande não íamos. Aqui ninguém fala Kokama. Ser kokama não interfere em ser religioso. Só que há muitas diferenças por ex. as danças que fazem os kokama, então nossa religião não permite fazer danças que fazem desnudos porque nós não podemos. Os kokama que não são religiosos fazem. Temos muitas regras, mas nem todas estão sendo seguidas porque criam muitas dificuldades para as pessoas. Em si as regras que o irmão José deixou deveriam ser feitas, porém muitas não estão sendo cumpridas. Quando acontece a festa da plantação da cruz na comunidade, em 12 de setembro, convidamos todas as irmandades, fazemos chicha, caiçuma, comida, cantamos e dançamos.

A família de Celina trabalha na agricultura: vende laranja, banana, macaxeira, farinha, verdura, peixe e carne de caça. Uma de suas filhas trabalhou na Reserva Palmari por dois anos antes de ir morar na cidade de ATN. Essa família também fazia farinha para o hotel. Às vezes São Pedro do Norte recebe a visita de turistas do hotel Palmari ou excursões de alunos de colégios da região fronteira.

Alicia Rondino Sandes, 55 anos, estudou só até a 1ª série do ensino primário, ela veio da região de Iquitos a dois anos, mais precisamente do rio Marañon, acima de Nauta. Antes de chegar a São Pedro do Norte, morou na comunidade Canaã, localizada no vale do Javari, do lado peruano da fronteira. Como forma de ganhar a vida, Alicia faz leque e rede de dormir para vender. Perguntada sobre a motivação para se mudar para o Brasil, a mesma afirma: *“viemos aqui por causa da igreja”*. Solteira, Alícia tem dois filhos que moram na comunidade: Franklin Osvaldo, 30 anos, que possui o ensino médio completo e Walter Edson Macedo de 20 anos, que estudou até a 4ª série do ensino fundamental. *“Estava longe da família, vim por causa deles”*, afirma Alicia. Como parentes no local, o sogro de um dos seus filhos mora na comunidade. Alícia se considera peruana: *“em Iquitos dizem que somos Kokama, porque minha avó era Kokama, falava, eu não. Meu pai falava de todo tipo de idioma. Meus filhos são peruanos, sabem falar brasileiro porque está estudando”*, completa minha interlocutora.

Aladino Linhares Paredes, 46 anos, cursou o ensino médio, está há 25 anos na comunidade, seus filhos nasceram todos no local, ele é casado com Vânia Tamani Bardales. Na residência deste casal, encontrei um total de 20 pessoas, que incluía filhos, noras e netos e netas deles, morando numa única grande casa. A única filha deste casal, de uma prole de 12 filhos com idades entre 3 meses e 25 anos, Gisela de 18 anos, se casou com um peruano e foi morar em Contamana no Peru e tem uma filha. Nesta família nem todos têm documento, só os filhos nascidos no Brasil. Eles se cadastraram para receber o seguro defeso, mas até o momento não recebem esse benefício. Agricultores vendem banana, pepino, pimentão, macaxeira, farinha e galinha. Meu interlocutor um dos filhos mais velhos do casal, afirma que sua avó fala kokama, mas foi para o Peru. Ele diz também que na sua família ninguém tem documento de indígena, só de brasileiro e que eles não se identificam mais como Kokama.

Rabi Ferreira Romaina é presidente da comunidade e segundo diretor da igreja cruzada de São Pedro do Norte e estudou até a 4ª série do ensino fundamental. Segundo Rabi, os líderes da igreja não recebem salário, as colaborações dos fiéis seriam para comprar prego, cimento, as portas, enfim para o término da construção da igreja local. A diretoria da Cruzada em São Pedro do Norte é composta ao todo por 12 membros assim nominados: diretor, presidente, vice-presidente, tesoureiro, secretário, fiscal, polícia, porta voz, pró-secretário, pró-tesoureiro e dois sacerdotes. No momento da minha visita o diretor estava fazendo um curso em ATN e o secretário, estudando na mesma cidade. Todos os membros da diretoria são homens, *“mulher não pode ter cargo não é permitido, só cantar e não predicar na frente”*, afirma Rabi. Aos 38 anos, nascido na comunidade Prosperidade II, Rabi está há 14 anos no

local, casado na igreja com Samia Tello Taricuarima, Kokama, 30 anos, 4ª série do ensino fundamental na comunidade, tem 2 filhos: Saul, 6 anos, 1ª série e Hilton de 25 dias. Além do bolsa família, no valor de R\$ 156, que recebe, Rabi vende na feira do mercado farinha, macaxeira, banana, mapatí, manga, pupunha, abiu, cupuaçu, açaí, buriti, cria galinha e pato.

Na mesma época em que foi criada a ORINPOKOVAJA, também foi criada em São Pedro do Norte a “Associação de Produtores”, a qual atualmente, segundo Rabi, *“está parada, o presidente desistiu e a pessoa que é vice tem que pagar no cartório”*. Essa associação teria sido fundada a partir da iniciativa de Clóvis Marubo, um reconhecido líder indígena no vale do Javari, após o seu casamento com uma jovem kokama de São Pedro do Norte. Como pertence à etnia Marubo, Clóvis não pode assumir a presidência desta associação “kokama” a qual ficou a cargo de Charles, filho da senhora Felina, entretanto sua diretoria foi composta majoritariamente por pessoas da família do seu sogro: o cunhado de Clóvis é vice-presidente, sua esposa é tesoureira e seu sogro Aladino é fiscal. Atualmente Charles não ocupa mais o cargo de presidente devido a sua renúncia e o secretário foi embora da comunidade.

Não pude ir até a localidade de Primeira Aldeia, abaixo de São Pedro do Norte, mas pelas informações de Rabi, em Aldeia residem aproximadamente 15 pessoas auto identificadas como Kokama, aglutinadas em 5 famílias nucleares, todas de uma mesma parentela. O pai de Rabi, procedente duma localidade 2 h acima de Nauta já faleceu e sua mãe Mirta Panduro, originária de San Martin, Peru é a matriarca de Primeira Aldeia, lá ela reside com seus filhos (as), noras, genros e netos (as), alguns dos quais ficam temporariamente em ATN para estudar. O pai do meu guia e auxiliar nos trabalhos de campo nas comunidades kokama do vale do Javari, Nilo é sobrinho de Mirta, já que seu pai é irmão dela.

Recentemente, um conhecido patrão madeireiro do Javari e político local, mandou serrar madeira na região para construir uma casa de 2 pisos em Primeira Aldeia, 400 pranchas de angelim e castanha de paca, seriam destinadas a construção de um hotel de selva. Houve discussão na prefeitura de ATN entre esse patrão, que alega ter documento de uma área de 2.000 m de frente por 2.000 metros de fundo, e líderes kokama, que residem no local há mais de 20 anos e que agora foram proibidos pelo “patrão” de fazer suas roças.

Antonia Dalisio Arimuia, brasileira, nascida em ATN, reside há 10 anos em São Pedro do Norte tem 3 filhos, sendo que a mais velha de 8 anos reside com seu pai brasileiro, ex- marido de Antonia, em ATN, e um casal de filhos com idades de 1 e 3 anos mora com ela e seu atual companheiro, pai destas crianças, Humberto. Essa família vive basicamente do bolsa família e da venda de farinha.

Próxima à casa de Antonia, a beira do rio Javari se encontra uma casa em ruínas. Segundo informações do meu assistente kokama, Nilo, é a casa do seu Armando, mas ele foi morar em ATN com sua mãe, viúva após a morte de seu pai, para os filhos estudarem.

Herênio Tello Chota, 55 anos, 7ª série do ensino fundamental e Rosa Maria Penedo, 54 anos, 6ª série do ensino fundamental, tem 10 filhos (as), com idades entre 06 e 33 anos: uma de suas filhas Saraí, 33 anos, é casada com o Professor Fernando, que leciona em Palmari, com quem tem 6 filhos (as) com idades entre 4 e 13 anos, os dois mais velhos: Amir, 13 anos e Fernando, 12 anos, estudam respectivamente a 7ª e a 6ª. série do ensino fundamental em Benjamin Constant; outros 3 filhos estudam na escola da comunidade e 1 deles, Davidson, 6 anos, é “especial”. A segunda, Gerusa 31 anos, cursou o ensino médio, é solteira e tem 2 filhos, mora em ATN para os filhos estudarem na cidade. O terceiro, Macdonald 29 anos, tem ensino médio e trabalha como motorista da SESAI em ATN. A quarta, Tásia 27 anos é casada com marubo, tem dois filhos e mora em ATN. A quinta, Alcineide 25 anos, é casada, tem 4 filhos e mora em ATN. O sexto Herênio, 19 anos, solteiro, cursa o 3º ano do ensino médio na cidade de Tabatinga onde mora na casa de uma prima da sua mãe. A sétima, Lia 16 anos, estuda o 1º ano do ensino médio em ATN, solteira mora com uma de suas irmãs. O oitavo, Geraldo 14 anos, estuda a 7ª Série em ATN, onde mora com uma de suas irmãs. O nono, Ceres, 6 anos, estuda na escola da comunidade. Por fim, Saíra 21 anos, é casada com marubo, tem um filho e reside em ATN. Segundo Rosa, seus filhos não se identificam como indígenas, só os genros, marido de Tásia e Saíra são Marubo. Há 22 no local esta família veio da comunidade São Pedro de Tipisca no Peru, e também morou um tempo na Villa Bagazan, periferia Iquitos. Segundo Rosa, *“o Marquinhos deu a terra para nós morarmos aqui. Minha bisavó falava kokama, eu não sei falar a língua, ninguém mais na família se identifica como kokama”*. A família de Rosa recebe bolsa família, mas não recebe seguro defeso, trabalha na agricultura, vende abacate, galinha e verdura em ATN e BC. Levam 2, 3 bacias de abacate e vende no mercado de ATN. Quando a produção chega a encher uma canoa, leva para BC.

No domingo pela manhã assisti ao culto na igreja cruzada de São Pedro do Norte, após o ritual, entrevistei os dirigentes e o sacerdote da igreja. Pela pregação deste pude notar que os adeptos desta religião trabalham preferencialmente na agricultura, e procuram guardar rigorosamente o estatuto da “Santa Missão”. Como contrapartida, para a comunidade permitir a entrada de turistas, a Reserva Natural Palmari paga uma taxa mensal de R\$ 550 ao presidente da comunidade, além da realização de algumas obras de infraestrutura tais como encanamento de água e reforma da escola.

No dia da missa, no seu conjunto, a oferta rendeu apenas pouco mais de R\$ 5. Além da oferta durante os cultos, os membros da igreja dão o dízimo mensal, correspondente à décima parte do que ganham naquele mês. O dízimo arrecadado dos fiéis é destinado à construção da igreja e para a organização e ida a congressos, entre outros. Quanto à oferta, 10% vão para o sacerdote, 20% para o diretor, e 70% para igreja. Para o aniversário da igreja, em 12 de setembro, a diretoria está cobrando o valor de R\$ 200 por família no intuito de preparar a festa: comprar bolo, carne, torta etc. Segundo um dos diretores da missão: *“as regras proíbem, não pode ter duas mulheres, tem que ser casado para evitar o pecado, se o jovem é pego com alguém ele é obrigado a se casar. Neste caso, pelo ‘Regulamento’ do irmão José, os pais desse jovem ficam separados da igreja por causa do pecado do seu filho até ele se casar, quando então são novamente incorporados a igreja. Mas enquanto durar a penitência, a família do infiel fica separada da igreja, não pode frequentá-la por 77 dias até o infrator se regenerar para voltar à igreja. A esposa de um irmão não pode ficar viajando sozinha por causa do inimigo, o adultério é punido, pela lei da igreja a pessoa adúltera fica 7 meses separada da igreja, afastada da comunidade, trabalhando embaixo de sol e chuva segundo as regras do irmão José”*.

Perguntados sobre uma possível dificuldade em conciliar a cultura dos Kokama com a visão religiosa da cruzada, um dos dirigentes da missão afirma que: *“pelo ‘Estatuto’, não podemos acreditar em sonhos, os quais são provocados por cansaço ou por doença, são superstições. Pássaros agourentos vou morrer, vai acontecer alguma coisa, são superstições. Chicha, caiçuma que não seja forte podemos tomar, já se passar do limite vira álcool. Pajé, essas superstições vêm dos antigos caboclos, na bíblia não fala disso. Não dá para voltar para trás, para essa cultura antiga. A gente já não precisa dessa cultura tradicional que nós tínhamos, estamos acostumados com outra cultura, à cultura dos brancos. Aprender português e um pouco de inglês por causa dos turistas é importante”*.

Falando da vinda do Peru ao Brasil, empreendida por um grupo de religiosos da cruzada, que fundaram a comunidade São Pedro do Norte um dos diretores da missão relata: *“Viemos da província de Nauta, de uma comunidade chamada São Pedro de Tipisca, o diretor desta comunidade era meu pai, aí esse grupo veio para cá, a intenção era ficar do lado do Peru, aí chegamos a Rondinha (Colômbia), do outro lado de Santa Rosa, Peru. Aí tinha um irmão que caminhava do lado do Brasil, em Jutai, Santo Antonio do Iça, já conhecia aqui para baixo. Nós queríamos morar na estrada de Atalaia, falamos com o prefeito Marquinhos, aí ele falou que não tinha acesso, aí não dava é melhor ter uma terra na beira do rio, aí colocamos vocês para trabalharem lá. Na estrada para vender o produto*

que vocês têm vai ficar muito difícil. Então ficamos aqui, fundamos São Pedro do Norte. Quando aqui chegamos tinha uma comunidade lá embaixo chamada de Aldeia, lá tinha uma escolinha, mas assentamos aqui diretamente. Era mata não tinha ninguém. Chegamos em umas 100 pessoas contando as crianças, todos da ‘cruzada’. Depois alguns foram chegando. Ficamos 20 dias em Ronda. Pois lá a gente morava num terreno que alagava e perdíamos tudo. A gente queria um terreno que não alagava, terra firme. Rondinha é tudo baixo, não dá”.

Atualmente a diretoria da igreja cruzada de São Pedro do Norte conta com a seguinte composição: Herênio: secretário; Cleiver: diretor; Rey Pezo Flores: fiscal; Aladino: sacerdote; Rabi: presidente; Rodney: tesoureiro; Robin: secretário; Franklin: sacerdote.

A seguir descrevo os momentos do ritual da missa por mim assistida e depois narrada pelo sacerdote que conduzia a cerimônia, o Sr. Aladino³⁹:

07h00min - hasteamento da bandeira brasileira no pavilhão em frente à igreja.⁴⁰

07h30min - entrada na igreja e oração do credo, invocação de 3 pais nossos, entoamento de 3 canções do hinário: honra e glória, existe algum prazer na terra e os anjos silenciam, leitura da bíblia: epístola e santo evangelho⁴¹, entoam mais 3 cânticos e se encontram para encerramento: saem da igreja e se reúnem em volta da cruz para trocar informações sobre alguma coisa que está acontecendo dentro da comunidade, dar avisos e alertar os pais sobre o que acontece com as crianças dentro da igreja⁴², cobrar disciplina durante o culto, pedir alguma permissão para sair da comunidade. Após os avisos, depois de o sacerdote encerrar a cerimônia espiritual, o diretor (chefe da igreja) toma a palavra e encerra a cerimônia, por volta das 9 h. Não há ceia durante o ritual, só o sacerdote levanta o vinho e o pão.

Além do rigor na disciplina religiosa, os cruzadistas se diferenciam de outros religiosos kokama também no vestuário. Os “irmãos” da cruzada todos os dias se vestem da mesma forma, com suas roupas longas: *“não pode usar bermuda, ficar sem camisa, é preciso se vestir ‘honestamente’.* Jogar bola, no tempo do irmão José jogava, depois cancelou, pode

³⁹ Foi um culto de domingo, uma “missa abreviada e não solene”, conforme explicação de Aladino. Já no domingo à tarde fazem uma epístola, o evangelho e 3 hinos. Também no domingo, das 14 as 15h é trabalhada a catequese das crianças. Nos demais dias da semana, de segunda a sábado, acontecem sermões, das 04h00min às 04h30min h praticam o evangelho e a tarde, das 18h00min às 18h45min, epístola e evangelho.

⁴⁰ A bandeira da missão só é hasteada em datas especiais, tais como o 1º. domingo de cada mês, natal, ressurreição de Jesus (páscoa), pátria, 20 de janeiro (dia de São Sebastião, padroeiro de Atalaia do Norte) e aniversário da igreja.

⁴¹ Aladino diz que na sua igreja não praticam a leitura do antigo testamento, só epístola e evangelho.

⁴² As crianças diariamente devem estar na igreja. Mas crianças não podem correr na igreja durante o culto.

quebrar uma perna. Se tem irmã por perto toma banho de roupa comprida”, afirma um dos dirigentes da igreja.

O Cemitério da comunidade tem quatro divisões formadas por duas ruas perpendiculares, que se cruzam no meio, formando quatro quadras. Para quem observa o cemitério a partir de sua entrada principal, onde está plantada uma cruz de 5 m de altura, na quadra superior esquerda estão enterradas as mulheres, logo abaixo delas estão às crianças do sexo feminino; na parte superior direita estão localizados os túmulos dos homens, abaixo destes estão às sepulturas dos meninos.

Para o sacerdote da cruzada, os adeptos da religião devem praticar preferencialmente a agricultura, o que não impede que o fiel tenha outra profissão, tais como: técnico de enfermagem, professor, médico, policial, desde que essa ocupação não o impeça de cumprir a rotina do calendário religioso: *“não quita, mas tem que cumprir sua obrigação diária na igreja*”, afirma Aladino. *“Um irmão da católica cruzada apostólica não pode ser pobre, tem que plantar de tudo, criar de tudo, tá no estatuto. Seja advogado ou engenheiro tem que trabalhar na agricultura. Em Iquitos há um advogado que é assessor da missão que tem criação de boi e planta de tudo. Assim estamos ordenados para plantar e criar de tudo para não nos faltar nada. Não deve existir nem pobre, nem preguiçoso na missão”*.

Falando da vinda para São Pedro do Norte, um dos dirigentes da cruzada relata: *“Saímos de São Pedro Tipisca, uma grande comunidade cruzada de gente misturada porque lá o barranco alagava e ficávamos sem nada. Ali meu pai nasceu tava velho. O irmão José nos orientou a morar nas terras altas, ele falava de uma profecia segundo a qual ‘vai chegar os tempos que vai acontecer uma enchente grande no rio, se plantar a santa cruz no baixo a alagação pode até cobrir o braço da santa cruz’, por isso ele nos aconselhou a morarmos em terreno alto. Trouxemos a ‘santa cruz’⁴³ de San Pedro Tipisca, antes demos a nossa cruz para Villa Bagázan, periferia de Iquitos, a 45 minutos de San Pedro. Em Bagázan havia gente nossa que era participante da religião e que fundaram uma congregação em Bagazán. A santa cruz daqui de São Pedro do Norte era de Tiriaco (água fria), essa comunidade abandonou a santa cruz, as pessoas saíram da comunidade, aí pegamos essa santa cruz e levamos para San Pedro Tipisca e de lá a trouxemos para cá”*.

Ao se referir a atual diretoria da organização indígena ORINPOKOVAJA, um dos diretores da “Santa Missão” de São Pedro do Norte fala em “discrepância”: *“não são daqui, não moram aqui e querem mandar aqui. Oficialmente não há reconhecimento kokama no*

⁴³ Referência à cruz plantada em frente à igreja

vale do Javari, no município de ATN. Mas eles nos falaram ‘nós já somos reconhecidos pela FUNAI’, é mentira. Queremos ser Kokama, mas temos essa discrepância com o João Kokama, ele diz que eu não sou índio que eu sou peruano, isso é discriminação, por isso temos essa desconfiança com ele. O jornal, os políticos dizem, os Kokama são narcotraficantes, aqui não existe isso na comunidade, porque isso sai fora da nossa linha, da nossa religião, na nossa comunidade não pode tá uma pessoa que trabalha com esse ‘serviço’. O caso é que o irmão dele tava preso e ele utilizou a associação para tirar o irmão dele da cadeia. Nós estamos fora dessas coisas, corremos disso aí. As pessoas dizem: ‘Vocês são Kokama, são narcotraficantes’, porque lá no Peru tem muito isso, no Brasil não tem isso, coca. Temos uma desconfiança com o João. Ele não mora, não é participante da comunidade e vive me acusando de ser um diabo, não da religião. Sou Kokama, tenho identificação Kokama, não por aqui, mas por BC. Sou reconhecido legalmente como Kokama, tenho registro indígena. Ele tem projeto em cima da comunidade São Pedro do Norte, do Ministério da Cultura, de moradia e ninguém sabe, não se manifestou. Sou Kokama, porque tenho o sangue de Kokama. Meus avós eram Kokama, a parte da minha mãe era Auaniri, a maioria dos sobrenomes kokama terminam em I: Auanari, Rubari, Tamani, Auakani, Kauamari... Aqueles que eram Kokama não queriam ter esses nomes, aí colocaram Flores, Lopes... entre nós Kokama não existe isso não. Entre todos eu sei quem são Kokama pelo sobrenome. Aqui no Brasil ele muda também para nomes brasileiros. Os que moram na cidade de ATN não são Kokama, são Yaguá. O João Kokama apresentou um levantamento para a prefeita mostrando que em ATN havia 600 e poucos eleitores kokama para puxar dinheiro, para ela apoiar ele, mas não é assim. Já em Palmari tem descendentes de Marubotambém”.

Para o sacerdote Aladino: “Todos na comunidade somos Kokama, o problema é que nós já não queremos nada com a organização de João Kokama, porque estamos retrocedendo. Quando fundamos a Associação de Produtores toda a comunidade participava, pensamos em 8 nomes para essa associação: “Indígena Kokama”, “dos caboclos” ... e a comunidade decidiu por Associação de Produtores. A associação foi fundada antes da Orinpokovaja, eles copiaram de nós. Foi aprovado nosso projeto só que interferiu Anete Peres (então prefeita), ela disse que nós não tínhamos competência, que era muito dinheiro. Era para construção de 15 açudes e Posto de Saúde. Decidimos em Assembléia não estar com João Kokama. A Sagrada Escritura diz que temos que ser de uma só palavra não duas, três, querendo mentir, enganar. Aqui ninguém está negando ser Kokama, eu nasci do sangue kokama e todos os meus filhos, minha sogra, meu sogro, meu pai, minha mãe, todos são Kokama, não posso dizer que não. João Kokama tem carteirinha de cacique kokama da

comunidade São Pedro. Não mora aqui, não vive aqui, então não está certo isso aí, está mal, isso não combina. Se acontecer a demarcação não se sabe a qualidade das pessoas que pode vir para cá. Temos uma associação nossa, não queremos pessoas de lá para cá, tem que ser daqui mesmo. Está legalizada só falta renovar os membros. O Projeto de R\$ 90.000 Anete Peres tinha que assinar e o dinheiro sumiu. Dizem que no município de ATN 80% já é Terra Indígena e 20% é dos brancos, isso talvez dificulte a demarcação das comunidades kokama do Javari”.

Em Benjamin Constant entrevistei a Sra. Mirtha, kokama de ATN que está fazendo um curso de pedagogia no INC-UFAM, durante suas férias. Mirtha, é prima de João Kokama, presidente da ORINPOKOVAJA. Para minha interlocutora, a Associação dos Produtores de São Pedro do Norte, idealizada por Clóvis Marubo, contraditoriamente com o discurso anterior, foi criada depois da organização dos Kokama: *“seu Herênio, sogro do Clóvis, se separou da ORINPOKOVAJA, foi para a de produtores e não nos deixou construir um poço artesiano”*. As rivalidades políticas, fundamentadas em laços de parentesco consanguíneo ou por afinidade, parece se transpor para o campo ideológico-religioso da Cruzada. Assim, dona Mirtha, que também é membro da Cruzada na cidade de ATN afirma que *“o dirigente, que é Kokama, disse que não ia permitir que seus fiéis se cadastrassem na organização (ORINPOKOVAJA) porque receberiam o carimbo da besta: 666 se fossem receber benefícios do governo”*. Essa atitude parece demonstrar também a tentativa da Igreja Cruzada de se manter autônoma em relação ao Estado.

O processo de etnogênese Kokama parece ter ganhado visibilidade durante a demarcação da TI Évaré I, quando então a Coordenação de Apoio aos Índios Cocama (COIAMA), fundada por lideranças Kokama em 1996 na Terra Indígena Sapotal, localizada no município de Tabatinga/AM, quando então a COIAMA contesta os limites da TI Évare I, alegando que indígenas das comunidades de Bananal, Ilha do Capiaí, Barreirinha, Sacambú, Jutimã e Sapotal estavam sendo prejudicados nos seus domínios territoriais, uma vez que eram Kokama e não Tikuna como até então supunha os técnicos da FUNAI. A partir daí, os Kokama, por meio de suas organizações, vêm exigindo o reconhecimento oficial de sua etnia perante o Estado, bem como os direitos indígenas assegurados pela Constituição Federal de 1988. Este evento, e a posterior demarcação de algumas comunidades kokama no alto Solimões, motivam outras comunidades da região, até então consideradas ribeirinhas, a se auto-identificarem como Kokama, reivindicando o reconhecimento oficial como indígena por parte do governo brasileiro e a demarcação de suas terras.

No mês de maio de 2014 entrevistei a líder indígena Regina Bivar - Kokama da Coiama - representante e atual presidente desta organização, em sua casa em Manaus. Para Regina, o foco do seu trabalho histórico na Coiama foi à demarcação da Terra Indígena Evaré I, no município de Santo Antônio do Iça, alto Solimões. À partir daí, segundo ela as organizações e associações kokama que foram sendo criadas se encarregariam da gestão territorial e da elaboração de projetos. A líder indígena relata que o movimento indígena kokama surgiu “*de fora para dentro*”, ou seja, a partir do momento em que ela e outras lideranças precursoras do movimento tomaram conhecimento dos escritos de “antropólogos da Suécia”, escritos esses “em inglês”, os quais dissertavam sobre a “história dos Kokama”⁴⁴.

No vale do Javari várias famílias kokama que haviam se mudado das comunidades São Pedro do Norte, Palmari e Primeira Aldeia localizadas no Brasil para comunidades nativas do outro lado do rio em território peruano, tais como San Sebastián e Canaã estão retornando para seus locais de regresso em território brasileiro. Essas famílias vêm atraindo nessa vinda outras famílias kokama “peruanas” para as mencionadas comunidades “brasileiras”, segundo relatos de lideranças indígenas de Atalaia do Norte, motivadas pela energia elétrica do Programa Luz para Todos que já chegou a estas comunidades da margem brasileira do vale do Javari.

O surgimento da ORINPOKOVAJA está inserido nesse movimento maior de retomada de identidade étnica e conquista de direitos indígenas no vale do Javari, entre os quais figura a demarcação de terra e melhores condições de vida no meio urbano, já que o processo de reafirmação étnica envolve majoritariamente moradores da cidade de Atalaia do Norte. A adesão à organização parece ser um requisito para o processo de kokamização e pertencimento coletivo por meio da aquisição da carteirinha de associado indígena. A carteirinha da identidade indígena fornecida pela ORINPOKOVAJA constitui-se numa estratégia para fomentar adesão ao movimento indígena ao mesmo tempo em que cria a expectativa por parte de seus portadores de um reconhecimento por parte da FUNAI. Um dos requisitos indispensáveis para ser Kokama no Amazonas e ter um etnônimo e quem não souber o seu tem de descobri-lo e comprová-lo pelos seus laços de parentesco ou pela sua localidade de origem.

⁴⁴ Provavelmente Regina esteja se referindo a tese de doutorado do antropólogo argentino Oscar Agüero, defendida em meados dos anos 1980 na Universidade Uppsala, Suécia, traduzida e publicada em espanhol em 1994 e aqui constante na bibliografia.

Atualmente, além da demarcação de terra, novas demandas surgiram como foco das lutas de afirmação da cidadania etnicamente diferenciada. Nesse contexto de relações interétnicas e com o Estado nacional a busca pela autonomia requer o aprendizado de novos conhecimentos, incluindo habilidades no manejo de novas tecnologias de informática para a elaboração de projetos, com saberes e práticas indígenas.



Figura 21 - Lideranças kokama da ORINPOKOVAJA rumo a São Pedro do Norte para reunião, outubro de 2011.



Figura 22 - Reunião em São Pedro do Norte, outubro de 2011.



Figura 23 - Senhora kokama, falante da língua materna em São Pedro do Norte, outubro de 2011.



Figura 24– Cemitério kokama em São Pedro do Norte, outubro de 2011.



Figura 25 - “Dança kokama”, São Pedro do Norte, abril de 2012



Figuras 26 e 27 - Culto de domingo da Irmandade da Santa Cruz, São Pedro do Norte, agosto de 2014.



Figura 28 - Criação de gado de família kokama na comunidade São Pedro do Norte, agosto de 2014.

4.2. No meio urbano

4.2.1. Atalaia do Norte

O município de Atalaia do Norte apresenta também alguns problemas políticos sociais, que dificultam o trabalho voltado para a assistência indígena. Um dos problemas em questão é a falta de um juiz fixo no cartório para regularizar a situação dos indígenas indocumentados. Um professor integrante do Programa Escolas Interculturais de Fronteira (PEIF), patrocinado pelo MEC, no qual participo como formador, observa que a mudança de nome e de nacionalidade é bastante comum entre as pessoas que vem do Peru para o Brasil: *“Tem Kokama em Benjamin Constant, aqui em Atalaia trabalhamos com seis etnias, as quais identificamos pelo rosto, pela língua e pelos acessórios que eles usam. Quanto aos peruanos, que aqui residem, existem diferenças dialetais em virtude da origem, da região do Peru de onde eles vêm, ou seja, se são limenhos ou loretanos de Iquitos. Aqui no município, várias pessoas que vieram de Iquitos, Peru mudaram o nome porque não queriam ser peruanas mais e sim brasileiras. Tiraram todos os documentos. Então acontece muito isso aí, mudaram a*

naturalidade, a nacionalidade. Não quiseram mais documento peruano, tiraram o brasileiro”.

