

MULHERES INDÍGENAS E SUA FILOSOFIA INTERCULTURAL

INDIGENOUS WOMEN AND THEIR INTERCULTURAL PHILOSOPHY

Hemily Pastanas Marinho¹

<https://orcid.org/0009-0007-4118-9013>

Rita de Cássia Fraga Machado²

<https://orcid.org/0000-0002-7385-3771>

Marcela da Silva Barbosa³

<https://orcid.org/0009-0002-7590-017X>

Resumo: O presente artigo é um recorte da dissertação de mestrado intitulada *Entre memórias e educação das mulheres Kokama no Médio Solimões Comunidade Barreira da Missão de Baixo/Terra Indígena Barreira da Missão*, no qual trazemos a filosofia intercultural do bem-viver, presente na escrevivência de Magnólia Cordeiro dos Santos, mulher indígena do povo Kokama, anciã da Aldeia Barreira da Missão de Baixo. Essa aldeia está localizada na Terra Indígena (TI) Barreira da Missão, no município de Tefé, Amazonas. O texto é resultado de entrevistas e pesquisa bibliográfica, bem como observação participante e a escrevivência na perspectiva etnográfica, com o objetivo de reconstituir o percurso biográfico dessa mulher indígena, a fim de visibilizar a sua escrevivência na perspectiva intercultural da filosofia do bem-viver, como um relato de resistência em meio ao processo de emergência das identidades indígenas na atualidade, com ênfase no território indígena Kokama, do Médio Solimões. Como resultado, identificamos que para essas mulheres o bem-viver é um conceito próprio da natureza e que não separa a vida em categorias abstratas. Na perspectiva da interculturalidade, enfocamos as práticas cotidianas do “ajuri” realizado entre os diferentes povos que constituem as quatro aldeias que formam a TI Barreira da Missão.

Palavras-chave: Escrevivência. Mulher indígena. Filosofia intercultural. Educação Kokama.

Abstract: This article is an excerpt from the master's dissertation entitled *Between Memories and the Education of Kokama Women in the Middle Solimões: Barreira da Missão de Baixo Community / Barreira da Missão Indigenous Land*. It explores the intercultural philosophy of *buen vivir* (good living), as expressed in the *escrevivência* (life-writing) of Magnólia Cordeiro

¹ Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Educação PPGED/UEA, Indígena Kokama, e bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas Currículo: <http://lattes.cnpq.br/9547935015870067>. E-mail: hemilypmt@gmail.com.

² Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), professora de Fundamentos da Educação e Filosofia na Universidade do Estado do Amazonas — UEA, no campus Tefé. Currículo: <http://lattes.cnpq.br/8882999172098781>. E-mail: rmachado@uea.edu.br.

³ Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Educação PPGED/UEA e bolsista CAPES. Currículo: <http://lattes.cnpq.br/7921133169471114>. E-mail: miguel261016@gmail.com.

dos Santos, an Indigenous Kokama elder from the Barreira da Missão de Baixo village. This village is located within the Barreira da Missão Indigenous Land (IL), in the municipality of Tefé, Amazonas, Brazil. The study draws on interviews, bibliographic research, participant observation, and ethnographic *escrevivência*, aiming to reconstruct the biographical trajectory of this Indigenous woman and to shed light on her life-writing through the lens of the intercultural philosophy of *buen vivir*. Her narrative is approached as an act of resistance amid the ongoing processes of Indigenous identity assertion, particularly within the Kokama territory of the Middle Solimões region. The findings indicate that, for these women, *living well* is a concept rooted in nature, which does not separate life into abstract categories. From an intercultural perspective, the study highlights everyday practices such as the *ajuri* — a form of collective work — carried out among the diverse peoples of the four villages that comprise the Barreira da Missão Indigenous Land.

Keywords: Life-writing. Indigenous women. Intercultural philosophy. Kokama education.

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O silenciamento como parte da construção da hegemonia cultural sobre as populações indígenas no Brasil abriu fissuras profundas em suas culturas e identidades. Isso porque a produção do que se conhece como “cultura” ocorreu ao longo do tempo como algo associado ao status social, evidenciado pelas dicotomias entre letrados e não letrados, pessoas com conhecimento escolar e pessoas sem conhecimento escolar, indivíduos com posses e indivíduos sem posses, pessoas com cultura e pessoas sem cultura.

Diante desse quadro, conseqüentemente construiu-se um imaginário social que historicamente elaborou um pensamento confuso do que significa cultura. Em um primeiro momento, esse imaginário nega a existência de diferentes culturas, de que se pode aprender em diferentes contextos. Depois, quando essa concepção se revela não mais sustentável, procura hierarquizar uma cultura em detrimento da outra, usando as diferenças entre elas como forma de desvalorização.

De tanto ouvirem de si mesmos que são incapazes, que não sabem de nada, que não podem saber, que são enfermos, indolentes, que não produzem em virtude de tudo isto, terminam por se convencer de sua “incapacidade”. Falam de si como os que não sabem e do “doutor” como o que sabe e a quem devem escutar. Os critérios do saber que lhe são impostos são os convencionais. (Freire, 1987, p. 28).

Ressignificando as diferenças, Paulo Freire, em sua obra *Pedagogia do oprimido*, apresenta reflexões profundas sobre a postura que a sociedade tem em relação aos saberes construídos a partir da experiência nas relações sociais e culturais, que vão além dos critérios convencionais. Numa perspectiva freiriana, a possibilidade de diálogo entre os diferentes saberes só é possível por meio da conscientização de que há saberes diversos, não maiores nem menores, produzidos e produzindo variadas culturas.

