



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS – ICHL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA
NA AMAZÔNIA
MESTRADO EM SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA**

ROSEANE GUIMARÃES CABRAL COSTA

**TERRITORIALIDADE E CONDIÇÕES DE VIDA DOS INDÍGENAS
COCAMA DA COMUNIDADE NOVA ESPERANÇA DE
MANAUS/AM**

**Manaus - AM
2014**

ROSEANE GUIMARÃES CABRAL COSTA

**TERRITORIALIDADE E CONDIÇÕES DE VIDA DOS INDÍGENAS
COCAMA DA COMUNIDADE NOVA ESPERANÇA DE
MANAUS/AM**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestra.

Linha de Pesquisa: Processos Sociais, Ambientais e Relações de Poder.

Orientadora: Profa. Dra. Yoshiko Sasaki

**Manaus - AM
2014**

Ficha Catalográfica

Ficha Catalográfica Elaborada Automaticamente de Acordo com os Dados Fornecidos Pelo(a) Autor(a).

Cabral Costa, Roseane Guimarães.

C117t Territorialidade e Condições de Vida dos Indígenas Cocama da Comunidade Nova Esperança de Manaus, Amazonas / Roseane Guimarães Cabral Costa. 2014
186 f.: Il. color; 31 cm

Orientadora: Prof. Dra. Yoshiko Sasaki.

Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas.

1. Territorialidade. 2. Condições de vida. 3. Cocama. 4. Comunidade Nova Esperança. 5. Etnicidade. I. Sasaki, Prof. Dra. Yoshiko II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

ROSEANE GUIMARÃES CABRAL COSTA

**TERRITORIALIDADE E CONDIÇÕES DE VIDA DOS INDÍGENAS COCAMA
DA COMUNIDADE NOVA ESPERANÇA DE MANAUS, AMAZONAS.**

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Programa de Pós-Graduação
Sociedade e Cultura na Amazônia da
Universidade Federal do Amazonas
como parte dos requisitos para a
obtenção do título de Mestra.

Aprovado em: 27 de Novembro de 2014

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. Yoshiko Sasaki
Universidade Federal do Amazonas

Prof. Dr. João Bosco Ladislau de Andrade
Universidade Federal do Amazonas

Prof. Dra. Therezinha de Jesus Pinto Fraxe
Universidade Federal do Amazonas

DEDICO A

Comunidade Cocama Nova Esperança por ter me acolhido e acreditado em mim para desenvolver esta pesquisa, em especial ao Sr. Francisco Braga “Maricaua”, como o seu codinome significa, homem bravo, destemido.

Aos meus pais, Renato e Matilde, que ensinaram a mim e aos meus irmãos que Deus nos permite a vida e que o estudo seria o maior bem material que poderiam nos dar.

Aos meus irmãos pelas horas de descontração e partilha.

Aos meus amigos que incentivaram nas horas de baixa estima e compartilhamento de saberes.

E, finalmente, à *minha família*, em nome de *Marco e Guilherme*, pela alegria partilhada e apoio.

AGRADEÇO

Em especial à “**Virgem Mãezinha**” que em sua plena misericórdia guiou meus passos em todos os momentos de minha vida e ao “**Grande Mestre**” que me abençoa e permite renovar minha história todos os dias.

Aos meus pais **Renato** e **Matilde** que sem nem mesmo entender “o que tanto estudo” me ensinaram que o estudo é essencial para a vida, assim como o amor que dedicaram a mim e aos meus irmãos incondicionalmente. Obrigada!

Aos meus irmãos e irmãs **Robério, Rosemary, Renato, Rejane** e **Romy**, que com suas personalidades me dão exemplo do que é ser uma mulher forte e sensível e por cuidar da “**maninha**” não só em minha infância, e hoje, cada um de seu jeito especial, ao “**olhar**” por mim. Que demonstram que no meio de um turbilhão há sempre uma saída inteligente. Romy, que divide comigo momentos de descontração com nossos filhos amados e em nossas conversas especiais de verdadeiras amigas; ao me incentivar a seguir em frente, por me emprestar e doar livros; por repartir sabedoria e respeito quanto aos povos indígenas. Divido com os cinco, puros agradecimentos por cuidarem e orarem por mim em tantos momentos difíceis.

Às amigas, **Vanessa e Elaine**, pelas gargalhadas compartilhadas e pelo “empurrão” nos momentos que a tão lembrada auto-estima não está assim tão nas alturas!

À **Universidade Federal do Amazonas** e ao **Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia**, pelos préstimos aos discentes com seu excelente corpo docente que nos torna pesquisadores autênticos dedicados ao nosso Estado. Gratidão também à **Capes**, ao conceder apoio financeiro por meio de bolsa de estudos.

Aos **colegas de mestrado** com os quais dividimos os estudos e trocamos experiências, respeitando as diferenças e ajudando nas dificuldades. Ao **Professor Oliveira**, pelas horas que dedicou a mim com seus conhecimentos sobre a situação dos povos indígenas. Nossas conversas muito me fizeram crescer na pesquisa e pessoalmente e em seu desprendimento aos emprestar-me tesouros preciosos, “seus livros”.

À Comunidade Cocama Nova Esperança, em especial a **Francisco Maricaua, o bravo, destemido**, que confiou em mim e dividiu algumas de suas dúvidas no tocante ao seu povo e hoje partilhamos uma fraterna amizade.

À minha orientadora, **Profa. Dra. Yoshiko Sasaki**, pela dedicação e aprendizado em conjunto quanto ao povo Cocama. Grata pela paciência com os imprevistos dessa orientanda que sempre considerou suas falas.

Aos meus “parceiros” **Marco e Guilherme**, esposo e filhão muito amado, que em todos os momentos participam da minha vida, ora apoiando, ora não entendendo o que faço, mas apoiando quaisquer que sejam minhas decisões, simplesmente por amor.

“... o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível, o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhes estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (BOURDIEU, 2012, p. 7 e 8).

RESUMO

A dissertação aborda o caso específico da Comunidade Nova Esperança do Povo Cocama, constituída por famílias de diversos bairros de Manaus, que consegue manter um laço étnico, apesar do desafio de estarem fora de sua Terra Indígena – TI. Na pesquisa, enfatiza-se o usufruto dos direitos específicos aos povos indígenas, conquistados pelo movimento indígena, pelos membros da referida Comunidade. Os objetivos voltaram-se a analisar a territorialidade e as condições de vida das famílias do povo Cocama em Manaus/ Comunidade Nova Esperança; apontar as atividades realizadas na comunidade Nova Esperança, que contribuem com a sobrevivência econômica e cultural dos Cocama em Manaus; relacionar o acesso e alcance das políticas públicas aos indígenas Cocama no contexto de Manaus; e apresentar como os índios Cocama de Nova Esperança vivenciam sua territorialidade e ethos de sua cultura. Para conduzir a pesquisa, utilizou-se observação, formulário e entrevista. Também se utilizou de dados documentais, legislação indígena, especificamente sobre Assistência Social, Saúde e Educação e dados biográficos que tratam do povo Cocama, completados por observação às reuniões e visitas *in loco*. A dissertação está estruturada em três capítulos, abrangendo aspectos específicos da presença do povo Cocama antes do processo de colonização no Alto e Médio Solimões até a atual situação de sobrevivência na cidade de Manaus. Assim, no primeiro capítulo, apresentam-se os fundamentos e concepções sobre Territorialidade, Etnicidade e o processo de formação e mobilização do movimento indígena, no contexto de democratização do Estado brasileiro, que possibilitou a garantia de direitos específicos aos povos indígenas. No segundo capítulo, traça-se a trajetória histórica sobre a vida do povo Cocama antes do processo de colonização do território brasileiro pelos europeus, destacando aspectos da cultura. Aborda-se ainda os primeiros contatos e as relações estabelecidas com o colonizador, e as consequências ocasionadas ao povo, inclusive o deslocamento para outros territórios não-indígenas, especificando Manaus e a Comunidade Nova Esperança. No terceiro capítulo, apresentamos as políticas públicas específicas de Assistência Social, atenção à saúde e o direito à educação escolar indígena, frutos das reivindicações do movimento indígena, juntamente com a sociedade civil organizada. Verifica-se quais aspectos dessas políticas os cocama da comunidade Nova Esperança têm acesso, considerando que são aportes para o atendimento dos povos indígenas. Na conclusão, retoma-se os eixos centrais da pesquisa, visando demonstrar que a temática sobre políticas públicas aos povos indígenas continua na pauta das discussões, pois cada aldeia é um universo, cujo caráter universal das políticas não se adequa às necessidades de muitas comunidades, além de se tratar de um processo em construção, que permanece como demanda para o poder público, tanto no que se refere às condições sociais nas TI, quanto nas cidades, conforme foi possível observar na Comunidade Cocama Nova Esperança, durante a pesquisa.

Palavras-chave: Povo Cocama, Territorialidade, Condições de vida, Políticas Públicas

ABSTRACT

The dissertation addresses the specific case of New Hope Community Cocama people, made up of families from different neighborhoods of Manaus, who can keep an ethnic tie, despite the challenge of being out of their Indigenous Land - IT. In the research, we emphasize the enjoyment of specific rights for indigenous peoples conquered by the indigenous movement, the members of that community. The objectives turned to examine the territoriality and the living conditions of families Cocama people in Manaus / Community New Hope; point out the activities at the New Hope community, contributing to the economic and cultural survival of Cocama in Manaus; relate access and reach of public policies to Cocama indigenous in the context of Manaus; and present as Cocama Indians of New Hope experience their territoriality and ethos of their culture. To conduct research, we used observation, interview and form. Also used documental data, indigenous legislation, specifically on Social Welfare, Health and Education and biographical data dealing with Cocama people, supplemented by observation meetings and site visits. The dissertation is divided into three chapters, covering specific aspects of the presence of Cocama people before the colonization process in the Upper and Middle Solimões to the current survival situation in the city of Manaus. Thus, in the first chapter, we present the fundamentals and concepts of territoriality, Ethnicity and the process of training and mobilization of the indigenous movement in the context of democratization of the Brazilian State, which enabled the guarantee specific rights to indigenous peoples. The second chapter traces the historical trajectory of the life of Cocama people before the process of colonization of Brazil by Europeans, highlighting aspects of culture. Furthermore, it approaches the first contacts and relationships with the colonizer, and the consequences caused to the people, including the shift to other non-indigenous territories, specifying Manaus and the New Hope Community. In the third chapter, we present the specific public policies of social welfare, health care and the right to indigenous education, fruit of the claims of the indigenous movement, along with civil society organizations. There is which aspects of these policies the New Hope community cocama have access, considering they are contributions to the care of indigenous peoples. In conclusion, taken up the central axes of the research in order to demonstrate that the issue of public policies for indigenous peoples still on the agenda of discussions, as each village is a universe whose universal character of the policies do not suit the needs of many communities, besides it is an ongoing process that remains a demand for the government, both in relation to social conditions in iT, and in the cities, as was observed in the Community Cocama New Hope, during the search.

Keywords: Cocama People, Public Policy, Conditions of life.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior
CRAS	Centros de Referência em Assistência Social
CEP	Comitê de Ética em Pesquisa
CF-1988	Constituição Brasileira de 1988
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
COIAB	Coordenação Indígena da Amazônia Brasileira
COICA	Coordenação Indígena Cocama
CONAB	Companhia Nacional de Abastecimento
CONEEI	Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena
CNAS	Conselho Nacional de Assistência Social
DPSB/SNAS	Departamento de Proteção Social Básica
DSEI	Departamento de Saúde Especial Indígena
FAB	Força Aérea Brasileira
FEPI	Fundação Estadual de Política Indigenista
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
FUNDEB	Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação
INCRA	Instituto de Credenciamento e Reforma Agrária
INPA	Instituto Nacional de Pesquisa na Amazônia
LDBEN	Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional
LOAS	Lei Orgânica da Assistência Social
MEC	Ministério da Educação
MDS	Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome
ONGS	Organizações não-governamentais
PAIF	Programa de Apoio Integral à Família
PDE	Plano de Desenvolvimento da Educação
PDPI	Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas
PIB	Enciclopédia dos Povos Indígenas
PNAS	Política Nacional de Assistência Social
PNE	Plano Nacional de Educação
PPGSCA	Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia
RCNEI	Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas
SEBRAE	Serviço Brasileiro de Apoio a Micro e Pequena Empresa
SEMDEL	Secretaria Municipal de Desenvolvimento Local
SEMED	Secretaria Municipal de Educação
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SNAS	Secretaria Nacional de Assistência Social
SUFRAMA	Superintendência da Amazônia
SUS	Sistema Único de Saúde
SUSA	Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas
TI	Terras Indígenas
UEA	Universidade do Estado do Amazonas
UFAM	Universidade Federal do Amazonas
UNI	União das Nações Indígenas

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS DE NOMES DOS ENTREVISTADOS E QUADRO

Nomes dos Entrevistados:

-	Líder cacique
-	Mãe do Líder
NLC	Novo Líder cacique
ICGV1	Índio Cocama Grande Vitória 1
ICGV2	Índia Cocama Grande Vitória 2
ICGV3	Índia Cocama Grande Vitória 3
ICBr1	Índio Cocama Brasileiro 1
ICBr2	Índia Cocama

Quadro:

Quadro	Distribuição espacial dos Indígenas no Censo Demográfico 2010.....	93
---------------	--	----