Em outras situações, nas escolas de Atalaia do Norte, há um ocultamento por parte dos alunos da identidade peruana em prol da assunção de uma identidade colombiana, como revela uma professora de Atalaia do Norte, também participante do PEIF: *“eu tenho um aluno, eu perguntei para ele sua nacionalidade e ele me disse que era colombiano e eu fui ver no documento dele e ele é peruano”.*

A professora Mirtha Kokama de Atalaia do Norte sabe fazer 12 tipos de artesanatos: chapéus, abanos, balaios, bolsas, cadeiras etc. Enquanto sua avó materna fazia potes, panelas, pratos e canecas de barro cozido. Já o irmão de Mirtha, Carlos Panduro, às vezes coleta o material: caracol e sementes nativas, por exemplo, e pede para os Marubo confeccionar artesanatos, sobretudo colares, para seu uso pessoal, de acordo com o *design* previamente elaborado por ele. Outras vezes, o próprio Carlos tece seu artesanato, segundo ele observando outras pessoas tecerem, independentemente da procedência étnica: *“tendo o material eu faço pulseira, colar tecido de tucum, mas eu trabalho para dar de presente”*, afirma Carlos Panduro. Como exemplo de produção pessoal, Carlos me mostra um objeto pendurado na parede da sua casa que ele chama de “atrapação”: *“Isso aqui vem da África, se chama atrapação, o cara tem que saber fazer, de madrugada sozinho. Tem que ter um [elemento] de terra, um de água e um do ar. O de água é o caracol, o de ar é a pena e o de terra é o cipó, que fica no mato, essas três coisas. Como não tinha caracol, eu coloquei semente de paxiúba. A gente coloca [o atrapação] na cabeceira da cama onde a gente dorme, como diz: o cara tá no sonho bom e vem o sonho mau e o bom sonho passa. O mau sonho anda procurando o bom sonho e o bom tá aí e foge do mau sono, e como tem aquele buraquinho, o bom sono passa, e o atrapação roda, e do jeito que ele roda o sono mau fica atracado aí, fica rodando, a pessoa acorda e ele fica rodando. Tem um colombiano, eu levei dois e vendi para ele. Depois de 5 dias eu fui lá. Aí ele me falou: ‘Carlos serviu aquele atrapação’. Ele tinha um filho que sentia muitos pesadelos, gritava, levantava gritando. Eu levei dois, um pequeno e um grande, ele colocou na cabeceira da cama, agora o menino não grita mais, tem o bom sonho. O cara tem que fazer de madrugada. Eu aprendi só olhando. Eu perguntei dos caras que andam por aí, isso aqui para que serve...”*

A mãe de Mirtha afirma que ela e sua filha aprenderam a confeccionar artesanato no Peru, observando uma senhora provavelmente Cocamilla (que se hospedou na sua casa após separar-se do marido), tecendo. Esta senhora de 73 anos de idade, que não possui

documentação alguma, teve 8 filhos um dos quais falecido, seis deles residem no Brasil, enquanto um, gêmeo de Carlos Panduro, é casado com uma francesa e mora na Espanha. Ela afirma que sua bisavó era brasileira que se casou com um peruano no “tempo da guerra”. Ela nasceu em Iquitos, assim como seus filhos mais velhos, enquanto os mais novos já nasceram no Brasil. Sua mãe era branca, enquanto seu pai era moreno, “preto” de cabelo cacheado. Já o sogro dela era branco: “bem branquito”, daí a razão de alguns de seus filhos: Rabi e Esperanza serem de pele e olhos claros. Esta última, conhecida em Atalaia do Norte pelo apelido de “Branquinha”, teve um filho cuja paternidade é atribuída ao administrador da FUNAI em Atalaia, o que tem sido fonte de conflito entre sua família e o administrador que não teria assumido a criança. Sobre esta situação a referida senhora, avó da criança, indaga “*o que aconteceria um chefe ter caso com uma índia kokama peruana e ter um filho com ela. O menino é o retrato dele, por mais que ele negue*”. Minha interlocutora explica porque não fala mais a língua materna: “*quando eu era pequena nosso avô não nos consentia falar, eu sabia um pouco, aí fui esquecendo*”. Três famílias da comunidade São Fernandes, margem peruana do Javari, estão começando a levantar suas casas e se transferir para a comunidade Primeira Aldeia, onde já cultivam suas roças. Outras famílias, de comunidades kokama peruanas, visitam frequentemente Primeira Aldeia, e intenciona se estabelecer no local. Ainda não vieram porque estão em litígio, pela posse da área, com o Sr.º “Paraibinha”, um conhecido patrão-madeireiro, residente em Benjamin Constant. A forma de propriedade, pela qual os Kokama de Primeira Aldeia esperam é pelo título definitivo, a do pequeno agricultor com lote de apenas 1 hectares por família nuclear, a ser concedido por meio do Programa Terra Legal. Além de São Fernandes, existem outras comunidades kokama, do lado peruano do Javari, vizinhas as comunidades São Pedro do Norte, Palmari e Primeira Aldeia, tais como São Sebastião e Líbano. A primeira delas dividida entre adeptos da Irmandade da Cruz e evangélicos. Uma família da comunidade Líbano, no ano passado vinha morar em Primeira Aldeia, mas segundo o cacique da comunidade, Carlos Panduro Talexio, não vieram por questões econômicas: “*Vieram, viram o lugar e depois foram embora. Aí entraram num Programa, igual aqui no Brasil, o governo tava dando dinheiro para fazer roça, tudo, tudo. Aí eles pegaram o dinheiro e fizeram roça, e teve um pessoal que não concluíram a roça. Aí eles têm que ter dinheiro para devolver, tipo 5.000,00 sólis, para devolver. Aí eles se afobaram, tava acochado, eles foram embora para Iquitos para trabalhar na Petro Perú, para devolver o dinheiro que tinham emprestado do governo, e ficou por aí. Aí a mulher veio e disse que vai levantar a casa para morar em [Primeira] Aldeia. São Kokama, 3 comunidades do lado peruano. Irmã Isolina, de São Sebastião fala e canta na língua kokama. Duas*

famílias desta comunidade foram embora para Piski em Contamana, Perú. O índio mora 3, 4 anos aporrenta num canto e vai embora”.

Ainda no lado peruano do Javari, os Kokama têm como vizinhos os Yaguá da Comunidade Santa Rita e de outras comunidades do mesmo povo rio acima, com os quais estabelecem relações econômicas, religiosas e de parentesco. Já do lado brasileiro do Javari, alguns moradores das comunidades Pirapitinga e Jaburu, entre outras, apesar de não se identificarem explicitamente como indígenas, são reconhecidos como Kokama por aquelas pessoas, das comunidades vizinhas, que assumiram esta identidade indígena. Como afirma Carlos Panduro Talexio: *“Pelo apelido [sobrenome] a gente conhece que é indígena kokama. O irmão do Raimundo, o Manuelão, pastor missionário, ele é legítimo kokama, mas ele não se identifica como Kokama, os Sangoa são Kokama. Pela cara se mostra, pela aparência física. Também no Perú eles têm vergonha de ser índio, mas a gente conhece pelo apelido”.*

Adepta da Irmandade da Cruz, a mãe de Mirtha afirma que foi evangelizada em 1971, quando acompanhou o “irmão José” por 4 meses em comunidades de Porto Nariño na Colômbia e em comunidades Yaguá e Kokama no Perú. Narrando a história do deslocamento dela e de sua família da região de Iquitos para o Brasil, esta senhora relata as motivações que originaram esse deslocamento transfronteiriço: *“Viemos para o Brasil porque o irmão José falou para nós para baixar do Perú para cá, porque um dia vai haver muitas **tribulações** no Perú, e como Perú com Brasil são ‘hermanos’... Irmão José nos disse que daqui um tempo a passagem pela fronteira do Brasil com a Colômbia e o Perú vai ficar difícil, os ‘espanhóis’ não vão poder passar. Ia ter miséria, ia ter guerra, a gente não ia ter nada. Aí ele nos ordenou: Brasil e Perú são hermanos, se dão as mãos, aqui também tem a presença de Deus, por isso ele falou para nós baixar nosso sítio para cá. Ordenou para nós, o irmão José, ficar em terra alta porque vinha uma alagação grande. Moramos 4 anos em Porto Amélia, no lado do Perú, daí atravessamos para o lado do Brasil. E pedi ao Paraibinha para ele conceder a terra para eu morar, ele concedeu. Ele me falou ‘graças a Deus vocês vieram mandados por Deus, porque eu estava querendo buscar umas pessoas para morar aí. Eu vou ceder essa terra, eu vou pagar um salário, vou dar arroz, açúcar, feijão, macarrão, tudo, eu vou dar rancho completo para vocês comerem’. Cheguei com meu pai, com minha mãe, trabalhei 25 anos e ele não deu nenhum bombom. Meus filhos foram trabalhar em Palmari para ganhar uma macaxeira, uma farinha, uma banana. Uma senhora tinha uma roça para limpar, aí ela pagava em banana, em farinha, às vezes dava abacate. Eu levei um andor, meu marido era diretor da igreja [Cruzada], ele fez uma igrejazinha pequena, naquele tempo meu pai era vivo. Limparam e fizeram um tapiri pequeno, naquele tempo nós era pequeno. Tudo era capoeira,*

não tinha nada, nada. Aí nós fizemos a roça, tinha que esperar 6 meses, um ano para ficar bom. Aquele tempo São Pedro não era aí não, São Pedro chegou em 93. Isso aí era tudo aldeia. Eles vieram do Perú, do Marañon, de Nauta e abriram a comunidade. Aquele tempo o prefeito [de Atalaia do Norte] era o Marcos Monteiro, ele conseguiu uma lancha para pegar eles lá em Rondinha [comunidade kokama na Colômbia]. Eles trouxeram a cruz, meteram terçado, abriram um roçadão e construíram o tapiri deles e levantaram a igreja da cruz. [Após mais de 20 anos] Eu tava doente, com hepatite, com malária aí ele [Paraibinha] começou a brigar com palavras. Ele falava: ‘desmancha a igreja’. Em Aldeia somos 30 pessoas, pura família: filhos, noras, netos... Eu criei meus filhos sem precisar de um hospital”.

Se tradicionalmente os Kokama fizeram um uso ritual da ayauaska, também conhecido entre eles por *yagé*, como vemos na literatura antropológica a respeito deste povo, segundo Carlos Panduro, atualmente “*a religião [Cruzada] não permite tomar o yagé porque ele é diabólico*”. Entre a indumentária dos Kokama da Irmandade da Cruz, observamos um cordão de algodão amarrado a cintura, que os fiéis desta religião chamam *coraça* contra o inimigo. A primeira vista as cores da coraça é confundida por algumas pessoas como representando as cores da bandeira brasileira, e logo um nacionalismo: o verde, o amarelo e o branco (faltando apenas o azul). Entretanto, seu simbolismo remete a significados de outra ordem, o verde: a esperança; o amarelo: a alegria e o branco, por sua vez: a pureza. Quanto as atuais divisões presentes na religião cruzada, Carlos Panduro e sua mãe têm a seguinte versão, que revela a corrupção no seio da Igreja Cruzada, envolvendo dirigentes religiosos brasileiros e peruanos, contrariando a ética cristã, pregada por José Francisco da Cruz: “*Quando o irmão José morreu, ele deixou 3 representantes para ficar no seu lugar: Tiago Marinho, Walter e o Damásio, o irmão Domingo. Quando ele morreu ficou o tal de Walter e outro peruano, um tal de César. Aí chegou a hora que o irmão José morreu, aí com o tempo o pastor que se chamava Walter de Souza Neves (um brasileiro) começou a ir para o Perú. A [linha] do Damásio cobra para realizar sacramentos. Nauta e Piski segue Domingo. Walter já morreu. O Walter não sabia ler nem escrever. A base da religião Deus deu sabedoria para ele ler. Aí tinha um pessoal no Perú que era mais instruído que ele, era mais sabido. Ele trazia combustível, zinco, cimento, tinta para levantar [a sede da igreja] no Ijuí, em Santo Antonio do Iça, ele passava a fronteira. Para fazer uma casa grande para receber o pessoal que chegasse aí. Disseram para ele ‘deixa de ser besta, bora negociar isso aqui para Manaus’. Aí o Walter, os dois eram mais sabido, vinha uma comissão de lá para fiscalizar o que estavam fazendo, quando chegaram não tinha nada: zinco, roupa que tinham mandado era bote*

grande que mandavam. Eram dois irmãos, Júlio Navarro e Jorge Navarro, os dois irmãos começaram a vender as coisas, abrir conta no banco, eles eram assessores do Walter, eram peruanos e o Walter brasileiro”.

Edison Tenazor Tananta é secretário municipal de turismo de Atalaia do Norte, militar aposentado e artista plástico. Edison se identifica como Kokama de Tabatinga, por residir naquela cidade. Sobre o processo de etnogênese kokama e a dificuldade em ser reconhecido como indígena na cidade, Edison afirma que: *“alguns estão se identificando, mas pelo fato de eles estarem na cidade já tem um contato com outro sobrenome, muitas vezes na hora de registrar o sobrenome foge e o tabelião lá acaba impondo realmente: “Você é indígena? Aqui não, você mora na cidade”. Então qual seria o procedimento correto: eu sou brasileiro? Sou, mais qual minha origem? Eu não posso negar que sou indígena. Não sou americano, não sou europeu ou de outra nacionalidade. Agora eu tenho minha origem, minhas raízes, meus antepassados quem foram... Eu fiz questão de saber de tudo isso. Eu devo ter surgido de algum lugar. Eu nasci em Belém do Solimões e tinha vindo de lá. Havia indícios de que eu era indígena: nasci na reserva indígena e o sobrenome é indígena: um é peruano e o outro é indígena. Mas os dois, pela origem dos nossos vizinhos peruanos, que a maioria são incas, e a maioria também são indígenas. Então fechou. Daí eu fui e conversei com meus tios e eles disseram não meu filho, você é indígena, nós somos Kokama. Aí eu fui na casa do índio e disse: olha eu sou fulano, fulano, fulano e quero tirar meu registro indígena. Fui lá em Umariçu. Aí o chefe do Posto falou você nasceu em Belém do Solimões, seus pais são fulano e fulano, você se considera indígena, então não precisa mais provar nada. Então vamos fazer o RANI. Isso foi em 99. Meu pai chegou no Brasil em 1930, ele era de nacionalidade peruana, só que depois ele foi naturalizado brasileiro, inclusive quando ele faleceu ele era aposentado como brasileiro. A minha mãe já nasceu no Brasil, de sobrenome Tenazor, indígena. Então na época não fomos registrados como indígena porque em Belém do Solimões não existia FUNAI”.*

Mesmo sendo primo do prefeito de Atalaia do Norte, Nonato Tenazor, o qual é reconhecido por muitos Kokama de Atalaia do Norte como membro do seu povo (não obstante o próprio Nonato, talvez por questões políticas, não reconheça publicamente sua origem indígena e kokama), Edison desconhece a presença Kokama no município. Além dos chamados índios isolados, ele segue o pensamento local não indígena ao afirmar: *“Aqui no Vale do Javari existe o Mayoruna, Marubo, kanamary, Matis, Korubo e Kulina. Em nenhum outro momento falou sobre Kokama. Sinceramente, a presença da etnia kokama no*

Vale do Javari eu desconhecia. Agora eu sei que existe Kokama em Benjamin Constant e em Tabatinga, porque eu sou de Tabatinga, sou Kokama”.

A invisibilidade kokama parece ser uma constante também nos trabalhos do secretário de turismo de Atalaia: *“Eu fui umas 4 vezes em São Paulo para fazer conferências sobre artesanato amazônico. Eu já tive presente em várias conferências, mas que não se coloca em pauta a questão kokama, mas sim de outras etnias”.* Edison demonstra seu interesse em participar do movimento indígena kokama e em ter mais contato com os membros da sua etnia, mas segundo ele o problema é que: *“se fala mais em política e não se fala em tradições”.* Edison presidiu a Associação de Artesãos do Alto Solimões (Arte Taba), que levou artesanato para a copa do mundo de 2014, sendo classificada, segundo ele, no critério qualidade, por fazer um excelente artesanato: *“a gente pode aplicar isso aí dentro da etnia Conama, produzir peças com qualidade, de alto valor, que sejam inseridas no mercado”*, afirma Edison. De fato as telas que Edison pinta custa em média R\$ 700,00 o que pode ser consideradas caras no mercado local. As motivações básicas para suas obras, Edison afirma buscá-las no imaginário sobre a natureza exuberante da floresta Amazônica enquanto “pulmão do mundo”, bem como inspirações em elementos do cotidiano e da cultura de povos indígenas do vale do Javari, tais como os Matí, os Marubo e os Kanamari. A idéia de Edison é a de buscar parcerias com o Estado para transformar os fazedores de artesanato kokama em profissionais cadastrados, com carteirinha de uma associação de artesãos kokama a ser formalmente legalizada; e a de criar um Museu Kokama, em forma de maloca, na cidade de Atalaia do Norte, com o intuito de atrair visitantes, turistas e de dar visibilidade a este povo. Depois de construído o museu: *“Cria-se ao redor as casas que de fato vão trabalhar com artesanato. A gente poderia pegar as pessoas da própria etnia que desenvolve esse trabalho e colocá-las como lideranças na questão artesanal. Não precisaria de outras lideranças. Tem que ter uma apreciação da mídia e uma articulação do governo do Estado com as prefeituras de Atalaia, Benjamin Constant e Tabatinga e com a senhora Nelsa, que é coordenadora da Unisol Brasil em São Paulo e podemos convidar essas pessoas para divulgar. Quando se trata de Amazônia somos nossos próprios atores e autores. Essas pessoas que são líderes no artesanato poderiam contar sua história”.*

Aqui residiria a diferença entre “política” e “tradição”, a que Edison se referiu acima: *“é preciso conhecer as origens, porque fala kokama? porque se chama kokama? Se ele não conhece tudo isso, ele não vai querer ser um Kokama. O que representa o grafismo? a pintura corporal? a arte? o artesanato? quem cria os artefatos? quem são os antepassados*

de cada família? Questão política: eu só reúno meu povo quando eu quero ser vereador, falar mal dos outros, qual o exemplo que estou levando para minha etnia. A ambição pelo poder, essa deveria ser tratada à parte e não tanto dentro da etnia. Porque é minha ambição pelo poder, capital. Se essa pessoa política ganha o que ela vai fazer pela população. A gente sabe que vereador não emprega ninguém. E o vereador aqui do município não apresenta uma proposta decente, que vai fazer diferença para as famílias. Isso que eu fico indignado. Jamais deixar a questão dos valores, das tradições, da cultura, do mito, da lenda referente aquela etnia e aí a gente cria a nossa própria história com mais poder, com mais consistência. É preciso pensar na valorização cultural, na etnopolítica e na política partidária de uma forma esclarecida. Se eu quisesse me beneficiar como Kokama estaria lutando pelos meus ideais. Eu desenvolvo meu trabalho. Além de secretário de turismo eu sou militar da reserva, aposentado, tenho já uma remuneração fixa. Qual seria a vantagem que eu levaria em cima de alguém. Como secretário, as pessoas deixam de falar com outros por questão de status e não era isso que eu queria. Tem que fazer um resgate. Eu não posso chegar, de uma hora para outra, dizendo eu sou Kokama, eu quero isso, eu quero aquilo, tem que fazer um debate. É isso mesmo que a etnia quer”. Assim, para Edison, a tradição consistiria em resgatar a cultura e a língua kokama, o conhecimento e a transmissão de um saber milenar para as novas gerações indígenas.

Conheci Sonia Ferreira Ruiz quando eu residia na cidade de Atalaia do Norte no ano de 2009 e ela desfilou no ginásio de esportes local, representando a Colômbia, no concurso garota três fronteiras (Brasil-Colômbia-Peru). Em concurso semelhante no ano anterior Sônia representou o Peru, entretanto esta jovem, não é nem colombiana e nem peruana e sim brasileira, nascida em Atalaia do Norte, embora concebida na região de Iquitos no Peru, pois sua mãe chegou ao Brasil a carregando no ventre desde Iquitos. Atualmente cursando o sexto período do curso de antropologia no INC da UFAM em Benjamin Constant, Sônia identifica sua origem kokama pela linha materna, enquanto seu pai seria peruano de Lima. A avó materna de Sônia carregaria o sobrenome Macauari, associado aos Kokama, entretanto Sônia não herdou o sobrenome da avó e só veio a se identificar como indígena Kokama a partir do momento em que passou a frequentar uma organização indígena: primeiramente a associação presidida por Almeida em Benjamin Constant e depois a ORINPOKOVAJA de Atalaia do Norte na qual foi eleita secretária no ano de 2012. Mas até hoje Sônia revela que é identificada como peruana em Atalaia do Norte, fato este que para ela não constitui nenhum privilégio ou condição de melhor *status*, já que o Ser “peruana” na tríplice fronteira carrega

estigmas igualmente preconceituosos e discriminatórios do mesmo modo que ser Kokama ou indígena. Sônia, minha interlocutora, aluna e parceira de associação não possui a RANI e por esse motivo não pôde concorrer à bolsa indígena do MEC enquanto estudante universitária. No aspecto religioso, Sônia frequentou a Igreja peruana dos israelitas juntamente com sua avó.

Paulo Tapaiuri Aimani reside em Atalaia do Norte onde é professor da rede pública municipal. Em 18 de junho de 2015, por ocasião do curso de formação de professores do Programa do MEC Escolas Interculturais de Fronteira, pude conhecer um pouco mais da história de vida de Paulo, que afirma ter nascido em Benjamin Constant e se alfabetizado no Peru, de onde retornou aos 15 anos de idade. Paulo afirma que seu pai é Kokama peruano da cidade de Caballococha e que sua mãe teria uma origem indígena, de etnia desconhecida por ele, do município brasileiro de São Paulo de Olivença. O que ele sabe é que o sobrenome da sua genitora era *Arcanjo* (sobrenome bastante encontrado entre as pessoas identificadas como Kokama nesta região), mas ao se casar com seu pai no Peru foi convertido para *Aimani*, pois segundo Paulo o cartório peruano não reconhecia o sobrenome Arcanjo o qual foi então associado a *Aimará* e daí para Aimani foi um passo. Quanto à auto identificação étnica, Paulo afirma que no Peru não fazia questão em se identificar como indígena kokama, entretanto com sua avó paterna aprendeu a contar alguns números na língua kokama e a proferir algumas palavras “mágicas” na língua nativa para acalmar as tempestades. Foi em seu retorno ao Brasil, após cursar o supletivo e realizar cursos de capacitação no Estado de Mato Grosso, que começou a se interessar por suas origens étnicas. Sobre o fato, bastante relatado durante minha pesquisa, de que muitos Kokama, que residem no meio urbano de Atalaia do Norte, ocultam sua identidade étnica sobre a alcunha de “peruanos”, Paulo acredita que é porque os Kokama tem medo da Polícia Federal e por pressão popular na cidade, de segmentos sociais que não aceitam a existência de Kokama no município, foi por exemplo o que ele afirma ter ouvido do presidente da Associação de Pescadores de Atalaia do Norte de que naquela cidade não existe Kokama.

Salientamos que nem todas as famílias originárias do território peruano e que hoje residem no lado brasileiro da fronteira se identificam e são identificadas – talvez apenas uma das alternativas – como possuidoras de uma ascendência indígena. Paralelamente aquelas famílias que vieram da Amazônia peruana, majoritariamente portadora de uma ancestralidade indígena, muitas outras vieram “da serra” (Andes): são os israelitas, também conhecidos regionalmente como “cabeludos” ou “barbudos” e outras ainda vieram da capital Lima ou de outras regiões do Peru.

A mudança de famílias Kokama para a cidade de Atalaia do Norte se deve, em parte, a vontade de dar continuidade nos estudos dos jovens. Nas comunidades pesquisadas no vale do Javari, muitas pessoas e famílias negam circunstancialmente sua ascendência Kokama. Seria possível para esses “peruanos” tornarem-se novamente Kokama? Não de uma perspectiva evolucionista, aculturativa e substancialista. Como observa Peres para o caso do baixo rio Negro: “A identificação com uma origem indígena não deve ser encarada como natural, cuja negação seria um ato de alienação moral, política ou cultural; mas como resultado de processos de emergência étnica, historicamente situados” (*op. cit.*, p. 380).

Algumas famílias kokama vivem nas cidades do alto Solimões, pelos serviços urbanos como saúde, educação, emprego, comércio, procurando ocultar as suas origens étnicas. Mas geralmente essas famílias mantêm um vínculo com a comunidade ribeirinha de onde se originaram e continuam fazendo suas roças nessas comunidades quando a distância entre aldeia e cidade não é muito grande. Em algumas situações os pais constroem, adquirem ou alugam casas para seus filhos que terminam o ensino fundamental na comunidade e querem continuar os estudos cidade.



Figura 29 - Comércio de família kokama em Atalaia do Norte (abril de 2013)

Vimos que em parte, os Kokama se recusam a assumir uma identidade indígena singular por causa dos preconceitos sofridos, bem como pela forma de exploração econômica a qual estiveram subordinados durante o processo histórico vivido. Apesar dos avanços (ou por causa deles) ainda hoje no alto Solimões, a categoria índio, de modo geral, e kokama, em particular, é impregnada de valores negativos, que resultam na exclusão e marginalização da população indígena. Ramos relata que: “no caso específico da Terra Indígena São Domingos do Jacapari e Estação houve momentos em que assumir inequivocamente como indígena significou sofrer humilhações e violências físicas e simbólicas”. Sobretudo aqueles Kokama que possuíam uma origem peruana tiveram os seus direitos violados por atitude arbitrária da própria administração pública municipal de Tonantins, no sentido de intimidar o grupo e demovê-los do propósito de terem as suas terras identificadas pelo Estado como indígenas. Para Ramos: outro aspecto a ser destacado é o fato de serem os jovens Kokama os mais resistentes à identificação como indígena, enquanto que para os mais velhos esta constitui-se em um símbolo de luta e motivo de muito orgulho. Contudo, essa é uma realidade que vem gradativamente sendo modificada em função do momento de resgate cultural e valorização étnica pelo qual passam os Kokama (*idem*, p. 11).

4.2.2. *Benjamim Constant*

Segundo dados da SESAI, a população indígena de Bom Jardim era de aproximadamente 123 famílias, totalizando um total de 723 pessoas, a grande maioria dela formada por kokama, mas também por tikuna e por algumas famílias witoto e por outras “mistas”: uma mistura de nordestinos, peruanos, colombianos, tikuna e kokama, entre outras combinações possíveis. (SESAI, 2013). Segundo o agente de saúde da comunidade, atualmente (2015) residem na comunidade 157 famílias kokama, totalizando aproximadamente 800 pessoas.

Estes indígenas residem entremeados por casas habitadas por famílias que não se reconhecem como indígenas, e sim como “civilizados”, como eles dizem. A população kokama de Bom Jardim oscila muito em razão do intenso trânsito entre as comunidades, por razões de parentesco ou em busca da sobrevivência: muitas famílias vão morar em outras comunidades para ficar próximas de parentes, porque contraem casamentos com pessoas

dessas comunidades ou para fazer suas roças quando a situação “aperta” na cidade. Muitas famílias Kokama recuaram para o Peru, *“nós que permanecemos aqui no Brasil nos consideramos índios kokama, porém brasileiros, o que nos diferencia dos Kokama peruanos”*, afirma o cacique Avelino de Bom Jardim.

Existem conflitos entre os Kokama da comunidade Bom Jardim e não indígenas que possui “propriedades” no interior da área reivindicada pelos indígenas. Estes “invasores brancos” investiram na atividade pecuária com a criação de gado, em açudes de reprodução de peixes em cativeiro, em serrarias e pequenos estabelecimentos comerciais. Além desses agentes os Kokama de Bom Jardim tiveram que passar pelo aval da FUNAI e do INCRA para terem seus direitos, ainda que parcialmente, reconhecidos. Outros atores sociais também estariam influenciando nesse processo, tais como contrabandistas de armas e animais silvestres e narcotraficantes. Neste cenário muitas vezes os Kokama de Bom Jardim são tratados como bandidos, invasores, traficantes, peruanos, enfim como não índio porque, entre outros fatores, não estão em terra demarcada.

Almeida Evangelista Vieira da Silva Kokama foi presidente da Associação Indígena do Povo Kokama de Benjamin Constant – AIPKBC e da Organização Geral dos Caciques das Comunidades Indígenas do Povo Kokama – OGCCIPK, em 2009. No início da década do ano 2.000 Almeida Evangelista, vindo do município de Tefé, juntamente com Edmar Marinho, originário das comunidades Guanabara e Novo Oriente, criaram uma associação kokama na comunidade Bom Jardim, zona urbana do município de Benjamin Constant.⁴⁵ Conforme Almeida, ele e Edmar fizeram alguns trabalhos juntos, mas houve alguns desacertos porque *“ele [Marinho] viu na associação um meio de vida e eu via a associação como um meio de ajuda humanitária”*.⁴⁶ Até então os Kokama só havia conquistado visibilidade na comunidade Sapotal, município de Tabatinga. Segundo Almeida, à época uma das principais lideranças kokama, Cristóvão Moçambique Macedo (já falecido, era mais conhecido como Cristovinho), não apoiava os Kokama que viviam no meio urbano, só os das comunidades ribeirinhas, além do mais ele era “dependente dos Tikuna”: *“os líderes kokama Eládio, Francisco Samias e Cristovinho diziam são meus irmãos, mas quando chegavam com os Tikuna diziam outra coisa (...) São eles [os Kokama] que estão se identificando, é preciso aceitá-los como eles são. São eles que têm que se garantir aquilo que*

⁴⁵ Toda a documentação desta associação se perdeu com a separação de Almeida de sua esposa, já que a mesma queimou os papéis da Associação. Segundo Almeida sua ex-esposa é Kokama, mas não queria ser, mesmo constando como indígena Kokama no “levantamento de Bom Jardim”. Na delegacia a filha de Almeida também se identificou como parda e não como índia.

⁴⁶ Em conversa comigo na cidade de Manaus no dia 11 de abril de 2015.

eles são, mesmo que só falasse inglês e não espanhol”, afirma Almeida. O professor kokama Washington, versado na língua materna, segundo Almeida, também é influenciado pelos Tikuna e só faria o que os Tikuna determinam: *“ele não consegue se manter sozinho para fazer o desenvolvimento do próprio povo”*. Quanto à demarcação física da área de Bom Jardim, Almeida afirma ter proposto um “afastamento” dos Tikuna, até para evitar conflitos entre as duas etnias tais como os ocorridos na Terra Indígena Evare, demarcada para ser compartilhada por Kokama e Tikuna. Entretanto outras duas lideranças kokama: Elisângela (casada com o Tikuna Alírio Mendes, que também é servidor da Funai) e Cristovinho preferiram ficarem dependentes dos Tikuna e defender *“uma integração da terra entre Kokama e Tikuna”* e não demarcar a comunidade para os Kokama de modo exclusivo. Para Almeida seu povo é bastante imediatista: *“fez o levantamento hoje, amanhã eles já querem a demarcação e não é assim tem todo um processo”*.