Nesse contexto, é necessário destacar que o pensamento colonizado sobre a cultura, em que uma cultura é considerada como maior e melhor do que a outra, nada mais é do que a materialização de um projeto de sociedade homogênea, que organiza e controla a produção do pensar e do agir, que apaga e homogeneiza o que difere da cultura eurocêntrica. Invisibiliza, assim, a pluralidade de vida dos povos existentes e resistentes desta terra a qual chamamos de Brasil.

Freire conceitua a cultura como “todo o resultado da atividade humana, do esforço criador e recriador do homem [e mulher], de seu trabalho por transformar e estabelecer relações de diálogo com outros homens [e mulheres]” (Freire, 1979, p. 21). Nesse sentido, compreendemos a cultura como aquisição sistemática de conhecimentos que são resultado da interação entre as consciências criadoras e recriadoras dos seres humanos habitantes em diferentes espaços-mundo.

Cada povo, à sua maneira, transforma o meio em que vive por intermédio das relações de consciência que são tecidas entre as pessoas, como apontado por Freire. O produto dessas interações são os significados que caracterizam aspectos comuns do coletivo. Nesse sentido, hierarquizar culturas e saberes não seria um caminho apropriado para a plena compreensão das culturas em seus aspectos plurais.

No entanto, nas terras brasileiras, a ganância dos invasores portugueses, espanhóis, franceses e holandeses pelo poder os incapacitou de compreender as nossas culturas como plurais, sem hierquizá-las. Esses povos foram a principal força de ação contra a pluralidade cultural já vivenciada no Brasil, atuando desde o período das primeiras invasões, também chamado de período colonial.

Rememorar esses fatos é fundamental para compreendermos a intensidade dessas invasões culturais às quais os povos originários habitantes dessas terras foram submetidos. Inicialmente, as invasões foram sentidas pelos seus corpos, com a escravidão. Depois, pelo poder invisível do apagamento das culturas por meio da “cultura do silêncio”.

Em razão das mudanças impostas nas formas de perceber e atuar na realidade, esses povos criaram uma nova cultura, a fim de continuarem a existir, guardando muitos elementos que compunham suas identidades culturais, língua, religião, costumes próprios de se relacionar com o meio. Segundo Freire, “na cultura do silêncio existir é apenas viver. O corpo segue ordens de cima. Pensar é difícil; dizer a palavra, proibido” (Freire, 1981, p. 50).

Romper com o silenciamento imposto sobre as sociedades indígenas é também visibilizar o conhecimento sobre as histórias não contadas pela história oficial, inculcada pelo homem, branco europeu, como uma história única. Esse exercício de contar a nossa história é

profundo no que tange à essência da nossa existência, que é ainda mais silenciada quando a consideramos pela ótica de gênero.

Este artigo de abordagem qualitativa é parte de uma pesquisa em nível de pós-graduação *stricto sensu*. O método utilizado foi a escrivência, e o texto foi produzido por meio de entrevistas narrativas, com o objetivo de visibilizar a filosofia intercultural das mulheres Kokama da Aldeia Barreira da Missão de Baixo, a partir do conceito do bem-viver, presente no modo de pensar-fazer. Para tanto, foi necessário reconstituir a escrivência na perspectiva da etnografia de Magnólia Kokama com base em seus fragmentos de memória, perpassando o movimento de afirmação da identidade étnica Kokama na Região do Médio Solimões, Amazonas.

2 REAFIRMAÇÃO DO POVO KOKAMA — DO LUTO À LUTA

Segundo Feitoza e Silva Filho (2023), os primeiros registros escritos sobre nossa existência remontam ao século XVII, aproximadamente entre os anos de 1639 e 1691. O povo Kokama vivenciou ao longo de sua história um constante movimento em busca de um lugar para viver. A justificativa para esse deslocamento é a necessidade de novas fontes de alimentos e água e também por conta de conflitos com outros povos, bem como em consequência de ações colonizatórias promovidas pelo Estado e pela Igreja. Conforme Almeida e Rubim (2012, p. 28),

A usurpação de seu território foi acelerada, notadamente após o início da segunda metade do século XVIII, com as concessões de terras realizadas pela política pombalina na Amazônia. As atividades produtivas tradicionais foram seriamente afetadas neste esforço de guerra e os instrumentos de caça e de pesca foram transformados em armas defensivas frente ao poder bélico dos colonizadores. Foram tempos de lutas e resistência munidos, somente, com arcos, flechas e zarabatanas.

Em meio à usurpação da terra, como parte de um projeto político hegemônico e colonizatório, houve ainda o silenciamento cultural, com a proibição do uso da língua Kokama e dos rituais que compõem a identidade coletiva desse povo. Desse modo, partindo-se do princípio de que a língua é o código que sistematiza a cultura de um povo, a negação de seu uso foi imensamente prejudicial para a sua identidade.

O século XIX trouxe impactos extremamente negativos para o povo Kokama, pois surgiu legislações imperiais que autorizavam a escravização e colonização dos povos indígenas, por meio da força, com a premissa assimilacionista de que lhes era necessário evoluir como povo, abandonando sua cultura e costumes, em prol de uma “ocidentalização”. (Feitoza; Silva Filho, 2023, p. 57).