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Placa da Comunidade Cocama Nova Esperança – Manaus/Am	24
Figura 2 – Registro Administrativo de Nascimento Indígena	38
Figura 3 - Comunidade Cocama Nova Esperança – Sítio Nova Esperança	60
Figura 4 – Localização do sítio Nova Esperança, sede da comunidade de mesmo nome	99
Figura 5 – Comunidade Cocama Nova Esperança reunida com lideranças locais	100
Figura 6 – Condição precária de uma das moradias no sítio Nova Esperança	101
Figura 7 – Almoço após assembleia Cocama	102
Figura 8 – Estrutura interna precária de uma das moradias no sítio Nova Esperança	103
Figura 9 – Ex-líder Cocama da Comunidade Nova Esperança	104
Figura 10 – Atual líder/cacique (camiseta laranja) e novo líder, já escolhido pela Comunidade Nova Esperança	105
Figura 11 – Espaço escola, bairro Grande Vitória	108
Figura 12 – Crianças em apresentação de fim de ano	113
Figura 13 – Jovens e adultos no Espaço escola	114
Figura 14 – Três gerações Cocama	115
Figura 15 – Memória – Autora: Helen Catalina	116
Figura 16 – Líderes de diferentes etnias em prol à saúde indígena	147
Figura 17 – Rascunho para a cartilha Cocama – Direito bilíngue	153
Figura 18 – Prática pedagógica na língua Cocama, Comunidade Nova Esperança	154

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1 – TERRITORIALIDADE, ETNICIDADE E MOVIMENTO INDÍGENA	24
1.1 Territorialidade e Povos Indígenas.....	26
1.2 Etnicidade no contexto interétnico.....	39
1.3 Movimento Indígena para Construção de direitos específicos.....	49
CAPÍTULO 2 – POVO COCAMA: DA TERRA INDÍGENA PARA O CONTEXTO URBANO/CIDADE	60
2.1 Povo Cocama antes do contato.....	61
2.2 Processo de deslocamento dos povos indígenas para além da Terra Tradicional: Os indígenas Cocama em Manaus.....	77
2.3 Comunidade Cocama Nova Esperança em Manaus.....	94
CAPÍTULO 3 – DIREITO DOS POVOS INDÍGENAS E SUSTENTABILIDADE: Desafios de Ser/Sobreviver como Cocama Fora da Terra Indígena	116
3.1 As Políticas Públicas e os Povos Indígenas.....	118
3.2 As Políticas Públicas de Assistência Social e Sustentabilidade no Contexto dos Cocama da Comunidade Nova Esperança.....	126
3.2.1 Políticas Sociais no Âmbito da Questão Indígena.....	128
3.2.2 Política Indigenista: conformidades entre CRAS Indígena, Financiamentos e Qualidade Profissional.....	131
3.2.3 Programas Assistenciais Voltados aos Povos Indígenas e Atividades Econômicas da Comunidade Cocama Nova Esperança.....	138
3.3 As Políticas Públicas para Saúde Indígena e os Cocama da Comunidade Nova Esperança.....	143
3.4 As Políticas Públicas para a Educação Escolar Indígena e a Comunidade Cocama Nova Esperança.....	151
CONCLUSÃO	164
REFERÊNCIAS	168
APÊNDICES	
ANEXOS	

INTRODUÇÃO

Na região Amazônica Brasileira, vivem cerca de 180 povos indígenas, somando uma população de aproximadamente 310 mil indivíduos, além de diversas comunidades de remanescentes de quilombolas e milhares de comunidades tradicionais caracterizadas como seringueiros, ribeirinhos, babaqueiros, dentre outras, cujas problemáticas sociais são bem menos conhecidas e debatidas no contexto das discussões sobre a complexa diversidade amazônica.

Os povos e comunidades foram se multiplicando e constituíram complexas redes sociais e sistemas econômicos de trocas e fartura, organizando-se conforme o grau de parentesco ou de relações estabelecidas no decorrer do contato com outros modelos socioculturais e organização política do Estado brasileiro.

Consideraremos, nesse contexto, a Amazônia brasileira. Enquanto Amazônia Legal no espaço brasileiro estende-se por nove estados, incluindo o Amazonas, que está dividido politicamente em meso e microrregiões, nas quais se registra a presença de povos indígenas ou comunidades tradicionais de ribeirinhos.

Dentre os povos indígenas e as regiões, registra-se no Alto e Médio Solimões uma considerável complexidade socioambiental, concentrando quantidade significativa de povos indígenas, que totaliza 13 dos 66 grupos étnicos do Estado do Amazonas, com o total de aproximadamente 75 mil pessoas ou 43% da população indígena amazonense, que, segundo censo do

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE(2010), totalizam 168.800 indígenas.

Identifica-se nessa região, nos municípios São Paulo de Olivença, Benjamin Constant, Tabatinga, Amaturá, Santo Antônio do Içá, Tonantins, Jutaí, Fonte Boa, Atalaia do Norte, além de pelo menos sete grupos isolados, as seguintes etnias e sua população: Tikuna – 48.246, Cocama -14.178, Kambeba - 2.397, Kanamari – 1488, Witota – 234, Kaixana - 2209, Miranha - 117, Katukina – 701, Kulina – 225, Korubo- 28, Marubo – 1814, Matis – 394, Mayoruna – 1727 (FUNAI, 2012).

Nesses municípios, registram-se ainda Terras Indígenas (TI) reconhecidas, demarcadas ou homologadas, oficialmente, em um total de 26 terras indígenas, somando 9.871.383,96 ha. Dessas TI, destacamos as pertencentes ao povo Cocama (objeto deste trabalho): Acapuri de Cima - Fonte Boa, São Domingos do Jacapari - Jutaí e Tonantins, Espírito Santo – Jutaí, São Sebastião – Tonantins, Sapotal – Tabatinga.

Ressalta-se que o reconhecimento, demarcação e homologação das terras indígenas - TI, ocorreram a partir da promulgação da Constituição Brasileira de 1988 – CF/1988, quando os povos indígenas tiveram direitos constitucionais em um capítulo específico (título VIII, "Da Ordem Social", capítulo VIII, "Dos Índios") e em outros parágrafos ou incisos dispersos, como no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT. Dessa forma, as TI são revestidas de prerrogativas jurídicas com restrição ao uso e exploração.

Em relação às terras e suas posses homologadas aos povos tradicionais e indígenas, a CF/1988, reconhece que esses espaços são base para a reprodução física e cultural, considerando usos e costumes próprios.

Logo, demandaram-se políticas públicas, de qualquer natureza e em todo o território nacional, que garantisse a participação dos grupos indígenas, respeitadas as diferenças culturais, modos de expressão social e econômica, visando romper com a política indigenista brasileira baseada na ação tutelar da Fundação Nacional do Índio - FUNAI.

Dessa forma, diversificou-se a forma de sobrevivência nas TI: muitas aldeias e grupos étnicos continuam com a economia baseada em processos produtivos voltados à subsistência, guiados pelos calendários e padrões de cada cultura cultivada por eles, obedecendo ao tempo certo do manejo dos recursos florestais e da utilização das roças.

Também recursos econômicos provenientes das políticas sociais de previdência (aposentadorias), transferência de renda (bolsa família), da produção familiar e comercialização da produção excedente de suas culturas, bem como ainda de trabalhos assalariados, mediante o processo de contato com não indígenas, que gerou a presença de instituições públicas na aldeia, ou seja, escola, programa de saúde, dentre outros.

No entanto, mesmo com o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas, as políticas públicas específicas elaboradas para as realidades dessa população não têm observado a diversidade regional brasileira, tais como afastamento geográfico, fatores culturais e linguísticos, processos históricos, que tendem a constituir aspectos de cerceamento à participação dos indígenas nas ações governamentais que pelo visto não contribuiu para manter muitos deles nas aldeias, pelo contrário favoreceu a saída às cidades.

As políticas públicas voltadas para os povos indígenas são frágeis, com estrutura limitada para cumprir o que está definido e garantido na

legislação brasileira, pois não se observa estratégias reais, que contribuam para melhoria de vida de muitas aldeias localizadas nas Terras Indígenas - TI, nem os proteger das ameaças relacionadas aos exploradores de recursos naturais e minerais, que tendem a degradar o meio ambiente.

Em Manaus, registra-se a presença de diversas etnias que se deslocaram de sua TI para a capital, por diversos fatores. Dentre esses povos, destaca-se a etnia Cocama, cujos registros históricos e governamentais apontam o Alto e o Médio Solimões como lugares de sua origem e, que apesar de terem Terras Indígenas registradas, demarcadas ou homologadas, indivíduos e famílias desse povo não têm permanecido em seus territórios tradicionais.

Esse deslocamento realizado pelo povo Cocama despertou a atenção da pesquisadora em uma formação continuada, realizada para formadores de agentes de saúde indígena, na qual foram abordadas diversas problemáticas sociais e culturais, que podem ocorrer entre os povos indígenas em função do atendimento à saúde ou à ausência desse atendimento.

Ressalta-se que a temática sobre a saída dos povos indígenas de suas terras em direção a outros espaços socioculturais tem sido objeto de estudo, considerando o contato estabelecido com a sociedade envolvente. Destacamos os trabalhos de Roberto Jaramillo Bernal (2009), Alfredo Wagner Berno de Almeida e Glademir Sales dos Santos (2009), Claudina Azevedo Maximiano (2008), Jonise Nunes Santos (2012), Roberto Cardoso de Oliveira (1968), que apontam o fenômeno do deslocamento de povos indígenas das TI para outros contextos.

Questões que nortearam a pesquisa, sugerindo o problema a ser estudado: Como a Comunidade Nova Esperança tem reagido para assegurar seus direitos quanto à territorialidade, etnicidade e sobrevivência econômica?

O resgate da etnicidade é importante para assegurar uma identidade indígena Cocama?

De que formas as políticas públicas estão voltadas para eles?

Nessa perspectiva, o presente trabalho traz o caso específico da comunidade Nova Esperança do povo Cocama, constituída por famílias de diversos bairros de Manaus, mas que consegue manter um laço étnico, enfatizando o usufruto dos direitos específicos aos povos indígenas, conquistados pelo movimento indígena.

Para este estudo, a pesquisa objetivou analisar a territorialidade, a etnicidade, as condições de vida e as políticas públicas utilizadas pelas famílias do povo Cocama em Manaus, que fazem parte da comunidade Nova Esperança.

Os objetivos específicos buscaram apontar as atividades realizadas na comunidade Nova Esperança, que contribuem com a sobrevivência econômica e cultural dos Cocama em Manaus; relacionar o acesso e alcance das políticas públicas aos indígenas Cocama no contexto de Manaus; e apresentar como os índios Cocama de Nova Esperança vivenciam sua territorialidade e ethos de sua cultura.

Quanto aos procedimentos metodológicos para conduzir a pesquisa, adotou-se uma abordagem crítica e dados de natureza qualitativa. Quanto a técnicas, utilizou-se de várias: observação, formulário e entrevista (anexo), cujos dados passaram por triangulação para melhor situar o objeto/sujeito de

estudo, neste caso povo Cocama, moradores da comunidade Nova Esperança dos bairros de Grande Vitória e Puraquequara de Manaus.

Também se utilizou de dados documentais, como legislação indígena – especificamente sobre Assistência Social, Saúde e Educação, Constituição Federal Brasileira, e dados biográficos que tratam dos Cocama de Manaus, que foram completadas por observação às reuniões e visitas *in locus*.

No esquema para a aplicação do formulário, do universo de 80 membros, seriam entrevistados cinco (05) homens e cinco (05) mulheres, incluindo a liderança. E acompanhamento do cotidiano de duas famílias para responder às questões.

Devido a contratempos e dificuldades de realizar as dez (10) entrevistas, foram aplicadas a sete (07) respondentes da comunidade Nova Esperança, sendo três (03) moradores do Grande Vitória e dois (02) moradores do Brasileirinho, mais um (01) líder (Cacique) e sua genitora.

Enquanto critério de inclusão para participar da pesquisa definiu-se a descendência da etnia Cocama, maior de 21 anos, ser homem e mulher, exercer atividade econômica e morando há mais de 5 anos na Comunidade Nova Esperança.

Enquanto critério de exclusão estabeleceu-se não ser descendente da etnia Cocama, menor de 21 anos, e que não more na Comunidade Nova Esperança.

O consentimento para as entrevistas foi obtido através do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, sendo que, este foi escrito na língua portuguesa, uma vez que poucos membros da Comunidade Nova Esperança falam a língua materna, por isso, também não necessitando de intérprete.

Toda pesquisa que envolve seres humanos, envolve riscos menor ou maior. Para tentar evitar grandes riscos, cuidou-se para manter a ética na pesquisa, esclarecer sobre a liberdade de participar ou não da pesquisa, bem como, marcar a hora e o local indicado por eles para o acompanhamento das atividades, e, principalmente, respeitar a cultura e o modo de expressão.

A realização da pesquisa foi pensada em três momentos. Primeiramente, realizou-se a pesquisa bibliográfica e documental, visando à construção do referencial teórico e o delineamento do objeto de estudo, bem como a compreensão da problemática a ser estudada a partir de referências publicadas sobre o referido assunto e das observações *in locus*.

Ressalta-se que a revisão bibliográfica aconteceu durante todo o decorrer do trabalho. No primeiro momento, ocorreu ainda: orientações regulares sobre o andamento da pesquisa; realização de contato prévio em caráter preliminar com o *locus* da pesquisa; construção do referencial teórico e primeira aproximação do objeto de estudo; apresentação do projeto e respectivos instrumentais, além do primeiro capítulo da dissertação para apreciação da Banca de Qualificação e a submissão do projeto e respectivos instrumentais para avaliação do Comitê de Ética.

No segundo momento ocorreu a pesquisa de campo, onde foram coletadas as informações junto aos sujeitos da pesquisa, respondendo às questões centrais, objetivando estabelecer uma leitura fidedigna das informações e do problema estudado. Vale lembrar que os instrumentais construídos foram testados para serem aplicados definitivamente junto aos sujeitos.

Faz-se importante apresentar brevemente, o processo da pesquisa de campo que aconteceu por meio da credibilidade e confiança da pesquisadora em relação aos agentes sociais desta pesquisa. Esta aproximação possibilitou a circulação na comunidade.