A sede da referida associação funcionava na residência do próprio Almeida em Bom Jardim, atendia pessoas com causas trabalhistas e lutava por questões sociais em geral, sobretudo lidava com a situação de “peruanos” que atravessavam a fronteira para trabalhar no Brasil sem usufruir direito algum. Almeida afirma que colombianos e peruanos faziam parte da “Associação Kokama de Bom Jardim”, pois a associação não se preocupava com a nacionalidade das pessoas e sim com a identificação étnica dos sujeitos que procuravam fazer parte da associação. Como exemplo do paradoxo identitário entre nacionalidade e etnicidade, levado em conta por muitas pessoas e instituições, inclusive por membros por próprio grupo étnico, Almeida relata o caso das comunidades Kamatsuri (Prosperidade) e Mato Grosso, inicialmente vista pelo líder kokama Francisco Samias (falecido em março de 2015) como comunidades peruanas, mas que depois ele convenceu Samias e a própria Funai de que se tratava de comunidades kokama, as quais passaram desde então a ser reconhecidas como comunidades indígenas: *“antes o administrador da Funai não podia fazer nada, pois Mato Grosso e Prosperidade não eram reconhecidas como comunidades indígenas.”*⁴⁷ *Como existe Kokama dos dois lados da fronteira Brasil/Peru eu faço a identificação como Kokama daqueles descendentes de indígenas e a justiça tem que provar que eles não são Kokama*”, afirma Almeida. Entretanto, de acordo com Almeida as lideranças kokama mais conservadoras de Sapotal têm dificuldades em aceitar a identidade kokama de além-fronteiras, ou seja, dos supostos “peruanos”, acham que essas comunidades indígenas “re-eticizadas” tais como Mato Grosso, Nova Aliança e Novo Oriente são todas “invenção”.

⁴⁷ A comunidade Prosperidade foi reconhecida como sendo Kokama pela Funai, possui uma escola indígena, mas ainda não está demarcada porque, segundo Almeida, “é dentro da área do INCRA”.

Além dos indígenas residentes na cidade, a associação Kokama de Bom Jardim atendia os moradores de todas as comunidades kokama do município de Benjamin Constant. Esta associação trabalhava a partir da auto-identificação étnica pessoal: *“Em nenhum momento a organização fazia com que um indivíduo se tornasse Kokama, a pessoa interessada em fazer parte da associação assinava um documento dizendo que ela era Kokama da comunidade tal, um peruano poderia fazer isso”*.

Sobre as dificuldades de êxito das organizações kokama, Almeida afirma que *“muitos criticam, mas poucos querem estar à frente. A maioria dos que estão à frente do movimento indígena são ‘funcionários’ por isso não podem se deslocar para as comunidades. Ninguém quer assumir o movimento indígena Kokama, e quando quer é por interesse próprio e nunca pela organização, quer usar a organização para retirar recursos do governo”*. Outra dificuldade apontada por Almeida para representar o movimento Kokama da cidade de Benjamin Constant é de cunho logístico e se deve ao fato de que as demandas do grupo só se resolverem em Tabatinga, onde está localizada a administração regional da Funai e não em Benjamin Constant onde reside uma parte deste povo indígena⁴⁸.

A Associação Kokama de Bom Jardim fornecia uma carteirinha aos seus associados, documento este que em algumas ocasiões era aceito pela Funai como documento de identificação indígena, em outras situações não, já que o mesmo não substitui a RANI, emitida pelo órgão indigenista oficial. Para Almeida a Funai do alto Solimões é monopolizada pelos Tikuna os quais ocupariam cerca de 90% dos cargos do órgão na região, com destaque para a influência dos membros da família tikuna de sobrenome “Mendes” dentro da Funai.

Para meu interlocutor, entre seu povo falta um articulador, ao invés de lutar pelo reconhecimento étnico coletivo, muitas lideranças kokama se acomodariam em troca do recebimento de favores assistencialistas: uma caixa d’água, um motor, cestas básicas etc. doados por parte de alguma instituição de apoio ao seu grupo. Em suas palavras: *“o Kokama faz a associação, alguém dá 30 cestas básicas ele pára com a real finalidade daquela organização”*. Para Almeida um dos motivos da organização kokama ORINPOKOVAJA de Atalaia do Norte não ter conseguido êxito em suas reivindicações se deve a fraqueza de seu presidente João Pezo Marques, que deixaria muito a desejar: *“o João se comprometeu com um deputado, o que acabou com ele foi à política, levou o dinheiro e não distribuiu devidamente*

⁴⁸ Os indígenas do município de Benjamin Constant são atendidos pela Administração Regional da Funai de Tabatinga, em Benjamin Constant há apenas um escritório local da Funai.

como deveria. O João perdeu a moral com o povo por ter se envolvido com política. A política indígena é constante, você tem que ter moral para falar com as pessoas”.

Almeida nasceu na região de Tefé, médio Solimões, mais especificamente numa comunidade chamada Ingá, situada entre os municípios de Alvarães e Uaini. Daí de Ingá ele foi para a cidade de Tefé e posteriormente para Tabatinga e finalmente para Benjamin Constant: “*eu não era Kokama, mas conhecia várias comunidades indígenas*”, afirma Almeida. Formado em administração no Instituto de Natureza e Cultura da UFAM, Campus de Benjamin Constant, Almeida se mudou para Manaus após a conclusão da graduação em 2010 para cursar pós-graduação, posteriormente interrompida. Almeida diz que um tio seu transformou o sobrenome de sua família em um nome aportuguesado, assim o pai de Almeida se chama Benedito Silva, mas este não é o nome “original” dele. Sua avó paterna falava a língua kokama, enquanto pela linha materna os parentes de Almeida não são Kokama, são “brancos” originários dos municípios de Alvarães e Tefé, localizados no médio Solimões.

Conheci Almeida em 2008 quando comecei a lecionar na UFAM. Naquele ano eu coordenava um projeto patrocinado pela UNICEF intitulado “Registro Civil de Nascimento Indígena em Benjamin Constant”. Numa das reuniões deste projeto (que contava com a participação de representantes da UNICEF, de docentes do INC, de professores, agentes de saúde e lideranças indígenas, da Funai e de secretários municipais da Prefeitura Municipal de Benjamin Constant) convidei Almeida para participar da discussão, entretanto o mesmo, acredito que pelo fato de ele ser Kokama, não teve uma boa receptividade por parte de alguns dos participantes da reunião, sobretudo por parte dos membros da UNICEF, dos indígenas Tikuna e dos representantes do poder público municipal: Ser indígena no município de Benjamin Constant ainda parecia Ser o mesmo que Tikuna. É neste contexto de invisibilidade quanto à questão do reconhecimento étnico que os Kokama nas últimas décadas lutam para ganhar visibilidade, no cenário regional, enquanto grupo étnico diferenciado.

Enquanto presidente da Associação Kokama, Almeida afirma ter reunido os Kokama deste o município de Fonte Boa até o município de Atalaia do Norte. Até recentemente, segundo ele, os Kokama do alto Solimões possuíam apenas uma organização legalizada, localizada no município de Santo Antônio do Iça, o que dificultaria o recebimento de “benefícios” oriundos das políticas públicas de cunho étnico. Atualmente residindo em Manaus, Almeida está começando a se inserir no movimento indígena da capital amazonense, sobretudo interessado em se articular com os indígenas de áreas onde existem residentes kokama tais como o ramal do Brasileirinho e o bairro Tarumã. Dona Tereza, mãe de João Kokama da ORINPOKOVAJA de Atalaia do Norte, e atualmente residente no bairro Tarumã

em Manaus, convidou Almeida para participar do movimento no Tarumã: *“os indígenas do Brasileirinho vai encontrar com os do Tarumã e depois com uma comunidade kokama que tem por perto de Manaus e depois com todos da região para tentarmos integrar esses grupos dispersos, em Barreira das Missões em Tefé tem Kokama. No Tarumã tem Macuxi, Mayoruna, Kanamari e índios de outras etnias também. Em outra ocasião dona Tereza me chamou, mas era a respeito de droga e eu só quero saber do movimento indígena. Foi Nino Fernandes (liderança tikuna de Benjamin Constant) quem disse que eu tinha parente kokama por perto de Manaus, mas ele [Nino] estava desviando recurso e eu me afastei dele”*. Meu interlocutor afirma ter se afastado temporariamente do movimento indígena por problemas familiares, ou melhor, conjugais. Para Almeida, *“quem está à frente do movimento indígena tem que ter voz ativa, ser bruto, com carinho não vai não. Quando eu consegui organizar o alto Solimões todinho foi com ignorância, não foi com carinho”*. Almeida afirma ter interesse em voltar a ser discente da UFAM em Benjamin Constant, fazer outro curso superior no INC: *“por meio da Universidade eu tenho mais status do que por fora”*.

Para Almeida *“etnia não tem nada a ver com religião, a religião é intrusa na vida cultural do índio. Pode ser católico, evangélico, da cruzada ou de qualquer outra religião, o que me interessa é a identificação étnica como Kokama. A religiosidade complica dentro do movimento, mais tarde essa igreja Cruzada vai criar conflito cultural”*. Segundo Almeida, na comunidade Mato Grosso um pastor da cruzada tentou impedi-lo de subir na comunidade quando ele fazia uma visita, enquanto secretário geral do Dsei, investigando quem se identificava como índio na referida comunidade. O conflito entre ele e o pastor foi parar na delegacia. Convidado pelo pastor da cruzada a acompanhar o culto da sua igreja, Almeida respondeu que estava ali atrás de índio e não de religião: *“eu disse: as pessoas que se identificam e queiram se identificar como índio que se levante e diga seu nome, família e quanto tempo moram na comunidade que eu vou passar para a Funai”*. Neste levantamento Almeida se identificava como Kokama: *“por falta de informação eles achavam que ser índio era tirar ele da forma de evangelho que seguiam, da religiosidade deles”*. Almeida afirma ter encontrado muitas barreiras também em outra comunidade kokama cruzadista: Nova Aliança. *“A religião divide, a forma de vida numa comunidade se torna diferente da outra. Por exemplo, da comunidade São Pedro do Norte (que é da cruzada) para a vizinha comunidade Palmari (que é Batista) é diferente”*.

Quanto às acusações veiculadas nas redes sociais por uma associação kokama de Tabatinga de que o líder “Zeca” daquela cidade fronteiriça seria um “falso kokama”, Almeida

defende que *“Zeca é interessado em participar com o conhecimento dele, não o vejo como um falso kokama, mas com habilidade de buscar melhorias para a população. Ele criticava o Francisco Samias, a total dependência em relação aos Tikuna. Zeca conseguiu um terreno para construir uma maloca em Tabatinga. Agora o irmão do Cristovinho, Francisco Macedo, teve uma organização em Tonantins que era uma fraude, teve recurso, desviou a política federal indeferiu. A associação do Zeca de Tabatinga deve estar legal, ele divide o movimento kokama porque ele age e o resto do movimento não age”*.

Segundo Almeida quando o Tikuna Davi Félix estava à frente da Administração Regional da Funai de Tabatinga se um Kokama residente na cidade ia até a Funai dizendo que queria ser índio ele dizia que então ele ainda não era índio, já que desejava tornar-se índio. Para Almeida no intuito de dar visibilidade aos Kokama é necessário também divulgá-los em rede nacional, utilizando para esse fim os meios de comunicação disponíveis. Também, segundo ele, é preciso desenvolver um movimento kokama mais articulado, independente, reformular o conceito de Kokama, processar uma “inversão”, *“antes era vocês querem ser índio, agora já somos índio”*, completa Almeida.

Grande parte dos moradores do bairro Bom Jardim se considera e é cadastrado como indígenas. Algumas pessoas se identificam como descendente de Kokama. Os Kokama de Bom Jardim cobram do poder público atendimento diferenciado no tocante as suas demandas por saúde e educação. Esta segundo eles deveria ser bilíngue, como manda a Constituição Federal brasileira de 1988, e a escola da localidade passar a ser escola indígena. Pelos relatos de professores da escola da comunidade, o *bullyng* dentro da escola é muito grande haja vista o fato de a mesma ser multicultural, frequentada tanto por índios quanto por não índios. No ambiente escolar, os alunos geralmente se segregam uns dos outros: índios de não-índios, em filas e grupos separados. A situação de litígio pela posse da área parece ter seus reflexos também dentro da escola, recentemente os Kokama passaram a reivindicar que o quadro de professores da referida escola seja formado exclusivamente por professores indígenas, atualmente estes docentes ainda são minoria. Mas no discurso dos Kokama, eles enfatizam os obstáculos que enfrentam perante a administração pública municipal, a qual não reconhece a área como sendo indígena e sim como um bairro de Benjamin Constant, habitado por índios, não-índios, peruanos e colombianos.

Provavelmente para se tornar uma Terra Indígena de uso exclusivo das diversas etnias que residem em Bom Jardim, muitas famílias não indígenas para serem retiradas da área receberão suas indenizações, as quais dada à quantidade de casas residenciais e

comerciais poderão ser inviáveis aos cofres públicos nesse momento de “crise” econômica que o país enfrenta. Segundo os indígenas de Bom Jardim, existe até um pequeno latifúndio ocupado com pecuária no território reivindicado pelos Kokama. Para o poder público local a demarcação do bairro pela FUNAI limitaria a expansão da cidade naquela direção.

Pessoas como o cacique Avelino, Kokama de Bom Jardim, acreditam na origem dos Kokama no Peru, entretanto o que eles entendem por território peruano transcende a atual fronteira geográfica entre Brasil e Peru, pois remete a memória do tempo em que o Peru tentava se estender até onde hoje se localiza a cidade de Tefé, já no médio Solimões. Assim, toda a região do alto Solimões, incluindo a tríplice fronteira, seria uma área de trânsito para os diversos povos indígenas que aí habitavam. Muitos desses povos, tais como os Kokama, sobreviveram à extinção, provocada pelo processo colonial. Na versão histórica do cacique Avelino, um conflito entre Brasil e Peru ocorrido em 1929, no qual o Brasil saiu vitorioso, teria empurrado os Kokama do alto Solimões “mata adentro”, e sua fuga para o Peru. Tal fato teria ocorrido inclusive com os membros da família de Avelino, pais e avôs. Buscando proteção da igreja muitos grupos kokama se catequizaram ou se juntaram a povos indígenas já “protegidos”, tais como os Tikuna. A passagem do território em litígio do Peru para o Brasil não foi necessariamente acompanhada por uma mudança simultânea na nacionalidade indígena, muitos Kokama que habitavam o antigo território peruano, hoje alto Solimões, continuariam a se identificarem e serem identificados como peruanos.

Diante dos fatos apresentados, supomos que boa parte dos chamados “peruanos” que atualmente residem no alto Solimões são de origem Kokama, ou “descendentes” como eles próprios muitas vezes se auto identificam. Seja nas cidades, nas comunidades ou nas aldeias, de uso exclusivo ou “infiltrados” nas Terras Indígenas reservadas a outros povos, sobretudo os Tikuna, onde são alvos de animosidades, criminalizados como traficantes, acusados de estarem “quebrando” os pequenos comércios tikuna das aldeias (pelo fato de talvez por vocação comercial e melhor poder aquisitivo os mercados de propriedade desses Peruanos-Kokama serem de maior porte e por oferecerem maior quantidade de mercadorias, o que tornaria a concorrência com o pequeno comerciante tikuna um tanto desigual). Pelos relatos de lideranças tikuna, reunidas em assembléia na comunidade tikuna Filadélfia, em Benjamin Constant no ano de 2011, a qual tinha por pauta a discussão da situação dos peruanos que residem nas aldeias tikuna do alto Solimões e as possibilidades de expulsá-los. Entre os obstáculos apresentados pelos Tikuna na dita assembléia estaria, segundo eles, o fato de muitos desses peruanos, estrategicamente contrariar relações matrimoniais com mulheres tikuna e conseqüentemente gerarem filhos mestiços, frutos dessas uniões. Assim, os peruanos

entram e permanecem nas aldeias, sob o comando dos Tikuna, pelos laços de parentesco construídos com estes. Outro fator limitante quando um cacique tikuna de determinada aldeia tenta expulsar um peruano diz respeito às ameaças que aquele sofre ao tornar explícito seu intento.

Com a crescente valorização da identidade indígena nas últimas décadas a cada dia novas pessoas, famílias e comunidades vão se identificando como indígena. A isso se soma o anseio de estar sob a tutela da FUNAI, que é um órgão federal, que por mais questionável que seja não se compara a situação de descaso que geralmente se encontram enquanto ribeirinhos, muitas vezes dependentes das estruturas de poder locais encabeçadas pela municipalidade. Essas supostas vantagens estariam na raiz da auto identificação de famílias Kokama e seus descendentes moradores de bairros da cidade, como é o caso aqui estudado de Bom Jardim, reivindicarem o reconhecimento do território por eles habitado, como Terra Indígena, não desejando serem vistas como habitantes de um bairro pertencente ao município.

No ano de 2001 começou o movimento kokama de auto identificação étnica e de reconhecimento pelos *outros* da sua identidade e territorialidade. Aceitos como indígenas pelos seus vizinhos tikuna, com os quais os Kokama vêm estabelecendo relações de parentesco por meio de casamentos e a conseqüente formação de pessoas “mistas”, os Kokama de Bom Jardim conseguiram em 2003 o reconhecimento da área como tradicionalmente ocupada por eles. A partir daí mais e mais pessoas da comunidade começariam um movimento de assumir-se como Kokama e a se cadastrarem enquanto tal, ao mesmo tempo em que passariam a reivindicar assistência à saúde e educação diferenciada enquanto indígenas. Além dos Kokama, Tikuna, peruanos, colombianos, não-índios de origem nacional, residem também algumas famílias indígenas Witoto e outras Yaguá.

Distando aproximadamente 3 km do centro de Benjamin Constant, em Bom Jardim, algumas famílias kokama manejam um sistema agroflorestal formado por cupuaçu, açaí, pupunha, cacau, hortaliças, babosa, plantas ornamentais, entre outras. Além da criação de animais domésticos e aves: galinhas, patos, araras e papagaios. Limitada pelo rio Solimões, o centro da cidade e as comunidades tikuna Porto Cordeirinho, Santo Antônio e Filadélfia, os Kokama se ressentem da falta de espaço para o cultivo de roça de macaxeira, de área para coleta de frutos, para extração de madeira e de palhas para construção de suas casas e canoas. Para suprir suas necessidades básicas de subsistência, alguns Kokama mantêm pequenas roças, ao longo do rio, numa área um pouco mais afastada da cidade, sobretudo numa

pequena localidade chamada Crajarizinho, por ser banhada por um igarapé com este nome. Neste local, situado logo após as comunidades de Bom Caminho e Santa Rita, além de algumas famílias Kokama, residem Tikuna e não-indígenas. Em Crajarizinho produzem macaxeira, mandioca, cupuaçu, cacau, banana, arroz, milho, umarí, sapota, etc. Certa vez encontrei uma senhora kokama no hospital de Benjamin Constant, no momento acompanhava seu filho que após dias de febre fazia o teste de lâmina que detectou que o mesmo estava acometido por malária. Pela conversa que travei com esta senhora fiquei sabendo que em Crajarizinho, não raramente ocorre epidemia de malária, o que dificulta a vida na comunidade dada à falta de assistência médica no local. Pelos relatos de indígenas idosos, a cidade foi se expandindo em direção à antiga aldeia ocupada pelos Kokama, o território que é hoje Bom Jardim: posto de saúde e escola atual foi construído pela prefeitura, novos moradores não indígenas foram invadindo a área, construindo suas casas, pontos comerciais, serrarias, micro indústrias, igrejas católicas, evangélicas e da Santa Cruz.

Na versão oficial não-indígena da história, o bairro Bom Jardim recebeu esse nome no ano de 1908, devido ao fato dos moradores da época cultivar floridos jardins em frente as suas casas, mas o mesmo só se tornou formalmente um bairro de Benjamin Constant há pouco mais de 40 anos. (Luzeiro *et al*, 2011).

O bairro sofre de uma precária infraestrutura urbana, quanto ao saneamento no período da seca (“verão”), os Kokama de Bom Jardim vão buscar água para o consumo doméstico no rio Solimões, já que o local não é abastecido pela COSAMA. Nesse item a situação melhora um pouco na época das chuvas, período também conhecido regionalmente como “inverno”, que é quando as famílias coletam as águas da chuva em caixas d’água especialmente destinadas a esse fim. Mas a estação chuvosa também trás dificuldades extras para os indígenas de Bom Jardim, pois como eles muitas vezes dependem da área central da cidade para comercializar seus produtos, comprar mercadorias, ir ao hospital, buscar lazer, etc. têm de enfrentar muita lama. Apesar de Bom Jardim possuir várias ruas, poucas são as que são “asfaltadas”, mesmo assim pessimamente, a maioria é de terra, o que dificulta o transporte de carros e motos (principal meio de locomoção em Benjamin Constant).⁴⁹ Bom Jardim é todo cortado por uma rua principal semi-asfaltada e em péssimo estado de conservação, que a liga ao centro de Benjamin Constant passando antes pelo bairro Coimbra, a 13 de maio, também conhecida por Estrada de Bom Jardim. Durante a época das chuvas

⁴⁹ Ao todo no bairro existem 20 ruas, sendo 11 na parte mais antiga de Bom Jardim e as outras 9 na parte nova formada pelos conjuntos Alzenir Magalhães e Conjunto Agropalme. (Luzeiro *et al*, 2011).

trafegar por toda a extensão dessa rua de moto ou de carro se torna uma aventura. Ao longo dessa rua está localizado o posto de saúde Prim Assis, a Escola Municipal Sofia Barbosa, a quadra poliesportiva, serrarias, fábrica de gelo, pequenos mercadinhos, padarias, hospedarias, igrejas católica, evangélicas e da Santa Cruz, bem como demais tipos de estabelecimentos comerciais.

Os Kokama estão mais centralizados na parte mais antiga de Bom Jardim, em torno da igreja Cruzada, ainda que nesta parte atualmente exista também igreja católica e templos evangélicos. A Santa Cruz foi fincada no bairro há 35 anos pelo “Irmão José”, fundador desta denominação religiosa. O festejo da santa Cruz ocorre em meados de março e dura três dias com orações e comidas regionais. O santo padroeiro do bairro é São Pedro. A festa em homenagem a este santo ocorre no final do mês de junho quando ocorrem novenas, danças, comilanças e derrubada do mastro. Há uma década foi fundada no bairro uma igreja evangélica Batista, Bom Jardim possui outra igreja evangélica, a independente.

No aspecto habitacional, pelo seu custo mais baixo, a maioria das casas de Bom Jardim é feita de paredes de madeira e cobertura de zinco ou palha, mas existem também algumas casas de alvenaria e cobertura de zinco ou telha de barro, principalmente as que servem de residência a moradores não-índios, a maioria dos quais apresenta um nível de renda maior que o dos indígenas.

Localizado na zona leste da cidade de Benjamin Constant o Bairro de Bom Jardim apresenta em seu relevo uma parte alta, uma plana e uma área de várzea que alaga durante as cheias do rio Solimões. Pois o bairro é banhado pelo rio Solimões e por um igarapé: o Esperança. A coleta de lixo incipiente e a falta de educação ambiental acarreta a poluição das águas e do solo do bairro, locais de onde os indígenas retiram parte de seu sustento e por onde transitam. Dentre a composição do solo de Bom Jardim encontramos um trecho argiloso barrento e um trecho de solo aluvial, composto de nutrientes trazidos pelas águas e que ficam depositados no solo as margens do rio após a vazante. Este último tipo de solo é bastante fértil e por isso propício para práticas agrícolas. (Luzeiro *et al* 2011).

Como dissemos, Bom Jardim é banhado por igarapés, a parte baixa do bairro fica alagada durante a estação chuvosa, tornando um local carregado de restos de plantas trazidos pelas águas, propício para a prática da pesca. Para pescar os Kokama geralmente navegam em pequenas canoas com instrumentos tais como malhadeira, arpão, tarrafa, caniço e flecha. Dentre os peixes mais capturados podemos destacar o tucunaré, a branquinha, a sardinha, o pacu o bodó, o piau, a piranha, o surubim, o peixe cachorro, a curimatã, entre outros. Parte do que é pescado que não é consumida pela família é vendida no mercado local. Após a alagação

a área de várzea se torna bastante fértil em nutrientes e ideal para o plantio de diversas espécies vegetais. Da vegetação do bairro utilizada pelos Kokama em suas atividades extrativistas podemos destacar os buritizais, açazais e paxiúbais. A parte alta do bairro, também chamada por floresta de terra firme é formada por árvores de grande porte emaranhadas por cipós. A prática da coivara: derrubada e queima da cobertura vegetal para a preparação do terreno para o plantio vai causar um desgaste natural do solo, além de causar outros danos ambientais. Na terra firme o tempo entre o plantio e a colheita é mais longo do que na várzea. As terras altas que não alagam nunca são utilizadas pelos Kokama para práticas agrícolas, cultivando macaxeira, milho, feijões, hortaliças, frutas e legumes. Dentre estas e os frutos que são coletados pelos Kokama da comunidade podemos destacar: o açaí, cupuaçu, buriti, umari, mapati, graviola, abiu, pupunha, ingá, laranja, mamão, maracujá, tangerina, banana, abacaxi, goiaba, tomate, pimentão, melancia entre outros. Parte do que é produzido e coletado é vendida no mercado no centro de Benjamin Constant, vendem principalmente melancia e farinha. Na culinária kokama, assim como no gosto popular local, o peixe assado é bastante apreciado e consumido. Bem como os diversos preparos feitos com a banana: mingau, cozida, assada, frita, patacão e tacate. E ainda os bolos de macaxeira, milho cozido e churrasquinhos, sobretudo durante os festejos. Alguns Kokama criam animais e aves domésticas tais como galinhas e porcos. Além da agricultura, da caça e da pesca alguns Kokama de Bom Jardim trabalham em serviços braçais de carpintaria e de pedreiro, outros são pequenos comerciantes, vendedores ambulantes e funcionários públicos, sobretudo professores indígenas e agentes de saúde. Como meio de sobrevivência muitas famílias de Bom Jardim contam com programas assistenciais do governo tais como o bolsa família, salário maternidade, Programa da melhor idade, PETI, Pró- jovem entre outros.

No que tange as atividades culturais e lúdicas, a festa de São Pedro, realizada de 27 a 29 de junho; a da Santa Cruz, no dia 16 de março e o arraial da escola, cujo aniversário de fundação é o dia 08 de dezembro, são as mais importantes. Por ocasião da festa de São Pedro, além das novenas, é realizada uma procissão fluvial carregando a imagem do santo padroeiro.

Para um bom andarilho, por ser uma cidade pequena, Benjamin Constant pode ser toda percorrida a pé ou de bicicleta, entretanto o meio de transporte preferido por aqueles que têm alguma condição financeira é a motocicleta, quando a viagem se faz por terra e a canoas a remo e a motor rabeta no caso do transporte aquático. Este último sendo bastante utilizado também para o escoamento da produção até a feira do produtor rural, localizada no centro da cidade e para o transporte de mercadorias industrializadas para o consumo doméstico. O

transporte mais pesado pode ser feito também por terra graças às moto-carros e algumas camionetes.

Na comunidade indígena kokama Bom Jardim, uma ex-aluna minha do curso de Licenciatura Indígena da UEA na área de Ciências Humanas e moradora do bairro Agropalm, a Kokama Elizângela Lopes, vem realizando um trabalho antropológico de “resgate” e registro da mitologia kokama ainda existente. Sua pesquisa denuncia também as discriminações sofridas por seu povo, seja pelo não índio, seja por indígenas de outras etnias. A metodologia usada para realizar sua pesquisa foi à conversa informal nas casas dos indígenas idosos da comunidade. A pesquisadora mostra também como os Kokama de bom Jardim estão se organizando, por meio de uma organização que acredita ser o caminho para a identificação como povo, que por muito tempo ocultou sua cultura para não ser discriminado, e a luta pela conquista de seus direitos constitucionais. (Lopes, 2010 mimeo).

O povo kokama apesar de todo o processo de desestruturação sociocultural que enfrentam, ainda possuem um conjunto de mitos, que nos dias atuais não está sendo devidamente valorizado, e que só recentemente passou a ser objeto de interesse por parte de alguns professores e lideranças kokama, auxiliadas e apoiadas por linguistas e antropólogos não-índios.⁵⁰ Lopes, 2010 enumera uma série de mitos contados pelos Kokama idosos de Bom Jardim e que hoje se encontra em processo de revitalização: o mito da coruja, do boto, da caba, do bacurau e o japó, da criação da natureza, mito da canoa, da origem do kokama, do peixe- boi, mito da vitória régia e a mãe da lua, origem dos dentes, do porco, mito do curupira, do mapínguari entre outros. Dentre os mitos recolhidos por Lopes transcrevemos abaixo o da “Origem dos Kokama”: *“Um dia o Deus Tupã estava passeando na mata virgem, sentindo-se cansado se sentou para descansar sobre um pau debaixo de uma árvore grande chamada murapiranga e começou a cochilar, já quase dormindo, ele ouviu uma voz que lhe falou no ouvido dizendo: Tupã quero que você raspe a madeira, que você está debaixo dela, mas raspe bem profundo e depois aguarde para ver o que irá levantar. Tupã ao acordar ficou muito pensativo no sonho, entusiasmado para ver tudo àquilo que a voz lhe falou, bem tranquilo foi fazer o pedido de alguém que lhe fez através do seu sonho. Então começou fazer o pedido, raspando bem profundo a árvore e ao chegar ao âmago da madeira que é a parte mais dura, a juntou a bucha e soprou, transformando-se em uma fumaça branca, surgiu o homem. E do branco da madeira ele a juntou também a bucha e soprou novamente do qual surgiu à*

⁵⁰ Uma iniciativa nesse sentido é o Curso de Língua e Cultura Kokama, oferecido de maneira semi - presencial para a comunidade em geral, especialmente aos Kokama, por meio de uma parceria entre a UFAM e a Unb.

mulher. Por isso o homem é muito forte por que saiu do âmago da madeira murapiranga e a mulher é frágil, por que surgiu do branco da madeira”.

O Kokama é um povo que historicamente vive as margens dos rios, praticando a agricultura, caça e pesca como meio de subsistência. Também fabricavam instrumentos para a prática de suas atividades econômicas e lúdicas, tais como arcos e flechas, instrumentos musicais próprios que fabricavam para suas festas culturais. No aspecto religioso e medicinal, ainda que os Kokama afirmem não ter mais xamãs, em Bom Jardim existem alguns benzedores e benzedoras e curandeiros kokama que atende tanto índios quanto não-índios, preparando receitas caseiras de remédios do mato na tentativa de cura de certos tipos de doenças e “estados da alma”, tais como: feitiços, cólicas, quebrantos e mal olhados.

Com relação à reivindicação pela demarcação territorial da área de Bom Jardim, os Kokama alegam os *“vários problemas que a comunidade enfrenta, principalmente nas invasões dos não-índios, que querem tomar posse da terra onde moramos, sem respeitar os nossos direitos como filhos desta terra”* (Lopes, 2010, mimeo).