Em razão disso, abriu-se uma fissura nos aspectos linguístico e identitário do povo Kokama, inaugurando um “período obscuro” na história, em que a sua cultura e os seus

costumes foram abandonados. “Foi um prolongado tempo de negação e de existência atomizada, cujas manifestações culturais encontravam-se submetidas àquelas de outros povos” (Almeida; Rubim, 2013, p. 69). À vista disso, estereótipos foram criados, inculcados e disseminados pelo “outro”, por aqueles que regiam as legislações e que, pela “força”, reorganizaram uma sociedade na qual esse povo foi colocado à margem.

A incapacidade de compreender esse povo como sociedade, com uma cultura e uma organização política, social e linguística próprias, levou à criação de mecanismos para que essa cultura desaparecesse. Mas esses esforços não foram suficientes para extinguir os Kokama. Sua identidade ficou adormecida por um longo período, e eles passaram a viver na cidade como não indígenas, entre os parentes Tikuna e Kambeba, ou como nômades, de lugar em lugar.

3 A FILOSOFIA INTERCULTURAL DO BEM-VIVER NA FORMAÇÃO DA ALDEIA NOVA ESPERANÇA DA BARREIRA DA MISSÃO DE BAIXO – TI BARREIRA DAS MISSÕES

O movimento migratório que deu origem à Aldeia Kokama Barreira da Missão de Baixo data da década de 1970, quando, por conta de vários alagamentos na região e da perseguição de madeireiros, um grupo de 30 indígenas saiu da Terra Indígena Espírito Santo, no município de Jutai-AM, para a Terra Indígena Barreira da Missão, no município de Tefé-AM. A Terra Indígena Espírito Santo é habitada pelos parentes Kokama há mais de 100 anos e é considerada como um local sagrado, pois é onde os ancestrais estão “plantados”⁴.

A demarcação da TI Barreira da Missão foi conquistada depois de muita luta e resistência, materializando-se com o Decreto nº 303, de 29 de outubro de 1991, que traz, em seu art. 1º: “Fica homologada, para os efeitos do art. 231 da Constituição Federal, a demarcação administrativa promovida pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI, da área indígena Barreira da Missão, localizada no Município de Tefé, Estado do Amazonas [...]”.

Essa conquista coletiva dos povos Kokama, Tikuna e Kambeba, da TI Barreira da Missão, reflete o cenário de emergência das identidades indígenas no plano étnico e territorial dos anos 80-90 no Brasil. A mobilização pelo direito à identidade étnica foi crescente nesse período e se intensificou ainda mais a partir da promulgação da Constituição Federal, em 1988, a qual garantiu o direito à vida indígena em seus modos diversos de existir.

⁴ Expressão Kokama que demonstra a relação do povo com a Mãe Terra.

Nesse sentido, é importante ressaltar que a mobilização das aldeias Kokama pela identidade étnica, junto com os Tikuna, foi fundamental para a reafirmação e o reconhecimento identitário no Médio e no Alto Solimões. Isso porque:

As relações entre os Ticuna e os Kokama foram ambíguas durante longo tempo, mas essenciais para o aprendizado político e para propiciar condições para a emergência da identidade coletiva Kokama. Embora os Ticuna tenham procurado inibir o processo de autodefinição dos Kokama, o processo mobilizatório pela demarcação dos territórios contribuiu para a intensificação de relações sociais, cujos resultados escaparam à sua vontade política. (Almeida; Rubim, 2013, p. 70).

Como superação dessas ambiguidades, temos a Terra Indígena (TI) Barreira da Missão, localizada à margem direita do Rio Solimões, no município de Tefé, estado do Amazonas, que comporta hoje quatro aldeias, dos povos Kokama, Tikuna e Kambeba. A área que concentra a aldeia é de terra-firme e está a cerca de uma hora da cidade de Tefé por transporte fluvial (canoa com rabeta) ou uma hora e 30 minutos por transporte terrestre (carro, moto, ônibus, caminhão), pela estrada da Emade.

A aldeia da Barreira da Missão de Baixo é formada pelo povo Kokama e tem como principais atividades de subsistência os empregos formais, por meio da escola da aldeia e do posto da guarda municipal local. Também é atendida pelo Distrito Especial de Saúde Indígena (DISEI/MRSA). Além disso, conta com a fabricação, para venda e consumo, da farinha de mandioca (*Manihot esculenta*), a coleta da castanha-do-Brasil (*Bertholletia excelsa*) e a produção de cestos, paneiros e tapetes.

A filosofia intercultural presente nas práticas Kokama da Aldeia Barreira da Missão de Baixo se inicia nas pluralidades que permeiam a formação da aldeia. Pois, além dos Kokama que vieram da TI Espírito Santo, outras aldeias também estão presentes na formação da aldeia, como a aldeia Kokama Tururiá. O pensar-fazer no sentido comunal da aldeia se materializa pelo "ajuri", um princípio cultural de educação Kokama, presente no que chamaremos nesta pesquisa como "território de origem", que são as aldeias que os(as) anciões(ãs) da Aldeia Barreira de Baixo.

O bem-viver entre os Kokama pode ser entendido como a materialização do "ajuri". É o modo como os Kokama organizam seus trabalhos de subsistência, seja na roça, na limpeza da aldeia, seja na construção de um bem comum – trabalho coletivo que também pode ser compreendido como "grande mutirão". Esse princípio acompanha o modo de pensar-fazer Kokama, desde a criação das crianças até a produção de farinha, beiju, a pesca e a partilha da pesca.