O primeiro contato com o líder da comunidade aconteceu via telefone, em seguida, no mês de agosto de 2012, na companhia da orientadora, Professora Yoshiko Sasaki, conhecemos pessoalmente o Líder cacique, com essa aproximação, foi explicado o objetivo desta pesquisa. Nesse encontro, foi solicitado o livre acesso para fotografar e entrevistar, assim como, extrair quaisquer documentos relevantes.

Após o consentimento e apresentação a alguns membros da comunidade que estavam reunidos em sua casa, foi pedido a apresentação do documento de compromisso entre ambas as partes. Foi esclarecido que seria enviado ao Comitê de Ética em Pesquisa – CEP/UFAM, o projeto desta pesquisa.

Quanto à grafia da etnia em estudo serão adotados os termos Cocama ou Kokama. Devido, no II Congresso Indigenista Americano, reunido em La Paz, em 2 e 3 de agosto de 1954, escreveu-se com ka, ke, ki, ko, ku, em vez de ca, co ,cu, quy. Para os estudos etnográficos, será preservada a escrita dos documentos originais consultados. E neste estudo adotamos Cocama, porque é assim que eles se identificam.

No terceiro momento, realizou-se a elaboração da dissertação propriamente dita com a construção do objeto de estudo, sistematização, discussão, análise e interpretação das informações coletadas em todo o percurso da pesquisa.

A dissertação está estruturada em três capítulos, abrangendo aspectos específicos da presença do povo Cocama antes do processo de colonização no Alto e Médio Solimões até a atual situação de sobrevivência na cidade de Manaus. Assim, no primeiro capítulo, apresentam-se os fundamentos e concepções sobre Territorialidade, Etnicidade e o processo de formação e mobilização do movimento indígena, no contexto de democratização do Estado brasileiro, que possibilitou a garantia de direitos específicos aos povos indígenas.

No segundo capítulo, traça-se a trajetória histórica sobre a vida do povo Cocama antes do processo de colonização do território brasileiro pelos europeus, destacando aspectos da cultura. Abordam-se ainda os primeiros contatos e as relações estabelecidas com o colonizador, e as consequências ocasionadas ao povo, inclusive o deslocamento para outros territórios não-indígenas, como Manaus e a Comunidade Nova Esperança.

Para o terceiro capítulo, apresentamos as políticas públicas específicas de Assistência Social, atenção à saúde e o direito à educação escolar indígena, frutos das reivindicações do movimento indígenas, juntamente com a sociedade civil organizada. Verifica-se quais aspectos dessas políticas os cocama da comunidade Nova Esperança têm acesso, considerando que são aportes para o atendimento dos povos indígenas.

Na conclusão, retomam-se os eixos centrais da pesquisa, visando demonstrar que a temática sobre políticas públicas aos povos indígenas continua na pauta das discussões, pois cada aldeia é um universo, cujo caráter universal das políticas não se adequa às necessidades de muitas comunidades, além de se tratar de um processo em construção, que permanece como

demanda para o poder público, tanto no que se refere às condições sociais nas TI, quanto nas cidades, conforme foi possível observar na Comunidade Cocama Nova Esperança, durante a pesquisa.

CAPÍTULO 1

TERRITORIALIDADE, ETNICIDADE E MOVIMENTO INDÍGENA



Figura 1: Placa Comunidade Cocama Nova Esperança – Manaus/Am
Fonte: Francisco Maricaú. Julho/2014

TERRITORIALIDADE, ETNICIDADE E MOVIMENTO INDÍGENA

O contato dos povos indígenas com o colonizador tem sido marcado por relações de supressão de fronteiras territoriais para os indígenas e ampliação de limites para o Estado e a sociedade nacional. No entanto, o significado sobre esses espaços são distintos para os grupos, ocasionando privação de costumes aos povos indígenas, obrigando-os muitas vezes a deixar as terras tradicionais e se dispersarem para sobreviver, transformando uma série de aspectos de sua vida social.

Dos diversos grupos étnicos que se separaram, algumas etnias não conseguiram se reunir novamente e seus membros foram assimilados à sociedade envolvente, passando a incorporar outro modelo de vida. Por outro lado, muitas etnias têm conseguido se manter reunidas, reelaborando os conhecimentos tradicionais diante dos novos contextos.

Das alternativas para sobreviver diante do contato com outras culturas, destacam-se, nas últimas quatro décadas, as organizações dos movimentos indígenas no Brasil, iniciadas com as mobilizações na luta pela reconquista de territórios, no processo de democratização do Brasil.

Nesse processo de reivindicação, números significativos de grupos étnicos vêm pleiteando a demarcação de territórios, nos quais pudessem viver em condições adequadas para a sua reprodução física e cultural.

Dessa forma, o presente capítulo abordará as categorias: territorialidade, etnicidade e movimento indígena, considerando que são processos que se interligam na luta para garantir não só direitos indígenas específicos, mas também a sobrevivência do povo, enquanto instrumento de resistência às ações

contrapostas pelos planejamentos e ações que o Estado brasileiro e as forças privadas vem tentando incorporar aos processos próprios de vida das aldeias indígenas.

Explicita-se que, para melhor abordagem, apresentamos o trabalho de campo abordando a identidade e pretensa territorialidade desses agentes em busca de sua sobrevivência em comunidades étnicas baseado em Cardoso de Oliveira (1976), justificando que esse contato seria a causa da transformação de indivíduo em pessoa, que deixa sua identidade individual, para uma atividade coletiva, elaborando uma consciência étnica. É, a partir dessa consciência, que se configuram, em forma de comunidade e associações indígenas.

1.1 Territorialidade e Povos Indígenas

Desde a colonização do território brasileiro até as décadas mais recentes, observa-se a ocupação indevida dos espaços tradicionalmente habitados pelos povos indígenas, alterando as relações sociais pré-existentes na vida de cada povo, desrespeitando os processos de territorialização dos grupos indígenas e suas formas habituais de territorialidade, permeadas de valores simbólicos, considerados elementos fundamentais para a reprodução indígena.

O entendimento tradicional dos povos indígenas sobre a ocupação de um espaço não se assemelha à noção capitalista de apropriação deste quanto propriedade privada.

Assim como outros conceitos, o território no qual as etnias se organizam

espacialmente possuem conceitos diversos que não se comparam aos conceitos correntes na sociedade envolvente. Para entender a concepção territorial tradicional dos povos indígenas, faz-se necessário a relativização dos pressupostos, a partir da visão dos índios.

Segundo Oliveira (2006, p. 12), a concepção de propriedade privada como parâmetro de território, distorce o significado dos territórios indígenas, que são direitos coletivos. As palavras “terra”, “território”, “territorialidade” e “territorialização” derivam de um mesmo elemento, porém os significados são diferentes.

Dantas (2003, p. 311) concebe as noções de “terra” e “território” como categorias jurídicas antagônicas. Terra se refere a propriedade individual, portanto é um conceito eminentemente civilista, privado; enquanto território faz menção à jurisdição de um espaço geográfico, evidenciando seu caráter coletivo, público.

A terra é para os povos indígenas “espaço de vida e liberdade”, segundo o autor acima citado, lugar de realização da cultura, onde constroem seus conhecimentos a partir de cosmologias próprias, elaboradas coletivamente com as experiências sociais, demonstrando visões de mundo não compatível com o modelo individualista ocidental.

Por sua vez, Haesbaert (1997, p. 42) ressalta que território não deve ser compreendido apenas em relação à dimensão física, como espaço geométrico, pois

a concepção de território para os povos indígenas envolve, simultaneamente, as dimensões simbólica, cultural, por meio de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de controle simbólico sobre o espaço onde vivem (sendo também, portanto, uma forma de apropriação), abarcando a “dimensão mais concreta, de caráter político-disciplinar: a apropriação e ordenação do espaço como forma de domínio e disciplinarização dos indivíduos.

Nessa perspectiva, os vínculos consolidados com o território constituem a identidade e as relações estabelecidas nas sociedades indígenas. Logo, “todo território é, ao mesmo tempo e obrigatoriamente, em diferentes combinações, funcional e simbólico”, exercendo “domínio sobre o espaço tanto para realizar ‘funções’ quanto para produzir ‘significados’” (HAESBAERT, 2004, p. 42).

O território é funcional enquanto “recurso, [...] proteção ou abrigo (‘lar’ para o nosso repouso), fonte de recursos naturais – matérias-primas que variam em importância de acordo com o(s) modelo(s) de sociedade(s) vigente(s)” (IDEM, p. 42).

Little (2002, p. 2) aponta que o território “surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social”, indicando que “qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos”, conforme ocorreu com os Cocama da Comunidade Nova Esperança que começam a se organizar a partir dos desafios vivenciados por eles no processo de mudança de ambiente social, que passou a demandar outras necessidades de sobrevivência.

O autor ainda esclarece que a relação que os grupos indígenas mantêm com seus territórios tradicionais possibilita a elaboração de cosmografia, compreendidas como

saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território, incluindo regime de propriedade, vínculos afetivos mantidos com o território específico, história da ocupação guardada na memória coletiva e uso social (IDEM, p.4).

Nesse sentido, a cosmografia vincula-se intimamente aos territórios, implicando, na maioria dos casos, na relação entre os indivíduos que compõem

o povo e também desses indivíduos com demais elementos que definem o espaço. Ao serem deslocados ou excluídos de seus espaços, perdem muitos de seus referenciais culturais de identidade.

A relação com os diversos elementos inclui, segundo Tuan (1980, p. 107), a topofolia, ou seja,

todos os laços afetivos dos seres humanos com o meio ambiente material. A resposta ao meio ambiente pode ser basicamente estética: em seguida, pode variar do efêmero prazer que se tem de uma vista, até a sensação de beleza, igualmente fugaz, mas muito mais intensa, que é subitamente revelada. A resposta pode ser tátil: o deleite ao sentir o ar, água, terra. Mais permanentes e mais difíceis de expressar, são os sentimentos que temos para com um lugar, por ser o lar, o locus de reminiscências e o meio de se ganhar a vida (TUAN, 1980, p.107).

O espaço habitado pelos povos indígenas não se limita a casa ou ao espaço da roça, considerando que há uma relação com a natureza que os indica o tempo de trocar a roça para não haver desgaste da terra, que, posteriormente, voltará a ser utilizada, não só por um indígena, mas por vários, já que a roça, assim como as habitações, são coletivas. Não há um proprietário, uma vez que as habitações são de uso geral, sem dono, diferente das relações da sociedade envolvente, cuja lógica é de propriedade privada.

Machado (2009, p. 42) salienta que o território para o indígena relaciona-se ao espaço, “no qual onde vive ou tenta viver plenamente a sua cultura, desenvolvendo a sua política, os seus meios econômicos, culturais e religiosos”.

Isto é, não se limita ao “lugar que serve para morar, plantar roças, caçar, pescar”. Engloba ainda o local “da construção de redes e laços de parentesco”, do reviver dos costumes, “ênfatizando aspectos importantes da sua cultura” (IDEM, p. 42).

Destaca este autor que o mundo natural dos povos indígenas “está carregado de significações, influenciando diretamente nas relações sociais, e

nesse espaço físico são tramados os fios da rede de significados sustentáculos da vida”. (p.43)

Aponta ainda, que símbolos definem a cosmovisão, os usos e costumes que desenham as particularidades e especificidade da cultura, caracterizados como “referência que ampara os valores e formatam os cânones de sua cognição, definidora do seu modo de ser, refletindo em todas as suas práticas diárias e delineiam a sua sociedade”(IDEM, p. 43).

Little (2002, p. 5) ressalta que “o território de um grupo social determinado, incluindo as condutas territoriais que o sustentam, pode mudar ao longo do tempo, dependendo das forças históricas que exercem pressão sobre ele”.

Nesse sentido, segundo Little (2002), é preciso considerar que “as relações específicas construídas na noção do lugar não devem ser confundidas com as de noções de originalidade, isto é, ao fato de ser o primeiro grupo a ocupar uma área geográfica” (IDEM, p. 10).

O significado de territorialidade relaciona-se à vida em movimento, considerando que sem a existência de pessoas vivas não há como compor um grupo étnico, construir significados para os diversos acontecimentos do cotidiano.

Esse movimento, Santos (1996, p. 61) caracteriza como fixos que “permitem ações que modificam o próprio lugar, fluxos novos ou renovados que recriam as condições ambientais e as condições sociais, e redefinem cada lugar”.

Para o referido autor (61-62), os fluxos são formados por elementos que possuem mobilidade, isto é, podem atuar em diferentes espaços. Logo, “os

fluxos são resultado direto ou indireto das ações que atravessam ou se instalam nos fixos, modificando significação e valor, e, também, se modificam”.

SANTOS (1996, p. 62) conclui

Fixos e fluxos possuem uma relação de complementaridade, haja vista que [...] juntos, interagindo, expressam a realidade geográfica e é desse modo que conjuntamente aparecem como um objeto possível para a geografia. Foi assim em todos os tempos, só que hoje os fixos são cada vez mais artificiais e mais fixados ao solo; os fluxos são cada vez mais diversos, mais amplos, mais numerosos, mais rápidos.

Nesse sentido, somente pessoas vivas podem ocupar determinado espaço e estabelecer usos, costumes e tradições, com vínculos históricos e culturais com a área habitada, na qual se revive experiências históricas de sua reafirmação e transformação.

Conseqüentemente, a demanda dos grupos indígenas sobre a terra pode sofrer alterações decorrentes de interesses e da capacidade de resistência diante de processos de contato com não indígenas. E, essas oscilações integram o processo de territorialização de uma comunidade indígena, inserida em um contexto social.

No caso do povo Cocama, essa territorialidade não é espacial, uma vez que a comunidade Nova Esperança engloba membros desse povo de duas localidades que são os bairros Grande Vitória e Puraquequara.