No período recente, a versão indígena é a de que os Kokama foram os primeiros moradores da área de Bom Jardim, conforme o Sr. Avelino Januário Assipar, um dos primeiros moradores e primeiro presidente desta comunidade, antes de a mesma ser identificada como comunidade indígena e que hoje é considerado o cacique da comunidade. Avelino conta que *“quando chegamos aqui não tinha ninguém e nem tinha outro povo, os outros povos começaram a chegar aqui com a vinda do Irmão José (Santa Cruz) no ano de 1972 e foram os Tikuna. Recentemente também vieram duas famílias Witoto da Colômbia para morar aqui, por isso hoje aqui existem três (03) etnias: Kokama, Ticuna e Witoto”.*

Os mais velhos que viviam em Bom Jardim só falavam sua língua quando se encontravam nos *ajuris* (mutirão) e nas festas culturais. Pois os pais não queriam que seus filhos aprendessem sua língua porque eles tinham receio de se expressarem na língua materna no meio dos brancos, por medo de serem discriminados ou xingados pelo modo de falar. *“Muitos ignoram a sua própria cultura com receio de ser discriminados já que muitos vivem no meio de não indígenas”* (Lopes, 2010, mimeo). Essa atitude de ocultamento e de não transmissão da língua kokama para os mais jovens trouxe como consequência a perda praticamente total da língua, sinal diacrítico essencial para o reconhecimento pelos *outros* enquanto “índios”. Devido a essa dificuldade em apresentar traços distintivos que os pudessem diferenciar da população do bairro de origem não-indígena é que para o poder público e no senso comum locais em Bom Jardim não existem índios. Por isso, hoje esse povo

busca o “resgate da sua cultura”, por meio da valorização dos falantes da língua materna, das suas expressões artísticas e da transformação da escola municipal do bairro em escola indígena. A língua indígena falada em Bom Jardim é a tikuna, que alguns Kokama casados com Tikuna dominam parcialmente.

A Comunidade Bom Jardim, conhecida também como um bairro devido sua estreita ligação com a cidade de Benjamin Constant, foi reconhecida como área indígena pela FUNAI em 2003, a partir de uma iniciativa dos indígenas do bairro e que contou com a colaboração da Antropóloga Regina Erthal. Assim há uma década o então bairro de Bom Jardim passou a ser uma comunidade indígena Kokama e hoje se encontra em processo de identificação e demarcação pelo órgão indigenista oficial. Atualmente essa comunidade está representada pela Organização Indígena Kokama de Bom Jardim (OIKBJ), fundada em 2009.

Alguns servidores da administração pública municipal reconhecem que na comunidade Bom Jardim existe o que eles chamam de “Kokama- peruanos”. A comunidade Bom Jardim foi instalada em 1961 e tem como limites a “Ponte de Filadélfia e o Igarapé da Taboca”. Como dissemos, o reconhecimento e identificação da comunidade como Kokama se deu pela FUNAI em 2003. Recentemente o Programa Nova Cartografia Social da Amazônia realizou um mapeamento de Bom Jardim. Muitas famílias indígenas são “mistas”, isto é, são produto e misturas de pessoas originárias dos mais diversos povos indígenas do alto Solimões e de não indígenas, sejam estes brasileiros, peruanos ou colombianos. Na ideologia indígena o pertencimento a determinada etnia se dá também por meio do local de moradia. Por exemplo, muitos Kokama que casam com Tikuna e residem numa aldeia tikuna podem assumir uma identidade tikuna ou pelo menos os filhos frutos dessa união serão tikuna. Mas existem casos também em que se dá o inverso, como Bom Jardim é considerada uma comunidade kokama, o grupo absorve pessoas de outras origens que não a kokama, sejam elas tikuna, witoto ou não-indígena. A ideologia político-territorial se sobrepõe a ideologia de parentesco consanguíneo.

Nos últimos anos, no bojo do movimento reivindicatório kokama pela demarcação da área como Terra Indígena, os conflitos com não indígenas se acirraram, sobretudo com aqueles indivíduos que possui algum interesse na área: residências, comércios, micro indústrias e terrenos. No final de janeiro de 2016 conversei com Jorge Lopes e sua esposa, ambos kokama, na sala de observação pediátrica do Hospital Municipal de Benjamin Constant, enquanto meu filho e o dele estava sendo medicado. Jorge revelou que alguns Kokama de Bom Jardim, que possui terrenos um pouco maiores do que o padrão urbano, que é de 12 X 25 m, também se mostram receiosos quanto a uma possível demarcação devido ao

medo de ter que compartilhar seu lote com outros indígenas. Jorge e sua família nuclear de 3 filhas residem em Bom Jardim acerca de 8 anos. Ele veio da comunidade kokama Nova Aliança para Bom Jardim para cuidar dos pais da sua esposa, que já moravam na comunidade urbana, bastante idosos, necessitam de cuidados especiais. Para Jorge outros motivos, alegados por pessoas da comunidade Bom Jardim, sobretudo não indígenas comerciantes, para não querer a demarcação da área se deve as dificuldades que enfrentariam para vender cachaça e entorpecentes dentro de uma Terra Indígena, o que é ilegal. Jorge e sua esposa não vê grandes diferenças entre a vida anterior na comunidade Nova Aliança e a atual em Bom Jardim, pois para o casal a comunidade ribeirinha onde residiam também já está bastante urbanizada e com grande concentração populacional, neste aspecto bastante comparável a comunidade urbana Bom Jardim. Jorge resente da falta de água em Bom Jardim durante a estação seca, e relata também sobre o aparente conflito com algumas famílias tikuna, que estariam expandindo suas áreas comunitárias de roça para dentro do território cobiçado por eles Kokama.

O território reivindicado pelos Kokama de Bom Jardim não contempla grandes áreas de floresta onde se possam caçar, por isso eles criam animais domésticos tais como porcos, carneiros, patos e galinhas. O artesanato kokama é bastante incipiente e produzido em parceria com associações das mulheres tikuna, sobretudo com a de Porto Cordeirinho, presidida por uma senhora de origem kokama e casada com tikuna. Nesse sentido, os Kokama de Bom Jardim vêm reivindicando do poder público local a construção de uma Casa Cultural, onde possam realizar seus rituais, reuniões, comercialização de artesanato e atividades festivas.

No nível superior, além do curso de licenciatura indígena da OGPTB, muitos indígenas também estão matriculados ou já se formaram em cursos de graduação ofertados pela UFAM em Benjamin Constant e pela UEA em Tabatinga, sendo que alguns desses alunos egressos atualmente cursam a pós-graduação na própria região, em Manaus ou em outras regiões do Brasil.

Elisângela Lopes, casada com Alírio Tikuna, servidor da FUNAI-BC, faz parte da diretoria da Organização Kokama de Bom Jardim, formada pela UEA em Pedagogia Intercultural Indígena com o TCC intitulado “A mitologia do Povo Kokama”. No tocante aos laços familiares entre as principais lideranças kokama de Bom Jardim, Avelino Januário Assipar, cacique geral de Bom Jardim, Liberato, agente Indígena de Saúde e Elizângela, liderança de jovens kokama estão entrelaçados por relações de parentesco: Avelino é avô de Elizângela e tio de Liberato.

O cacique Avelino torra farinha ao lado da sua casa e planta na ilha do Aramaçá, segundo ele, invadidas por peruanos que vão se refugiar na ilha onde os Kokama plantam e mexer em suas plantações. Nascido em Tonantins, chegou a Bom Jardim em 1955. Além da família de Avelino, em 1960 eram 5 famílias: a do Cristovinho, pai de Liberato, a de Lourenço e mais outras duas. Em 1961 fizeram a primeira escola, onde hoje se encontra o Seminário dos coreanos, uma escola de palha. Nessa época os Kokama brigaram com os Tikuna de Porto Cordeirinho que se apossaram da escola. Fizeram outra maior, de palha e madeira para 15 alunos, onde hoje é a igreja de São Pedro; depois que esta acabou fizeram outra de 8X7 onde hoje é a quadra de areia, na qual se matricularam 45 alunos. Em 1965 a comunidade fundou uma escola de 12X8 ao lado da igreja, a de 8X7 passou a ser o clube de mães. Por essa época, foi instalado em Benjamin Constant o Campus Avançado, no qual se estabeleceu o Projeto Rondon que, além de outras atividades, auxiliou o clube de mães. Foi por esse intermédio que Avelino afirma ter aprendido a assinar o nome e a lidar com os não-índios. A Reforma do clube de mães no dia de São Pedro, que ficou sendo o padroeiro da paróquia católica local, contou com a ajuda de Frei Thomas. O Projeto Rondon dava atenção à saúde comunitária, por meio do trabalho de médicos, enfermeiros, dentistas e também investia na profissionalização e geração de renda: quatro máquinas de costura eram utilizadas para o aprendizado das mulheres mais jovens. O produto da atividade de costureira: bermudas, calças masculinas e femininas, cuecas, calcinhas, era vendido e dividido em partes iguais entre as trabalhadoras. O cacique Avelino foi para Manaus trabalhar no pólo industrial em 1988, onde ficou até o final de 98. Quando Avelino chegou a Bom Jardim, em 99, a terra estava tomada de um lado pelos Tikuna e do outro por empresários da cidade: o Sr. Rômulo e o Vitor Magalhães, com direitos dado pelo Rogério do INCRA, que teria prometido para os Kokama um lote maior no assentamento Crajari, que nunca saiu.

Os tikuna vieram da comunidade Umariçu fazer suas roças em Bom Jardim, depois vieram chegando cada vez mais, de Filadélfia, Bom caminho e Porto Cordeirinho. Nesta última muitas kokama ficaram dentro da área demarcada para os Tikuna porque já estavam lá plantando.

Houve um período de grandes lutas e resistência dos Kokama, quando a luta com os não indígenas era realizada literalmente com arco, flecha e zarabatanas. Após esse período, o povo Kokama passou por outra guerra, a guerra das políticas integracionistas do governo, em que a escola foi utilizada para descaracterizar, desestabilizar e desestruturar a sua cultura. Após ter sido um povo massacrado, suas crianças que foram para as escolas dirigidas por padres e, quando saiam delas, não queriam mais que seus filhos passassem pelo que eles haviam

passado. Proibiram seus avós de falarem a língua Kokama com seus netos. Eles entendiam o que os avós falavam, mas não quiseram mais falar. Uma geração falava e entendia a língua, a outra geração apenas entendia, e a geração seguinte não falava nem entendia.

E aconteceu o que foi considerando o desaparecimento do povo Kokama. Um período obscuro de nossa história. Os pais já não falavam a língua, não contavam a história do seu povo para seus filhos. Casavam com pessoas de outros povos e passavam a se identificar como tais. Seus filhos viviam e conviviam com tios, primos ou outras formas de parentesco indígena, mas não se reconheciam Kokama (RUBIM, 2011, 81, *apud* pinheiro, 2013, 42).

Em algumas versões indígenas o Irmão José passa pela cidade de Benjamin Constant em 1972, a igreja monte da Redenção é fundada em 1980 com o nome: OCCAE Ordem cruzada católica apostólica evangélica. O bairro foi fundado por consequência da cruz e dos fiéis que vieram morar no local e trouxeram suas famílias para fundar a comunidade. A cruz foi trazida da localidade Petrópolis, Peru, situada em frente a comunidade Bom Jardim, do outro lado do rio Javari, a pedido do irmão José. Nessa época todos os moradores faziam parte do movimento cruzista, hoje alguns frequentam outras igrejas que se instalaram no local antes mesmo da santa cruz. Para Francisco Almeida, “O monte da Redenção tem aproximadamente umas 150 famílias, dentre estas algumas são da etnia tikuna ou Kocama, e sua maioria não indígena, portanto a comunidade não se constrói com uma identidade indígena”. (Almeida, 2011:21).

A comunidade Bom Jardim, segundo o cacique Avelino Januário Assipar de 83 anos de idade, começou por volta de 1955 com cinco famílias numa área de “mata-virgem” as quais se reuniram e construíram uma escolinha de madeira, que em princípio atendia 10 alunos, mas gradativamente esse número foi aumentando para 25, 39, 45 até chegar a 49 alunos matriculados. Junto dessa demanda discente surgia a necessidade de construir uma escola maior a qual passou dos 7X6 m para 12X8 m de área construída. Na década de 1970 a reivindicação dos moradores de Bom Jardim junto ao poder público municipal foi quanto à construção de um posto de saúde. Mas até hoje paralelamente ao modelo biomédico ocidental, ou como terapia complementar a esse, muitas famílias optam pela medicina tradicional, no bairro existe diversas pessoas mais idosas que preparam remédios ditos naturais, feitos com plantas consideradas por eles como medicinais. Os conhecimentos dos preparos dessas plantas são repassados por aqueles mais experientes aos que não o conhece ainda, inclusive este conhecimento se encontra disseminado mesmo entre alguns agentes de saúde do Posto do

bairro. Como grande parte das lideranças indígenas do Amazonas, Avelino foi para a capital do Estado, Manaus, onde passou dez anos. Um dos marcos da consolidação e atração de pessoas de vários lugares para morar em Bom Jardim, segundo o Tikuna Alírio Mendes Moraes se deu com o estabelecimento da igreja cruzada no local: *“Com a Plantação da Cruz, o pessoal se reuniram mais e fazer e transformar mesmo em uma comunidade. E a partir daí ela foi reconhecida como comunidade e o pessoal foi chegando, cada vez mais pessoas. Mas quem morava mesmo aqui, que a gente sabe eram os kokama que já moravam aqui em Bom Jardim”* (Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, 2013:3).

Em Bom Jardim, algumas pessoas fazem artesanato de barro e folhas de tucum entre outros, mas muitos não praticam mais esta atividade. Quanto à agricultura muitos mais jovens já não se interessam muito em aprender o cultivo das plantas. Quanto à alimentação também muitos já não se dedicam ao aprendizado do preparo das comidas ditas “tradicionais”. Assim, os Kokama compartilham com os Tikuna, com indígenas de outras etnias, com peruanos e colombianos e com os brasileiros de origem nordestina com os quais convivem, diversos tipos de preparo: peixe assado, tacate de banana, macaxeira cozida, mingau de milho, mingau de banana, caiçuma, chicha de milho, aluá de abacaxi, mungica do peixe e frutos do mato de diversas espécies. Em contrapartida cresce o número de indígenas kokama que se formam e se dedicam a profissões “modernas”: professores, agentes de saúde, entre outras. Os indígenas de Bom Jardim veem na demarcação da área onde residem e retiram os recursos necessários a sua sobrevivência uma oportunidade para preservar da devastação o que resta de plantas alimentares e medicinais que utilizam, para não ver a terra de onde retiram seu sustento não sendo tomada para a construção de residências e pontos comerciais por pessoas externas a comunidade, em detrimento dos moradores locais indígenas que está há mais tempo em Bom Jardim. Com o incremento da população do bairro e a abertura de bares, sobretudo por não indígenas, problemas sociais, gerados principalmente pelo alcoolismo e uso de drogas ilícitas se intensificam. No aspecto lúdico e de lazer parece haver certa divergência de interesses, enquanto os mais velhos, como o cacique Avelino, reclamam da falta de um espaço e de apoio para construir uma maloca para a realização das festas tradicionais kokama, os mais jovens reclamam da falta de uma quadra poliesportiva melhor, o futebol, praticado por indígenas mais jovens de ambos os sexos, parece ser a preferência esportiva dos Kokama. Entre as principais reivindicações dos Kokama de Bom Jardim relatadas aos técnicos do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia estão: Demarcação das Terras Indígena Kokama; maior vigilância dos desmatamentos; curso de resgate da língua e cultura kokama;

compra da produção agrícola para merenda escolar; melhorias no atendimento à saúde indígena e qualificação ao professor que trabalha nas escolas indígenas. (Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, 2013:11).

Por ocasião do encerramento do Curso de Língua e Cultura Kokama (do qual participei como aluno, já que o mesmo foi aberto à comunidade em geral), em 22 de março de 2014, os alunos indígenas fizeram apresentações de alguns aspectos daquilo que consideram fazer parte de sua cultura. Essas apresentações foram feitas na língua portuguesa ou em portunhol, por àqueles indígenas de origem peruana, a língua kokama esteve limitada aos cumprimentos iniciais que precediam os seminários⁵¹. Dentre esses aspectos, foram destacados: as plantas medicinais, o sistema agrícola, a pesca artesanal, as festas e o movimento indígena. Faremos agora uma breve descrição e análise dos trabalhos apresentados pelos grupos de alunos Kokama de diferentes comunidades: vale do Javari (Atalaia do Norte); Nova Aliança (Santo Antônio do Iça); Bom Jardim (Benjamin Constant).

Um dos Grupos de Benjamin Constant, o primeiro deles a se apresentar, tratou do uso de plantas ou ervas medicinais cujo estoque, temos conhecimento, é utilizado também pela população não indígena da Amazônia e até mesmo de outras regiões do Brasil, como é o meu caso, nascido no Sul do país. Elencaremos a seguir algumas dessas ervas, seus modos de preparo e indicações:

⁵¹ Para Ana S. Cabral a língua kokama seria uma língua crioula, ou seja, que surge do contexto da interação entre índios na região do alto Marañon, nas proximidades dos rios Huallaga, Napo e Ucayali, sendo que o tupi teria sido o principal colaborador na formação linguística kokama, com aproximadamente 60% do vocabulário kokama provindo do Tupinambá. Relata Cabral que a língua kokama também teria se constituído em língua geral, oficializada na província de Mayanas, no Peru: no contexto das missões jesuíticas do Alto Amazonas, índios de diferentes grupos étnicos terminavam por realizar casamentos mistos e muitas vezes frações inteiras de grupos étnicos diferenciados tiveram que abandonar suas línguas nativas pela língua Cocama-Omágua, uma vez que esta se tornou língua oficial da Província de Maynas (Cabral, 1996 – proc. 569:162 *apud*, Ramos, 2002, p. 8). Atualmente alguns kokama conhecem palavras ou frases soltas. No entanto possuem as lembranças das avós que falavam-na. Relatam que a perda da língua se processou em decorrência do preconceito muitas vezes sofrido por eles.

Quadro 1:

Planta ou fruto	Preparo ou partes da planta	Indicações
hortelã	chá das folhas	azia, náuseas, relaxante e calmante
quebra pedra	chá	problemas renais, prisão de ventre, bronquite e gripe
cidreira ou capim santo	chá das folhas	calmante
urucum	sementes	corante, anemia, colesterol alto e bronzeador natural
manjerição	-	digestivo, anti-inflamatório, dor de garganta e tosse
canela	-	estimulante, gripe e resfriado
goiaba	-	diarréia
coirama	-	inflamação, gripe e pneumonia
abacateiro	folhas, pode ser preparado junto com quebra pedra	hepatite
araturá	folhas	coqueluche
maracujá	folha e fruto	sistema nervoso
arruda	cheirar ou tomar o sumo	vermes
pau do tenente	deixar de molho, não ferver	inflamação e câncer
boldo	chá das folhas	inflamação do fígado
copaíba	-	inflamação
unha de gato	-	inflamação
folha de urucum com alho	-	pressão alta
xarope caseiro	açúcar, limão, mel de abelha, andiroba e copaíba	tosse
arruda, alcanfora, mangaratá e alho (com uma cabacinha dentro)	-	dor de cabeça e enxaqueca
azeitona	-	diarréia e ameba

Ao final da exposição deste grupo os comentários feitos pelos Kokama dizem respeito a denúncias de biopirataria e ao fato de muitas vezes os próprios indígenas, diante de problemas de saúde ir direto para os postos de saúde, hospitais e farmácias, sendo que para ter acesso aos remédios caseiros basta procurá-los na floresta ou nos jardins, já que algumas das

plantas medicinais são cultivadas, não precisa ter dinheiro para comprar e dessa forma não estaríamos esquecendo nossa cultura, afirmam eles.

O “sistema de agricultura familiar” foi apresentado por um grupo de alunos da comunidade Nova Aliança, os quais enumeraram algumas das espécies vegetais cultivadas pelos Kokama no alto Solimões. Dentre estas espécies, a mandioca e a macaxeira parece adquirir importância central na dieta indígena. Nesse aspecto a banana também foi mencionada como fazendo parte da agricultura de subsistência kokama, entretanto dada a necessidade que esses indígenas têm hoje de comercializar parte da produção, o plantio de hortaliças passou a ser visto como uma forma de garantir a sobrevivência física de muitas famílias, haja vista, em comparação com a mandioca e a banana, o tempo de produção de verduras ser bastante curto.

Uma das dificuldades apontadas por esse grupo foi no tocante a falta de organização nas comunidades para comercialização de sua produção. Se antigamente os Kokama plantavam só para sobreviver, hoje em dia também têm que plantar para o mercado, pois atualmente eles vão à cidade, afirma o expositor Eduardo: *“a nossa cultura não acabou, a nossa cultura não terminou, na zona rural nós somos índios nos modos de plantar. Temos uma casinha de zinco, isso mudou, mas o sistema de agricultura não mudou: ajuri, caiçuma, convida os parentes para trabalhar”*, conclui.

Em relação ao movimento indígena, foi relatada a discriminação que os Kokama do alto Solimões sofreram no início do movimento, por volta de 1995. Dentre as acusações, que mais pesavam para o não reconhecimento desses indígenas enquanto grupo étnico no Brasil, estava a de que *“Kokama só existia no Peru”*. Mesmo reconhecendo uma suposta origem peruana, o grupo utilizou como justificativa para sua presença no alto Solimões um recurso bastante recorrente nos discursos das lideranças kokama, o de que “antigamente” o território peruano ia até Tefé, no médio Solimões. Perseguidas e pressionadas durante confrontos bélicos, muitas famílias kokama teriam abandonado as margens do Solimões e adentrado os igarapés da região, vindo mais tarde a se estabelecer no que é hoje o município de Santo Antônio do Iça, o qual após a cessação do conflito fronteiriço entre os governos de Brasil e Peru ficou em território brasileiro. Nessa época, muitos indígenas desta etnia *“não queriam mais ser Kokama com medo”*. Alguns que se mudaram para Manaus, ou iam para lá em função do movimento indígena, teriam passado fome na capital do Estado do Amazonas. Inicialmente desprezados pela própria FUNAI lideranças kokama como Cristovinho e Antônio

Samias (já falecidos) conseguiram o reconhecimento da etnia kokama e parte dos seus direitos enquanto indígenas.

A dupla de Atalaia do Norte, formada por João Pezo e Nilo Pisko começaram sua apresentação falando sobre a luta dos Kokama do vale do Javari pelo reconhecimento, a qual já dura uma década. “*Até 10 anos atrás não havia Kokama no vale do Javari, por causa da discriminação, meus pais e meus avós tinham medo de se identificar na FUNAI. Atualmente estamos na luta pelo resgate e reconhecimento em Atalaia do Norte. Meus avós paterno e materno, que já morreram, eram falantes da língua kokama. Para que negar a nossa etnia, a nossa raça e o sangue kokama que corre nas nossas veias*”, afirma Nilo.

Uma das dificuldades apontadas pelos indígenas de Atalaia é quanto à locomoção entre as comunidades, de onde retiram parte da sua subsistência, e as cidades para onde afluem a fim de comercializar seus produtos, buscar atendimento médico, frequentar escolas e a universidade para uma melhor formação educacional e profissional, enfim também para participar do movimento indígena. Falta prática para elaboração de projetos, ofícios e documentos outros, em parte devido à dificuldade em lidar com computador.⁵²

Em seguida, Nilo fez uma exposição sobre a pesca artesanal realizada pelos Kokama. No seu caso pessoal, como exerce outras atividades profissionais durante a semana (como muitos outros Kokama que conheci no decorrer da pesquisa), pois Nilo é servente de pedreiro, ele geralmente pesca só nos final de semana. Para a pescaria são utilizados diversos tipos de iscas: minhocas, insetos, gafanhotos, carne e peixes; igualmente variados são os tamanhos dos anzóis, tudo isso depende do peixe que se quer pagar. Essas técnicas de pesca estão diretamente relacionadas aos conhecimentos que os Kokama possuem em relação ao comportamento e preferências alimentares dos peixes: por exemplo, para pegar *pacu*, *jatuarana* e *matrinxã* a isca é um inseto ou gafanhoto. Um tipo de inseto chamado **biti** quando iscado e o anzol é lançado na água deixa soltar uma gordura a qual se espalha na água, atraindo o peixe; *cará* se captura com minhoca e *carauaçú* com uma minhoca maior, chamada **chibuí**; *traíra* se pega com carne e *surubim* com iscas de pequenos peixes como *sardinha* e *matupiri*, iscados em anzóis não muitos grandes e vara grossa e curta. Durante o dia o anzol para fisgar *surubim* tem que ser depositado embaixo dos paus, que seriam os locais preferidos por essa espécie de peixe.

⁵² Deve-se entender por “projeto” “qualquer combinação de empreendimentos culturais, políticos e econômicos que dependam de agentes externos tanto quanto da população indígena” (Cunha, 2009).

Enquanto regionais não indígenas dão preferência à pescaria efetuada com malhadeira e espinhel, muitos Kokama pescam com anzol. Mas Nilo marca as mudanças ocorridas nos apetrechos de pesca ao longo das gerações: enquanto seus avós pescavam com arco e flecha, atualmente o uso da malhadeira já está bastante difundido também entre os Kokama.

Por sua vez João Pezo, que é presidente da ORINPOKOVAJA, falou que devido ao tempo que despende com o movimento indígena não dá para ele pescar. Relatou-nos também os constantes processos que vem sofrendo em Manaus e Brasília por conta de sua atuação na organização: *“desde 2005, já fui denunciado cinco vezes pelos próprios parentes”*.⁵³

Um dos grupos de Bom Jardim narrou um pouco sobre as festas e rituais kokama. Uma das diferenças marcadas por Dona Lúcia, entre o tempo de antigamente e o tempo atual, é quanto ao fato de naquele tempo não se usar rádio e aparelho de som nas festas. As músicas eram tocadas ao vivo, por artistas de posse de instrumentos musicais tais como sanfona, violão e gaita de boca. Foi mencionada também a existência de um ritual do “primeiro corte de cabelo” quando o menino kokama completa 15 anos de idade. Nesta festa o cabelo do jovem kokama só era cortado por um “parente de respeito”, o qual a partir daquele momento passaria a ser o padrinho do iniciado.

Lúcia conta que nas festas de santo (Pedro, João e Antônio), os Kokama decoravam seus vestuários de acordo com o alimento que seria consumido na festa, se peixe, porco ou frango, por exemplo, estes vinham estampados em seus trajes. Com este vestuário dançavam e depois guardavam o mesmo, o qual só poderia ser usado durante a festa e não cotidianamente. Para o *ajuri* (mutirão), as pessoas convidadas para trabalhar durante o dia, à noite dançavam com uma veste que tinha nela estampado seus instrumentos de trabalho, terçado por exemplo. Como naquela época os Kokama não consumiam cerveja, cachaça e refrigerante, eles tomavam bebidas feitas artesanalmente por eles próprios: caiçuma, pororoca, guarapu, garapa, chicha. Para adoçar algumas dessas bebidas era acrescida rapadura as mesmas. Mesmo sendo adocicadas, algumas delas causavam embriaguez em quem as consumiam.⁵⁴

⁵³ A categoria “parente”, quando utilizada pelos Kokama, engloba indígenas de outras etnias que não a sua, no caso de João as denúncias estariam partindo, como vimos, sobretudo de algumas lideranças marubo.

⁵⁴ Na literatura sobre os Kokama encontramos referência ao “masato”, bebida a base de mandioca fermentada, consumida por esse povo.

Para finalizar as apresentações, expôs-se a culinária kokama enfatizando que a comida Kokama leva bastante verdura e legumes: batatas, tomate, chicória, limão e peixes. Do *surubim* e do *pirarucu* os kokama tem uma técnica de retirada dos espinhos e ossos do peixe para fazer o *desfiado*.

Em novembro de 2015 voltei a Bom Jardim, com um grupo de aproximadamente 40 alunos, numa prática de campo da disciplina antropologia pericial, por mim ministrada no INC. Após percorrer parte do bairro, nos reunimos para uma conversa, embaixo de umas árvores no quintal da casa de dona Lúcia Lopes. Na ocasião Lúcia afirmou que existe uma divisão do poder na comunidade entre o presidente do bairro e o cacique de Bom Jardim: *“Aqui tem presidente do bairro, aqui tem cacique, aonde é que tá a verdade, ou é cacique ou é presidente, aqui tem mais indígena, o presidente é só um aqui que fica batalhando. O meu sangue é kokama. Os indígenas vão lá com o presidente e ele diz que Kokama é do Peru. Mas quem nasceu aqui ainda é do Peru? Então vai para o Peru? Nasceu aqui é brasileiro. Vivemos em grupo de indígenas, agora associação é dos brancos. Agora tem muita gente aqui que diz ‘eu não sou indígena’. Os portugueses quando chegaram aqui encontraram índios, então como eu não vim da Europa, não sou americano, a nossa característica não nega, eu sou índio. Kokama daqui é um grupo de pessoas que forma a comunidade. Em 1960 já se encontrava aqui. Em 1959 eu vim ainda criança para cá, vim do município de Tonantins de um igarapé chamado canta. De onde eu vim ainda tem Kokama lá, em Ati Paraná, Mari Mari, São Pedro. Agora dizem que lá tá cheio de Kokama. Lá tem mistério e encantos, só vai quem tem coragem. Meu genro Alírio já foi lá. Em 59 aqui só tinha poucas casas indígenas kokama. Quando passaram primeiramente reconheceram os Tikuna, só tinha duas casas. Havia 4 pessoas em Santo Antônio e aqui tinha 9 casas kokama. Aqui nem estrada existia. Aqui era um sítio, depois que a prefeitura passou que cortou essa estrada. Encontramos, nessa época, Kokama, Yaguá e Uitoto trabalhando para Zé Ferreira Rocha Prim. Fazia cachaça, vendia rapadura, aqui no campo do Magalhães”*.