4 PERSPECTIVAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS (IYARA⁵/YAUKE⁶)

Escrevivência de Conceição Evaristo como método

Encontramos na “escrevivência”, conceito cunhado por Conceição Evaristo, uma possibilidade de inserir na sociedade as nossas vivências em forma de histórias escritas, com os nossos modos de contar. Nessa dinâmica, pensamos nas perguntas que a autora faz quando se propõe a escrever: “E o que seria escrever nesse mundo? O que escrever, como escrever, para quê e para quem escrever? Escrevivência, antes de qualquer domínio, é interrogação” (Evaristo, 2020, p. 35).

Refletindo sobre essas interrogações que fundamentam a escrevivência como modo de escrita deste trabalho, no momento em que digitamos estas palavras, este ato leva-nos às seguintes questões: escrever seria apenas representar “algo” em forma de caracteres? Esse “algo” que escrevemos tem significado para o nosso coletivo? Será que a nossa escrita é compreensível aos que compõem as histórias?

Diante dessas indagações, mergulhamos, mesmo que ainda não profundamente, nos pensamentos escritos de Evaristo. Entendemos assim que a escrevivência é permeada por interrogações. E que, se nos propusermos a responder a elas, precisamos antes de tudo nos interrogar sobre nossa existência em forma de vida, do individual ao coletivo, compreendendo a sociedade para que possamos nela nos “escrever”.

É nessa tentativa de respondermos às interrogações pessoais e coletivas sobre o direcionamento dessa escrita que observamos a necessidade de escrever com base no arcabouço cultural das mulheres Kokama que nos cerca, como mulheres indígenas e não indígenas. Entendemo-nos como parte viva de um coletivo, presente em uma sociedade formada a partir de múltiplas culturas. E esse coletivo precisa se escrever no ambiente acadêmico, aldeando a escrita com cultura e vivência indígenas, para assim, por nossas próprias vozes e escritas, reescrever nossas histórias.

Caminhos metodológicos

A metodologia adotada nesta investigação é baseada na abordagem qualitativa, que caracteriza a investigação por conta da problemática e do foco do estudo em questão. O método escolhido foi a etnografia, na perspectiva da escrevivência, com a técnica de entrevistas

⁵ Pensar (língua Kokama).

⁶ Fazer (língua Kokama).

narrativas para a coleta de dados. Os materiais utilizados para o desenvolvimento desta pesquisa foram gravador de voz, computador, câmera, caderno de campo, canoa e remo.

O desejo por desenvolver este trabalho de pesquisa surgiu da necessidade e do compromisso que temos com as mulheres pesquisadoras da floresta. Por isso, escolhemos como interlocutora da pesquisa a matriarca e anciã do povo Kokama da Aldeia Barreira de Baixo, Magnólia Kokama. Juntas trilhamos o processo de rememoração da sua vida, fazendo aflorar o valioso sentimento de pertencimento étnico que permeia toda a sua essência.

Reconstituir pela escrita o percurso biográfico da parenta⁷ Magnólia Kokama oportuniza a socialização de conhecimentos e vivências ancestrais da cultura do povo Kokama pela perspectiva de uma mulher. Além disso, permite entender a dinâmica da vida em uma aldeia indígena, com base em sua escrevivência para um coletivo. Para tanto, realizamos entrevistas em 2024 e 2025, na Aldeia Barreira de Baixo, TI Barreira da Missão, município de Tefé, Amazonas.

Os contextos históricos nos quais as sociedades indígenas foram inseridas contribuíram para a constituição do que temos hoje como tradição cultural. Como numa dança de poder entre os atores sociais e as legislações, elas foram conduzidas a ritmos desconhecidos, e a necessidade de adaptação a esses novos obstáculos precisou ser fortemente exercitada.

Desse modo, chegaram ao ponto de estarem profundamente imersos nessas adaptações a uma outra cultura, não por não quererem ser mais indígenas, mas porque a ancestralidade cultural que carregam encontrava-se em processo de homogeneização pela cultura dominante. Ao olharem para o lócus da vida comunal, constataram as identificações étnicas cada vez menos visíveis. Diante disso, trazemos à luz os pensamentos de Cunha (2013, p. 226):

A tradição cultural serve, por assim dizer, de reservatório onde se irão buscar, a medida das necessidades no novo meio, tradições culturais isoladas do todo, que servirão como sinais diacríticos para uma identificação étnica. A tradição cultural seria, assim, seletivamente reconstruída, e não uma instância determinante.

Como um reservatório de memórias, vivência e cultura indígena Kokama, temos no foco desta pesquisa a indígena *wija* Magnólia Kokama, que se apresenta como “a Kokama”. Nas conversas transcritas nas páginas a seguir, apresentamos a sua escrevivência, na qual podemos identificar questões importantes referentes à mudança de pensamento sobre a cultura indígena, em que, gradativamente, a sensação de pertencimento da identidade étnica de modo coletivo com outros povos vem se reafirmando.

⁷ Nome pelo qual os indígenas se chamam, mesmo sem laços consanguíneos.

5 QUEM É MAGNÓLIA KOKAMA⁸?

Foto 1: Dona Magnólia na janela da sua casa, na aldeia do povo Kokama



Fonte: Hemily Kokama, 2025

Eu sou a Magnólia, sou a Kokama e eu moro aqui na Barreira, tenho 81 anos. E tô vivendo. Sou uma viúva, mas desde que meu marido morreu, graças a Deus eu nunca mais eu precisei de querer homem para botar na minha casa. Solteira todo o tempo. Então eu vivo [sorriu].