Referindo-se ao contexto do povo Cocama da comunidade Nova Esperança, foi demarcado um espaço para a reunião coletiva de organização da comunidade e tomada de decisões que eles denominam por “sítio” ou “base”.

O sítio Nova Esperança, que dá nome à comunidade, pertence à Sra. Índia Cocama Br1, que veio para Manaus, também na década de 1960 para acompanhar o esposo que veio trabalhar na cidade e atualmente também mora

no bairro Brasileirinho :

Eu vim pra cá porque meu marido veio trabalhar aqui, só que ele adoeceu e não tinha quem cuidasse dele, quase morreu! Vim com meus filhos e conseguimos essa terra aqui no Brasileirinho. Daí, ficamos de vez. E daí, fomos nos organizando (nós, Cocama), passamos a nos reunir aqui porque era maior. Foi quando o homem da Funai veio aqui legalizar o sítio, falou que a placa do sítio era o nome da comunidade, mas também é legalizado pela SUFRAMA! (Índia Cocama Br1)

Esse processo de territorialização marca a identidade étnica perante os seus e perante os não indígenas, e também junto ao órgão responsável pela política indigenista e, representa uma reafirmação de sua identidade através do território.

Ressalta-se que os processos culturais e linguísticos, assim como os afetivos e históricos construídos no cotidiano de determinado povo indígena de uma unidade política, serão ressignificados pelos próprios sujeitos étnicos, conforme os acontecimentos vivenciados, que serão contrastados com antigas e novas características apreendidas, deflagrando constante dinâmica de reorganização sociocultural, como em qualquer outro contexto de outra cultura. Dessa perspectiva, observa-se que a territorialização é desdobramento de ações.

O povo de nossa amostra concentra seu esforço para o resgate de sua língua através da educação formal com o apoio da SEMED, ministrado pelos professores desta etnia que falam a língua, em vias de formalizar, pela Universidade Federal do Amazonas o diploma de docente de nível superior, sendo que, em outras comunidades desta e de outras etnias, já temos professores indígenas com graduação específica em Educação ministrando as aulas, também pela formados pela UFAM.

A respeito disso, o líder da comunidade Nova Esperança, esclarece

quanto ao resgate linguístico:

A educação formal que a maior parte da comunidade tem acesso se dá pela rede estadual de Educação, mas a comunidade tem um espaço-escola, através de um projeto da SEMED, que funciona na casa da minha mãe e do meu pai, eles cederam esse lado aqui (apontando para o local), a SEMED trouxe alguns materiais de apoio didático e carteiras para os alunos. Aqui os alunos a partir do Ensino Fundamental I até jovens e adultos, em aulas separadas e fora do horário da escola, vem aprender nossa língua materna, e isso tem dado um resultado muito bom! A SEMED nos parabenizou porque está sendo muito bom para nosso resgate linguístico. (Líder cacique)

Consideramos, a partir desse relato que a intenção da comunidade é de resgate cultural e linguístico realizado através do Estado.

Evidenciamos que o sentimento de pertencimento a determinado povo permanece independentemente do sujeito indígena estar ou não fisicamente no território, a partir do qual elaborou a imagem geográfica. Mesmo distante, os povos indígenas se reconhecem como indivíduos do território no qual constituiu sua identidade simbolicamente, acumulando tradições e memórias.

Na pesquisa, o patriarca de uma das famílias acompanhadas se deslocou de sua aldeia para Manaus em meados de 1960, época de criação da Zona Franca de Manaus e passa aos descendentes a sua cultura e língua, e hoje, seu filho mais velho, tornou-se o cacique, ou líder da comunidade, aqui designado como Líder cacique.

Segundo Ramos (1986, p. 20), cada grupo constrói sua memória coletiva específica, fundamentada, em parte, na história que o grupo vivenciou no passado, cujo espaço nem sempre se refere à origem do grupo ou a um mesmo lugar, mas se modifica, segundo às circunstâncias e aos movimentos realizados pelo grupo.

Especificamente a família do Líder cacique, veio nos anos 1960 e se moveu por várias localidades, em princípio, morando em casa alugada, depois,

participando da invasão/ocupação do Igarapé do 40, após alguns anos morando neste local, venderam sua casa e se deslocaram para a zona Leste da cidade, no bairro de Zumbi dos Palmares, e por último, residem no bairro Grande Vitória, por isso, consideramos como um caminho de ocupações urbanas, semelhante ao caminho feito pelos não indígenas desse período de implantação da Zona Franca de Manaus:

Eu vim pra cá pra trabalhar como senografia, turma da detonação, a gente esticava fio e detonava a bomba pra achar petróleo embaixo da terra na construção da Petrobras! Vim sozinho, depois veio minha esposa e filhos! (ICGV2).

Ainda, outro testemunho, aqui identificado como ICGV1:

Eu vim pra cá em 1984, e passei esse tempo todo nessas dificuldades! (ICGV1)

Resposta de índia Cocama de São Paulo de Olivença, identificada como ICGV3:

Estive hospitalizada, estava doente. Quando tinha quinze anos, adoeci e tive de vir pra cá várias vezes fazer meu tratamento, mas não tínhamos dinheiro pra vir de vez em quando, então fiquei um tempo aqui, depois voltei para lá e agora estamos aqui de novo.

Eu voltei com minhas filhas que tinha deixado com o pai por conta do meu tratamento, agora, vim com elas e meu marido. (ICGV3)

Essa mobilidade aconteceu devido à escassez de serviços remunerados nas cidades do Amazonas, a vinda dos homens para a capital aconteceu em grande número, em princípio, vieram sozinhos, sem suas famílias, incorporando uma nova realidade social.

Compreende-se que para as mulheres, o maior motivo desse deslocamento acontecia para acompanhar o esposo, por tratamento médico, e, melhores condições de estudo para seus filhos.

Dentre as formas de reconstrução de suas trajetórias, destacam-se as narrativas, que formam uma consciência coletiva que orienta as diversas ações

dos grupos, tais como as mobilizações e deslocamentos no território, inclusive a expansão no século XX, quando grupos indígenas iniciam nova onda de territorializações, como aconteceu com nossa amostra.

Em destaque, o testemunho da mãe do Líder Cacique:

Eu vim porque estava doente. Nem sei quantos anos eu tinha, mas meu filho mais velho tinha uns oito anos. Meu marido veio para trabalhar na Petrobras e eu fiquei no “interior” com cinco filhos, e sabe que no interior não tem recurso! Queriam me mandar pra São Paulo de Olivença (SPO), e era uma dor, uma dor!

Quando minha tia veio com a passagem pra SPO, ela disse assim: “nós tiramos a passagem pra SPO, o recreio passa amanhã!” Então disse pra ela que eu não ia, porque olhei para o meu filho, e com quem ia deixar, ele era pequeno, disse que não conhecia ninguém lá e que se quisessem me mandar pra Manaus eu ia, por que minha irmã morava lá!

Meu irmão disse que ia tirar outra passagem. Nesse mesmo dia chegou uma carta de minha irmã me chamando, mesmo se eu não tivesse dinheiro para pagar as passagens que ela pagava quando eu chegasse aqui!

Foi quando o prefeito chegou a minha casa e perguntou se eu ia levar tudinho, respondi que sim, ele então me deu a passagem, arrumei o que dava pra trazer, mais roupas do que tudo! No outro dia vim com todos os meus cinco filhos!

Desde quando vim para Manaus, só voltei duas vezes para o “interior”. Eu nasci em São Raimundo e cresci em Santo Antonio do Içá. Trabalhávamos com pesca, malhadeira, agricultura, etc. (Mãe do líder)

Observa-se na narrativa da Mãe do cacique que a nova territorialização ocorreu por necessidades assistenciais. Esse depoimento foi coletado para entender a etnografia desta família e que essa situação assemelha-se a de outras famílias cocama que se locomoveram para Manaus em busca de melhores condições de vida. Também sabe-se que o líder da comunidade nasceu em São Paulo de Olivença e que acompanhou seus pais à Manaus aos oito anos de idade.

A partir de então, percebe-se a capitalização de compra e venda através do circuito de sobrevivência, se faz necessária a venda de sua moradia no Igarapé do 40, deslocando-se para o bairro Zumbi dos Palmares, tendo uma semelhança quanto à migração dos não indígenas.

[...] Para sair daquele lugar, estava com medo do rebojo do rio porque estava com medo da cobra aparecer por lá, mas foi o jeito. Quando cheguei na casa do meu irmão, não contei nada, mas nós fomos adoecendo, esse meu pequeno vomitava, eu sempre com medo e sonhando com aquele lugar, todos nós adoecemos!

Só contei quando chegamos à casa da minha sogra! Meu marido queria voltar de Manaus, de quinze em quinze dias ele voltava, porque trabalhava na Petrobras.

Consegui assistência aqui em Manaus, me passavam remédios e eu ia melhorando! Só que precisava de um lugar pra morar com meus filhos, e naquela época, as pessoas não gostavam de alugar quarto pra quem tinha tantos filhos. Foi quando teve umas invasões aqui na cidade, lá pelo 40 (Igarapé do 40) quando consegui uma casinha, moramos lá um tempo, mas era ruim!

Aconteceu outra invasão e a Irmã Helena¹ estava à frente, lá no bairro Zumbi, lá eu consegui uma casinha, e disse que tinha melhorado porque era minha casinha, não pagava mais aluguel! (Mãe do líder)

Cada ação para a constituição das territorialidades se relaciona em menor ou maior grau, no entanto, o importante para a análise é a presença do poder nas relações, conformando as atitudes dos agentes que são capazes de refletir sobre a própria ação e mudá-la de curso para a obtenção de resultados, seja alterando significados, estabelecendo novas formas de dominação sobre seu espaço, ou buscando legitimação necessária nas suas relações sociais.

Dessa perspectiva, as relações sociais regem não apenas as relações entre os diferentes grupos e indivíduos de uma sociedade, mas também as relações que, os membros de sociedade organizada, estabelecem com a natureza.

Logo no início de sua vinda para Manaus, deixaram sua língua, costumes e a própria identidade étnica para sobreviverem, misturando-se aos não indígenas e no processo de democratização do Estado Brasileiro, por meio da discussão da Constituição Federal de 1988, retomaram sua identidade.

¹ A liderança da Irmã Helena Augusta Walcott ficou conhecida em toda a Amazônia nos anos 1970 e 1980 por sua coragem em enfrentar as elites e o poder local em favor do direito à moradia para a população subalternizada de Manaus.

Nesse novo contexto, de acordo com Oliveira (1976, p.66), “além do aprendizado de um sem número de procedimentos sociais, formas de etiqueta etc., há ainda a necessidade de obtenção de documentos – como carteiras de identidade, de trabalho, muitas vezes certidão de nascimento”.

Os membros dessa comunidade se encaixam nesse processo, uns antes, outros depois, assemelhando-se aos não indígenas, devido à baixa escolarização e carência econômica, muitos não se preocuparam em providenciar os documentos acima referidos. Acreditamos que a partir da isenção da taxa de cobrança para a retirada do documento de nascimento e o incentivo do Estado para sua realização, tanto eles como toda a sociedade buscaram legalização, inclusive na FUNAI para receber o Registro Administrativo de Indígena, o RANI (Figura 2).

No processo de reconstrução do território, observa-se a formação de rede de relacionamento, produto da participação de lideranças e de organizações de apoio que viabilizam o contato com a modernidade. São espaços de relações sociais construídas visando ao vínculo com os espaços distante e com os novos indivíduos que possibilitam conexões com o contexto habitado.


 MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
 FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI
 ADMINISTRAÇÃO EXECUTIVA REGIONAL DE MANAUS

REGISTRO ADMINISTRATIVO DE NASCIMENTO DE ÍNDIO - RANI

O Administrador Executivo Regional da FUNAI Manaus, no uso de suas atribuições e de acordo com os Artigos 12 e 13 do Estatuto do Índio - Lei Nº. 6.001 de 19.12.73.

Certifica que, às folhas Nº 43-V do Livro Nº. 1A-06 /AER/MAO, sob o Nº 86 foi feito o Registro Administrativo de Nascimento de Índio de **Alcileni Braga Maricaua** com o nome na língua indígena de **Kawéna**, do sexo feminino de cor parda, pertencente ao grupo étnico **Kokama**, ocorrido no dia nove do mês de Novembro do ano de Mil novecentos e oitenta e sete (09/11/1987), às 21:00 horas, no município de Manaus, neste estado do Amazonas, filha de **Oracio Nazário Maricaua**, com o nome na língua indígena de: **Pacinho** pertencente a etnia **Kokama** e de **Dona Vanda Braga Maricaua**, com o nome na língua indígena de **o mesmo** pertencente ao grupo étnico não indígena.

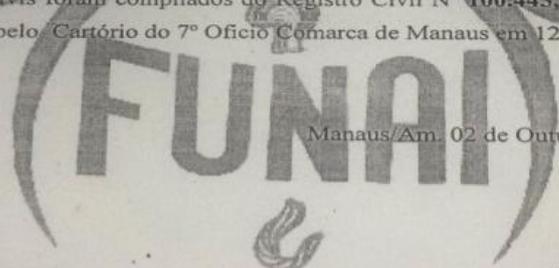
Tendo como avós paternos: **Antonio Maricaua**, com o nome na língua indígena de: **o mesmo** pertencente ao grupo étnico **Kokama**, e de **Dona Consuelo Nazario**, com o nome na língua indígena de: **o mesmo**, pertencente ao grupo étnico **Kokama** E como avós maternos: **Quintino Braga** com o nome na língua indígena de **o mesmo**, da etnia **não indígena** e de **Dona Margarida Moraes** com o nome na língua indígena de **o mesmo** da etnia **Kokama**.

Foi declarante: **O pai**.