Grosso modo, segundo a Sra. Lúcia, professora de escolas municipais no “beiradão”, os Kokama de Bom Jardim reivindicam desde o ano de 2003 uma área limitada pela Taboca (um lugar onde dizem que ocorrem assaltos, ou a caixa d’água do seu Rômulo); o cemitério; o rio Solimões; o igarapé do Bom Jardim, que divisa com a comunidade tikuna Porto Cordeirinho. Dentro do território em litígio se encontra um seminário coreano presbiteriano. Um dos objetivos da demarcação para esta senhora kokama de 67 anos, sobrinha do cacique Avelino, seria preservar o território, evitar o desmatamento. Ela afirma que a prefeitura vendeu parte da área aonde ele reside para um colombiano montar uma

serraria e olaria as quais ficariam sob a direção do Sr. Luiz Preto. Há época, Lúcia trabalhava na então Escola Municipal Bom Jardim (atual Sofia Barbosa), construída em madeira e com uma única sala de aula. Sabendo que a área já estava sendo medida, minha interlocutora recorre ao Ministério da Justiça na tentativa de manter a posse da área. Um dos requisitos para a área de Bom Jardim ser demarcada, para Lúcia seria a “união dos moradores da comunidade”. Além dos já mencionados Kokama, Yaguá e Uitoto, também residem na comunidade famílias tikuna, além daqueles moradores que não se identificam como indígenas, mas que, contudo muitas dessas pessoas, por meio de casamentos mistos estabeleceram relações de parentesco com os indígenas. Entre as famílias kokama e Yaguá, algumas delas vieram do Peru, e entre os Uitoto da Colômbia. Diz Lúcia: *“Minha filha é casada com o filho de uma tikuna com um kokama e tem parentes no Peru. Mas estes indivíduos nascidos no Peru têm dificuldade para conseguir receber aposentadoria da previdência brasileira, mesmo que atualmente estejam residindo em Bom Jardim. A irmã do pai do meu genro morava no Peru e veio procurar seu sobrinho no Brasil para se aposentar, mas não pode pois não tem documentação brasileira, ela é kokama peruana. Já minha sobrinha é casada com Uitoto e os filhos desta são uitoto misturado com kokama, fez uma salada. E aqui tem Yaguá que vem do Peru e se casa com Kokama daqui e aí vira uma salada também”*.

Para dona Lúcia, mesmo que a demarcação vir a acontecer as famílias não indígenas poderão permanecer na Terra Indígena: *“nós queremos só a terra”*, afirma ela: *“Quando nós chegamos esse terreno aqui era do José Ferreira Rocha Prim, aí a gente pagava para ele, um cruzeiro naquele tempo. Eu não sei se ele era agente de saúde, ele vinha visitando todos os moradores daqui, perguntando se tinha febre, se tava doente. Depois que seu Getúlio Alencar ganhou para prefeito ele doou essa área aqui para a Prefeitura, essa doação foi no ano de 1970. Até no hospital era matagal, tinha pouquinhos famílias, tinha poucas casas. Eu ia para o colégio de canoa, remando. Assim que eu estudei, só eu remando, era sacrificoso”*.

Quanto a onomástica, sobrenomes majoritariamente associados aos Kokama mais antigos moradores de Bom Jardim, tais como: Maricauá e Januário, não é garantia de auto identificação étnica, pois como afirma Lúcia, *“ninguém quer ser Kokama. Os velhos estão se identificando, já os jovens, os netos dizem ‘ah! eu não sou Kokama’”*. Já os de sobrenome Aicate teriam vindo do Peru. Para Lúcia, alguns sobrenomes “esquisitos”, tais como Arimuia seriam peruanos que chegaram ao Brasil nos últimos anos e ainda estão em processo de reconhecimento como kokama.

Contando sua história de vida, Lúcia afirma que quando foi estudar no colégio, suas professoras madre Petronilha e madre Eulália diziam para ela que quem já sabe ler e escrever não é mais Kokama, não é índio. Mas quando vai para Manaus perguntam se ela é indígena, a classificam como indígena, identidade que ela não nega, e num segundo momento assume a identidade de indígena kokama para se diferenciar dos Tikuna, por exemplo: *“Eu fui Lavadora de sapatos das freiras em Fortaleza e lá elas diziam: ‘a irmã Jocélia trouxe essa menina essa aí é índia que come gente’. Aí diziam: ‘para lá eu não vou’. A partir daí eu sou índia porque já falei lá para fora que eu tenho jeito de índia, o que eu posso fazer vou morrer índia Kokama. Aqui uns dizem eu sou índio na hora de receber salário maternidade, depois que recebem dizem eu não sou mais índio. Os moradores daqui que não se identificam como indígena dizem que nunca vamos conseguir a demarcação, mas quando aparece alguma “oportunidade”, eles dizem: ‘ah! eu sou Kokama’. Um trabalho no posto, vaga para Kokama, o que não era já tá querendo. Assim que é, então quando é que vai dizer que o Kokama deixa de ser Kokama. Mas ele vai ter que “passar pela peneira”.*

Além da importância dessa identidade indígena atribuída pelos “outros” e introjetada pelos Kokama, Ser Kokama para Lúcia tem a ver com a fala, o jeito, a apresentação, a qualidade e a cultura. Dentre essas características parece sobressair a maneira indígena de falar a língua portuguesa: *“Quando eu saio por aí e falo as pessoas dizem: ‘a senhora é índia de qual etnia? É Tikuna?’. Acham que eu não estou falando o português correto. Eu falo e entendo um pouco também da língua kokama, estudei com a prof. Ana Suelly, tenho apostila, estudei a gramática com ela, mas já falava a língua materna aprendida com meus pais. Na comunidade falamos na língua portuguesa, mas não esqueço minha língua, só não temos com quem falar aqui, só quando vamos para o Peru é que conseguimos nos comunicar com os Kokama de lá na nossa língua materna. Alguns Kokama daqui, como a minha filha Elisângela, professora na comunidade tikuna Porto Espiritual e casada com Tikuna, está aprendendo a língua tikuna também, o que facilita o entendimento das conversas dos seus alunos quando eles estão falando na língua tikuna. Elisângela realizou parte de seus estudos no seminário coreano. Tem uma lei que ampara: falando a língua materna ou não, se eu disser que eu sou índio, não importa o que os outros vão dizer, eu sou índio, pronto e acabou. Quem não quer ser Kokama, deixa ele, não é obrigado a ser indígena. Porque nós indígena ninguém é bonito. Muitas vezes os próprios pais desestimulam seus filhos a assumirem uma identidade indígena. Na matrícula na escola não solicita a etnia*

dos alunos indígenas, mas em casa esses jovens sabem que seus pais são indígenas, são brasileiros e acabou”.

Apesar de residir na zona urbana do município, os Kokama de Bom Jardim são agricultores e pescadores. Fazem suas plantações na ilha São Gabriel, pois a parte central da comunidade é destinada as residências e não há espaço para a abertura de roças, mas apenas para cultivos de frutos para o consumo doméstico: açaí, abiu, manga, limão, cupuaçu, bacaba. Entre os cultivos se destacam a melancia, a macaxeira para fabricação de farinha e o milho. Outra área descontínua utilizada pelos indígenas da comunidade Bom Jardim para a prática da agricultura é a do Crajarizinho, local onde existem algumas famílias kokama com moradia permanente. Quanto aos meios de subsistência no meio urbano alguns indígenas são aposentados, outros são moto-taxistas e há também os pequenos comerciantes e algumas mulheres são empregadas domésticas. Enquanto entre os jovens a maioria são estudantes no IFAM, na UEA, na UFAM e no colégio. Antigamente, no local onde hoje é a igreja de São Pedro, havia um barracão no qual os indígenas fabricavam artesanato: sandália de tucum, abano, chapéu, pulseira, tiara, gargantilha, bolsa de tururi pintada, cesta de bacaba que os Kokama usavam para colocar ovos de galinha, panela de barro nas quais colocavam um pauzinho em cima e botavam macaxeira para assar. Muitos desses artesãos já faleceram, enquanto os indígenas que optaram pelo estudo nos colégios dos “brancos” não aprenderam este ofício. Entre os cultivos indígenas de Bom Jardim destacamos o cupuí, patauí, mapati, carambola, goiaba, abiu, graviola, mamão, tangerina, maracujá, banana, abacaxi, tomate, pimentão e plantas medicinais como o mastruz. Alguns desses produtos são comercializados pelos indígenas na feira de Benjamin Constant.

Nas calçadas das ruas de Bom Jardim podemos observar a existência de barracas de venda de gasolina, animais domésticos, sobretudo cachorros são criados soltos nas ruas. A comunidade vive ameaçada por madeireiros que cobiçam as poucas madeiras de lei que ainda restam em Bom Jardim, por pescadores comerciais e por captores de “bichos de casco” (quelônios) de fora da comunidade, o que diminui a oferta de peixes e de tartarugas no rio que margeia a comunidade e pela entrada de drogas e bebidas alcoólicas que assola, sobretudo a juventude menor de idade, bem como pela especulação fundiária: venda ilegal de lotes de terra na área da comunidade. Essa escassez de pesca, caça e captura nas imediações de suas residências, fruto da pressão não indígena sobre a área, faz com que os indígenas de Bom Jardim se desloquem cada vez para mais longe de suas casas, para as cabeceiras dos igarapés a fim de manter sua subsistência. Os Kokama de Bom Jardim pescam de malhadeira no rio

Solimões e principalmente na época do verão amazônico (seca) se deslocam javari acima para pescar. Outro problema, que o aumento da densidade populacional e da implantação de micro-indústrias na comunidade trouxe, foi a falta de água, sobretudo no verão (seca), os moradores vão até a margem do rio para pegar água para todos os fins, já no inverno (chuvoso), os comunitários armazenam a água da chuva em caixas d'água. Atualmente o abastecimento feito pela COSAMA não está sendo oferecido diariamente aos moradores. Essas são algumas das motivações dos Kokama de Bom Jardim para reivindicarem a demarcação da área da comunidade, acreditam eles que com a demarcação virão melhorias na área da saúde, da educação e da proteção territorial.

Já para alguns moradores de Bom Jardim e para a maioria dos não indígenas de Benjamin Constant não existe Kokama na comunidade, só “gente branca”. Indígenas mesmo de verdade, para essas pessoas são os Tikuna, da vizinha comunidade Filadélfia. O argumento para tentar inviabilizar os Kokama é o de que os moradores de Bom Jardim não falam língua indígena, exceto um ou outro que seriam “*Kokama de sangue, de nascença, desde criança*”. Na escola Sofia Barbosa não há ensino bilíngue, os alunos só estudam a “língua dos brancos”, que é a portuguesa. Sobretudo no contexto da escola, para alguns professores, a impressão é a de que “*os jovens não querem ser Kokama, não querem ser obrigados a ser indígenas, querem ser brancos*”. É como se a partir do momento em que o índio passa a ler e escrever em português ele não é mais índio.

Na área da saúde apenas duas agentes indígenas atendem a comunidade pela SESAI e um terceiro pela prefeitura municipal. Não há atendimento médico e odontológico oferecido pela SESAI para os moradores indígenas desta comunidade. Também faltam alguns medicamentos básicos nos postos de saúde e no hospital municipal. Em diversos casos o paciente tem que comprar o medicamento indicado pelo médico, nas farmácias da cidade, para ser aplicado pela equipe de enfermagem, mesmo no ambiente hospitalar, eu mesmo já passei por essa situação durante uma internação devida a uma infecção.

Quanto ao aspecto religioso, em Bom Jardim encontramos a Igreja da Cruz ou Cruzada, a igreja católica São Pedro, a Assembléia de Deus, a Presbiteriana dos coreanos e a Adventista do Sétimo Dia. Além dessas, alguns indígenas frequentam igrejas fora do bairro, tais como a Batista Independente, como é o caso de dona Lúcia. Quanto às “crenças tradicionalmente kokama”, Lúcia afirma que a comunidade está estudando como encaixá-la “para mostrar”. Alguns velhos indígenas de Bom Jardim trabalham com benzimentos e utilização de plantas medicinais.

Outra coisa que os Kokama também estão se organizando “para mostrar” são as pinturas corporais, os vestuários típicos e as músicas. Entretanto, segundo dona Lúcia, atualmente em Bom Jardim, poucas pessoas se interessam por essas coisas da “tradição” kokama. Na busca de um lugar para morar no meio urbano, um dos fatores que tem atraído indígenas para Bom Jardim se deve a presença da Igreja da Cruz na comunidade, da qual muitos Kokama são adeptos. Em 16 de março em Bom Jardim há o festejo da Santa Cruz e de 27 a 29 de junho o festejo do padroeiro São Pedro.



Figura 30 - Lúcia Lopes Kokama, prática de campo na comunidade Bom Jardim, Benjamin Constant, novembro de 2015.



Figura 31 – Igreja da Irmandade da Santa Cruz em Bom Jardim, novembro de 2015.



Figura 32 – Igreja Católica em Bom Jardim, novembro de 2015.



Figura 33 – Escola Municipal Sofia Barbosa em Bom Jardim, novembro de 2015.

4.2.3. Tabatinga

A “Festa Cultural do Povo Kokama Milenar”, realizada pela Associação do Povo Kokama de Tabatinga no Centro Cultural Presidente Lula, em 30 de setembro de 2012, constituiu palco privilegiado para representação da autenticidade cultural indígena (danças, comidas, plantas medicinais, vestuário e músicas para legitimar um discurso em defesa de direitos baseados na etnicidade indígena) diante de interlocutores não indígenas (FUNAI, políticos, imprensa, antropólogo, Universidades etc.). Nesse processo de reinvenção de suas tradições, os Kokama construíram em Tabatinga uma “maloca” a qual é usada para realização de festas e apresentação de danças.



Figura 34 – Cartaz da Festa Kokama

Em março de 2015 circulou nas redes sociais, por meio da internet⁵⁵, um abaixo-assinado que tinha como lema “*só quem é kokama de verdade sabe quem é de mentira: façam justiça pelo direito dos verdadeiros indígenas kokamas*”. Tratava-se de uma carta-denúncia elaborada por Edney da Cunha Samias endereçada ao Ministério da Justiça, Ministério Público Federal, Fundação Nacional do Índio, Polícia Civil do Estado do Amazonas e a Polícia Federal. No documento postado no *facebook* está incluída uma fotografia de um grupo de pessoas entre velhos,

⁵⁵ Em sua tese de doutorado a linguista Chandra Wood Viegas, ao tratar das entidades e ações dos Kokama no Brasil, no Peru e na Colômbia, observa que estas têm marcado presença tanto nos “espaços físicos” quanto no ciberespaço. Viegas analisa essa presença por meio da noção de “línguas em rede”, tentando mostrar como os conhecimentos Kokama interagem com a cibercultura: “A comunicação pelas redes hidrográficas, reuniões, rituais, entre outros aspectos da cultura Kokama vêm se fortalecendo ainda mais com as Novas Tecnologias da Informação e da Comunicação (NTICs). A realização de um festival Kokama, por exemplo, associado ao compartilhamento de registros (fotos, vídeos, áudios) na internet, nas redes sociais virtuais, estimulam ainda mais a realização e criação desses festivais de maneira presencial (...) Há, portanto, o empoderamento dos Kokama quanto ao uso de tecnologias da cibercultura, em que eles escolhem as suas interações para expressar os seus conhecimentos e anseios, assim como para realizar a ‘aprendizagem em rede’”. (Viegas, 2014, p. 10).

mulheres e crianças na periferia da cidade de Tabatinga, aparentemente dançando num ritual com seus trajes típicos, cocares, colares e pinturas típicas (foto abaixo).



Edney da Cunha Samias se considera o atual patriarca⁵⁶ do povo kokama, é assessor técnico da Associação Indígena dos Caciques do Povo Kokama do Município de Tabatinga-AM (PTKRKTT), e Presidente da comissão organizadora de fundação da Federação Indígena do Povo Kokama. Formado em educação física Edney é professor de educação infantil na Escola Municipal Indígena Marechal Rondon na comunidade de Sapotal nas disciplinas língua portuguesa, língua kokama, matemática, educação física, ciências, história, geografia, ensino religioso e artes. Em seus múltiplos papéis, Edney ainda é conferencista, *personal trainer*, mestre de capoeira, mestrando em gerontologia. Edney, em sua luta enquanto membro do conselho tutelar de Tabatinga tenta combater as violências, abusos, exploração, para proteger as crianças e adolescentes do município. Como escotista, faz parte do

⁵⁶ Segundo Edney Samias, “na tradição kokama só pode ser Patriarca o kokama filho de pai kokama e mãe kokama. Se o pai não for kokama o filho pode chegar a ser líder menor, mas nunca pode ser líder principal. Quem define a geração kokama é o pai e não a mãe. Se a mãe for kokama e pai não, o filho é kokama, mas não pode ser líder maior, pois o pai não é kokama. Se o pai for kokama e mãe não, o filho é kokama, pode ser liderança, mas não pode ser a liderança principal da nação kokama. Na tradição kokama a liderança do Patriarcado é passada de pai para filho. De geração em geração nossos ancestrais passaram as lideranças para seus descendentes. O Patriarca Antônio Januário Samias resgatou esse costume e perto de sua morte passou o poder ao seu filho Francisco Guerra Samias. Quando o Patriarca Francisco Guerra Samias sentiu a proximidade da hora de sua grande passagem passou o poder para seu sobrinho Edney da Cunha Samias. Para ser Patriarca é considerado que ele seja o mais instruído, o Principal Líder da tribo kokama”. Considerado “o maior Kokama de todos os tempos”, Francisco Guerra Samias é também considerado, por seu grupo de parentesco, como o patriarca do movimento kokama e por isso caberia a ele a escolha de seu sucessor.

Grupo Escoteiro Alto Solimões - 3/AM - Tabatinga-AM. Assim, além de seus parentes kokama, Edney têm ainda seus discípulos da capoeira, e seus irmãos de ideal escoteiros. Também conhecido por Mestre Dedão, Edney Samias é membro da Associação de Capoeira Ave Branca⁵⁷, que tem filial no país vizinho, à Colômbia, e onde os encontros e intercâmbios são frequentes. Na capoeira seu lema é “construir um mundo melhor através da capoeira”. Em suas palavras: *“meu objetivo não é formar lutadores e sim homens e mulheres íntegros, honestos, atuantes em suas comunidades, capoeiristas de valores para um mundo melhor”*. Inspirado em Zumbi dos Palmares, Mestre Dedão, *“luta pela liberdade dos homens e das mulheres”*. No aspecto religioso Edney parece ser cristão ao postar, em novembro de 2014, que: *“enquanto uns se divertem bebendo bebidas alcoólicas, minha diversão é ler a bíblia e depois jogar capoeira. Não tem preço”*. E logo abaixo afirma a função social da capoeira da sua perspectiva: *“se não fosse a capoeira, sabe Deus onde eu estaria nessas horas, preso ou morto, quem sabe. Capoeira me tornou um homem de bem e compromissado com as sociedades”*.

Voltando ao referido documento, Samias explicita que o objetivo da denúncia é o de *“contestar ação que acreditamos não ser de boa-fé da Associação dos Moradores Indígenas Kokamas da Cidade de Tabatinga – AMIKCT, lideradas atualmente por falsos Kokamas e por mestiço, uma vez que é de nosso conhecimento a filiação de sócio nessa associação de que qualquer pessoa (não indígenas brasileiros, colombianos e peruanos) que queira se tornar um indígena Kokama, sem ter nascido Kokama, sem ser kokama, ainda tem a facilidade e acesso livre para expedirem a RANI na FUNAI sem nenhuma burocracia...”*. A preocupação de Samias, segundo ele, seria a de *“resguardar a tradição do povo Kokama”* e fazer com que *“os Kokamas verdadeiros”* obtenham maior participação na política indígena e indigenista e reconhecimento de seus direitos étnicos. Fazendo menção às leis indigenistas brasileiras o referido documento denuncia ainda o *“atendimento por simpatia com Associação Indígena A ou B”* por parte da Administração Regional da Funai em Tabatinga: *“quando algum membro de nossa Associação Indígena dos Caciques do Povo Kokama do Município de Tabatinga solicita o RANI tem muitas dificuldades para receber e outra associação AMIKCT tem facilidade (...) a Funai dificulta atendimento para nossos membros e demais Kokamas de verdade (...) a prioridade é só para os indígenas da etnia ticuna e para*

⁵⁷ A Associação de Capoeira Ave Branca, que hoje está se espalhando pelo mundo, com destaque para sua filial na Colômbia e um projeto de implantação de uma escola de capoeira na Alemanha. Foi fundada por Mestre Kall (José Carlos Alves Pereira). Edney que é discípulo de Mestre Kall, também se auto-intitula *“o folclore de Tabatinga - AM”* e *“o fiscal da capoeira”* para quem os interessados em ter um grupo de capoeira nesta cidade têm que pedir licença, passar por ele para regularizar o funcionamento das escolas de capoeira.

a Associação dos Moradores Indígenas Kokamas da Cidade de Tabatinga (...) que acreditamos que não exista mais nenhum Kokamas de verdade na AMIKCT. Salientamos que, os RANIS não são falso, são verdadeiros, o problema é que estão expedindo para não indígenas e os verdadeiros indígenas não conseguem tirar o RANI”.

Samias atualmente pertence à Associação Indígena dos Caciques do Povo Kokama do Município de Tabatinga – AM, cuja sigla em língua kokama é PTKRKTT e que, da perspectiva dele, seria a associação kokama legítima “*para apontar os detalhes culturais e tradicionais do povo Kokamas, em vista que conhecemos que são Kokamas e quem não são Kokamas*”. Analisando a Convenção 169 da OIT, no seu Art. 1º, que estabelece o critério da auto-identificação como indígena na definição dos grupos étnicos, Samias interpreta que essa auto-identificação “*depende de aceitação das lideranças tradicionais do povo em questão para poder comprovar que é indígena*”. Para Samias “*a Funai de Tabatinga sempre discriminou os Kokamas de verdade, discriminação étnica, afirmando que só os ticunas detinha apoio da Funai, como ainda são os únicos atendidos sem burocracias. O patriarca Francisco Guerra Samias, pedindo que denunciasse a discriminação da Funai, Prefeitura de Tabatinga-AM e SESAI, e também denunciando a Casa Cultural da Aldeia Sapotal que não está seguindo a tradição kokama milenar. Só queremos que os locais ancestrais sejam respeitados e que os indígenas possam favorecer as suas visões de qualidade de vida de acordo com a holística ancestral e de relação intrínseca com a natureza. E corrigir o erro de deixarem que falsos Kokamas tivessem acesso no movimento indígena Kokama. Pois a ação da AMIKCT está afetando os direitos dos verdadeiros Kokamas. A AMIKCT faz festas comemorativas com bebidas alcoólicas em seu lote doado pela Prefeitura, violando o Art. 58 da Lei 6001/73. E ainda denominam o LOTE como se fosse uma Aldeia e não é, com documentos nos arquivos da Funai de declaração de residência de aldeia indígena, atendido sem estar demarcada. A AMIKCT tem facilidade da SESAI em Tabatinga-AM, fazem parte até do Conselho da CONDISI/SESAI, nossos membros que residem na cidade de Tabatinga não têm esse direito garantido, pois a SESAI alega que moramos na cidade, mas a AMIKCT também residem na área urbana e lote doado pela prefeitura não é terra ancestral e nem reconhecido com Terra Indígena Demarcada. Antes a Associação AMIKCT era presidida por KOKAMAS de verdade, mas atualmente os KOKAMA de verdade fundaram outra associação e saíram da AMIKCT e esta presidida por não indígenas. Os Kokamas abandonaram a associação AMIKCT, que segundo relatos as maiorias dos membros afirmaram que saíram por medo de assassinato, pois afirmaram que JOSÉ DE SOUZA FERREIRA é uma pessoa muito perigosa. Então ficaram na AMIKCT somente aqueles que*

aceitavam a conduta do vulgo ZECA, seus parceiros que também não são kokamas. Que IRACY GARCIA SAMIAS E CAMILO XANCHARE RODRIGUES (ex-presidentes da AMIKCT), kokamas de verdade, podem afirmar que JOSE DE SOUZA FERREIRA e nem sua família não são Kokama”.

Considerado o maior líder e patriarca pelos membros da PTKRKTT, Francisco Guerra Samias nasceu em Tabatinga em 1954 e faleceu em março de 2015, filho de Antônio Januário Samias e de Alicia Helena Guerra, aos 18 anos de idade Francisco foi o pioneiro na educação escolar do povo kokama⁵⁸. Francisco e seu primo Guilherme Padilha Samias⁵⁹ foram os primeiros professores da Comunidade Sapotal. Foi fundador das primeiras e da maioria das organizações e associações kokama em território brasileiro. A primeira entidade kokama organizada no Brasil foi a Organização Geral dos Caciques das Comunidades Indígena do Povo Kokama. Em seguida fundou a AMIKCT, mas quando ficou doente esta associação teria sido assumida por pessoas não kokamas que até hoje estão em parceria com a FUNAI e deixando os verdadeiros Kokama de lado. Para corrigir o erro fundou a entidade civil indígena PTKRKTT - Associação Indígena dos Caciques do Povo Kokama do Município de Tabatinga-AM. Nos últimos anos de vida fundou a Associação Kokama Terra da Paz, situada às margens do Rio Takana na Terra Indígena Ewaré I. Seu maior sonho era que o povo Kokama tivesse seus direitos respeitados (produção de livros, educação, jogos esportivo-culturais kokama, saúde, habitação cultural, casa cultural em Tabatinga, etc.) e fundar a Federação Indígena do Povo Kokama (internacional), da qual já deixou a Comissão Organizadora de fundação preparada e com a minuta do Estatuto pronta. Para Edney Samias *“a Federação do Povo Kokama congregará, orientará, desenvolverá e conservará a cultura milenar do povo Kokama, respeitando os conhecimentos do nosso principal líder e Patriarca Cacique Maior Francisco Guerra Samias (...) a fundação da Federação Indígena do Povo Kokama será um novo marco para as lutas do povo kokama e salvaguardar os conhecimentos do grande cacique Francisco Guerra Samias (in memória) e respeito por nossa propriedade à língua kokama. Como recebi as honrarias de ser o novo patriarca de meu povo kokama, serei o assessor vitalício da Federação Kokama. Quem estiver comigo*

⁵⁸ Francisco Samias relata que quando foi para a cidade estudar não sabia o que significava ser Kokama, quando seus colegas tikuna começaram a chamá-lo de “kokama” ele se sentia ofendido, para ele ser chamado por esse nome consistia num xingamento. Aí Francisco foi perguntar ao seu pai sobre sua origem étnica e ele confirmou que sua família era kokama mesmo.

⁵⁹ A título de curiosidade, o Pai de Edney Samias, Guilherme Padilha, teve um bar, que era considerado à época um dos maiores da cidade de Tabatinga, no qual os discos de vinil mais tocados eram os do “Rei do Brega”, Reginaldo Rossi, de quem Padilha era fã.

estará com a tradição e respeito pelas lutas de meus ancestrais (...) recebi das mãos de meu chefe kokama Francisco Guerra Samias (agora está com nossos ancestrais) a missão de cuidar de todo o povo kokama, hoje sou o maior líder de todo o povo kokama. Que responsabilidade! ter um povo inteiro nas mãos, ser o maior líder, o mais importante, nunca pensei em receber este cargo, um cargo muito pesado. Durante minha gestão vitalícia deverei preparar o novo sucessor, assim será de geração em geração! devemos agora como primeiro trabalho em 2015, fundar a Federação Indígena do Povo Kokama - FPK, eleger o presidente que vai trabalhar ao meu lado, para o bem do povo kokama, sonho de meu chefe Francisco Guerra Samias que foi o maior líder geral de todos os Kokamas de todos os tempos!”

A luta do movimento kokama teria começado com o Patriarca Antonio Januário Samias, na comunidade Sapotal, dando visibilidade aos Kokama até então esquecidos pelo Estado. Em seguida passou o cargo de patriarca para seu filho Francisco Guerra Samias, o qual por sua vez passou a lutar pela demarcação das terras ocupadas pelos Kokama. Para saber mais sobre a “cultura kokama milenar” buscou os anciãos falantes da língua materna kokama, navegando rio acima e abaixo, nos três países (Brasil-Peru-Colômbia). Em dezembro de 2014, pouco mais de três meses antes de falecer, o Patriarca Francisco Guerra Samias, nomeou seu sucessor, o atual Patriarca Edney da Cunha Samias, o qual afirma que a partir de então irá juntamente com as demais lideranças verdadeiras Kokamas, assumir a luta e corrigir os erros passados e atuais, daqueles que estão prejudicando os direitos do povo kokama.

Edney Samias afirma que “*José de Souza Ferreira, irmão do radialista Otávio Souza (que faz programa de rádio na ilha de Santa Rosa – Peru, e sempre fazem entrevista como se fosse kokama), não é ‘indígena’, talvez seja mestiços, militantes de Associação de falsos kokamas, que querem ser reconhecidos como tal*”. Ferreira teria conseguido apoio financeiro da SEIND para construção de uma maloca no lote doado pela prefeitura para a associação presidida por ele. Segundo Samias, “*as ações de Ferreira teria o apoio do Paulo Mendes (Presidente da Federação dos Ticunas, que não tem nada haver com os kokamas de verdade), para tentar ser líder a força, sem reconhecimentos dos verdadeiros líderes kokamas do Brasil. Ao menos, talvez seja líder de sua comunidade onde a maioria são falsos Kokamas. A parceria dessa organização suspeita com José de Souza Ferreira que envolve financiamento de alguém, está interessado em destruir nós os verdadeiros Kokamas. O grande cacique maior do povo kokama Francisco Guerra Samias, sempre afirmou que José de Souza Ferreira não era Kokama e não representa os verdadeiros Kokamas. Que se não estivesse doente já teria desmascarado ele*”.

As acusações de Edney Samias contra a AMIKCT giram em torno de especulação fundiária, falsidade ideológica e de um complô para destruir o que ele chama de “os verdadeiros Kokama”. Segundo Samias, a AMIKCT estaria negociando partes do terreno que recebeu da Prefeitura Municipal de Tabatinga com pessoas não indígenas, inclusive de nacionalidade estrangeira, sobretudo, peruanos e colombianos e também invadindo áreas públicas e privadas adjacentes a área legalmente recebida do poder público municipal. À condição para esses novos moradores permanecerem na área indígena seria a de obrigatoriamente *se tornar* indígena Kokama e pagar um cadastro que daria direito ainda a receber o RANI, se tornando assim um indígena sem ser, com a promessa da referida associação de que se tornando indígena o indivíduo teria muitas vantagens, na universidade, na saúde, etc. e até ocupar algum cargo remunerado na comunidade indígena. AAMIKCT concentraria peruanos, colombianos, não indígenas e parentes de seu presidente, pessoas essas, inclusive os próprios membros da sua Diretoria, que seriam leigas em assuntos indígenas. Para Edney Samias *“no movimento indígena Kokama o maior líder foi Francisco Guerra Samias e nomeou seu sucessor Edney da Cunha Samias (em anexo certidão de nascimento para comprovar que é Kokama nascido em aldeia), que a partir de agora passar ser o mais alto título na hierarquia do povo kokama. que assim passará para outro sucessor, de acordo com a tradição kokama que vem de geração em geração (...). Por esta confiança nas pessoas é que os Kokamas de verdade deixaram pessoas não Kokamas entrarem e agora querem dominar sem serem líderes tradicionais e de segmento ancestral. Nós Kokamas de verdade dependemos desta relação Pai-Filho entre o Grande espírito enós”*.