Não tenho mãe, não tenho mais pai, só mesmo quem “veve” do meu lado é as minhas filhas e meus filhos, como comparado a uma touceira de banana⁹, com as filhas ao redor. Assim que eu vivo com as minhas filhas aqui. (Dona Magnólia, 2025).

Memórias da infância no Paraná¹⁰ do Espírito Santo

[...] a região de Jutai é ocupada por índios Kokama em tempos imemoráveis. Contudo, a profundidade temporal registrada na memória do grupo, em questão, indica a virada do século como momento da chegada de seus ancestrais Kokama que vieram do Peru. [...] formando a Aldeia Espírito Santo e Porto Alegre. (Itacaramby, 1999, p. 2).

Quando perguntada sobre sua infância, como era, onde viviam seus pais, dona Magnólia prontamente respondeu:

Eu nasci no Paraná do Espírito Santo, acima da foz do Jutai, um dia de viagem. Não sei, já estou quase perdendo quase. A infância quer dizer a gente se divertir? Dançar? [...] Quando eu era criança eu brincava, eu pulava na água, corria por aí com os outros brincando, assim como as meninas como essas crianças. Aí eu fui ficando moça, aí comecei a namorar já e pronto [risos].

⁸ Entrevista realizada em janeiro de 2025 — Aldeia Barreira da Missão de Baixo.

⁹ Como característica de organização do espaço nas aldeias Kokama, na forma de núcleos familiares, o patriarca e a matriarca constroem suas casas no centro e as filhas e filhos, ao redor. Forma-se, assim, o que Magnólia chama de “touceira de banana”.

¹⁰ Rio (língua Kokama).

Nós brincava no terreiro, a minha mãe sentava, ela era uma mulher que gostava muito de brincar e dançar. Nós tinha um terreirão... assim branco, bonito que nós limpava pra fazer o Aluá¹¹ bonito.

— Bora brincar de roda minhas filhas? — bora, mamãe.

“Me atrepei no lírio, quebrei um galho, mulata me pega se não eu caio. Fecha a roda, arrocha o pau, pegue na asa do bacurau” [risos]. Quando demorou era tanta gente sentada ao redor, e nós brincando de roda no terreiro.

Aí nós fazia nossas bebidas, nós ia beber, comer. A comida que a gente fazia era Pajuaru¹², comida de peixe. (Dona Magnólia, 2025).

Pelo recorte de gênero não indígena, especificamente o das sociedades europeias, as mulheres sempre estiveram à margem, em segundo lugar no ideal de cidadão. Com uma educação formal propositalmente diferenciada entre homens e mulheres, os postos que se entendiam como “postos de poder” eram (e ainda são) ocupados por homens. Nessa perspectiva, a luta pelo protagonismo individual é o que rege as relações.

Analisando por essa mesma ótica, as sociedades indígenas, com seus modos próprios de organização e de valorização dos papéis sociais, se distanciam do desejo da ascensão pelo protagonismo individual. Sua busca é pelos direitos da coletividade, o direito à existência de acordo com suas culturas.

Porém, não podemos afirmar que não existam sociedades indígenas em que as questões relacionadas ao gênero não sejam empecilho para o acesso ou a permanência em alguma função de poder, ou que não haja desejo pelo protagonismo individual. A questão que queremos destacar é que as conquistas para a continuação da vida indígena são coletivas, e o trabalho de homens e mulheres soma-se ao protagonismo do coletivo.

Nesse sentido, as mulheres indígenas do Médio Solimões sempre estiveram presentes nas lutas coletivas pelo reconhecimento étnico e pelas demarcações de terra. Nas falas a seguir, podemos identificar aspectos históricos da presença das mulheres indígenas na luta pelos direitos dos seus povos.

Foto 2: Rememorando sentimentos de luta pela fotografia

¹¹ Festa à luz da lua.

¹² Bebida fermentada feita da mandioca brava manejada.



Fonte: Hemily Kokama, 2025

Quando ele era vivo (marido) nós andava para todo o canto, em reunião, encontro, nós ia para o Marajaí, ia para o Porto Praia, nós ia para o Maraã, nós ia para o Uarini, pra todo o canto eu ia com ele.

Lá um dia o Primo André¹³ vai e me chama para ser representante das mulheres. Meu Deus do céu, eu não sei ler!

— Não minha prima, mas é bom a senhora ir.

Ele gostava de mim, o primo André! Aí eu fui. Pra quê eu fui minha irmã? Eu nem “esperançava” e me chamavam de Manaus pra mim ir. Meu Deus do céu, o quê que eu vou fazer? Que eu não sei nem por onde eu vou.

Eu não me lembro em que ano foi, mas eu achei muito bonito eu sair fora daqui da aldeia, mas hoje em dia eu estou por aqui de novo. Eu cheguei num planalto bonito, cheio de gente, mas só índios. Aí aquele homem disse: — Olha esses aí é parente de vocês, são Kokama.

Aí me levou pra falar com ele, me apresentou: — Essa aqui é a Kokama lá do médio Solimões, ela veio para o encontro aqui com a mulher do Genival, ela representa a associação das mulheres.