E serviram de testemunhas: **Sebastião Kokama** e **Idelfonso de Souza Cavalcante**.

O referido é verdade e dou fé.

OBS: Os dados Cíveis foram compilados do Registro Civil Nº 100.445, Livro Nº. 183-V, Folha Nº 116 expedido pelo Cartório do 7º Ofício Comarca de Manaus em 12/11/1987 /Am.


 Manaus/Am. 02 de Outubro de 2008.

Em: 02/10/2008

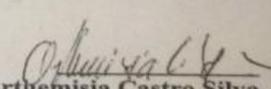

Arthemisia Castro Silva
 Servidor/Funai/Manaus /Am
 Arthemisia Castro da Silva
 Matrícula SIAPE nº 0443391

Figura 2 – Registro Administrativo de Nascimento de Índio – RANI
 Fonte: Roseane Guimarães Cabral Costa, Manaus, 12/07/2013.

Salientamos o fato que esses novos sujeitos inseridos nas redes dos povos indígenas contribuem para que muitas situações vivenciadas nas terras indígenas sejam divulgadas, tais como abusos e violências cometidas contra eles e, assim tenham visibilidade no mundo.

Do contato com a sociedade envolvente, a realidade de muitos povos indígenas pode ser conhecida como resultado da comunicação de suas

demandas às instituições e poderes públicos, demonstrando que não estão conformados com uma nova territorialidade.

As demandas do povo Cocama apresentadas ao Estado se referem principalmente à saúde, educação, inclusão social, entre outras:

Necessidades pessoais, a questão da saúde, da educação, do trabalho devido à pressão capitalista que já havia tomado espaço que antes era na base de troca. Isso fez com que se deslocassem. E diversas comunidades, aldeias vieram para a cidade e migraram para a capital do Estado. Em 1960, com a Zona Franca, muitos Cocama vieram para Manaus trabalhar nas fábricas, nas casas de famílias, na construção civil, com mateiros porque conheciam a floresta, nos transportes pluviais ou marítimos como armadores porque conheciam os rios da região. (Líder cacique)

Nesse relato, o líder expõe algumas necessidades que esse povo vivia em sua aldeia e revela que com seus conhecimentos naturais, os saberes tradicionais, foram se inserindo no território do mundo urbano como força de mão de obra ativa e formando sua territorialidade.

Assim, as várias formas de relações com o território, identificadas pelo grupo étnico, resultam múltiplos territórios, materializados em espaços contínuos ou descontínuos, conectados pelas relações, formatados para dar significado ao fazer uso dos mitos, dos ritos, da língua, do Estado, dos embates com os regionais, das redes de conexão política, das relações econômicas, dos direitos constitucionais.

1.2 Etnicidade e contexto interétnico

O reconhecimento da identidade étnica induz a ideia de encontrar, relacionar um indivíduo ao seu povo de origem, grupos culturais fechados e estáticos, pertencentes a determinado espaço geográfico.

No entanto, essa identificação ultrapassa os limites de simples consulta a registros históricos, por meio do qual serão fornecidas pistas apenas de elementos gerais de qualquer natureza, considerando que os registros sistematizados na academia não reproduzem o percurso dos grupos humanos para construção da etnicidade.

Nesse sentido, a concepção de etnicidade está além da definição de culturas específicas, pois envolve mecanismos de diferenciação e identificação que são utilizados, de acordo com os interesses de cada indivíduo ou do próprio grupo, e em conformidade ao momento social e histórico no qual estão inseridos.

No caso do povo da pesquisa, há um dinamismo que os insere na sociedade urbana pelas características étnicas como produção artesanal, produção de roça de subsistência, que se tornou importante para não dispersar os membros dessa comunidade. E ainda, lidam com a tradição de seus costumes alimentares e na narrativa de histórias que nos leva a considerar que eles se territorializam como veremos no desenvolver dos capítulos.

Barth (1998, p. 141) considera grupo étnico “como uma forma de organização social, por meio da qual expressa uma identidade diferencial nas relações com outros grupos e com a sociedade mais ampla”.

Para o referido autor, utiliza-se a identidade étnica para estabelecer limites ao grupo. No entanto, a continuidade dos grupos étnicos não garante a manutenção da cultura tradicional, mas depende da manutenção dos limites do grupo e das relações estabelecidas entre eles. Logo, os traços culturais que demarcam os limites do grupo podem mudar, e a cultura pode ser objeto de

transformações, sem que isso implique no esvaziamento da mesma.

Tento conciliar, mostrando à sociedade urbana a necessidade de conhecer a cultura do Estado. Mostrar à sociedade a língua materna Cocama. Hoje tenho uma boa relação sem medo de mostrar os costumes, a cultura, ao contrário do que senti e vivi em minha infância. Os Cocama tiveram uma estratégia grande de sobrevivência, a exemplo disto, a ditadura militar, que os militares, ao chegarem no alto Solimões, prendiam os índios até que aprendessem a falar corretamente a língua portuguesa, e hoje é diferente, somos livres. Essa estratégia militar fez com que a etnia Cocama “desaparecesse”, mas como nos conhecemos pelo nome de família, então, sabiam que não haviam sido extintos. Isso fez com que na década de 1980 houvesse a retomada da identidade Cocama. (Líder cacique)

O testemunho do Líder cacique sobre sua atuação e trajetória junto ao grupo e população não indígena, demonstra uma realidade e causas de alguns possíveis esvaziamentos da cultura e tradições do povo Cocama.

Hall (1999, p.49-50) define identidade como um conjunto de representações culturais, construído em situações específicas, um “modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos”, reafirmando que etnicidade é organização social e classifica as pessoas em função de sua origem, cuja validação encontra-se na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores.

Conforme Barth (1998), os indivíduos devem estar conscientes de sua identidade étnica, assim como da sua inserção em um determinado contexto histórico e geográfico, contribuindo dessa forma com o grupo. Porém, nem sempre os sujeitos do grupo tem consciência sobre a formação de sua identidade étnica, pois o que aprende(ra)m em relação a sua identidade étnica é inconsciente, faz parte da educação recebida desde seu nascimento.

Etnicidade refere-se, então, aos processos variáveis e nunca terminados pelos quais os sujeitos de um grupo social identificam-se e são identificados pelos outros, que partem de traços culturais para caracterizá-los. A etnicidade é

uma entidade relacional, está sempre em construção, contrastivo, no contexto de relações e conflitos intergrupais. Assim, a forma que caracteriza a natureza do grupo étnico é produto de um processo de confronto e diferenciação.

A identidade étnica configura-se, assim, como naturalmente dinâmica, se constrói no confronto, na oposição, na resistência, no contexto de dominação e submissão, principalmente, na relação entre grupos étnicos minoritários nas relações de contato com as sociedades que as envolvem. Nesse sentido, identidade étnica imbrica-se a cultura do grupo, porém, transcende os aspectos culturais, porque recebe influência de aspectos que estão fora da dimensão grupal.

O autor (1998) afirma que a cultura é o elemento que pode diferenciar grupos étnicos, por meio de processos internos que acentuem as diferenças entre eles.

Nesse sentido, Barth, Poutignat & Streiff-Fenart (1998, p.129) fundamentam que a relação entre etnicidade e cultura está no grau de enraizamento das identidades étnicas que nas realidades culturais anteriores, sendo altamente variável. Toda cultura “étnica” é, em certa medida, “remendo”. A etnicidade não é vazia de conteúdo cultural [...] mas ela nunca é também a simples expressão de uma cultura já pronta.

A experiência em campo confirma que existe construção de uma “autoconsciência cultural”:

Minha cultura sou eu mesma, não posso deixar, sei que sou indígena e vivo em Manaus e já me acostumei. Hoje não voltaria para minha origem, aqui é minha casa. (Mãe do Líder)

Sim, sou indígena Cocama. Hoje entendo o que é ser índia. Uma vez fui ao médico e ele disse que tinha aparência de índia, senti como uma ofensa! Quando cheguei em casa, chorei muito! Hoje não, posso dizer e assumo, sou mesmo! Hoje não tenho mais problemas, sou Cocama, não entendo mais como preconceito, é minha etnia! (ICGV3)

É ter uma identidade. É pertencer a um povo. É ter uma cultura, ter os costumes tradicionais e ter o conhecimento do meu povo! (Líder cacique)

Em algumas situações, os participantes não têm lembranças de sua aldeia/ comunidade, uma vez que saíram da mesma quando eram crianças.

Podemos apontar que cultura implica um processo de seleção de traços culturais apoderados pelos indivíduos para transformá-los em critérios de consignação ou de identificação com um grupo étnico. Esses valores escolhidos pelos sujeitos não são necessariamente os mais importantes, são os que possuem “objetivamente” o maior poder de demarcação, conforme se observou na comunidade Cocama Nova Esperança, que se apropriou de elementos da culinária e do artesanato para demarcar sua etnicidade.

Nessa mesma perspectiva deve ser o entendimento para etnia, ou seja, não deve ser observada isoladamente em contextos sociais, políticos e econômicos, a fim de situar e entender os fenômenos étnicos contemporâneos.

As diferenças culturais que as acentuam referem-se à etnicidade de cada grupo social, legitimada por meio de aspectos históricos, sociais e políticos. A identidade étnica transcende aspectos culturais, já que envolve aspectos internos dessa cultura e as interações do grupo com o mundo ao seu redor. Dessa forma, não há como classificar culturas, principalmente porque os processos históricos individuais e coletivos variam conforme a formação social e o contexto.

Segundo Santos (2012, p. 18), os povos indígenas representam uma diversidade de situações históricas, devido à relação e à situação jurídica da terra onde vivem pelo tempo de contato, num contexto em que índios, mesmo quando vivem em cidades, continuam a se identificar como tais, assim como

outros reivindicam sua diferença étnica, seu pertencimento a povos que até recentemente eram dados como extintos, apesar do intenso contato com não-índios.

As identidades são estabelecidas, transformadas, reafirmadas, já que possuir uma identidade significa defini-la em relação a outras culturas, quer sejam locais, regionais ou internacionais.

Percebemos que na comunidade Nova Esperança esses aspectos são observados quanto à resposta do líder:

Através de nossa característica própria como o modo de falar, de se expressar, temos uma cultura diferente, uma oralidade diferente! Identifica que o indivíduo é diferente com uma cultura diferente! (Líder cacique).

Observa-se nesse testemunho que sua aculturação é explícita e com características de migrantes em modo geral, e que trazem, com isso, resquício de sua identidade Cocama.

Confirmando essa ideia, a resposta da mãe do líder sobre a percepção étnica pelos manauaras:

Hoje quando vou à feira, e ficam me olhando e perguntam se sou índia, respondo que sim, e dizem: "Muito bem! Ah, tá bom!"
Não tenho mais vergonha! Agora já mudaram, porque quando cheguei o preconceito era muito grande. E quando cheguei, nem sabia que tinha essa diferença! Agora sei o que sou e não tenho mais vergonha! (Mãe do Líder)

Segundo Barbalho (2007, p. 56), a diversidade produz indivíduos múltiplos já que partilham de variadas identidades sociais que constantemente as redefinem e se reafirmam. A diversidade cultural pode ser afirmada como a convivência entre as várias identidades, pertencentes às comunidades, instituições e, conseqüentemente, ao contato e às trocas com outras

identidades com as quais negociam sentidos.

Para Grandó (2006, p. 230), “esse mundo simbólico da cultura é transmitido por meio de diferentes linguagens, que vão dando significado [...] e garantindo sua sobrevivência”.

Assim, as sociedades indígenas interpretam o processo de contato com não indígenas, estabelecendo estratégias de acordo com suas perspectivas de vida, frente à dinâmica cultural das sociedades contemporâneas.

Os cocama da Comunidade Nova Esperança têm resistido ao contato, reelaborando continuamente o seu patrimônio cultural e os valores próprios da sua sociedade, no contato com a sociedade envolvente, ao não aceitar passivamente as determinações impostas.

Para tanto, o povo Cocama deste estudo, utiliza o artesanato, as atividades pedagógicas, as relações com diversas instituições governamentais para negociar seus processos tradicionais diante do contexto no qual estão inseridos.

Essa comunidade se apropria de elementos da sociedade envolvente, por exemplo, a escola, os objetos, que são ressignificados de acordo com a sua própria cultura, dando outra interpretação a conceitos inicialmente estranhos e os incorporando dinamicamente aos seus valores culturais. Por essa perspectiva, eles não perderam a sua cultura e nem desapareceram, pois continuam presentes nesse território.

Para Weigel (2006, p. 50), a cultura é um processo dinâmico de reinvenção contínua de tradições e significados, pois é “uma dimensão do processo social, caracterizado fundamentalmente por ser mutável”.

Nesse sentido, a cultura dos grupos indígenas, do mesmo modo, os

membros da comunidade Nova Esperança tiveram de assimilar elementos culturais da sociedade envolvente, dando-lhes novos significados ao agregar valores e impor os seus próprios nessa situação, mas descartam outros.

A alimentação, por exemplo, a mujica de peixe ou de frango com a banana, com os temperos para incrementar. Já vendemos até churrasco aqui (risos)! O artesanato, minha mãe foi vendendo e buscando informações como melhorar o produto, como aprimorar, pois na cidade temos que ter recursos para nos manter, esse foi nosso meio! (Líder cacique)

Esse contato da comunidade com a sociedade urbana em busca de aprimoramento para seus produtos, que compõe sua economia domiciliar, confirma a necessidade de se inserir, e ao mesmo tempo, saber se impor neste meio.

No entanto, esse processo não ocorre da mesma forma nas diversas comunidades indígenas, essa atitude se deve ao fato de cada etnia ser singular em suas tradições e costumes próprios sejam estes, no modo de educar e transmitir, em sua alimentação, entre outros...