Edney diz apoiar o quem ele chama de *“a nossa doutoranda em linguística pela Unb, Professora Altaci Rubim Kokama (atualmente a principal pesquisadora da língua kokama no Brasil)”*. Em março de 2015 Altaci se reuniu com algumas lideranças Kokama em Tabatinga para *“discutir os rumos da língua materna kokama”*. Em postagem no *facebook*, datada de 06 de março de 2015 Edney afirma: *“nós os Kokamas somos donos de nós mesmos. Ana Suelly e Chandra não nos representam, não tem nossa autorização para falar sobre a nossa língua materna. A nossa representante sobre a língua materna é a kokama Altaci Rubim”*. Com uma nota de esclarecimento a qual tinha como título *“o povo Kokama é dono de si mesmo”*, Edney publica na *net* em junho de 2014:



NOTA DE ESCLARECIMENTO:

INFORMAMOS A SOCIEDADE BRASILEIRA QUE: **ANA SUELI ARRUDA CABRAL E CHANDRA WOOD VIEGAS NÃO REPRESENTAM O POVO KOKAMA DO BRASIL**, NÃO SÃO DONAS DO POVO KOKAMA E NEM DE NOSSA LINGUA. NÃO FORAM AUTORIZADAS A MUDAR A ESCRITA DA LINGUA KOKAMA, POIS NÃO CONSULTARAM AS COMUNIDADES E NEM OS GRANDES LÍDERES KOKAMAS DO ALTO SOLIMÕES. PORTANTO, NÃO PODEM FALAR EM NOMES DE NÓS OS KOKAMAS.



EDNEY DA CUNHA SAMIAS

ASSESSOR TÉCNICO E PEDAGÓGICO DA ASSOCIAÇÃO PTKRKT

E-mail: edney_cunha@hotmail.com

E em seguida complementa a nota acima reproduzida:

NOTA DE ESCLARECIMENTO 05/06/2014. (ERRATA DA NOTA ANTERIOR 04/06/2014.)

- * Reiteramos que **ANA SUELI ARRUDA CABRAL** foi citada em documento anterior, devido ser **Orientadora da aluna de doutoramento CHANDRA WOOD VEIGA, que fez alteração na escrita da Língua Kokama falada no Brasil.** Informamos que ANA SUELI ARRUDA CABRAL veio a campo na década de 80 pesquisar os Kokamas do Alto Solimões, desde então não tivemos outros contato. **Abrimos compromisso para que ANA SUELI ARRUDA CABRAL corrija possíveis erros anteriores e se comprometa com uma nova luta do povo Kokama com a direção e consulta de todos os líderes kokamas.**



EDNEY DA CUNHA SAMIAS

ASSESSOR TÉCNICO E PEDAGÓGICO DA ASSOCIAÇÃO PTKRKT

E-mail: edney_cunha@hotmail.com

Mencionando a Declaração Universal dos Direitos Linguísticos, Samias denuncia: *"nossa língua indígena do povo kokama deve ser respeitado, não aceitamos a proposta de Ana Suelly - UnB que quer fazer a mudança na língua kokama. Ela deveria respeitar o povo kokama, a língua kokama é nossa propriedade (...) os verdadeiros indígenas kokamas de todo o Brasil estarão se reunindo em Tabatinga-AM ainda em 2015 para discutir os rumos da língua kokama milenar na 1ª Oficina Pedagógica de Ensino-aprendizagem da Língua kokama, com participação de Kokamas falantes da Colômbia e do Peru. Denunciamos a professora Dra. Ana Suely - linguística (UnB) que quer mudar a língua kokama. Não aceitamos as propostas dela, pois assim matará nossa ancestralidade. No aguardo, Edney Kokama da Cunha Samias, cacique geral do povo kokama, sucessor do patriarca cacique geral Francisco Guerra Samias"*.

Em dezembro de 2014 Edney ao receber o “título oficial de cidadão planetário”, de “embaixador para a paz” afirma: *“a terra é o meu país, com as condecorações honoríficas juntos pela mãe terra, sem fronteira da separação para a fronteira da colaboração, unificação e paz mundial, respeitando as diferenças e lutando por um mundo melhor, saudável e justo”*. Em janeiro de 2015 Edney palestrou sobre o “conhecimento ancestral milenar kokama” em Bogotá para lideranças indígenas reconhecidas mundialmente. Edney afirmou à época desse evento: *“o importante de tudo é você saber a sua origem e valorizar sua identidade ancestral. Venho da raça kokama, irmãos de todos e meu país é o Planeta Terra”*.

Em suas viagens à Brasília, além dos trabalhos como educador físico, onde Edney como *personal trainer* prepara pessoas com avaliação física-corporal, prescrição de treino e exercícios, pilates, capoeira, massagens localizadas, *gap, jump, stepe*, alongamento, e defesa pessoal, ofereceu o Curso de Confecção de Caxixi na sede do Grupo de Capoeira Ave Branca do Distrito Federal em dezembro de 2013 como podemos ver no cartaz abaixo:



Para ser chefe escoteiro Edney realizou o Curso de Proteção Infanto-juvenil:



Um discípulo de Mestre Dedão, Jhon Fredy Cuellar Artunduaga (estagiário Patuá), recentemente fundou um grupo de capoeira Ave Branca na Colômbia, na cidade Puerto Asis:

TEMOS A HONRA DE RECEBER MAIS
UMA FILIAL NA FAMÍLIA

**AVE BRANCA
CAPOEIRA**

“... Cada dia que
passa anuncia mais
nosso Grupo...”

“...nossos discípulos
fazendo a expansão da
família Ave Branca...”

Superior Geral
Grômostre Kall
(Presidente Internacional)

Supervisor of Colômbia
Mestre Dedão
(Representante)

Responsável of Colômbia
Professor Bam Bam
(Diretor Nacional)

Responsável em Putumayo
Estagiário Patua
(Representante Local)

ESTAGIÁRIO PATUÁ
JHON S. KENNEDY

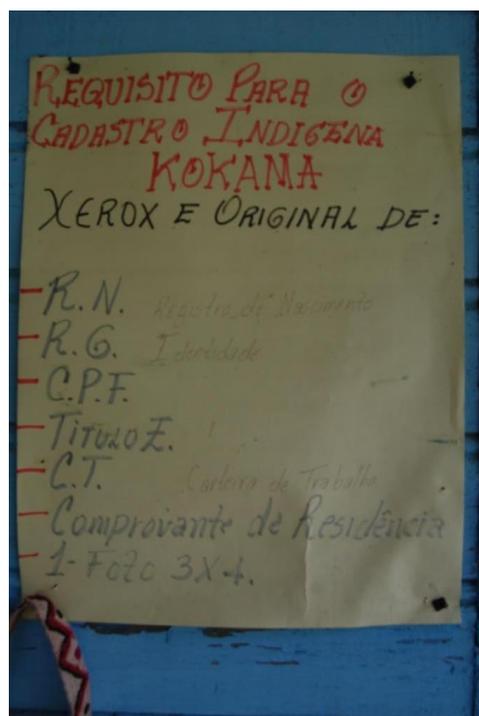
ASSOCIAÇÃO DE CAPOEIRA AVE BRANCA PUTUMAYO
Puerto Asís - Putumayo – Colombia
Sede Nacional Colombia: AVE BRANCA BOGOTÁ

Além do intercâmbio transnacional, Edney Samias promoveu trocas interculturais entre membros da capoeira na Colômbia e indígenas da aldeia Sapotal⁶⁰ como publica em sua página pessoal: “o intercâmbio Ave Branca Bogotá - aldeia kokama Sapotal/Tabatinga 2014’ foi um grande sucesso. Oficina de confecção de caxixi, berimbau, retirada correta de cipó, madeira, cabaça e arame. Curso de benguela, angola, maculele, samba de roda, acrobacias, defesa pessoal, defesa e ataque no jogo, luta, arte marcial, literatura capoeirística, jogo com bastão, alívio em hematomas com ponto de pressão, mística, cânticos, visita ao igapó, visita nas comunidades vizinhas e provar as frutas nativas, andar de canoas, voluntariado na escola da comunidade. Agradecemos a comunidade kokama de Sapotal que recebeu a todos de braços abertos com um honroso acolhimento. Foi um curso de forma natural em contato com a natureza”.

De 1 a 3 de maio de 2015, na cidade de Letícia na Colômbia, foi realizado o 1º Encontro de Capoeira Angola da Tríplice Fronteira Brasil-Peru-Colômbia sob a supervisão de Paulo Barreto (Mestre Poloca) de Salvador – BA. Organizado pelo grupo Nzinga (filial Selvangola) de Letícia, os grupos convidados foram: Quilombo, Negros no Amazonas e Ave Branca. Além de Mestre Poloca, participaram do Encontro Mestre Gigante, de Benjamin Constant e Mestre Dedão (Kokama), de Tabatinga.

⁶⁰ Para Edney Samias, no aspecto esportivo, a comunidade indígena Kokama de Sapotal tem os melhores arqueiros do Brasil.

Figuras 35, 36 e 37 – Sede da Associação Indígena do Povo Kokama de Tabatinga, setembro de 2012:



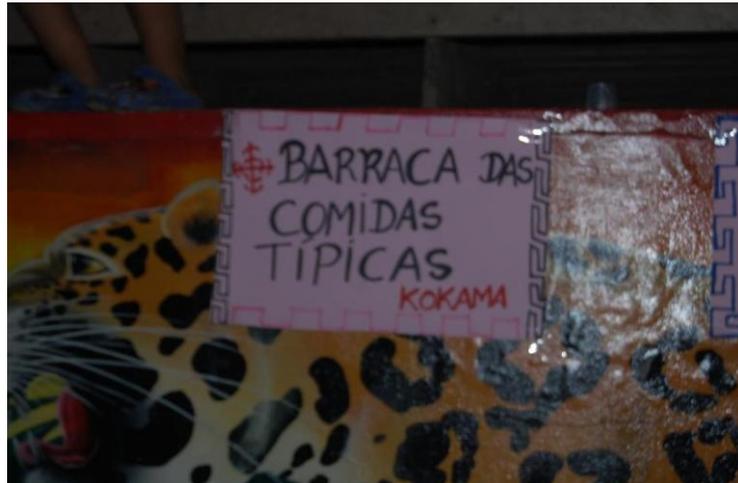
Figuras 38 a 55 – Diferentes cenas da Festa Cultural Kokama, Tabatinga, outubro de 2012:

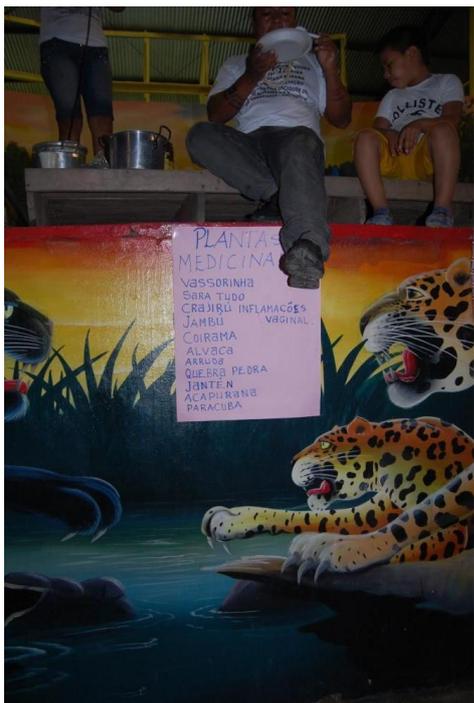












Em setembro de 2015 em visita a comunidade kokama Luiz Ferreira Tenazor, localizada na Rua Santos Dumont, nº, no bairro Vila Paraíso (em frente ao Centro Habitacional Minha Casa Minha Vida, em construção), na periferia da cidade de Tabatinga, fui recebido pelo coordenador da comunidade, “Zeca” Ferreira, o qual estava acompanhado de sua esposa, do presidente da associação e de mais alguns indígenas residentes no espaço comunitário. Logo na recepção os Kokama me ofereceram o *aluá* (uma bebida feita a partir da imersão da casca do abacaxi na água, acrescentando-se açúcar a gosto e, eventualmente

algumas ervas). Minha impressão foi a de que o *aluá* era o que de mais tradicional e exótico o grupo poderia oferecer a um antropólogo, como prova da etnicidade kokama. Por questão de cordialidade, e com a sede provocada pelo verão amazônico, em pleno meio dia de sol, com a temperatura geralmente na casa dos 40° graus não pude rejeitar um *aluá* gelado, mesmo que ela não seja uma das minhas bebidas preferidas.



Figura 56 - Zeca Ferreira (à direita) ao lado de sua esposa Marcélia e um Tikuna morador na Luiz Tenazor



Figura 57 - O antropólogo e seu filho ao lado de Marcélia Kokama, novembro de 2015

A comunidade Luiz Ferreira foi criada a 5 anos, possui uma área de duas hectares e meia, é habitada por 211 pessoas auto identificadas Kokama e reconhecidas enquanto tais, a exceção de 3 famílias nucleares tikuna. Todos os moradores da comunidade possuem a RANI.

Segundo Zeca, seu pai é natural da comunidade indígena Belém do Solimões e sua mãe do município de São Paulo de Olivença, ambos localizados no alto Solimões. A mudança de sua parentela para a cidade de Tabatinga teria se dado pela busca de melhor qualidade de vida e de instrução para os filhos. A vinda para o meio urbano não significou abandono da identidade indígena, ainda que alguns circunstancialmente a ocultem. Como não teria descendência européia, o caboclo seria sinônimo de indígena por conta de seus vínculos familiares com uma origem pré-colombiana, o que para meu interlocutor pode ser constatado por meio da língua falada por seus antepassados: *"meu pai veio para cá em busca de melhoria para a família, para os filhos, porque se estivéssemos por aí não tínhamos como conduzir uma organização. Mas não é porque viemos da zona rural para a urbana que mudamos a nossa identidade, continuamos com a nossa identidade e vamos continuar sendo indígena em qualquer parte do mundo. Mas muitas vezes as pessoas chegam aqui e já não querem. Se você*

*for analisar, o caboclo daqui não tem raízes espanhola, italiana... as raízes dele, de nós caboclos é raiz indígena. Mas muitas das vezes ele não quer se identificar, ele chega aqui ele tem vergonha. Ele mesmo não quer se identificar. Tem parentes nossos aí que não quer mais se identificar como indígena. Minha bisavó ela morreu, ela não falava uma palavra em português, só na língua materna”.*⁶¹

A luta dos moradores da comunidade Luiz Ferreira começou a cerca de 20 anos, quando algumas lideranças indígenas começaram a *unir* e a *ajuntar* as famílias kokama, que viviam esparsas pela cidade de Tabatinga, no local onde atualmente estas famílias residem coletivamente. O passo seguinte foi a criação de uma associação, a qual passou a reivindicar da prefeitura municipal uma área para assentar as famílias kokama. Após anos de luta, conseguiram na gestão do prefeito Saul Bemerguy, a doação verbal da área da Luiz Ferreira, enquanto o prefeito atual baixou um decreto desmembrando a área da comunidade, a qual de zona urbana passou a zona rural. O processo de desmembramento foi encaminhado à Câmara Municipal e teve parecer favorável dos vereadores. A expectativa da comunidade agora é pelo reconhecimento da Funai como área indígena, pois para os indígenas ali residentes, sem o reconhecimento da terra não tem como chegar a energia elétrica e os benefícios que as comunidades indígenas tem direito. Entretanto a SESAI já atende esporadicamente os moradores indígenas da Luiz Ferreira. Zeca Ferreira afirma que tem conseguido algum êxito quanto as demandas da sua comunidade com muita luta, *“correndo atrás: a minha luta hoje não é com o não indígena, é com o próprio indígena. O indígena lá da zona rural, aldeado, ele tenta fechar as portas para a gente dizendo que nós não temos que receber nada por parte da SESAI, porque já estamos na cidade.*⁶² A proximidade da comunidade com a cidade de Tabatinga e de Letícia faz com que, principalmente os jovens fiquem sujeitos as influências negativas do meio urbano, tais como o uso de drogas, a prostituição e a violência. O fato de em frente da comunidade estar sendo construído um conjunto habitacional, pelo Programa Minha Casa Minha Vida, traz a preocupação dos moradores kokama de que, no futuro, poderão ocorrer conflitos interétnicos entre eles e os seus vizinhos não indígenas.

Quanto a uma discussão, envolvendo os Kokama da Luiz Ferreira e uma reconhecida liderança tikuna, ocorrida recentemente durante a Conferência de Política Indigenista, promovida pela Funai, na comunidade tikuna Filadélfia, para Zeca o motivo é

⁶¹ Zeca Ferreira, em entrevista realizada por mim na comunidade Luiz Ferreira – Tabatinga 09/09/15.

⁶² *Idem*

que: “o Nino Fernandes não queria aceitar que a gente estivesse ali na Conferência. Na mentalidade do Tikuna a Funai foi criada para eles e não para os indígenas, em geral, independentemente da etnia”.⁶³

Além das famílias kokama, majoritariamente de sobrenomes Curico, Marinho, Moçambite, Carihuasari e Ferreira, como dissemos, na comunidade Luiz Ferreira residem 3 famílias tikuna. Uma destas famílias é a do artesão Lindonho Kainágua o qual afirma que seu pai é “civilizado” de Tabatinga e sua mãe é tikuna de Belém do Solimões. Para Zeca, ao entrar na comunidade ninguém muda de identidade, de etnia: “é aquilo que é mesmo, não pode mudar”. Apesar dos conflitos com algumas lideranças tikuna, segundo Zeca: “Estamos abertos para os parentes tikuna se for uma pessoa de bem. O que não aceitamos aqui dentro é estrangeiro. O cara vem e diz que ‘o Brasil é para todos, o presidente falou’. Mas eu digo aqui você não entra não, aqui é proibido. Mesmo porque eu não posso aceitá-los, entende. Eu que ando nessas reuniões direto e permitir o estrangeiro aqui dentro. Quando chegar uma fiscalização aqui vai dizer: ‘rapaz você anda com a gente direto e permitir isso aqui’. O que querem vir de estrangeiro aqui, ele já quer entrar. O peruano ele chega e já quer logo casar com uma brasileira para ter o direito dele. Se ele não conseguir ele corre atrás de uma religião, já vai com o pastor e ali ele já se torna irmão. É inteligente o peruano. Eu já conheço todas essas manhas e digo aqui não”.⁶⁴

Em termos organizacionais, além da AMKCT, sediada na comunidade Luiz Ferreira, em Tabatinga os Kokama estão representados pela PTKRKTT, fundada à partir da dissidência de um grupo de pessoas, até então filiadas a AMKCT e lideradas atualmente por Edney Samias. Apesar dos ataques virtuais aos membros da AMKCT, elaborados por Samias, Zeca acredita que a associação coordenada por ele se mantém graças ao apoio dos próprios “comunitários” quanto ao trabalho que a mesma vem desenvolvendo: “Estamos há 16 anos aqui, esse grupo que surgiu agora me parece que está com 4 anos. Essa outra associação, PTKRKTT, foi montada por pessoas que nós excluímos daqui. Quando nós viemos para cá esse grupo estava conosco e aí nós demos um basta e aí surgiu esse grupinho que se volta contra a gente tentando denegrir a minha imagem. Elas vão para a internet e diz que nós não somos indígenas, que somos impostores, aproveitadores, mentirosos, ladrões, é muita baixaria. Já fizeram documento na Funai e no MP contra nós, dizendo que estamos vendendo terreno aqui na comunidade. Eles foram lá em Leticia falar que nós não somos indígenas, indígenas são eles, eles que são os verdadeiros. Só que damos o calado por resposta. Essas

⁶³ Idem

⁶⁴ Idem.

pessoas tentam fazer coisas da sua própria cabeça, elas são de 'onda', não têm um conhecimento aprofundado da questão indígena. Eu vou a internet para mostrar trabalho: estamos reflorestando e preservando o meio ambiente da comunidade. O que nos respalda aqui são os próprios moradores".⁶⁵ Como vemos, para Zeca, o fato de a AMKCT ter sido fundada primeiro que a PTKRKT desqualifica a iniciativa desta de construir uma federação: "Lá na reunião, que criaram a federação, não estava o presidente da nossa organização, o Eládio. O Eládio soube disso aí e disse 'tá fazendo uma vergonha para nós. O Edney e a professora Gladys, que entraram ontem na questão indígena e tão fazendo essas coisas aí, passando por cima da gente. Essa federação não vai servir, vamos fazer uma nova em São Paulo de Olivença, uma organização com as associações'. Eu falei para o Eládio repercute muito mal para nós: kokama de 3 países reunidos não atingiram 50 pessoas. Por aí nota-se que a credibilidade dessas pessoas está muito baixa. Se estivesse alta tinha dado 300, 500 pessoas, pois só aqui dentro da cidade de Tabatinga somos 3.650 indígenas kokama. Eu queria que essas pessoas parassem com isso porque elas estão deixando de fora um dos maiores líderes que nós temos na organização, o Eládio. O Eládio viu que o trabalho dessas pessoas não é um trabalho de responsabilidade. Nós conhecemos muitos caciques das comunidades, mas nem conhecemos o prof. José Marinho, eleito presidente da federação."⁶⁶

Zeca afirma ter trabalhado durante 8 anos, no movimento indígena, ao lado de Francisco Samias sem que sua identidade fosse contestada pelos membros da OGCIPC e da AMKCT, organização e associação respectivamente, criadas pelo próprio Samias, ou por alguém da parentela deste pioneiro na luta kokama no alto Solimões, entretanto: "depois que eu saí do Francisco Samias, que começamos a andar com nossas próprias pernas, começaram a querer atrapalhar dizendo 'olha não são mais indígenas'".⁶⁷ Apesar de reconhecer a importância de Francisco Samias enquanto "mentor" da busca pela unificação e reconhecimento das famílias kokama na cidade de Tabatinga, Zeca critica a atuação política dele a frente destas entidades: "Francisco Samias montou a organização, tratou de unir e reconhecer as famílias kokama. Mas ele usou a organização por 3 anos, e quando ele saiu deixou a organização com um débito de R\$ 3.500,00 para o Sr.º Almeida de Benjamin Constant quitar. Montou essa nossa aqui a AMKCT e mais uma vez ele a usou por 3 anos e já abandonou essa daqui, deixando um débito de R\$ 2.500,00 que nós tivemos que pagar. E já

⁶⁵ Zeca Ferreira, em entrevista realizada por mim na comunidade Luiz Ferreira – Tabatinga 09/09/15.

⁶⁶ *Idem.*

⁶⁷ *Idem.*

montou essa aí, PTKRKTT, que é a dos brigalhões. Esse mesmo grupo montaram essa aí, já estão sucateando por 4 anos, e já estão abandonando e criando uma federação”.⁶⁸

Até hoje a AMKCT está ligada a OGCIPC, organização sediada na comunidade Sapotal, a qual tem como presidente Eládio, servidor da SESAI na cidade de Tabatinga. Uma das contribuições da AMKCT para a comunidade Sapotal, segundo Zeca, foi o fato de ter dado o Hino Nacional Brasileiro na língua kokama para esta comunidade, já que sua associação busca o “aprimoramento” do seu povo em termos de “resgate”.

Voltando a falar da ambivalência da atuação de Francisco Samias durante os anos que ele Samias esteve a frente do movimento indígena kokama, Zeca tece pesadas críticas: *“Quando ele uniu as famílias, tudo bem, parabéns para ele. Mas no mesmo instante, quando ele sucateou a organização por 8 anos e não fez prestação de contas, para mim não é uma liderança exemplar. Quando ele montou outra e sucateou por 3 anos e outra vez deixou em débito, já não é liderança exemplar. Quando usou por anos tirando carteirinha de Tefé aqui, cobrando, expedindo a carteirinha e nunca fez prestação de contas, não é uma boa liderança. Quando não podia sair do município, se ele saía do município, se ele saía para Benjamin Constant, se a Polícia Federal soubesse já vinha algemado eu sou exemplo dessa maneira? Francisco Samias começou tudo, mas como liderança exemplar não tem. Isso é exemplo de liderança? não é. Nós criamos a associação, quem corria atrás de tudo era eu, na hora da reunião, das nossas festas, 7 de setembro, Francisco Samias só pegava o microfone para falar. Eu passei 8 anos ao lado de Francisco Samias, nunca me diziam que eu não era indígena, que eu era um ladrão. Hoje como estamos em lados opostos vem para querer derrubar”*.⁶⁹ No tocante a instrução escolar, atualmente a AMKCT reivindica do poder público a construção de uma escola na comunidade Luiz Ferreira. Quanto à questão da língua materna, Zeca afirma ter se reunido com o Eládio e outras lideranças aliadas de Sapotal, Manaus, São Paulo de Olivença, Santo Antonio do Iça e de lugares que possui escolas nas quais a língua materna é ensinada e reconheceu as diferenças dialetais as quais variam de acordo com a nacionalidade dos Kokama. Para além da ênfase nas variações linguísticas, na fala de Zeca observamos uma apropriação do discurso oficial, sobre o indígena transfronteiriço, bem como as motivações que alimentam esse discurso: *“o Kokama peruano vai falar o modo dele, o Kokama colombiano vai falar o modo dele e nós brasileiros vamos falar o nosso. Não existe unificação de línguas. Não aceitamos estrangeiro aqui para morar, mas se eles quiserem nos visitar... o peruano é assim, ele vem primeiro, fica aqui, ele casa com uma daqui. Aí ele vai lá e diz: ‘já estou dentro da*

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ *Idem.*

*comunidade kokama brasileira’, vem a irmã, o marido dela, pode vir porque ele já está aqui. Ele lá, tanto no Peru quanto na Colômbia não ganham, não tem aquele benefício em questão de aposentaria em termos de questão indígena, lá para eles só é aposentado quem realmente trabalhou, contribuiu aqueles anos para o “INSS”, aí é que consegue, não é aqui como é para nós indígenas agricultores nós vamos se aposentar. Então o interesse deles é esse, ficar, transar por aqui, ‘não já tenho uma filha brasileira, já tô tantos anos no Brasil, preciso de meu documento de brasileiro’. Então vai essa coisa assim e puxa um, puxa o outro. Por isso que eu digo, vem um já quer vir o irmão dele, aí o irmão dele viu bonito ele já quer trazer a mãe da mulher dele. Se for abrindo mão assim, daqui um ano, dois anos tá 5, 6 famílias dentro, é indígenas só que é indígena kokama colombiano, é indígena kokama peruano. E o nosso indígena brasileiro?*⁷⁰

Os moradores da comunidade Luiz Ferreira, por meio de assessoria técnica do IFAM e do IDAM, pretendem desenvolver a horticultura na área ocupada por eles, este trabalho será realizado principalmente pelas mulheres do grupo. Outra idéia das lideranças kokama, a ser colocada em prática para melhorar a subsistência das famílias locais, é a construção de um açude para a criação de peixes em cativeiro, aproveitando para isso o igarapé que corta a comunidade, bem como o aproveitamento do referido igarapé para a construção de um espaço de lazer e turismo que também gere renda para a comunidade. Os Kokama da Luiz Ferreira consideram que os recursos naturais da área da comunidade são insuficientes para a manutenção de sua cultura. Entretanto, eles afirmam estarem trabalhando a área para que a mesma possa suprir suas necessidades físicas e culturais. Consideram que a referida área é ótima para o plantio e é preservada, tendo como qualidade e riquezas, frutos nativos tais como buriti, cupuaçu, açáí, ingá etc. além daqueles produtos cultivados: a mandioca, a banana e o abacaxi. Outra iniciativa dos comunitários para aumentar sua renda é a criação de galinha de corte, pois segundo Zeca, a situação econômica das famílias da Luiz Ferreira é bastante crítica, muitas delas sobrevivem graças aos programas sociais do Governo Federal: *“essa comunidade é composta de pessoas humildes. A renda per capita dessas pessoas aqui é abaixo de meio salário mínimo. Tem mulher que tem 4, 6 filhinhos, que não tem marido e que vive daquele dinheirinho do bolsa família”*⁷¹. Além da renda recebida pelos aposentados, como meio de vida algumas famílias possuem roças fora da área da comunidade, outras ainda se dedicam a fabricação e comercialização de artesanatos, sobretudo as Tikuna. Uma das dificuldades apontadas pelo grupo, para o desenvolvimento de

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ *Idem.*

suas atividades cotidianas, é o fato da área de abrangência da comunidade não dispor de energia elétrica. Em recente diálogo virtual com a esposa de Zeca Ferreira, Marcélia Kokama fiquei sabendo da chegada dos postes na comunidade para a instalação da energia elétrica. Entretanto, em se tratando de CEAM, pode não significar que a luz vai brilhar tão cedo para os moradores da Luiz Ferreira, pois a mesma companhia demorou quase dois anos para providenciar os cabos da rede elétrica e a fazer a ligação na minha residência em Benjamin Constant, não obstante o fato de os postes estarem fincados no beco durante todo esse tempo.

No aspecto infra estrutural, de atendimento e de parcerias, na comunidade não há escolas e nem posto de saúde, cestas básicas também não são distribuídas ali. No tocante ao atendimento médico a cada dois meses a SESAI, em parceria com a Secretaria Municipal de Saúde realiza um mutirão. Missão religiosa é feita por duas irmãs da igreja católica uma vez por semana, aos domingos, catequisando os jovens e pelo padre uma vez ao mês celebrando missas. A Universidade Federal do Amazonas, por meio de profissionais de seu campus em Benjamin Constant, está chegando agora para dar uma importante assessoria, pois como indígenas, ainda não estão suficientemente preparados para lidar com a elaboração de projetos que exigem muita burocracia e conhecimentos técnicos especializados: *“na comunidade usamos mais o português do que a língua materna, por não termos uma escola e nem professores bilíngues qualificados para ensinar o nosso povo. As pessoas que falam na língua materna são nossos ancestrais, ou seja, os velhos. A nossa língua está correndo o risco de deixar de ser falada por que não temos professores bilíngues e também por que nossos velhos sabem falar, porém não sabem escrever. Isto aconteceu por que o povo kokama se dispersou devido a opressão dos portugueses, que quando chegaram ao Brasil batiam em nossos ancestrais para que deixassem de falar nossa língua e falassem o português, e os Ticunas não deixaram de falar por que fugiram para dentro da mata distante.”*⁷²

O ano de 1999 representa um marco na luta kokama de “resgate” das famílias deste povo que viviam dispersas no município de Tabatinga. Visando o crescimento e o reconhecimento do povo kokama, os próprios indígenas se mobilizaram para tentar conseguir recursos para suprir suas necessidades básicas de subsistência física e cultural. Em linhas gerais, a primeira conquista kokama foi o terreno no qual essas famílias pudessem se assentar. A segunda foi a “implantação” do nome da comunidade junto a FUNAI, cadastrando e tirando o RANI das pessoas que ainda não possuíam este documento de identificação indígena. Em 2012, por meio da aprovação de dois projetos junto ao governo, no valor de R\$ 15.000,00

⁷² *Idem.*

cada um, os Kokama da comunidade iniciaram a construção da maloca e passaram a estimular a fabricação de artesanato pelos indígenas ali residentes, pois os kokama tradicionalmente se dedicaram a esta atividade, mas por falta de recursos e de mercado, entre outros fatores, eles estão com dificuldade para produzir e comercializar seus produtos, bem como para dar continuidade a esta iniciativa. Assim, desde o ano de 2012, os kokama da comunidade Luiz Ferreira buscam apoio para dar continuidade a construção dessa maloca, a qual se constituiria num espaço para eles poderem mostrar suas danças, artesanatos e para contar um pouco da história desse povo. Essas atividades acreditam eles, seria também uma forma de gerar renda para as pessoas que moram na referida comunidade, por meio da venda de suas comidas, bebidas típicas e de seus artesanatos para turistas que porventura se sentissem atraídos para o local.