Aí minha irmã, eu vi um índio com um pauzão metido aqui na venta, da grossura do meu dedo. Eu pensei: meu deus do céu esse homem não morre sem fôlego? [risos intensos]. Aí a Marlene, ela já sabia mais né? Ela disse: — Não se espanta, que esses aí são daqueles índios Urubu. Aí nós ficamos apreciando. Quando foi a tarde, naquele planalto é gente, gente, gente... Mas só os parentes, não tem branco. [risos] (Dona Magnólia, 2025).

Segundo Magnólia, ela foi a primeira representante da Associação das Mulheres Indígenas do Médio Solimões (AMIMS). Em um relatório de Lima (1998), encontramos uma menção à associação e ao nome de Magnólia e de outras mulheres. Esse documento trata da apresentação do Projeto Corredores Ecológicos – PCE aos Povos Indígenas do Médio e do Alto Solimões, na qual a AMINS se fez presente com sugestões para a implementação do PCE.

¹³ André Kambeba, presidente da União dos Povos Indígenas do Médio Solimões — UNIP/Tefé.

Atualmente, a AMINS tem uma nomenclatura mais abrangente, sendo denominada agora de Associação das Mulheres Indígenas do Médio Solimões e Afluentes (AMINSA). Esta, juntamente com outras organizações indígenas — como a União dos Povos Indígenas do Médio Solimões e Afluentes (UNUPI-MAS), a Associação Cultural dos Povos Indígenas do Médio Solimões e Afluentes (ACPINSA) e o Fórum Municipal de Educação Escolar Indígena de Tefé (FOMEEI-TEFÉ) —, fomenta o movimento da luta indígena na região.

6 O AJURI NA MATERIALIZAÇÃO DA FILOSOFIA DO BEM-VIVER KOKAMA

A filosofia do bem-viver parte do princípio da cosmovisão dos parentes Quechua e Aymara, que vivem na cordilheira dos Andes e usam a expressão *Sumak Kawsai* para nomear o seu modo de estar na Terra. A Terra com “T” maiusculo demonstra a natureza pessoal do organismo Terra, e a cosmovisão do bem-viver compreende a Terra como o grande organismo vivo que coexiste junto a todos os seres vivos, humanos e não humanos.

Para o parente Ailton Krenak (2020, p.8) o “Bem Viver não é definitivamente ter uma vida folgada. O Bem Viver pode ser a difícil experiência de manter um equilíbrio entre o que nós podemos obter da vida, da natureza, e o que nós podemos devolver.” Para os Kokama, o bem-viver é a forma como existem com a Terra, e o ajuri se constitui como uma das formas de tecer essa relação.

Quando perguntamos a Magnólia sobre a vida na aldeia de origem, ela se reporta à aldeia com um tom de saudade do território e de como era a vida lá. Saudade de um tempo em que viviam “*sem muito barulho [...], fazendo as coisas da casa para a mãe, em que todo mundo se ajudava, ninguém cobrava pra fazer ‘ajuri’*” (Magnólia, informação verbal, 2025). O “ajuri” se divide em duas formas. A primeira é chamada de “juri” comunitário e se caracteriza como um grande mutirão em que toda aldeia participa, desde as crianças até os adultos. Esse tipo de “ajuri” ocorre quando todos da aldeia se reúnem pelo bem comum para o território, seja para levantar um casarão para a realização de reuniões, seja para fazer a limpeza das áreas de uso comum. Além das pessoas da aldeia Kokama, as aldeias vizinhas que compõem a mesma TI dos Kambeba e Tikuna também se reúnem para se autossustentarem nesse modelo de organização de “ajuri” comunitário.

A segunda forma de “ajuri” é o “ajuri” familiar. Esse “ajuri” envolve menos pessoas que o primeiro, pois é realizado apenas entre uma ou duas famílias, com o objetivo de auxiliar

na construção do roçado de mandioca¹⁴. Após observações e entrevistas, percebemos que o “ajuri” comunitário ainda está em pleno funcionamento, no entanto, o “ajuri” familiar passa por transformações.

Feitas essas explicações sobre as características de cada “ajuri”, teceremos a seguir reflexões sobre o que consideramos nesta pesquisa como “transição da concepção do ‘ajuri’ familiar”. Na lógica de produção e concepção de qualidade de vida na perspectiva capitalista, progresso significa acúmulo, e esse modo lógico de compreender e se relacionar com base nessa visão penetrou na aldeia. O “ajuri” familiar como força de trabalho coletiva para a manutenção da vida familiar aparece nos relatos de memória da parenta Magnólia como fonte principal de organização para os trabalhos de subsistência, mas a educação para o mercado transforma essa força de trabalho coletiva em mercadoria individual.

Destacamos que o “ajuri” comunitário continua no mesmo regime de organização e participação comunitária. No entanto, o “ajuri” familiar tem passado por mudanças significativas, inicialmente percebidas durante as observações das participantes, quando presenciamos o pagamento de diárias pelo trabalho. Posteriormente, essas transformações foram mais bem compreendidas por meio das entrevistas, revelando novas dinâmicas dentro dessa prática ancestral.