Na atualidade, admite-se que, enquanto código de significados compartilhados socialmente, toda cultura sofre mudanças. Portanto, não se pode definir cultura como um conjunto estático de costumes, artefatos e crenças preservados em museus e/ou livros, sem sofrer interferência da dinâmica social.

A cultura envolve pessoas, que não são iguais uma às outras, pois cada uma tem maneiras próprias de interpretar sua tradição, possui traços que imprime às formas de agir e aos objetos que produz.

As alterações, em cada segmento das sociedades, precisam produzir um sentido aos seus membros, porque caso contrário, as proposições não serão compartilhadas pela respectiva cultura, pois estarão distantes dos

padrões estabelecidos socialmente. Nessa vertente, observa-se que as reformulações das ideias e das normas têm que ser feitas, partindo-se do conhecido para então confrontar com situações inovadoras.

Nessa perspectiva, o maior defensor das tradições em um grupo social não viverá exatamente como seus avós. Na mesma proporção, a pessoa mais inovadora e revolucionária não deixará de conviver plenamente com as tradições de seus antepassados, caso permaneça no mesmo grupo social, pois, segundo Weigel (2006, p. 50), “as manifestações da cultura estão sempre sendo construídas e re-construídas”.

Esses aspectos configuram-se como características para fortalecer a identidade indígena, que reafirma o pertencimento a determinada etnia com organização social, fundamentada em cosmologias próprias.

Fleuri (2003, p. 22) afirma que “através da luta por seus direitos e do reconhecimento legal e social que vêm ganhando, estes grupos sociais vão construindo suas respectivas identidades sociais e culturais”.

A partir desse processo, o contato com a sociedade envolvente não significa renunciar a origem, as tradições e os modos de vida próprios de um povo, e sim, um valor interativo com outras culturas.

No entanto, essa relação é interpretada dessa forma, apenas, pelos indígenas nascidos nas duas últimas décadas do século XX, no qual, as políticas públicas em atenção aos índios deixaram os aspectos integracionistas.

De acordo com Luciano (2006, p. 41), “os povos indígenas, ao longo dos 500 anos de colonização, foram obrigados, por força da repressão física e cultural, a reprimir e a negar suas culturas e identidades como forma de sobrevivência diante da sociedade colonial”. Os índios que sobreviveram às

guerras e aos massacres, eram forçados a renunciar seus modos de vida para viverem iguais aos não-índios. (IDEM)

As gerações anteriores ao processo de mobilização dos povos indígenas por reconhecimento de seus direitos omitiram sua identidade étnica, devido à repressão que sofriam em função de suas culturas, tradições, de seus valores e saberes, considerados bárbaros, sinônimos de atraso, e, portanto, impedia-os de ser membro da sociedade moderna, de tradição europeia.

Na região amazônica, o contato com a sociedade envolvente não atingiu violentamente todos os povos. Muitos foram extintos, mas outros povos indígenas sobreviveram e continuam utilizando seus elementos e conhecimentos tradicionais, como a terra, a língua e os rituais das cerimônias. Nesse contexto, a identidade reveste-se de diversos aspectos das culturas, das tradições e dos saberes.

Segundo Cunha (1995, p. 132), esse processo é observado, especialmente, no século XIX, quando “ressurgem etnias, sobretudo no leste e no nordeste, reclamando terras — em geral diminutas, mas que por se encontrarem em áreas densamente povoadas, enfrentam oposição violenta” – e, conseqüentemente, afirmando sua identidade étnica, que fora omitida como estratégia de sobrevivência. Assim, as gerações indígenas, a partir das últimas décadas do século XX, tendem a entender a reafirmação da identidade como produto acumulado por conhecimentos milenares, que resistiram ao processo de colonizadores europeus.

A participação desse fenômeno natural do contato interétnico observado pelos Cocama Nova Esperança:

Nos comunicamos hoje por telefone, “WhatsApp” (risos), antes era só carta! (Líder cacique)

Hoje eu me comunico com meus parentes por telefone, tem meus tios e outros parentes lá, mas só nos falamos para avisar se morreu alguém, se tem alguém vindo para cá! Antigamente, era só por carta!
(Mãe do Líder)

Observa-se que, como consequência desse fenômeno social, na atualidade, tornou-se comum o contato interétnico, interpretado como as relações entre indivíduos e grupos étnicos de diferentes procedências culturais, gerado, dentre outros motivos, pela expansão territorial idealizada pelas potências econômicas, pela invenção e modernização dos meios de transportes, de comunicação e de informação (internet), principalmente, que rompem as barreiras físicas.

1.3 Movimento Indígena para construção de direitos específicos

A partir da década de 1970, os povos indígenas organizaram seus próprios movimentos sociais, criando organizações e associações indígenas com o intuito de se defender das políticas de integração e reivindicar o reconhecimento de seus direitos.

Segundo Silva (2000, p.96), o que levou ao surgimento do movimento indígena no Brasil foram as condições de degradação em que se encontravam as comunidades indígenas, “tendo seus territórios invadidos ou tomados, suas expressões culturais ridicularizadas e desprezadas [...] condenados compulsoriamente ao extermínio”.

A base das reivindicações do movimento indígena foca questões como a educação escolar indígena, a terra, a saúde e principalmente a garantia de participação na política nacional, abrindo caminhos para solidificação dos direitos dos povos indígenas.

O Movimento Indígena no Brasil fundamenta-se na consciência coletiva dos mais de duzentos povos indígenas brasileiros, que se conscientizaram sobre a necessidade de um movimento social organizado, com especificidade e abrangência muito próprias, em torno de objetivos comuns, a partir da década de 1970, distinguindo-se das inúmeras formas de lutas e resistências dos povos indígenas no território, desde os primórdios da colonização.

Ressalta-se que os povos indígenas do Brasil têm resistido a inúmeras formas de colonização a que foram submetidos desde a chegada do europeu, mediante importantes movimentações sociais indígenas, “como a Confederação do Tamoios; no Brasil seiscentista, como a Confederação Kariri; entre tantas outras formas de luta e resistência destes povos ao longo da história do Brasil” (BICALHO, 2011), que formaram a consciência para a luta social que, sistematicamente, se estabeleceu a partir da década de 1970.

As primeiras formas de resistências dos povos indígenas materializadas em revoltas e lutas representam apenas fases iniciais fundamentais para o processo de formação da luta social indígena no Brasil, pois não possuem uma continuidade. As manifestações iniciais indígena “não são representativas de um sistema”, logo, não demarcam a “formação da continuidade” (CÂNDIDO, 2000, p. 24) do que se configurou como Movimento Indígena no Brasil contemporâneo.

Essa movimentação política caracteriza-se pelo protagonismo indígena, inserindo-se em contextos históricos, alcançando amplitude nacional e internacionalmente. A atuação indígena vincula-se às mudanças socioeconômicas do Estado e da sociedade civil, articuladas ao reconhecimento da diversidade sociocultural das etnias que compõem o mundo

ocidental, em especial, a América Latina.

Ser o protagonista significa ser o personagem de algum acontecimento, ato ou fato. Segundo Secchi (2007, p. 14-15), o termo protagonismo originou-se da palavra *protagonista*, que surgiu na Grécia Antiga e “é composta pelas raízes das palavras *proto*, que se traduz como “o principal” e *agonistes*, que significa “lutador”.

No contexto da organização indígena para resistir às políticas de integração, refere-se aos “atores que configuram as ações de um movimento social” (GOHN, 2008:9), significa, portanto, que se tornaram mais autônomas. Assim, o termo protagonismo foi estendido aos sujeitos atuantes em diversos setores da sociedade civil – ONGs, movimentos sociais, organizações, instituições, etc. Que surgiram com o desafio de evidenciar setores marginalizados em razão de sua condição econômica, social, racial e cultural.

Segundo Fernandes (1995, p. 29), a partir da década de 1970, percebe-se a ação de indivíduos organizados social e politicamente, reivindicando os seus direitos. Mais do que isso, apropriaram-se de expressões que traduziam o anseio de cada organização. Essas “expressões - “autonomia”, “autogestão” ou “independência” indicavam o *status* adequado dos elementos (indivíduos, movimentos, instituições) que compõem a sociedade civil.”

O protagonismo da sociedade civil no Brasil relaciona-se com as relações sociais e políticas estabelecidas entre Sociedade e Estado a partir da década de 1970 e materializadas na primeira década do século XXI, na atuação de diferentes atores/protagonistas, classificados em sete grupos: “ONGs, organizações populares, associações de bairro, associações comunitárias, entidades assistenciais, articuladoras e Fóruns” (LAVALLE;

CASTELLO & BICHIR, 2006, p. 10) .

Esses movimentos sociais ganharam força a partir da década de 1970, inicialmente estabelecendo relações de oposição e resistência ao Estado, visto como cerceador de direitos sociais e políticos. Conforme Bicalho (2011), o fim do Regime Militar incentivou mobilizações sociais das ruas direcionadas aos ambientes institucionalizados. Por sua vez, “os movimentos populares em crise se rearticularam interna e externamente, apresentando à cena política os novos atores sociais”.

Segundo Gohn (2004, p. 28), se organiza uma “nova cultura política pública” no Brasil, pautada nos direitos sociais, culturais, políticos e econômicos, e contrária às práticas autoritárias, clientelistas e corporativas, definindo-se por “processos nos quais os diferentes interesses são reconhecidos, representados e negociados, via mediações sociopolíticas e culturais”.

No entanto, na década de 1990, o protagonismo dos movimentos sociais no Brasil retraiu-se diante dos resultados alcançados e dos novos rumos sinalizados pela conquista de direitos constitucionais em 1988. Gohn (2008, P. 79) ressalta que esses movimentos se organizaram para um contexto de redemocratização política e implementação de políticas econômicas. Assim, os movimentos populares urbanos perderam o vigor, enquanto os movimentos populares nos campos permaneceram e se fortaleceram.

Nesse processo, “o crescente protagonismo da sociedade civil é expressão da capacidade dos cidadãos de agir por si mesmos” (OLIVEIRA, 2007, p. 75), logo, o protagonismo indígena manifesta-se na consciência da “luta pelo reconhecimento”, que se origina a partir de “experiências de

desrespeito”. O protagonismo indígena no Brasil tem início na década de 1970, período de atuação de povos de diferentes regiões do Brasil em torno da consciência da necessidade de se organizarem e lutarem por direitos que alcançassem todas as etnias indígenas deste país.

Segundo Cardoso de Oliveira (2006, p. 53), o “movimento indígena se encarregou de dar ao índio o auto-respeito que faltava” e o fez a partir da ação de lideranças e organizações indígenas, apoiadas por diversas entidades, que vêm assumindo ao longo das décadas um protagonismo sociopolítico típico dessa tomada de consciência que caracteriza a luta social e evidencia a resistência coletiva como expressividade dos movimentos sociais.

A demanda do movimento indígena por reconhecimento da identidade étnica e do direito à cidadania plena, sustenta os “argumentos de ordem moral e não apenas políticos”; de modo que “a dimensão da eticidade tem todas as condições de prevalecer na sustentação da luta política pela cidadania” (IDEM, p. 54).

“As reivindicações do Movimento Indígena em escala nacional” é resultado de uma tomada de consciência que os levou a assumir “a sua condição étnica como foros de uma nova cidadania que até então lhes era praticamente negada”(p.54).

Bicalho (2011) destaca que “as relações intersubjetivas impessoais que começaram a ser estabelecidas entre povos e lideranças indígenas diversas, entidades da sociedade civil e o Estado na década de 1970”, quando aconteceu a “primeira Assembleia Indígena – no âmbito do *direito* e da *autoestima*, viabilizaram o surgimento de um protagonismo indígena atuante e consciente da necessidade da luta social para fins de reconhecimento dos

direitos indígenas.

Honneth (2003, p. 258) destaca que

apenas a partir da década de 1970 visualizam-se as condições ideais para a existência da luta social propensa à formação de uma identidade indígena, capaz de dar origem a um movimento social no qual experiências de desapontamento pessoal alcancem um círculo de muitos outros sujeitos. A noção de protagonismo Indígena no Brasil, portanto, não se afasta do significado inicial da palavra *protagonista*.

Assim, a partir da década de 1970, iniciou o processo de sistematização da consciência de luta que se fortalece gradualmente, alcançando o aspecto do que se entende por protagonismo indígena nos dias atuais.

No entanto, mesmo com diferentes formas de resistência indígena, as diversas iniciativas colonizadoras – escravidão, evangelização, imposição de outras culturas, integração, assimilação, entre outras – continuam sendo implantadas, com ou sem êxito, ao longo destes 514 anos de história do Brasil.

Destaca-se que a sistematização da consciência étnica entre os diferentes povos indígenas do Brasil começou na década de 1970, na perspectiva de um Movimento organizado e de uma identidade indígena coletiva.

Segundo Bicalho (2011), a diversidade de povos e línguas; as dimensões geográficas; as rivalidades e diferenças étnicas e culturais; e os obstáculos impostos por diferentes políticas indigenistas são algumas das explicações possíveis para que a tomada de consciência, essencial à luta dos povos indígenas no Brasil, tenha ocorrido, sistematicamente, apenas nesse momento.

Ressalta-se que, em vista disso, o protagonismo indígena, embora tímido e fortemente influenciado pelas entidades de apoio, manifestou-se claramente com as Assembleias Indígenas apoiadas pelo Conselho Indigenista

Missionário - CIMI na década de 1970, e vem se estruturando visivelmente nas últimas décadas através de acontecimentos analisados como fundadores do Movimento.

Outra motivação para organização do movimento indígena foram os projetos desenvolvimentistas do poder público federal do período de Regime da Ditadura Militar, que foram direcionados diretamente para as terras indígenas, tornando esses povos mais vulneráveis à política integracionista do Estado.

Nesse contexto, a realização de reuniões de diferentes grupos indígenas de todas as regiões do Brasil tornaram conhecidas as dificuldades enfrentadas, e demonstraram a necessidade de novas formas de relacionamento entre o Estado, a sociedade e os povos indígenas.