Atualmente os próprios Kokama da Luiz Ferreira estão procurando se organizar melhor em termos associativos, como uma forma de reivindicar de maneira mais satisfatória, suas demandas junto aos poderes públicos e de buscar apoio de outras instituições que queiram estabelecer parcerias, que venham melhorar a qualidade de vida da comunidade. Enquanto a autonomia econômica da comunidade não se dá da maneira esperada por suas lideranças, para sobreviver, alguns moradores de lá saem para trabalhar fora da área: de moto-táxi, carregadores no porto, em trabalhos agrícolas etc. Mesmo que aproximadamente 90% da comunidade (entre crianças, jovens e adultos) esteja empenhada na execução dos trabalhos comunitários, por meio de mutirões de limpeza na comunidade, no reflorestamento, na fabricação de artesanatos, na realização de rituais e festas etc., entre os maiores obstáculos enfrentados pelos Kokama da Luiz Ferreira, segundo algumas de suas lideranças, estaria: *“a falta de dinheiro que é o primordial para a realização do trabalho e a falta de apoio dos governantes do Estado e do Município, que só querem ajudar em troca de voto e em época de política. Se nossa comunidade for premiada usaremos todo o recurso na conclusão da maloca, para assim termos espaço para o nosso artesanato e no desenvolvimento de nossa cultura realizando nossas festas culturais”*.⁷³

Nascido na Ilha do Aramaça, quase defronte a cidade de Tabatinga, um senhor de pele e olhos claros, divorciado, com aproximadamente 55 anos de idade, morador na

⁷³ Proposta intitulada “construção de maloca indígena para manutenção física, cultural e política da comunidade kokama”, enviada pela comunidade Luiz Ferreira, ao Ministério da Cultura, para concorrer ao Prêmio Pontos de Cultura Indígena 2015. (mimeo). Infelizmente o projeto foi habilitado, na primeira fase mas, a princípio, não foi contemplado para receber o recurso, ficando na lista de espera.

comunidade Luiz Ferreira, justifica sua aparência física e sua origem kokama por linha materna da seguinte forma: *“Essa cara branca é a cor do meu pai, que era da família Queiroz, mas a minha mãe é Kokama legítima, do igarapé do capacete. A gente vai crescendo, mas o sangue não deixa separar a raça. Eu gosto de tudo que a Amazônia tem, a floresta. Então eu encontrei o povo, ingressei e graças a Deus estou me dando muito bem. Estou há 6 anos no movimento indígena. Trabalho com a natureza: com madeira, com agricultura”*.

Maria Curico Chunha, 70 anos é mãe do presidente da AMIKCT, abaixo reproduzo trechos da entrevista que fiz com ela na comunidade Filadélfia em julho de 2015, durante a Conferência de Política Indigenista. *“Minha mãe morreu quando eu tinha 5 anos e aí nós ficamos, meu pai e minha mãe morreram, fiquei com uma tia que não falava a língua kokama, não tive como continuar. No colégio em Benjamin Constant era proibido falar a língua indígena, tinha que falar a portuguesa, a professora falava assim. Era discriminado, os índios kokama não queriam saber de nada, então terminou tudo. Com 17, 18 anos fiquei com meu marido, que também é Kokama. Aí nós queria procurar, achar, continuar nossa identidade. Aí a gente branca dizia: ‘não tem mais [índio], agora é tudo branco. Agora não tem que falar mais a língua kokama’. E assim, passou, passou, passou. Me casei com meu marido, moramos em Benjamin Constant, passamos para Tabatinga. Aí meu marido trabalhou em Tabatinga, eu também procurei meu trabalho. E essa língua que nós tínhamos muito, muito viva...Aí com 20 anos (eu fiquei com ele, 2, 3 anos), minha tia não queria mais me botar no colégio. Primeiro era o Francisco Samias, nosso primeiro chefe. E aí ele passou, passou, passou juntando os Kokama que estavam por aqui, por ali espalhados. Aí nós juntamos com seu seu Francisco numa reunião. Queria procurar nossa identidade, coisa dos Kokama, e ser representado nossa etnia. Aí fomos com seu Francisco, ficamos com ele 6 anos. Aí ele começou a ficar doente e ele morreu. E aí terminou, não sei quem ficou no lugar do seu Francisco. Fazíamos reunião em Tabatinga, minhas filhas, minha nora, tinha Sapotal. Aí o chefe, o Zeca comprou uma terra e aí trabalhou muito para limpar, era feio e graças a Deus nós estamos bem aí. A maloca já está em andamento e nós estamos fazendo reunião, festas, dia do índio, dia dos pais, das mães. Tem muita gente morando aí: eu, meus filhos, minha comadre estão morando aí. Eu nasci num igarapé em Atalaia, no Javari. Agora estamos aí nessa terra. Tenho 10 filhos: 5 em Tabatinga, outros em Manaus, Benjamin Constant, tudo espalhados. Todos nasceram no Brasil. Nós não tinha dinheiro para ir de Sapotal para Tabatinga. Os Tikuna tavam falando ontem, discriminando nós, os Kokama: ‘vocês são brancos’, do meu neto. Graças a Deus que minha nora é bem branca, do olho*

bonito, meus netos. Eu não perco nunca a minha identidade. Meu pai era Kokama. Minha mãe falava também a pura língua dela, meu pai também. Entramos no colégio, não deixava a gente falar a língua. Agora tudo pouquinho, sei cantar na língua kokama. Na comunidade só alguns falam kokama. Os Kokama faz bolsa, peneira e pote. Não estamos fazendo porque lá não tem luz, o prefeito disse que vai instalar. Os desenhos [inclusive nas pinturas corporais] que fazemos, significa “do índio”, pintura de urucum e de jenipapo.

Entre os pontos da pauta debatidos por lideranças kokama do Amazonas, reunidas na comunidade Guanabara II no mês de dezembro de 2015, esteve a situação da comunidade Luiz Ferreira Tenazor que, segundo afirmações de lideranças da recém-criada Federação Kokama, estaria “inventando” rituais, trajes e artesanatos que não são representativos da cultura tradicional kokama. Uma vez que esses elementos seriam apropriados de outros povos indígenas e logo são vistos por essas lideranças como falsificações, assim como falsos para elas seriam esse grupo comandado por Zeca Ferreira que executa performances, baseadas em uma suposta tradicionalidade, em espaços públicos interétnicos.



Figura 58 – Cultivo de frutos tropicais na comunidade Luiz Tenazor, novembro de 2015.



Figura 59 – Igarapé na comunidade Luiz Tenazor, novembro de 2015.

4.2.4. Manaus

A título de ilustração, sintetizaremos a seguir parte do relato da matriarca e conselheira da ORINPOKOVAJA, Tereza Pezo Panduro, em entrevista a mim concedida na cidade de Manaus. Tereza afirma ter nascido na comunidade tikuna de Porto Espiritual, nas proximidades da Terra Indígena Kokama Guanabara II, e hoje (2012) é uma liderança indígena na cidade de Manaus onde reside. Esta informante afirma que se mudou para Manaus por causa de doença. A mesma se considera “Kokama legítimo porque fala a língua”. Mas segundo esta informante: *“alguns indígenas em Atalaia do Norte dizem: ‘meu pai é Kokama, mas eu não sou Kokama, não quero mais ser Kokama’”*.

Ao chegar a Manaus, Tereza Panduro foi morar numa área de preservação, chamada José de Alencar, no bairro Tarumã, local invadido pelos indígenas em 2011 e expulsos pela polícia, num confronto, pouco tempo depois. Além dos Kokama, ali residem pessoas e famílias pertencentes aos povos Miranha, Baré, Tukano, Sateré-maué, Mura e

Tikuna, entre outros⁷⁴. Esta informante marca as diferenças entre viver numa grande cidade como Manaus e entre os indígenas nas comunidades e pequenas cidades do alto Solimões, como Atalaia do Norte. Para ela: *“os costumes dos brancos são diferentes nas formas de comer e não no que come: peixe, farinha e carne; de falar e de dormir. Não nasci e cresci nessas coisas tão lindas, tão bonitas daqui de Manaus, sinto falta de peixe fresco, carne de caça do mato. Fui acostumada a dormir no chão, comer peixe moqueado, banana assada, banana cozida, macaxeira, tomar caiçuma”*.

Com sua ida para Manaus, a matriarca da família Pezo Panduro levou no seu encaço 7 dos seus 9 filhos para a capital do Estado, apenas 1 deles reside em Tabatinga e o outro, João Kokama, em Atalaia do Norte. Para sobreviver na metrópole manauara, Tereza Pezo se tornou vendedora ambulante de meias pelas calçadas da cidade. Um de seus filhos trabalha montando palco para apresentações culturais e artísticas, outro de marceneiro. O Programa Bolsa Família, do Governo Federal, representa uma ajuda fundamental, nessa luta pela sobrevivência da família de Tereza no meio urbano, pois a falta de documentos, de alguns dos membros de sua família, é um empecilho para se conseguir trabalho formal na cidade de Manaus.

Uma das críticas do movimento kokama de Atalaia do Norte a uma das lideranças kokama mais influentes de Manaus, Sabá, é a de ele se identificar como Cacique Geral de todos os Kokama do Brasil, o que no fundo só contribui para denegrir ainda mais a imagem dos Kokama, povo já tão estigmatizado. Sabá reside numa área de invasão, no mesmo local onde mora Tereza Panduro, uma das fundadoras da comunidade São Pedro do Norte, no vale do Javari e mãe do atual Presidente da ORINPOKOVAJA, João Pezo Marques. Nesse loteamento na capital do Estado, os Kokama coabitam a mesma área com outros povos indígenas do Amazonas, tais como os Kambeba, Kaixana, Apurinã, Miranha, Tikuna, etc. Uma das críticas à Sabá, feita por João Pezo, seria a de que ele comanda invasões de terra na região metropolitana de Manaus, como a recente invasão ocorrida no município de Iranduba, incluindo no seu grupo pessoas não índias: *“Essa cara fica manipulando todas as pessoas para invadir terra, e depois ele vai vendendo essa terra. Ele bagunça com o povo indígena. Agora ele juntou umas pessoas, que se dizem ‘guerreiros’, mas nem são índios, são*

⁷⁴ Interessante observar a presença da multietnicidade das comunidades indígenas situadas na área metropolitana de Manaus e em alguns municípios vizinhos a capital amazonense. Nesse sentido, no ano de 2007, durante um *survey* encontrei algumas famílias Kokama na comunidade Beija-Flor, situada no meio urbano do município de Rio Preto da Eva, distante aproximadamente 90 km de Manaus, algumas famílias kokama convivendo numa mesma área com indígenas de diversas etnias: Sateré – mawé, Tukano, Dessano, Twiuca, Apurinã, Baniwa, Arara, Marubo, Mayuruna, Baré, Mura, entre outras. É como se o contexto adverso da cidade, sobretudo da cidade grande como Manaus, criasse esse sentimento de unidade entre pessoas de origens étnicas as mais diversas, contrastivamente, e muitas vezes em oposição, ao não indígena. (Vieira 2007, mimeo).

paranaenses, acreanos... e transformou essas pessoas em indígena. Como existem muitas pessoas sem-terra ele ajuntou essas pessoas e foram invadir terra em Iranduba. O sabido vive da pessoa besta”, afirma João Kokama.



Figura 60 - O antropólogo com a liderança kokama Almeida Evangelista, Manaus, abril de 2015.

5. Conclusões: A LUTA PELO RECONHECIMENTO ÉTNICO DOS KOKAMA NA TRÍPLICE FRONTEIRA BRASIL/COLÔMBIA/PERU

Há entre os Kokama um conhecimento da região transfronteiriça, obtido por meio da circulação de pessoas e objetos dentro do que eles consideram seu território tradicional, o qual transcende as fronteiras nacionais entre Brasil, Colômbia e Peru. Entretanto, a exploração a que estiveram historicamente submetidos: seja extrativista, missionária e, hoje em dia, pelas políticas de cada um desses países, às quais os Kokama se vêem obrigados a se adaptar, influem na redefinição territorial dos Kokama e têm efeitos sobre o que esse território redefinido significa atualmente em suas visões cosmológicas.

As comunidades Kokama estudadas estão relacionadas internamente por vínculos de parentesco. Contudo, as redes de relações de parentesco, conforme a investigação etnográfica, indicam que nem todos os membros de uma família extensa assumem uma identidade kokama. Isso ocorre em particular no caso dos evangélicos que buscam ocultar possíveis origens étnicas kokama – tanto em cidades do Brasil quanto do Peru e da Colômbia.

A forma de organização social kokama, e a noção de comunidade percebida por eles, pressupõem uma organização interna baseada nas relações de parentesco, e também uma relação de oposição em relação aos "de fora": sejam indígenas ou não, e mesmo que sejam outras comunidades tidas como kokama. Mesmo após a criação da Federação, os Kokama não aceitam uma organização única que os represente como uma totalidade, que fale em nome de todos. Embora as comunidades estejam relacionadas entre si por parentesco, elas não fazem de si mesmas uma idéia de unidade. Contribuí para isso o fato de que algumas famílias que hoje estão inseridas nas comunidades no interior do Brasil viviam anteriormente do lado peruano da fronteira. Muitos indivíduos já nasceram em localidades brasileiras, embora seus pais e avós tenham vindo do Peru. Internamente, as comunidades kokama situadas no Brasil se encontram divididas, principalmente, em função do pertencimento religioso e da fidelidade a uma ou outra das associações kokama. Externamente – isto é, em relação à sociedade não-kokama - estabelecem relações políticas e econômicas com indígenas ou não-indígenas e com as autoridades municipais onde estão localizadas.

No caso Kokama, as lideranças indígenas atuam num cenário adverso quanto a movimentos etnopolíticos baseados em critérios de identidade étnica. Esse cenário adverso consistia na depreciação de "índios" por parte tanto da população regional quanto do governo.

A atitude do poder público diante da mobilização política kokama, de fato, consistia na depreciação da categoria estigmatizante de "índio".

O povo Kokama, colocado por décadas na categoria estigmatizante de "índio", assumiu nos últimos anos, por meio do movimento indígena organizado, reabilitou a identidade de *índio*, transpondo-a a um nível anti-discriminatório. Nisso, foi favorecido também por uma política indigenista que passou a atribuir uma valoração positiva à diversidade étnica em detrimento da secular política estatal homogeneizante.

Entretanto, essa transposição não se dá naturalmente. Ela é fruto de um trabalho árduo de construção de coletivos indígenas, cuja unidade étnica não elimina a diversidade interna e as divergências de interesses, os diferentes graus de adesão à política étnica associativista e o peso negativo que a identificação como indígena ainda traz para alguns indivíduos, sobretudo em alguns contextos interétnicos específicos, tais como o urbano e o religioso cristão.

Para muitos Kokama, potencialmente é no corpo, ou melhor, na substância corporal que é o *sangue*, na aparência física e no comportamento moral, que reside a diferença e a identidade. Esse corpo, segundo essa visão, nem sempre pode simplesmente se diferenciar dos outros por sobrenomes, pinturas corporais ou adereços. Desse modo, a possibilidade de que um sujeito seja auto-identificado e seja identificado por outros como pertencente a um grupo kokama estará situada no corpo, enquanto portador de afetos, potências e capacidades, e não em alguma subjetividade interna imutável ou em uma presumida cultura que se perpetua *ad infinitum* idêntica a si mesma. Igualmente, a alteridade kokama é socialmente construída num incessante movimento, só aparentemente contraditório, que busca conciliar estrutura e evento, essência e aparência, ontologia e ideologia.

Na interpretação de Saéz, o *perspectivismo* desenvolvido por Viveiros de Castro propõe que a identidade e a diferença possam não ser uma função universal da interioridade: que possam, em vez disso, estar "lá fora" no corpo, de modo que as construções nativas façam sentido e possam ser levadas a sério (Saéz 2012, Viveiros de Castro 1996). Os mundos captados a partir de determinada perspectiva seriam reais, pois cada sujeito constrói o seu mundo em função do que vê e sente. "O perspectivismo na sua versão 'ameríndia' postula essa redistribuição da unidade e a variação, postula, apenas, que a realidade está feita de sujeitos, de atores ou, ainda mais claro, de autores com seus mundos" (Saéz 2012).

Na interação entre os Kokama, me deparei com uma pluralidade de ações e discurso - com inconsistências entre as várias versões, de posições ideológicas as mais

diversas, de tal modo que o movimento indígena organizado encontra dificuldade em estabelecer algum consenso. Segundo Saéz, o etnógrafo deve focalizar atores empíricos, ainda que nenhuma etnografia seja capaz de descobrir um único ator em cada indivíduo, e embora às vezes descubra, num indivíduo só, atores diferentes:

“caberia levar em consideração todos esses pontos de vista que a nossa etnografia detectou e, em lugar de sintetizá-los, descrevê-los do modo em que os encontramos durante a pesquisa: em interação uns com os outros, mas não redutíveis uns aos outros. Afinal, levar a sério o nativo não suporia levar a sério todos os nativos, em lugar de assumir o encargo de reduzir suas diferenças?” (Saéz, 2012).

Assim, seguindo Saéz, para além de generalizações atribuídas a nomes, tais como “Kokama”, nesta tese procuramos explorar o diálogo intersubjetivo, tecendo descrições que entrelaçassem os diversos atores que se manifestaram ao longo da pesquisa, encarando a etnografia como descrição do jogo entre sujeitos. No Brasil, índio é uma categoria coletiva, compreendendo uma multiplicidade de identidades e de povos. Como observa Saéz,

Os índios no Brasil – ou do Brasil – são coletivos. O são porque a ordem jurídica limita o reconhecimento da condição de indígena, ou os direitos que ela garante, a coletivos. O são, também, porque o movimento indígena e seus aliados entendem, com bom critério, que só por meio e em nome de coletivos pode progredir qualquer reivindicação (Saéz, 2012).

Ainda segundo Saéz, devemos explorar a possibilidade de focar esses sujeitos identitários entendendo as suas condições objetivas como efeitos de sua interação. Nesse sentido, vimos nesta tese que ser Kokama depende da posição do sujeito. Para Saéz

“...tudo isso tem, sim, um significado político, que consiste em contribuir à aparição de vozes indígenas não previstas pela grade classificatória construída em algo mais de um século de etnologia e ação indigenista: A antropologia ‘do social’ – ou seja, esse estudo focado em todos e partes – oferece resultados muito dignos de consideração, mas deixa também, na atualidade, um enorme resíduo fora de suas redes, e cabe discutir, talvez, se a perpetuação dessa exclusão é politicamente correta ou politicamente estagnada. Tem deixado de fora, também, parte muito considerável da experiência indígena atual que não consegue se adequar a esse mosaico de etnias com territórios que é o esquema de base da etnologia. A lista é grande: índios migrados ou exilados na cidade, sujeitos indígenas à margem de organizações indígenas, circulação de sujeitos entre etnias diferentes (um tema de vez em quando tratado como capítulo marginal do estudo de uma etnia), etnias inteiras que perdem visibilidade por

não conseguirem se estabilizar nas formas previsíveis da etnia... A etnologia indígena no Brasil tem predicado sempre a fluidez das sociedades indígenas, preferindo no entanto manter as sociedades como figura, e essa vaga fluidez como fundo. Não se pode estranhar que a ação política do movimento indígena adote esse recorte, mas quiçá a melhor contribuição da pesquisa etnográfica a essa política seria focalizar de vez em quando o fundo que ela deixa na sombra. Ela pode fazê-lo de muitos modos: pesquisando as redes em que atores indígenas combinam os níveis onde atuam como nativos concretos, como índios genéricos ou até hiperreais; discutindo não só o caráter colonial da antropologia senão também o seu valor na conformação concreta do mundo indígena; o trânsito dos sujeitos pelas diversas identidades sociais, religiosas e culturais; as abordagens autobiográficas...” (Saéz, 21012).

Torna-se necessário pensar em políticas públicas democráticas que incluam a diversidade étnica e cultural em sua pauta, que permitam o desenvolvimento regional e da nação com a participação de todos os seus membros independentemente da sua condição étnica, reconhecendo a importância das iniciativas dos indígenas ribeirinhos e urbanos.

A dicotomia ‘aldeia/cidade’ remete um contraste entre modos de vida distintos e, em alguns aspectos, incompatíveis, no qual os padrões de socialidade aldeã representam valores fundamentais. A aldeia é percebida por muitos índios como modelo de uma existência tipicamente indígena associada a “tradição”. É preciso decifrar a mediação entre a cultura e um determinado território: onde residem, onde produzem (caça, pesca, coleta, planta), onde encontram recursos naturais para a sobrevivência, necessários segundo os usos e costumes daquele grupo – isto é, necessários para a reprodução física e cultural, segundo os usos tradicionais. Entretanto, o que os Kokama usam hoje é diferente dos usos “tradicionais” vistos como herança do passado, tornando necessário o estabelecimento de uma ponte entre o passado e o futuro. A cultura precisa do território como o que é necessário: para enterrar os mortos, para caçar e pescar, para plantar, e também para uso em atividades turísticas. É importante porém perceber a dinâmica dos processos culturais, incorporando as novas territorialidades (incluindo a urbana) enquanto necessárias para os usos e tradições kokama, sempre lembrando que a tradição indígena não é congelada, estática e sim dinâmica.

No decorrer desta tese descrevemos e analisamos as estratégias de articulações do movimento indígena em busca de reconhecimento étnico, demarcação territorial, e de inclusão nas políticas públicas indigenistas voltadas para as questões de saúde e educação, entre outras.

Para mim torna-se necessário também, enquanto etnólogos das sociedades indígenas, tentarmos estabelecer uma relação mais simétrica e intercultural entre conhecimento antropológico e conhecimento indígena, antropólogos e indígenas.

As tradições kokama são autênticas na medida em que os indivíduos que a elaboram assim a consideram e a vivenciam em sua experiência cotidiana e em sua cosmologia. Essa cosmologia é formada por elementos heterogêneos, provenientes de diferentes povos. Nessa dinâmica as identidades étnicas coletivas são constantemente reelaboradas, negociadas e passam a ganhar sentido, ainda que provisório, para os atores que as produzem. Como sabemos (desde Barth, 1969), as identidades étnicas são situacionais, relacionais e dinâmicas, ou seja, dependem do contexto interacional onde as mesmas se manifestam por contraste com outras identidades, delimitando uma fronteira entre elas.

Da família linguística tupi-guarani, os Kokama na tríplice fronteira Brasil-Peru-Colômbia usam as categorias criadas pelo colonizador e são considerados civilizados desde pelo menos mais de um século. É como se o hibridismo de indígenas de diversas origens étnicas com não indígenas resultassem na formação de indivíduos os quais por meio de casamentos e das misturas potencialmente poderão se tornar kokama: uma pessoa não exatamente branca e não exatamente índia.

Para além das diferenças étnicas é preciso também perceber a multiplicidade interna ao povo estudado, o agenciamento das identidades para a construção de sujeitos coletivos num contexto de misturas identitárias em territórios multiétnicos nos quais os sujeitos e grupos reivindicam o direito de ser índio, de ser cristão, a terra e aos programas sociais oferecidos pelo Estado brasileiro.

Na tríplice fronteira Brasil-Peru-Colômbia, ser “peruano” é um atributo negativado que extrapola os indígenas kokama para incluir um grande número de pessoas emigradas do Peru que não se identificam como indígena e residem no Brasil ou transitam na zona fronteiriça.

Em Atalaia do Norte, a associação de produtores se opõe ao movimento da ORINPOKOVAJA, ao reconhecimento da etnia Kokama e da área por eles habitada no vale do Javari. Dependendo do contexto de interação alguns dos membros desta associação, corroborando a assertiva do senso comum regional, afirmam que no vale do Javari não existem kokama, mas sim peruanos oportunistas que querem se passar por índios para usufruir de supostas regalias usufruídas pelos demais povos indígenas que habitam o território nacional brasileiro. Em Atalaia do Norte grande da população não indígena e dos povos

indígenas do vale do Javari não reconhecem como indígenas as pessoas que se autorreconhecem como Kokama. Esse não reconhecimento do outro enquanto diferente e sujeito de direitos étnicos, fruto da disputa de poder, entre os grupos sociais da região (madeireiros, empresários ligados ao turismo de “selva” e comerciantes), busca se fundamentar na ausência de elementos concretos de cultura indígena (tais como língua, crenças, costumes, etc.) tomados de uma forma naturalizada, estática e imutável, alheios ao processo colonial e ao contexto de interação do qual os Kokama participaram e ainda participam.

Em seus discursos os Kokama afirmam que perderam muitos elementos da cultura de seus ancestrais, sobretudo a língua materna, o que os faz construir um processo de “resgate cultural” que inclui, entre outras coisas, o aprendizado da língua materna e de rituais considerados por esse povo como constitutivos de sua tradição milenar. Considerando o dinamismo inerente a tradição, práticas religiosas apropriadas em tempos mais recentes, tais como a adesão as religiões cristãs católicas e evangélicas e, sobretudo um híbrido dos dois credos representado pela Irmandade da Cruz, são incorporadas a cosmologia kokama sem que isso signifique uma rejeição ou perda da identidade indígena.

Nesse sentido, grupos kokama que havia aparentemente renunciado à sua condição étnica no Peru, ao se deslocarem para o Brasil reassumiram-na para serem beneficiários de programas sociais oferecidos pelo governo brasileiro. É nesse contexto que a língua kokama, ainda falada por alguns indígenas passou a ser exibida como símbolo da identidade kokama e se tornou um ideal perseguido por muitos que buscam nesse processo de reatualização étnica, aprenderem a língua também em ambiente universitário, muitas vezes mediado por professores e agências não-indígenas.⁷⁵ Em Atalaia do Norte, a identificação como indígena kokama, por parte das três comunidades do vale do Javari, tem gerado conflitos com algumas lideranças do movimento indígena de Atalaia do Norte e com atores sociais não indígenas, que as consideram como oportunistas, como grupos de interesse que, com o possível reconhecimento, pretende ter sua área de ocupação demarcada e demais direitos outorgados pela Constituição brasileira aos povos indígenas residentes em território nacional. O fato é que esse grupo que se supunha estar desaparecido ou “aculturado”, agora, ressurgue no cenário regional com reivindicações políticas, econômicas, sociais e territoriais

⁷⁵ “Por trás da suposta eficácia que motiva a utilização de nossa tecnologia pelos índios, há outras dimensões de saber, que não são necessariamente eliminadas pela apropriação de conhecimentos de nossa sociedade (...). Hoje, os povos indígenas reivindicam o acesso à educação escolar, que consideram como condição essencial para sua autonomia (...). O interesse dos índios pelos objetos e pelas técnicas dos brancos não se limita ao acesso aos instrumentos: ele se estende ao controle do conhecimento novo”. (GALLOIS, 1999).

definidas, baseadas em sua condição étnica. Embora as estratégias indígenas para se adaptar às constantes demandas surgidas em decorrência do contato interétnico com outros povos indígenas ou não-indígenas sejam uma constante, não excluem às iniciativas próprias de construção de sua alteridade de modo criativo e relativamente autônomo.⁷⁶

Esse reaparecimento dos Kokama no cenário multiétnico do alto Solimões se deve a iniciativa de alguns líderes indígenas, que os vem motivando a recuperar uma “tradição” que os dispersos membros dessa etnia assumiam como esquecida ou mesmo definitivamente perdida. Para essas lideranças étnicas, a ocultação e negação da identidade e da cultura kokama se deveu a histórica repressão sofrida o que os levou a desenvolverem estratégias de sobrevivência nesse contexto adverso. Atualmente, os Kokama vêm tentando construir uma unidade étnica, baseada em uma cosmologia de características híbridas, mas que lhes dão um sentido e uma base cultural na ausência de outros sinais diacríticos, considerados “autenticamente” kokama, tais como a língua e alguns rituais.

Na tentativa de superar o estigma de peruano, os Kokama não procuram agora renunciar à sua identidade indígena, mas assumí-la como um novo tipo de cidadania que aspira aos direitos assegurados pela legislação brasileira aos povos indígenas. Como consequência da divisão político territorial entre os Estados nacionais de Brasil e Peru, muitas famílias Kokama do alto Solimões acabaram incluídas nas fronteiras estatais brasileiras, conjugando assim o estigma indígena com o de uma “condição estrangeira” à qual pretende se livrar por meio da incorporação plena da identidade nacional brasileira para desse modo tentar escapar dos preconceitos que sofrem os peruanos na região. Entretanto tal assimilação é limitada, entre outros fatores, pela língua castelhana presente na fala dos Kokama de Atalaia do Norte e de outros municípios. Atualmente os Kokama recorrem às suas tradições culturais indígenas, como a reciprocidade, a solidariedade comunitária, reforçadas por meio de festas, assembléias e rituais, junto a uma memória fragmentada, mas viva e atuante, para conseguirem reproduzir-se como tais em um contexto marcado pela hostilidade e pela discriminação.

Assim, na comunicação interétnica, os Kokama, muitas vezes, recorrem a sinais diacríticos ideológicos (roupas típicas, comidas, danças, músicas, mitos), construídos

⁷⁶ Quando os índios reivindicam autodeterminação e autonomia, eles estão reivindicando melhores condições de diálogo conosco, porque desejam alcançar condições de igualdade nos diferentes níveis de relações que mantêm com a nossa sociedade. A reivindicação de autonomia só é proclamada quando eles tomam consciência da perda de sua autonomia. Para as sociedades indígenas, a busca de autonomia é um processo extremamente longo e complexo de revisão da própria auto-representação étnica (GALLOIS, 1998). Segundo a autora, os povos indígenas evidenciaram ao longo de séculos de acomodação ao convívio, que “cultura é um processo no qual os traços originários são agenciados e conectados a outros, apropriados da relação com o mundo exterior”. (GALLOIS, 2001).

historicamente, que explicita a identidade de seu grupo étnico, enquanto coletividade distinta. Essas manifestações discursivas e performativas que as lideranças indígenas apresentam em seus rituais públicos, os quais geralmente contam a presença de servidores da FUNAI, do Ministério Público, da Prefeitura Municipal, de missionários, das Universidades e de antropólogos, procuram enfatizar sua especificidade de maneira a convencer seus interlocutores por meio da utilização de símbolos considerados apropriados para o tipo de diálogo interétnico que pretendem estabelecer.