7 A ANCESTRALIDADE NA RELAÇÃO COM A EDUCAÇÃO: SUPERANDO O SILENCIAMENTO DA LÍNGUA

Nessa íntima ligação entre a ancestralidade do passado e a cultura do presente, estão os nossos processos educativos, perpetuados na memória de mulheres Kokama da Nova Esperança Barreira de Baixo. Elas vivenciaram o movimento do pensamento que apresentava o ser indígena como animalesco, uma mentalidade que desprezava a cultura indígena como uma subcultura, como relata a parenta Magnólia sobre uma frase que sempre ouvia, desde a sua infância: “*Deus me livre ser índio!*” *Não é que eles falam?*”. Essa fala da parenta está carregada de memórias de dor, de uma rejeição que inclusive acontecia dentro da própria aldeia, por causa da mediocrização de tudo o que diz respeito a nós e a nossas culturas. Em resposta, muitos rejeitaram essa identidade para poder sobreviver.

A própria mãe da parenta Magnólia não se reconhecia como indígena.

Mamãe tinha raiva se nós falasse índio, deus o livre! Ela preferia dar em nós do que amar nós com essas palavras. [...] Aí, eu disse: “O vovô tava cantando uma música tão

¹⁴ A mandioca é a base da alimentação Kokama. E dela que se faz a farinha, o beiju, as bebidas típicas como pajuaru e o molho de tucupi.

bonita, diz ele que é a música dos Kokama. Mamãe, ele é índio e tava cantando as músicas dos índio. Ele cantava bêbado, sentado, cantou a do papagaio. Tudo ele cantava. Mas era bonito o que ele cantava, e eu escutei ele cantando. E eu aprendi, se for preciso eu canto". Aí, a mamãe disse: "Mas não vai cantar no meio de gente, que isso é música de índio, não é de vocês, não".

O "falar índio" a que a parenta Magnólia se refere significa falar na língua Kokama. Sua avó paterna, Rosa, falava a língua, mas sua mãe a impediu de aprender. Isso porque, segundo a parenta, eles (sua mãe e alguns familiares)

[...] não queriam isso, eles não eram índios, eram brancos. "Índio é bicho do mato", ela falava pra nós. E nós ficava calado, podia ralar. [...] Mamãe não entendia, hoje nós estamos correndo atrás da nossa natureza, e não tem. Que ela [mãe] cortou pelo meio, que a velhinha [avó] tava ensinando nós falar a língua. Ela veio e ralhou a velhinha. Quando eu fui cantar a música do meu avô, que ele tava cantando bêbado, ela veio me ralar. Aí eu parei.

Os fatos externados pela parenta nos levam a pensar na dialética do pensamento, que aconteceu e ainda acontece dentro e fora da aldeia. O pensamento que se movimenta à medida que forças externas agem sobre ele ditando novas regras no meio social, construindo e desconstruindo a compreensão de si mesmo como indígena.

Nesse sentido, compreendemos que a língua compõe aqui a base para se perceber como indígena para a mãe da parenta Magnólia; assim, se não falar a língua, não é indígena, e, se não é indígena, não é bicho do mato, portanto, é gente civilizada. O movimento de transformação desse pensamento — que nos colocava em lugar de selvagens, incultos e incivilizados — se materializa nas ações de luta da demarcação da aldeia Barreira da Missão de Baixo, quando a identidade Kokama é fortalecida com os demais movimentos que aconteceram no Médio Solimões nas décadas de 1970 e 1980.

A parenta conclui afirmando que não aprendeu a língua e que perdeu esse aspecto de reconhecimento da cultura: *"É onde nós mais tava perdendo, e estamos perdendo até agora. Né? Senão hoje em dia nós sabia bem falar. Não davam valor, não, às coisas dos índios, não podia falar Kokama".* Ora, assim fizeram pensar muitos entre nós, e o Estado, por sua vez, efetivava a política do apagamento por meio de proibições do uso da língua, marginalizando e punindo quem fazia uso dela.

A ancestralidade nas memórias se relaciona com a educação para fortalecer o que entendemos como "ser Kokama". A educação Kokama aqui não é um todo, mas uma parte em movimento, que pensa a ancestralidade como base da nossa identidade Kokama, e a filosofia do bem-viver comunitário do ajuri faz essa ligação entre o presente e o passado. Entre as muitas partes que formam a nossa educação, temos a espiritualidade e a cultura presentes nas memórias

da parenta. Essas três partes juntas — a ancestralidade, a espiritualidade e a cultura — formam o que entendemos como nossa base de memória, que gera a educação das mulheres Kokama.

Os conflitos e a negação do uso da língua Kokama fazem parte do projeto político integracionista, que visa homogeneizar as culturas indígenas, em concordância com um projeto de hegemonia nacional. Como consequência dessa política, temos poucos falantes e uma situação de quase extinção da língua Kokama.

A mãe da *wija* Magnólia era indígena e morava dentro da aldeia com todo o seu núcleo familiar. No entanto, não se reconhecia como indígena e se considerava “branca”. Afinal, os indígenas eram considerados “bichos do mato”, sem cultura, sem civilização, “animais bestas” que não conheciam o valor do dinheiro. Essas e tantas outras frases de cunho preconceituoso encontraram nossos ouvidos ao longo da vida.

Atualmente, a pesquisadora indígena Altaci Rubim Kokama é uma das referências no processo de vitalização da língua. “A língua vitaliza a cultura Kokama além das fronteiras. [...] A língua Kokama não desapareceu no Brasil, e nem no Peru, porém corre risco de extinção, necessitando de força para ser cada vez mais fortalecida” (Rubim, 2016).