Conforme Oliveira (2007, p. 76), com o processo de redemocratização do país, ainda em curso, a relação que começou a ser construída entre Estado, sociedade e povos indígenas não deveria ser nem “de oposição nem de subordinação”, principalmente após a promulgação da Constituição de 1988 e do reconhecimento dos direitos fundamentais dos povos indígenas.

Diferente de muitos movimentos sociais, o Movimento Indígena no Brasil pós-Constituição continuou na posição de reivindicador, destacado-se pela luta em torno da garantia dos direitos conquistados, tornando o Estado um interlocutor com o qual estes povos dialogam diretamente através das instâncias que perpassam as demandas do Movimento(IDEM).

Nas últimas décadas do século XX e nesta primeira década do século XXI, o protagonismo indígena alterou significativamente as estratégias, tornando-se mais propositivo do que combativo, visando a materialização do direito conquistado, e junto com o Estado e a sociedade civil organizada visa

sugerir caminhos, participar e discordar das decisões, além de elaborar e executar políticas públicas favoráveis à aplicabilidade dos direitos básicos e da autonomia indígena.

Conforme Secchi (2007, p. 15), o processo histórico no qual se vivencia essa nova fase do Movimento Indígena no Brasil, em que se vislumbra maior autonomia e participação dos indígenas nas lutas em defesa e pela garantia dos seus direitos, assumindo a condição de protagonistas de sua própria história, se elabora num “contexto de relações interculturais assimétricas” em que a predominância da cultura ocidental sugere a necessidade de mudanças nas relações entre Estado, sociedade e povos indígenas – de modo que a cultura e a vivência destes últimos sejam verdadeiramente respeitadas.

As formas de expressão e notoriedade desse protagonismo são diversas: na preocupação com a formação escolar; na ampliação do número de organizações criadas e coordenadas por indígenas; na elaboração de cursos de formação de gestores e projetos indígenas, como os Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas (PDPI); ou ainda na apresentação de propostas formuladas por eles próprios ao Congresso Nacional e ao Supremo Tribunal de Justiça.

No período de reivindicação dos direitos indígenas na década de 1980, destaca-se o surgimento da União das Nações Indígenas - UNI, com objetivo de articular o movimento indígena no Brasil na busca de um novo modelo de relação entre a sociedade envolvente e os povos indígenas.

Ramos (2007, p.33) considera que a

UNI passou a ser a força política do movimento indígena, capaz de mobilizar as organizações e as comunidades indígenas, para definir estratégias de atuação e acompanhamento no Congresso Nacional, possibilitando a aprovação das reivindicações.

Segundo Santos e Breves (2014), esses movimentos foram determinantes para que a Constituição Federal de 1988 superasse a visão integracionista do Estado sobre os povos indígenas, passando a reconhecer a existência e a necessidade de valorização da pluralidade cultural no país, permitindo que fossem estabelecidas novas formas de relação entre o Estado, a sociedade civil e os povos indígenas. Assim, o direito à diferença fica assegurado, e as especificidades étnico-culturais dos povos indígenas passam a ser valorizadas, sendo o Estado obrigado a protegê-las.

Com a promulgação da Constituição de 1988, os movimentos sociais indígenas, que haviam eclodido na década anterior ganham ainda mais força, disseminando-se por todo Brasil, inclusive em regiões onde se acreditava não existirem mais comunidades indígenas, agregando, assim, aos movimentos indígenas a característica de contribuir no processo de reafirmação étnico-cultural desses povos.

No estado do Amazonas, dentre as organizações indígenas, destaca-se a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira - COIAB, fundada em 1983, e, segundo Flores (2009, p. 105), composta por “75 organizações membros dos nove Estados da Amazônia Brasileira [...]; são associações locais, federações regionais, organizações de mulheres, professores e estudantes indígenas”.

Conforme Santos e Breves (2014), as ações da COIAB são divididas por áreas de atuação, com três eixos temáticos transversais, a saber: fortalecimento da articulação da COIAB com suas bases, formação política e técnica de indígenas em todos os níveis, construção da sustentabilidade dos povos e territórios indígenas, que resultam na formulação de quatro Programas:

Defesa dos direitos indígenas e políticas públicas prioritárias; Autonomia e sustentabilidade dos povos e territórios indígenas; Formação política e técnica; Gestão, fortalecimento político e desenvolvimento institucional.

Sobre a forma de sua organização, Pereira (2009, p. 74), aponta que “as organizações e associações indígenas [...] são focos de resistência”, organizadas no período pós-mobilização pelos direitos indígenas, oferecem apoio político aos indígenas, principalmente no processo de reivindicação por políticas públicas para minimizar as condições socioeconômicas desses índios que demandam serviços, às vezes, diferenciados, que, muitas vezes, são ausentes.

Na perspectiva de Azevedo e Ortolam (1992, p.7), “as organizações indígenas desempenham o papel de interlocutoras das comunidades junto ao Estado e à Sociedade Civil, papel este que, antes dos anos de 1970, era assumido por certos profissionais” (antropólogos, indigenistas, jornalistas, etc.) e entidades que apoiavam a luta indígena.

Ressalta-se que as reivindicações das organizações indígenas ultrapassam a dimensão da subsistência e sobrevivência física, pois envolve aspectos próprios da sociedade envolvente, como a escolarização. Assim, os indígenas têm se voltado, também, para reivindicação por escola que respeite os processos próprios de aprendizagem dos povos e que contribua com o fortalecimento da cultura indígena.

Quanto à comunidade Nova Esperança, já foi reivindicado, atendido e implantado um espaço educacional que é a base do resgate cultural linguístico e dos costumes tradicionais, resultado de sua organização em busca de seus interesses étnicos (conforme tratado à p. 26).

Dessa forma, o movimento indígena na região Amazônica, por meio de suas lideranças e organizações, continua apresentando, ao poder público, demandas para a formulação de políticas públicas que garantam a implementação dos direitos indígenas a todos, inclusive aos que estão fora de suas terras Indígenas, que mesmo longe se organizam para permanecer com os laços de sua etnia.

CAPÍTULO 2

POVO COCAMA: DA TERRA INDÍGENA AO CONTEXTO URBANO/CIDADE



Figura 3- Comunidade Cocama Nova Esperança – Sítio Nova Esperança
Fonte: Francisco Maricaua. Julho/ 2014

POVO COCAMA: DA TERRA INDÍGENA AO CONTEXTO URBANO/CIDADE

Nos séculos XVI e XVII, as expedições europeias encontraram significativa quantidade de povos indígenas vivendo ao longo dos rios da bacia hidrográfica do estado do Amazonas. Dentre esses povos, registram-se os Omágua/Cocama, objeto do nosso estudo, e que no processo de exploração, era um dos mais populosos, chegando a ocupar grande parte do rio Solimões.

No entanto, diante da relação de contato com a sociedade envolvente, o povo Cocama foi forçado a se espalhar para garantir a sobrevivência, e, desde o período da conquista e exploração do Brasil, vem procurando sustentar sua identidade e seus aspectos socioculturais, assim como o fortalecimento do processo de relação com outros grupos, por meio de várias ações compartilhadas de forma intercultural.

Nesse processo, a cultura sofreu influências do contato interétnico, contanto não abandonou seus conhecimentos, pelo contrário, vem se reafirmando e demonstrando a herança de seus antepassados, conforme será apresentado neste Capítulo 2.

2.1 Povo Cocama: antes do contato

Os primeiros séculos, dos quase cinco, de colonização europeia no estado do Amazonas são marcados por sucessivas disputas de fronteiras. Especificamente, na região do Rio Solimões. Inicialmente, o Tratado de Tordesilhas definia aquele espaço geográfico como propriedade da Espanha, concedendo direito à ação espanhola naquele contexto.

Conforme Mellati (2011, p. 01), em 1639,

a expedição de Pedro Teixeira tentava empurrar a fronteira para oeste, erigindo, o marco português na foz do Aguarico, afluente do Napo. Nesse mesmo período, os padres da Companhia de Jesus (Jesuítas) espanhóis desciam o Solimões criando missões, enquanto colonos portugueses em direção contrária destruíam aldeias indígenas e escravizavam seus habitantes.

O autor aponta a presença do povo indígena Cocama, cujos primeiros registros de sua presença são de autoria dos Jesuítas espanhóis, com a “catequese jesuítica que se expandiu numa região regada pelos rios que confluem de modo a formar o alto curso do Amazonas, mas que era promovida a partir de Quito (Equador) e Pasto (Colômbia)” (p. 01).

Freire (2000, p. 46) destaca que os Cocama contribuíram com o colonizador, considerando que “[...] às informações coletadas junto aos Kokama do rio Napo e aos Omagua, do alto Solimões possibilitaram os espanhóis a uma leitura da região, de sua geografia, dos recursos aí existentes e das formas de usá-los”, e, conseqüentemente, permitiu que a expedição de Orellana chegasse ao seu final.

Registra ainda que “os viajantes ingleses Walter Raleigh e Lawrence Keymis, que navegaram na costa da Guiana e na foz do Amazonas em 1595” admitiram que

seus barcos naufragariam se não contassem com a matéria prima e com as técnicas de calafetagem desenvolvidas pelos índios”, tornando-se, portanto, necessário estabelecer um nível básico de comunicação, capaz de assegurar eficazmente a reprodução do sistema (IDEM, p. 40-41).

Stocks (1981, p. 2) identifica na ação das missões dos jesuítas nas terras localizadas entre os baixos cursos do Marañón, Huallaga e Ucayali, além de outros povos, os cocama. Relata a resistência indígena contra os missionários, destacando que os Jesuítas recebiam ajuda de indígenas de

outras etnias no combate com outros povos. Porém, os Cocama celebravam “alianças entre antigos inimigos contra os jesuítas”.

A afirmação da resistência dos Cocama ao processo de colonização condiz com o registro de fontes históricas que relatavam que “esses indígenas saíam em expedições de 40, 60 ou mais canoas, ao encontro de seus inimigos. Tinham o hábito, comum em outros grupos amazônicos, de cortar as cabeças dos inimigos e com elas promover grandes festins” (AGUERO, 1994, p. 43).

Segundo Stocks (1981, p. 02-03), especificamente em “dez ou mais missões que foram criadas, registravam-se a composição étnica por mais de uma etnia, assim como de indígenas provenientes de diversas localizações, visando compensar os déficits populacionais” nos aldeamentos Cocama devido às mortes provocadas pela contaminação das doenças, que acabavam atingindo outros índios ou, ainda, pelas fugas, apesar do “apoio que os missionários recebiam de força armada para intimidar os índios”.

Lathrap (1971, p. 17) relata a presença do povo Cocama “no curso inferior do Ucayali, na zona oriental do Peru, especificamente em uma cidade em rápido crescimento chamada Juancito”.

Conforme o referido autor,

a maioria dos habitantes de Juancito viviam ainda à base de uma agricultura de chacras, campos agrícolas preparados pelo sistema das queimadas, e que se internam cerca de um quilômetro na selva circundante. O tabaco e o arroz destacavam-se entre as mais importantes culturas de rendimento”. (p.17)

De acordo com Lathrap (1971, p. 17) no que diz respeito aos trajes e “costumes, o povo não difere sensivelmente dos habitantes das duas grandes cidades do Peru oriental, Iquitos e Pucallpa”. Além da vestimenta, algumas mulheres da cidade ainda produziam “cerâmica segundo um estilo muito

decadente, que constitui apenas um tênue reflexo da complexa tradição cerâmica dos seus antepassados”. Quando são acometidos por alguma doença, utilizam-se do conhecimento de “um xamanista, que conservou os conhecimentos religiosos e médicos dos Cocamas” (IDEM, p.18).

Agüero (1994, p. 41) descreve que, tradicionalmente, os homens Cocama se “vestiam com uma *cushma*”, isto é, uma “espécie de camisa que lhes chegava até os joelhos com desenhos geométricos de cor roxa, azul, amarela, entre outras”. Por sua vez, “as mulheres usavam uma espécie de túnica de algodão amarrada à cintura e que as cobria até o joelho, acompanhada de um xale sobre os ombros”. (p.41)

O autor acrescenta que, tradicionalmente, os Cocama tanto do sexo masculino quanto do feminino enfeitavam-se com “plumas, cinturões de algodão, pulseiras, braceletes e tornozeleiras”. (p. 41).

Nas tarefas do cotidiano, “faziam, e nos dias de hoje continuam fazendo, cestas cilíndricas com desenhos hexagonais e peneiras confeccionadas com folhas e cascas de árvore”. (p.42)

Lathrap (1971, p. 17) destaca que grande parte da população de “Juancito, ou seus antepassados, eram classificados de Cocamas, descendentes da grande nação de língua tupi que dominava o curso principal do Alto Amazonas no momento do primeiro contacto com os Europeus”, ou seja, quando, nos séculos XVI e XVII, iniciou-se a estratégia de criação dos assentamentos no médio e baixo rio Ucayali, afluente meridional do Amazonas peruano.

Freire (2003, p. 70) destaca que:

os Cocama/Omágua, foram os primeiros índios do rio Solimões a entrarem em contato com a expedição de Orellana em meados do século XVI, constituem também um exemplo singular por falarem uma

língua que desde sempre, até recentemente, foi considerada como pertencente ao tronco tupi e que foi registrada nos séculos XVII e XVIII, quando foram aldeados por jesuítas espanhóis.

Ressalta-se que, no século XX, a língua Cocama foi estudada por Cabral (1995), que identificou similaridades entre a língua falada na atualidade e a língua sistematizada nas missões.

Para Rodrigues (2000, p. 19), essa língua Cocama, “inequivocadamente, é o produto de um cruzamento entre uma língua como o tupinambá e outra língua até agora não identificada, talvez da família Aruak, mas seguramente não tupi-guarani”.