A meu ver o hibridismo cultural não leva à aculturação e a homogeneização da população nacional. Na presente tese em tela a noção de etnogênese diz respeito menos ao surgimento de novas identidades étnicas do que a autorreflexão sobre a memória, a cultura e a identidade por parte de membros de uma etnia que apresenta alguma continuidade histórica, tal é o caso desse processo, entre os Kokama, analisado neste trabalho, onde verificamos esforços deliberados de “reelaboração da cultura e da relação com o passado” conforme as definições de Oliveira Filho (1998) e de valorização da categoria jurídica de índio por parte de coletividades que se auto-identificam enquanto tal. O fato do processo de etnogênese, de apropriação e valorização da categoria “índio” por parte de grupos sociais ter se dado no contexto da elaboração de “novas legislações que conferem direitos antes negados, como o acesso à terra ou a programas de apoio social ou econômico” tais como aponta Bartolomé, não desqualifica o movimento indígena e, portanto, a carapuça de oportunistas e “falsos” não se encaixa nas pessoas que reivindicam do poder público o reconhecimento étnico enquanto indígenas.

Ainda que a esperança de melhoria na educação e no atendimento à saúde; acesso mais facilitado à universidade e a bolsas de estudo e utilização de forma exclusiva dos recursos naturais existentes em seus territórios façam sentido, existem também motivações simbólicas e valores que dão impulso à identificação étnica que não podem ser reduzidas a um mero instrumentalismo. Assim, podemos afirmar que os Kokama na atualidade tentam se constituir como sujeito coletivo unificado, para poder se articular ou se confrontar com outros atores sociais e instituições em melhores condições políticas.

Evidentemente, nem todos os moradores das comunidades etnografadas demonstraram em seus discursos motivação em serem identificados como indígenas nos termos do imaginário nacional do que vem a ser um índio e da ideologia da pureza racial. Ser índio no Brasil não é uma questão genética ou obrigação moral e sim um direito legal. O direito de autorreconhecimento coletivo, de expressar a identidade indígena assumida de modo incontestável, está estabelecido na Convenção nº 169 da Organização Internacional do

Trabalho (OIT), de que o Brasil é signatário, permitindo a grupos étnicos antes invisibilizados por processos históricos, sociais e culturais que se sucederam na região amazônica ao longo dos séculos de dominação colonial, atualmente lutarem pelo reconhecimento formal de suas identidades e de seus direitos a elas relacionados. A Convenção 169 da OIT em seu artigo 1º garante o direito de autoconsciência da identidade indígena a qualquer pessoa: “a consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção”.

No caso aqui estudado, as pessoas que se consideram Kokama não podem ser enquadradas como membros de um grupo étnico no qual a totalidade dos indivíduos, e provavelmente nem a maioria, é possuidora de uma mesma “raça” ou nacionalidade que apresentam uma cultura comum e distinta, já que, como tentamos demonstrar ao longo deste trabalho os Kokama são um povo culturalmente “híbrido” e que vive dividido entre diferentes países que fazem fronteira uns com os outros.

No contexto antropológico estudado nesta tese os Kokama do alto Solimões e vale do Javari, estão em processo de (re) construção de novas identidades indígenas. Identidades essas, não obstante o caráter ideológico de “pureza” de que muitas vezes se revestem, são elas mesmas já híbridas, pois carregam em seu bojo todas as influências genéticas, políticas, econômicas, sociais e religiosas, entre outras, do processo histórico de contato cultural pelo qual foram secularmente marcadas: “É sob o signo da invenção de cultura que devem ser pensados tais grupos étnicos emergentes, com um resolutivo movimento de afastar o viés etnológico de buscar, no presente, culturas autênticas” (Oliveira Filho, 2009, p. 324).

Vimos que mesmo na Amazônia, indígena não são somente os que se “vestem de índios” (ou deixam de se vestir), tem traços físicos indígenas e são carregados de exotismo, são também quem tem vivido a experiência de discriminação por sua condição de etnia, que se converte em um motivo para reivindicar seus direitos. Nesse sentido, Ser indígena é também lutar por seus direitos nos quais articulam processos culturais e identitários. Neste contexto, o processo de etnogênese e de reavivamento dos povos indígenas brasileiros é uma reação à exclusão e invisibilização que vivem cotidianamente por parte do Estado e da sociedade não indígena.

Semelhante aos seus antigos e atuais xamãs, as lideranças Kokama de hoje buscam fazer uma junção entre a sua experiência local e o ponto de vista geral e global, misturando técnicas e elementos culturais de tradições diversas apropriadas de outros povos indígenas e dos não índios. Nesse sentido, viagens para Manaus, Brasília, Iquitos e Bogotá,

entre outras, potencializa seus poderes e complementa ou mesmo substitui uma aprendizagem de tipo mais tradicional e xamânica, baseada em viagens para outros planos cosmológicos. Essa tentativa de reconstrução do sentido, de estabelecer relações e de buscar a inovação faz desses líderes indígenas mediadores e tradutores privilegiados entre seus grupos étnicos e os não índios: “a tradução não é só uma tarefa de arrumação, de guardar o novo em velhas gavetas; trata-se de remanejamento mais do que de arrumação” (Carneiro da Cunha, 2009:107).

No caso Kokama temos que levar em conta a iniciativa indígena: como atores ativos, e agentes de sua própria história, eles, no contexto fronteiriço, negam-se a ser “peruanos”, afirmando sua identidade étnica. A política indígena seria, assim, “uma elaboração ativa que permanentemente articula práticas sociais e cosmologias com situações específicas” (Carneiro da Cunha, 2009:130). Na ausência de poder centralizado, as diversas associações e organizações kokama, com a característica fundamental de sua autonomia política quase absoluta, competem entre si por recursos escassos e de difícil acesso. Nesse cenário de busca pelo reconhecimento e por direitos étnicos, a possibilidade de alianças estratégicas, segundo suas conveniências e oportunidades, com outros povos indígenas, é dispositivo recorrente na situação pesquisada: de um lado temos uma pulverização de unidades políticas kokama em processo de construção, de outro, organizações indígenas mais consolidadas, e por isso mesmo mais respeitada pelo poder público brasileiro, tais como as dos Tikuna no alto Solimões e dos Marubo no vale do Javari. Essa descentralização política kokama parece também se constituir numa chave explicativa para a atual diversidade religiosa das comunidades kokama. À medida que determinada ordem missionária só tem conseguido fazer a “conversão” religiosa de um, ou alguns grupos em particular e não dos Kokama enquanto totalidade societária (se assim podemos considerá-los) ideológica ou virtual. Em alguns contextos, como vimos no decorrer desta tese é, sobretudo a religião que estabelece a identidade do grupo.

Nem todos os Kokama têm as mesmas origens nacionais, já que, como vimos, eles estão divididos entre brasileiros, peruanos e colombianos; falante da língua portuguesa, espanhola ou de uma híbrida das duas. As identidades kokama se mantêm, por séculos de contato interétnico, por meio de alguns sinais distintivos, entre os quais esses próprios indígenas ressaltam o uso de vários sobrenomes ou “apelidos” (no caso peruano), ainda que a grande maioria já tenha sobrenomes de origem portuguesa ou espanhola, de festas típicas e a preservação de uma culinária, de conhecimentos sobre preparo de plantas medicinais considerados tipicamente kokama, mesmo que não de modo exclusivo, pois são

compartilhados com os ribeirinhos, peruanos e outros povos indígenas com os quais estão em estreita relação. Esta identidade étnica também se fundamenta em fragmentos da memória de ter vivenciado elementos associados à cultura tradicional, tais como a língua nativa e rituais indígenas: “a tradição cultural serve, por assim dizer de reservatório onde irão buscar, à medida das necessidades no novo meio, traços culturais isolados do todo, que servirão como *sinais diacríticos* para uma identificação étnica. A tradição cultural seria, assim, seletivamente reconstruída, e não uma instância determinante” (Carneiro da Cunha, 2009, 226). Entretanto, no caso Kokama, se observa que alguns desses sinais diacríticos só são exibidos circunstancialmente e não permanentemente no cotidiano habitual desses indígenas, o que faz com que muita gente, que os conhece melhor, coloque em cheque o pertencimento ao grupo étnico por parte de indivíduos e associações destes que se auto-identificam como Kokama e conseqüentemente dificulte seu acesso às políticas e reconhecimentos étnicos, baseados em critérios de afiliação a um povo indígena. Principalmente nas cidades de fronteira, como Benjamin Constant, Atalaia do Norte e Tabatinga, em virtude de algumas oportunidades de comércio e de trabalho lá existentes e, eventualmente, das dificuldades de acesso à documentação indígena (RANI), muitos Kokama ao atravessarem a fronteira Peru- Brasil continuam sobrepondo a identidade peruana a indígena, optando pela autonomia familiar em detrimento de interesses étnicos coletivos.

Comparando os Kokama que atualmente residem no Brasil, com aqueles que Moram no Peru e na Colômbia podemos observar a existência de organizações sociais e políticas diferenciadas, com características e perspectivas de desdobramento contrastantes e diferentes respostas em correspondência com a política indigenista de cada um desses países e ao contexto de relações onde vivem, mas também muitas semelhanças, decorrentes do contexto mais geral, transfronteiriço e do processo global a que todos esses grupos estão submetidos. A diversidade de respostas kokama aos processos de hibridismo e de etnogênese em cada um desses Estados nacionais, resulta também do caráter diferenciado do contato interétnico. Cada um à sua maneira, os grupos kokama, por meio e suas organizações e associações, estabelecem alianças e/ou conflitos com diferentes atores sociais e instituições da sociedade regional, nacional e internacional.

Parafraseando Augusto Cury, 2010, colombianos, peruanos ou brasileiros somos membros da família humana, como espécie somos filhos da humanidade pela qual vale a pena lutar pelo seu bem-estar. Devemos ser capazes de ver alguns kokama, por contingências históricas nascidos em outro país, não como invasores, mas como hóspedes, com os quais compartilhamos uma mesma Amazônia e um mesmo planeta, independentemente do Estado-

nação ao qual estamos vinculados. Discriminar, excluir, controlar pessoas que têm a mesma complexidade e capacidade intelectual, por causa das suas diferenças culturais é uma violação contra os direitos humanos e uma afronta ao livre pensamento. Indígenas ou não a maioria da população da tríplice fronteira Brasil/Colômbia/Peru é composta por sujeitos multiculturais, multinacionais e multiétnicos, o que vem se consolidando na formação de uma cultura de fronteira que tem como pano de fundo a diversidade dos grupos que a compõe, grupos estes que em determinados contextos tomam o primeiro plano da cena social.

Para além da nacionalidade os Kokama sempre foram grupos sem fronteiras geográficas rígidas, mais do que peruanos, colombianos ou brasileiros, se posicionam como indígenas e Kokama em particular. Enfim, como membros da espécie humana que buscam qualidade de vida, por reconhecimento das diferenças como uma forma de conquistar a igualdade de oportunidades, numa sociedade mais ampla que historicamente os tentou alijar do processo social, político e econômico. Como observa Viveiros de Castro, os indígenas “são nosso exemplo, um exemplo de ‘reexistência’ secular a uma guerra feroz contra eles para desexistí-los, fazê-los desaparecer, seja matando-os pura e simplesmente, seja desindianizando-os e tornando-os ‘cidadãos civilizados’” (Viveiros de Castro, 2016).

Enquanto recentemente alguns grupos kokama “brasileiros” conquistaram visibilidade e direitos perante o Estado como povos diferenciados, outros grupos kokama, sobretudo aqueles chegados recentemente do Peru e da Colômbia, ainda carecem de tal reconhecimento por parte do Estado brasileiro. No caso dos Kokama, a diversidade política, ideológica, religiosa, nacional, de interesse e estratégias dificultam ações coletivas baseadas em alianças intercomunitárias, construídas em torno de objetivos, projetos e identidades comuns. Neste caso subsistem as disputas de poder, os conflitos e contradições entre os atores sociais envolvidos na produção e reprodução das identidades. Até que ponto seria possível para os Kokama estabelecer um diálogo intraétnico em torno de objetivos comuns? É uma questão que só o desenrolar da política indígena e indigenista no decorrer do tempo poderá explicitar.

Referências Bibliográficas

AGÜERO, Oscar A. A. El milênio en la Amazonía: Mito-utopía tupí-cocama, o la subversión del orden simbólico. Quito: Abya-Yala, 1994.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de; RUBIM, Altaci C. “*Kokama: a reconquista da língua e as novas fronteiras políticas*”. In: Revista Brasileira de Linguística Antropológica. Volume 4, Número 1, Julho de 2012. Disponível em: seer.bce.unb.br/index.php/ling/article/download/8875/6676 (acessado em 01/07/2013).

ALMEIDA, Francisco N. R. de. A Santa Cruz: estudo antropológico sobre conversão e religiosidade em Benjamin Constant AM. TCC, INC, UFAM, BC, 2011.

ALMEIDA, Mauro W. B. de. “Desenvolvimento e responsabilidade dos antropólogos. In: ARANTES, A. A.; RUBEN, G. R.; DEBERT, G. G. Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo. Campinas: Ed. Unicamp, 1992, p. 111-122.

ALMEIDA, Mauro W. B. de. “Relativismo Antropológico e Objetividade Etnográfica” (Conferência). In: Campos 3:9-29, 2003.

ALMEIDA, Mauro W. B. de. “Alguns aspectos do pensamento de Manuela Carneiro da Cunha”. In: Lilia Moritz Schwarcz... *et al.* Manuela Carneiro da Cunha: o lugar da cultura e o papel da antropologia. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2011.

ALMEIDA, Mauro W. B. de; PANTOJA, M. C; COSTA, E. M. L. “TEORIA E PRÁTICA DA ETNICIDADE NO ALTO JURUÁ ACREANO”. In: Raízes, v.31, n.1, jan-jun/2011. Disponível em: http://www.ufcg.edu.br/~raizes/artigos/Artigo_253.pdf (acessado em 22 de fev. de 2014).

AMOROSO, M. “Etnografia e história na Amazônia, por Peter Gow”. cadernos de campo, São Paulo, n. 14/15, p. 1-382, 2006.

AMOROSO, M.; LIMA, L. “A aculturação é um objeto legítimo da Antropologia: Entrevista com Peter Gow”. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2011, v. 54 nº 1.

ARRUTI, J. M. A. P. “Etnogêneses Indígenas”. In: Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

Associação Brasileira de Antropologia-ABA, Comissão de Assuntos Indígenas-CAI, 2015.

AUGÉ, M. NÃO-LUGARES: Introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papirus, 1994.

BALÉE, W. “Biodiversidade e os Índios Amazônicos”. In: Amazônia: etnologia e história indígena / Eduardo Viveiros de Castro, Manuela Carneiro da Cunha (organizadores). São Paulo: NHII/USP: FAPESP, 1993.

BARTOLOMÉ, Miguel. “Movimientos indios y fronteras en America Latina”. *In: Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina*/Parry Scott, George Zarur; colaboração David Maybury-Lewis... et al. – Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2003.

BARTOLOMÉ, Miguel. “As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político”. *In: MANA 12 (1): 39-68, 2006.*

BERNAL, R. J. “Índios urbanos: processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus”. *In: Silva, Sidney Antonio da (Org.). Migrantes em contextos urbanos: uma abordagem interdisciplinar. Manaus: EDUA, 2010.*

BHABHA, H. K. O local da cultura. Trad. de Ávila, M; Reis, E. L. e Gonçalves, R. – Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BRASIL. Estatuto do Índio-lei número 6.001, de 19 de dezembro de 1973.

BURKE, P. Hibridismo cultural (trad. Leila Souza Mendes). São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2003.

BURKE, P; Hsia, R. Po-Chia. A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

CANCLINI, N. G. Culturas híbridas. São Paulo: Edusp, 1998.

CANCLINI, N. G. “Diversidade e direitos na interculturalidade global”. *In: Revista Observatório Itaú Cultural / OIC - n. 8 (abr./jul. 2009).* – São Paulo, SP: Itaú Cultural, 2009.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “Os (des) caminhos da identidade”. *In: RBCS, Vol. 15 n. 42 fevereiro/2000.*

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; BAINES, Stephen G. (Organizadores). Nacionalidade e etnicidade em fronteiras. Brasília; Editora da Universidade de Brasília, 2005. (Coleção Américas).

CHAUMEIL, Jean-Pierre. "OS NOVOS CHEFES..." – Práticas políticas e organizações indígenas na Amazônia peruana. Goiânia: História Revista - Revista da Faculdade de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás. Vol. 5, n. 1/2, (2000). Disponível em:

<http://www.revistas.ufg.br/index.php/historia/article/view/10595> (acessado em 10/06/2013).

CGTT – Conselho Geral da Tribo Ticuna. Plano Distrital de Saúde 2004-5. Benjamin Constant – AM: Dsei-AS, 2004.

COMAROFF, J & COMAROFF, J. “Etnografia e imaginação histórica”. Tradução de Iracema Dulley e Olívia Janequine. *In: Proa – Revista de Antropologia e Arte [on-line]. Ano 02, vol.01, n. 02, nov. 2010.*

Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/proa/TraducoesII/comaroff.html> (acesso em: 24/11/2010).

- COSTA, S. “Diferença e performance: a crítica pós-estruturalista ao multiculturalismo”. Congresso ALACIP. Campinas, 4-6 de setembro de 2006;
- CUNHA, M. C. da. Cultura com asas e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CURY, Augusto. O semeador de idéias (1ºed.). Editora: Academia de Inteligência, 2010.
- FARIA, I. F. de. “Ecoturismo: etnodesenvolvimento e inclusão social no Amazonas”. In: Pasos: Revista de turismo y patrimonio cultural. Vol. 3, Nº. 1, 2005, pags. 63-77.
- FAULHABER, Priscila; MONSERRAT, Ruth (orgs. Tastevin e a Etnografia indígena: coletânea de traduções de textos produzidos em Tefé (AM). Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008.
- FUNARI, P. P. A. & ROBRAHN-GONZÁLES, É. M. Revista Arqueologia Pública. São Paulo, nº 1, 2006.
- GALLOIS, D. T. “Os povos indígenas e a questão da autonomia”. In: Cadernos de Campo nº 7, São Paulo, 1998.
- GALLOIS, D. T. “Novos e velhos saberes”. In: Índios no Brasil 2 (Cadernos da TV Escola). Brasília: MEC, 1999.
- GALLOIS, D. T. “Sociedades Indígenas e Desenvolvimento: Discursos e práticas, para pensar a tolerância”. In: GRUPIONI, L. D. B. *et al* (orgs) Povos Indígenas e Tolerância: Construindo práticas de respeito e solidariedade. São Paulo: Edusp, 2001.
- GALLOIS, D. T. (Org.); SZTUTMAN, Renato (Org.); BARBOSA, Gabriel (Org.); PATEO, Rogério Duarte Do (Org.); GRUPIONI, D. F. (Org.). Redes de relações nas Guianas. 1. ed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005. v. 1. 328 p.
- GASCHÉ, Jorge. “La sociedad bosquesina y el estado neo-liberal peruano: el por qué de la violencia. In: Rufino, Márcia Regina Calderipe Farias (Org.). Povos Tradicionais, Fronteiras e Geopolítica na América Latina: Uma Proposta Para a Amazônia. Manaus: Editora Valer, 2015.
- GOFFMAN, E. Estigma: La identidad deteriorada. Buenos Aires: Amorrortu, 1970.
- GOW, Peter. “‘Ex-cocama’: identidades em transformação na Amazônia peruana”. In: Mana v.9 n.1 Rio de Janeiro, abr. 2003.
- HALL, S. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HANNERZ, U. “Fluxos, fronteiras, híbridos: Palavras-chave da antropologia transnacional”. In: Mana vol.3 nº1 Rio de Janeiro, Apr. 1997.
- JACKSON, J. “Becoming Indians: The Politics of Tukanoan Ethnicity”. In: Amazonian Indians from Prehistory to the Present: Anthropological Perspectives, Anna Roosevelt ed. Tucson: University of Arizona Press, p.383-406, 1994.

JOUANEN, José, (S.I.). “Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito: 1570-1774”. Tomo I. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes [1941]2005. Disponível em:

[../Sistemas/Desktop/Kokama-Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.htm](http://Sistemas/Desktop/Kokama-Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.htm) -
I_84_file:///C:/Users/Sistemas/Desktop/Kokama%20%20Biblioteca%20Virtual%20Miguel%20de%20Cervantes.htm (consultado em 25 de maio de 2013).

LASMAR, C. De volta ao lago de leite: a experiência da alteridade em São Gabriel da Cachoeira (alto rio Negro). 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - PPGAS - Museu Nacional - Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2002.

LATHRAP, Donald W. [1970]. O Alto Amazonas. Lisboa: Editorial Verbo, 1975.

LIMA, Edilene Cofacci de. “Pelos varadouros do alto Juruá: cultura e política, saber e saber-fazer”. In: Lilia Moritz Schwarcz... *et al.* Manuela Carneiro da Cunha: o lugar da cultura e o papel da antropologia. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2011.

LIMA, Deborah. “A tradição de conservar: povos tradicionais, conservação da biodiversidade e “cultura”, segundo Manuela Carneiro da Cunha”. In: Lilia Moritz Schwarcz... *et al.* Manuela Carneiro da Cunha: o lugar da cultura e o papel da antropologia. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2011.

LOPES, Elizângela. Mitologia kokama: resgate cultural na Comunidade Bom Jardim. 2010, (mimeo).

LUZEIRO, L. Robson. Origem do Bairro de Bom Jardim. Prefeitura Municipal de Benjamin Constant, 2011.

MAGALHÃES, Edvard Dias (Org.). Legislação Brasileira e Normas Correlatas 3ª. ed. – Brasília: FUNAI/CGDOC, 2005. 700 p.

MARCOY, Paul. Viagem pelo Rio Amazonas. Tradução, introdução e notas de Antonio Porro. 1. ed. em português. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas, Secretaria de Estado da Cultura, Turismo e Desporto e Editora da Universidade do Amazonas, 2001.

MARCUS, G. “Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século ao nível mundial”. In: Revista de Antropologia, vol.34, 1991.

MARTINS, J. de S. Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano. São Paulo: Contexto, 2009.

MAYBURY-LEWIS, David. “Identidade Étnica em estados pluriculturais”. In: Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina/Parry Scott, George Zarur; colaboração David Maybury-Lewis... *et al.* – Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2003.

MELATTI, J. “Notas para uma história dos brancos no Solimões”. s/d

Disponível em: www.juliomelatti.pro.br/artigos/a-solimoes.pdf. acessado em 25-02-2014.

MENEZES DE SOUZA, L. M. “Hibridismo e tradução cultural em Bhabha”. *In: Abdala Júnior, Benjamin (org.). Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas. São Paulo: Boitempo, 2004.*

NCSA. Mapeamento social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação: processos de capacitação de povos e comunidades tradicionais: povos Kokama e Tikuna Benjamin Constant – AM: demarcação contra devastação. Manaus: UEA, 2013.

OLIVEIRA, Ivanilde A. “Cultura e interculturalidade na educação popular de Paulo Freire”. *EccoS* – *Rev. Cient.*, São Paulo, n. 25, p. 109-124, jan./jun. 2011.

OLIVEIRA FILHO, J. P. “Uma Etnologia dos ‘Índios Misturados’? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais”. *In: MANA 4 (1)*, p. 47-77. Rio de Janeiro: PPGAS, 1998.

OLIVEIRA FILHO, J. P. Ensaio em Antropologia Histórica. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

OLIVEIRA FILHO, J. P. “Os Instrumentos de Bordo: Expectativas e Possibilidades do Trabalho do Antropólogo em Laudos Periciais”. *In: A Perícia antropológica em processos judiciais* / organização: Orlando Silva, Lídia Luz, (e) Cecília Helm. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1994.

OLIVEIRA FILHO, J. P. “Novas identidades indígenas: análise de alguns casos na Amazônia e no nordeste”. *In: D’Incao, Maria Ângela; Silveira, Isolda Maciel da. A Amazônia e a crise da modernização*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2009.

OLIVEIRA NEVES, Lino João de (2013), Volta ao Começo: demarcação emancipatória de terras indígenas no Brasil. Tese de Doutorado em Sociologia, especialidade de Sociologia das Transformações Sociais. Universidade de Coimbra, Portugal.

ORO, Ari P. Na Amazônia um Messias de índios e Brancos: para uma antropologia do messianismo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1989.

PERES, Sidnei. A Política da Identidade: Associativismo e Movimento Indígena no Rio Negro. Manaus: Editora Valer, 2013.

PETESCH, Natalie. 2003, p. 109. "Los cocama nacen en el Perú: migración y problemas de identidad entre los cocama del río Amazonas". *Antropológica*, 21. Disponível em: <http://www.revistas.pucp.edu.pe/index.php/antropologica/article/download/764/733> Acessado em 17 de fevereiro de 2014.

PINHEIRO, Moises S. P. Nós Kokama temos que cuidar da nossa área: um estudo sobre a reivindicação territorial dos Kokama de Bom jardim – Alto Solimões. TCC, INC, UFAM, BC, 2013.

POUTIGNAT, P., STREIFF-FENART, J. Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth; trad. De Élcio Fernandes. – São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998. – (Biblioteca básica).

RAMOS, Luciana M. de M. Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena São Domingos do Jacapari e Estação. Brasília: Funai, 2002.

RAMOS, Luciana M. de M. Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Sapotal. Brasília: Funai, 2003.

RIBEIRO, Darcy; WISE, Mary R. Los Grupos Étnicos de la Amazonia Peruana. Lima, Peru: Instituto Lingüístico de Verano, 1978.

RIBEIRO, Rodrigo B. Relatório de Identificação e delimitação da Terra Indígena Riozinho: Sociedades Indígenas Ticuna e Kokama. Brasília: FUNAI, 2005.

SÁEZ, Oscar Calávia. “Do perspectivismo ameríndio ao índio real”. In: Campos 13(2): 7-23, Curitiba: PPGAS - UFPR, 2012.

SAHLINS, M. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (parte I)”. In: Mana vol.3 n.1 Rio de Janeiro Apr. 1997.

SAHLINS, M. “Adeus aos tristes tropos – a etnografia no contexto da moderna história mundial”. In: Cultura na Prática. Rio de Janeiro. Ed. UFRJ. 2004 p. 503-534.

SANT’ANA, Graziella Reis de “Da vanguarda aos bastidores: a atuação pró-índio no Brasil e a contribuição de Manuela Carneiro da Cunha”. In: Lilia Moritz Schwarcz... *et al.* Manuela Carneiro da Cunha: o lugar da cultura e o papel da antropologia. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A gramática do tempo: para uma nova cultura política. 2ª. ed. – São Paulo: Cortez, 2008. – (Coleção para um novo senso comum; v.4).

SCHWARCZ, Lilia M. “Manuela se escreve entre aspas”. In: Lilia Moritz Schwarcz... *et al.* Manuela Carneiro da Cunha: o lugar da cultura e o papel da antropologia. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2011.

SOUZA, Marcela S. Coelho de. “A vida material das coisas intangíveis”. In: Lilia Moritz Schwarcz... *et al.* Manuela Carneiro da Cunha: o lugar da cultura e o papel da antropologia. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2011.

STOCKS, Antony W. Los Nativos Invisibles: Notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del Rio Huallaga, Perú. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1981, p. 83.

STOCKS, Antony W. “Notas sobre los Tupí del Perú”. Amazonía Peruana, 1(1): 59;72, 1977.

VELTHEM, L. H. van. “‘Peles pintadas’: a decoração corporal como identidade”. In: D’Incao, Maria Ângela; Silveira, Isolda Maciel da. In: A Amazonia e a crise da modernização. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2009.

VIEGAS, C. W. Línguas em rede: para o fortalecimento da língua e da cultura Kokama (tese de doutorado em linguística). Brasília: UnB, 2014.

VIEIRA, J. M. T. A Fronteira do Preconceito: O “trânsito” aldeia/cidade de um grupo guarani no (sul) de MS. Monografia (Graduação em Ciências Sociais). Araraquara: Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, 1999.

VIEIRA, J. M. T. “DO BUGRE AO MENDIGO: O processo de “dupla-exclusão” dos Guarani e Kaiowá urbanizados no Mato Grosso do Sul (MS) – Brasil”. *In: Anais do II Seminário Nacional. Movimentos Sociais, Participação e Democracia*. 25 a 27 de abril de 2007, UFSC, Florianópolis, Brasil.

VIEIRA, J. M. T. Entre a Aldeia e a Cidade: O trânsito dos Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Curitiba: Setor de Ciências Humanas Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, 2005.

VIEIRA, J. M. T. “Identidades, tradução e hibridismo: a problemática dos Guarani e Kaiowá urbanos no Estado de Mato Grosso do Sul/Brasil”. *In: García Serrano, Fernando. (Org.). Identidades, etnicidad y racismo en América Latina* (Colección 50 Años). Quito: FLACSO, Sede Ecuador; Ministerio de Cultura del Ecuador, 1ª edición: noviembre, 2008, p.203-228.

VIEIRA, J. M. T. “Prefácio”. *In: RODRIGUES, G. E; JUSTAMAND, M. (organizadores). Antropologia no Alto Solimões*. São Paulo: Alexa Cultural, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “Etnologia brasileira”, *In: Miceli, Sérgio (org.): O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Editora Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “No Brasil, Todo Mundo é Índio, Exceto Quem não é” *in: Povos Indígenas no Brasil: 2001- 2005*. São Paulo: ISA, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “A antropologia como política do entendimento”. *In: Lilia Moritz Schwarcz... et al. Manuela Carneiro da Cunha: o lugar da cultura e o papel da antropologia*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2011.

WEBER, M. Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva; trad. De Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UnB, 1991.

Sites:

<http://www.estadao.com.br/amazonia/>

<http://www.socioambiental.org/>

<http://www.radiobras.gov.br/abrn/brasilagora/materia.phtml?materia=246822>

http://www.ft.unicamp.br/~hiroshiy/pub/relatorio_rondon_Equipe%20ATN.pdf.

<http://www.radiobras.gov.br/abrn/brasilagora/materia.phtml?materia=246822>, (acessado em 14 nov. 2007 14:21:08 GMT).