Em suma, no processo da pesquisa, esse mesmo desejo de Altaci Kokama de vitalizar a língua apareceu em vários momentos da conversa com dona Magnólia, acompanhado de um profundo pesar por ela ter sido proibida de aprender a língua do seu povo. Pois a língua, como enfatizamos anteriormente, é a manifestação mais profunda dos significados que formam a cultura de um coletivo sobre sua existência.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho traz reflexões amadurecidas pelo processo da vivência da pesquisa científica e da vivência cultural entre os Kokama. É importante salientar que nos entendemos como parte desse processo, que é construído coletivamente e visa “aldear” mais esse espaço de produção e sistematização de conhecimentos, que é a Universidade. Acreditamos que, dessa forma, as trilhas do conhecimento vão se aprofundando do ponto de vista de uma investigação científica.

Com o objetivo de visibilizar a filosofia intercultural das mulheres Kokama da Aldeia Barreira da Missão de Baixo, a filosofia do bem-viver, presente no seu modo de pensar-fazer, reconstruímos a escrivência de Magnólia Kokama com seus fragmentos de memória. Como resultado, podemos destacar três observações a respeito da escrivência de Magnólia Kokama.

A primeira é que a formação da aldeia Barreira da Missão de Baixo, bem como da Terra Indígena Barreira da Missão, se constituiu na dinâmica da interculturalidade. Para essas

mulheres Kokama, o bem-viver é um conceito próprio de natureza e não separa a vida em categorias abstratas. A segunda observação é que, na perspectiva da interculturalidade, as práticas cotidianas do "ajuri" realizadas entre os diferentes povos que constituem as quatro aldeias que formam a TI Barreira da Missão são como a materialização do corpo vivo na terra viva.

E a última observação se dá no sentido de entender esse processo de reafirmação cultural do povo Kokama dos territórios de origem até a formação da Aldeia Nova Esperança Kokama. Assim, constatamos que a dinâmica da vida em aldeia foi afetada diretamente pela proibição do uso da língua Kokama por alguns e, consequentemente, pela negação da própria identidade. Mas o sentimento de pertencimento foi se fortalecendo pela reafirmação da consciência coletiva de diferentes povos em um mesmo ambiente, que é a Terra Indígena Barreira da Missão.

Nesse movimento de ir e vir, dos conceitos e tempos, é que percebemos que as nossas culturas também se apresentam como mutáveis. Sendo assim, são condicionadas ao tempo e aos modos como são entendidas nesse tempo. Por fim, refletimos sobre a dinâmica cultural que vivemos. Por um lado, tentando a todo custo nos agarrar aos reservatórios culturais dos nossos povos, rememorando os significados da vida em coletivo. Por outro lado, presenciando a ação do capital no seio das nossas relações, com sua visão evolucionista, influenciando o consumo predatório das fontes de vida da Mãe Terra.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; RUBIM, Altaci Corrêa Rubim. Kokama: a reconquista da língua e as novas fronteiras políticas. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, v. 4, n. 1, p. 67-80, jul. 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora, 2013.

EVARISTO. Conceição. A escrevivência e seus subtextos. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (Orgs.). *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. p. 26-46.

FEITOZA, Diego Amorim. Os Kokamas e os desafios de acesso aos direitos fundamentais no Alto Solimões. *Equidade: Revista Eletrônica de Direito da Universidade do Estado do Amazonas*, Programa de Pós-Graduação em Direito Ambiental da Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, v. 7, n. 1, 2023.

FERNANDES, Maria Esther. História de vida: dos desafios de sua utilização. *Revista Hospitalidade*, São Paulo, v. VII, n. 1, p. 15-31, jan./jun. 2010.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 17. ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1987.

FREIRE, Paulo. *Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. Tradução: Kátia Mello e Silva. Revisão técnica: Benedito Eliseu Leite Cintra. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979.

FREIRE, Paulo. *Ação cultural para a liberdade*. 5. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1981.

ITACARAMBY, Kênia Gonçalves. Resumo do relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Espírito Santo. *Diário Oficial da União*, Brasília, 9 abr. 1999. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/relatorio-de-identificacao-e-delimitacao-da-terra-indigena-espírito-santo-resumo>>. Acesso em: 12 ago. 2023.

LIMA, Débora de Magalhães. *Relatório da apresentação do projeto corredores ecológicos aos povos indígenas do Médio e do Alto Solimões*. Instituto Socioambiental, 1998.

KRENAK, Ailton. Caminhos para a cultura do bem viver. Organização de Bruno Maia. 2020. Disponível em: <<https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwjW7tzNw8iMAxWEO7kGHZESNvcQFnoECBIQAQ&url=https%3A%2F%2Fcdn.biodiversidadla.org%2Fcontent%2Fdownload%2F172583%2F1270064%2Ffile%2FCaminhos%2Bpara%2Ba%2Bcultura%2Bdo%2BBem%2BViver.pdf&usg=AOvVaw100BI8HRkomDOmf9Zd3T8S&opi=89978449>>. Acesso em: 21 mar. 2025.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Relatos orais: do “indivizível” ao “dizível”. In: SIMPSON, Olga de Moraes Von (Org.). *Experimentos com histórias de vida (Itália-Brasil)*. São Paulo: Vértice, 1988. p. 14-43.

RUBIM, Altaci Corrêa. *O reordenamento político e cultural do povo Kokama: a reconquista da língua e do território além das fronteiras entre o Brasil e o Peru* Brasília. 2016. Tese (Doutorado) – Universidade de Brasília, Brasília, 2021.