Rodrigues e Cabral (2011, p. 223) consideram a língua do povo Cocama como “um caso extraordinário de língua originada do contato pré-histórico entre línguas indígenas de agrupamentos genéticos distintos”, especificamente entre falantes de língua Tupi e Aruák, “de forma que nem o seu léxico por inteiro nem sua gramática podem ser traçados a uma ou a outra língua presente no contexto social em que essa língua se desenvolveu”.

Segundo os referidos autores, “o princípio genético de que uma língua não pode ter duas mães, visto que o que é transmitido é uma língua inteira de cada vez, de geração a geração”. Nesse sentido, a língua Cocama, por apresentar uma gramática não Tupi-Guarani, não pode ter sido produto de um processo normal de transmissão de nenhuma língua em particular, mesmo que parte do seu vocabulário básico seja de origem Tupi-Guarani.

Por sua vez, Mellati (2011, p. 10) registra que os “Kokamas falam uma língua tupi-guarani e seus ancestrais teriam chegado ao alto Amazonas 200 ou 300 anos antes dos conquistadores europeus”. Dessa forma, a língua Cocama, atualmente, é classificada como parte da família Tupi-Guarani, tronco Tupi.

Dessa perspectiva, são apontados indícios de que a origem da língua Cocama tem suas raízes nas várias migrações de grupos Tupi do Brasil para regiões peruanas, antes do período de colonização, logo pode ser considerada uma língua produto da interação de grupos indígenas na região do alto Marañón, nas proximidades dos rios Huallaga, Napo e Ucayali.

Segundo Freire (2003, p. 97), o contato com os povos indígenas foi registrado em documentações oficiais, que foram conservados “em arquivos da Europa, pouco trabalhada, assim como em crônicas, de mais fácil acesso”. Entre esses arquivos, há sobre “os índios Cocama do rio Napo, segundo informações do cronista Gaspar de Carvajal, ajudaram o capitão Orellana, em sua descida pelo rio (1541 - 42), a organizar um pequeno vocabulário naquela língua, útil para o contato básico”.

Na interação interétnica, a língua Tupinambá teria sido a principal fonte linguística, considerando que aproximadamente 60% do vocabulário da língua Cocama provém do Tupinambá, além de que no Peru, cerca de 2,5%, de uma população de 19 mil Cocama, utiliza-se de sua língua na comunicação cotidiana. Porém, no Brasil, atualmente, poucos possuem fluência ou usam a língua Cocama, ainda que seja como segunda língua (RAMOS, 2003).

O abandono ou supressão da língua Cocama pelo seu povo tem suas causas no processo de colonização empreendida no período colonial, quer seja pelos espanhóis quer seja pelos portugueses, ou ainda pelas ações nacionalistas para unificar a identidade do Estado brasileiro, quando se proibiu, inclusive, falar outra língua que não fosse a portuguesa. (IDEM)

Ressalta-se que no século XX, quando se desenvolveu uma forte política nacionalista brasileira proibindo o uso de outras línguas que não fosse a Língua

portuguesa, Anthony Stocks (1981, p. 13) contabilizou “entre 1975 e 1977, 20 mil indivíduos da etnia Kokama”, que, provavelmente, ainda utilizavam-se da língua Cocama para comunicação diária, pois as relações de parentesco são o fundamento principal da organização interna dos Cocama, com estreita proximidade física e genealógica na disposição das casas. Logo uma comunidade é formada essencialmente por grupos de parentes e entre eles há fortes vínculos, possibilitando o uso da língua indígena, caso não houvesse políticas contrárias a tais usos.

Antes do processo de colonização, a sociedade tradicional da etnia Cocama organizava-se em clãs, segundo Carmem Junqueira (2002, p. 23-24), organizavam-se através da união de pessoas que possuem o mesmo nome e que regem a transmissão de propriedades, bens materiais e simbólicos e casamentos, inclusive, entre primos, como no caso do povo Cocama, quando o homem, responsável pela rede de transmissão de parentesco, concebia como mulher a sobrinha (FIGUEROA, 1661, p. 289).

Sobre o referido modelo organizacional social, Stock (1981, p. 44) informa que o sistema era patrilocal e patrilinear, por meio dos quais a descendência do nome era concedida através da linhagem masculina e a etnia admitia como modelo de parentesco a união entre primos, denominada “iroquês, que consiste em um modelo de classificação de parentes adotado por sociedades que admitem o casamento entre primos” (JUNQUEIRA, 2002, p. 23-24).

Abaurre (2002, p. 187-188) infere que, até a chegada “dos missionários no rio Ucayali”, os Cocama inseriam-se “no ambiente regido pelo ecossistema da várzea e compartilhavam um sistema social vinculado à hidrografia”. As

suas habitações denominavam-se “Cocameras, situadas às margens dos rios que eram constituídas por grandes casas familiares as quais comportavam em torno de 40 pessoas em cada habitação”.

Ramos (2003), afirma que tradicionalmente, “as aldeias são organizadas segundo os mesmos critérios de disposição espacial das casas: enfileiradas e próximas entre si, com as suas frentes voltadas para os cursos d’água e seus fundos para as áreas de mata”, sendo que no fundo e nas laterais das casas há cultivo de algumas plantas. Destacando que as casas “são construídas sobre estacas”, devido ao período de cheia dos rios na Amazônia.

Agüero (1994, p. 44) informa que, antigamente, as casas habitadas pelos indígenas da etnia Cocama “eram baixas e com teto de ‘duas águas’ (de modo que o teto chegava quase até o solo), apoiado em pilares e cobertos de folhas de palmeira assentadas sobre varas”, em uma estrutura, que se adequasse ao movimento natural ocorrido nas terras de várzea², que recebe a influência da subida e descida dos rios amazônicos.

Por outro lado, o modelo de casa relatado por Agüero (1944) descreve o formato de uma oca, que, tradicionalmente, abrigava agrupamentos de famílias extensas, formadas por um pai com seus filhos e genros, obedecendo à regra de “residência pós-marital”, que “era, provavelmente, patrilocal, assim como a descendência era patrilinear” (p. 44).

O padrão de assentamento do povo Cocama era tipicamente numeroso, constituído por casas que se centralizavam ao redor de praças abertas, assemelhando-se ao modelo admitido pelos “povos Tupinambá, no momento

²Sistema de solos que anualmente são inundados por rios, recebendo sedimentos férteis que são carregados pelas águas, vindas dos Andes, enriquecendo o solo e contribuindo para a grande abundância e variedade da fauna aquática (MEGGERS, 1976, p. 178-179).

do contato, uma vez que organizavam as aldeias a partir de quatro a oito casas dispostas em volta de uma praça central” (MYERS,1982, p. 53-54).

A dimensão do espaço físico das cocameras, segundo Metraux (1982, p. 54), era proporcional à quantidade de pessoas, isto é, “uma casa entre 250m e 300m de largura comportaria em média 30 famílias, abrigando entre 100 a 200 indivíduos, conforme disponibilidade espacial das moradias”, vivendo “em casas multifamiliares, abrangendo uma estimativa populacional em torno de 2000 indivíduos”.

Segundo Herrera (1767, p. 68), “embora as residências comportassem grandes populações em extensas áreas, admitiam a mudança do espaço conforme as necessidades específicas do grupo, motivadas pela economia, guerras ou situações de morte”,

De acordo com Maroni (1738, p. 176), nas cocameras, “havia plataformas para dormir, abanos de plumas, telas para proteção aos mosquitos, esteiras confeccionadas com fios de chambira, além de bancos para descanso”, bem como utensílios domésticos, tais como:“panelas, pratos, potes para bebidas, ralador para moer mandioca ou milho, feito em pedaço de pau com espinhos”.

Para realização das tarefas cotidianas do povo Cocama, procedia-se com a divisão sexual do trabalho, que previa para as mulheres o preparo de alimentos e bebidas, o cuidado das crianças, a confecção de utensílios de cerâmica; enquanto que aos homens lhes cabia a participação nas guerras, além da manufatura das ferramentas.

Conforme Aguero (1994, p. 41), tradicionalmente,

“os homens se ocupavam ainda da pesca e da caça, da fabricação de instrumentos como os arcos, flechas, anzóis etc.”. Já as atividades destinadas às mulheres voltavam-se à “preparação da comida e

bebida, mas também ajudavam os maridos, sobretudo no cultivo da roça e o transporte de frutos até a casa”.

Tendo em vista a região que habitavam, os Cocama caracterizavam-se como pescadores e agricultores de uma economia de subsistência, baseada na unidade produtiva do grupo doméstico, que corresponde à família nuclear, compreendida pela figura do pai, da mãe e dos filhos solteiros. Mas, esse grupo doméstico produtivo poderia ser fortalecido pela parentela.

Dentre as culturas mais produzidas e consumidas, permanece até os dias atuais, a mandioca, da qual se prepara a farinha, que além de ter importante papel na dieta diária, é, também, um dos principais instrumentos de troca internas e de comercialização no âmbito da sociedade envolvente. Castanha, banana, peixes e outras espécies animais e frutíferas coletadas também figuram entre as culturas consumidas pelo povo Cocama.

No que se refere à utilização de outras áreas para agricultura além das terras de várzea, os Cocama tinham a prática de utilizar menos de meio hectare para abrir novas roças, cuja organização para a preparação do solo e o plantio das culturas dividia-se em dois momentos.

Primeiro, as famílias reuniam-se coletivamente em *ajuri* para a limpeza do terreno e, para o segundo momento, os componentes de cada unidade familiar procediam com as ações pertinentes aos trabalhos agrícolas, isto é, plantio, cuidados, colheita e “beneficiamento”, quando se fazia necessário, como no caso da mandioca, da qual se produz a farinha.

Segundo Figueroa (1661, p. 266-267), a técnica utilizada para a atividade agrícola era o sistema de roça e queima que “consistia na derrubada” da mata e vegetação da floresta, procedendo posteriormente com a queimada do local, “como forma de limpar o espaço e prepará-lo para o cultivo,

permitindo a rotatividade do plantio, principalmente devido aos resíduos férteis que eram depositados no solo com a técnica”.

Nessa atividade agrícola, os Cocama utilizavam para cortar as árvores e a mata “uma faca de madeira de palma e o machado de pedra ou osso”, em função de “não possuírem ferramentas de ferro naquele período” (FIGUEROA, 1661, p. 266-267). Entre os produtos cultivados, destaca-se o milho por ser a “composição do masato ou caitsuna, bebida fermentada de baixa graduação alcoólica, empregada nas festas e no trabalho agrícola e que auxilia na hidratação do organismo”.

No processo das atividades agrícolas, plantavam-se as espécies após a época da enchente dos rios, ou seja, nos meses de junho ou julho. Dois ou três meses depois do cultivo, os produtos já atingiam o tempo de colheita, indicando a necessidade de prepará-los para o armazenamento antes do período da enchente dos rios.

Conforme Stocks (1981, p. 42), a mandioca e os demais tubérculos, “depois de descascados, eram colocados em cavidades profundas feitas na planície e fechadas com barro e folhas de plantas locais”, para conservá-los e consumi-los “no término da cheia dos rios”. Recordamos que a mandioca também era processada para ser utilizada como “fonte de alimento durante todo o inverno”.

Para produção da mandioca em farinha, eram utilizados raladores de pedra e potes de cerâmica, por meio do trabalho feminino, que limpava, ralava e colocava a massa resultante para ser espremida em um instrumento denominado tipiti (O’NEALE, 1987).

Posteriormente, retirava-se a massa do tipiti e a colocava “em um recipiente de cerâmica,” no fogo para formar “o beiju; como outra opção, batia-se com uma vara de madeira na massa formando bolas de farinha. Depois de secas, ambas as espécies apresentavam boa capacidade de conservação”.

De acordo com Rodrigueiro (2007, p. 96), além dos diversos produtos que possibilitavam o sustento do povo Cocama, destaca-se a cultura do algodão, que recebeu “um enfoque tecnológico vinculado à produção dos tecidos”, por parte do colonizador europeu, sugerindo “duas possibilidades no seio da cultura indígena: a adaptação ao trabalho, a partir da presença de especialistas, que, responsáveis pela tecelagem, indicavam possíveis divisões sociais” entre os Cocama, facilitando a “inserção dos nativos no universo do trabalho; e também a ideia de civilidade, principalmente devido ao uso das vestimentas, as quais sinalizavam, na ótica cristã, superioridade étnica.

O trabalho coletivo realizado por diversas famílias, denominado *ajuri*, é um aspecto cultural, quando se costuma realizar num momento especial de uma refeição conjunta, acompanhada pelo consumo da bebida tradicional do povo Cocama, chamada *pajuaru*, feita a partir da fermentação da mandioca. Essa atividade pode ser compartilhada também com indígenas de outras etnias, dependendo das relações estabelecidas entre eles.

Os Cocama habitavam e muitos ainda continuam habitando as áreas com predominância do ecossistema de várzea, que pode ser dividida em alta e baixa. A várzea alta é inundada esporadicamente, quando ocorrem grandes enchentes, por isso podem plantar culturas perenes e semiperenes, como goiabeira, coqueiro, açazeiro, limoeiro, bananeira, para contribuir na subsistência das famílias da aldeia.

A área de várzea baixa é submersa periodicamente com a subida das águas do rio Solimões, por isso plantam-se apenas culturas de ciclo curto, como melancia, milho, feijão e abóbora, que também são utilizadas no consumo diário da aldeia, porém, a partir das relações de contato, a produção excedente é destinada à comercialização.

Outra fonte de alimentação é a pesca, atividade fundamental e tradicional dos hábitos alimentares dos povos indígenas e exclusivamente masculina. Os instrumentos utilizados para a pesca eram cestos próprios para pescar, anzóis (não de ferro), o espinhel, curico e flechas com uso de venenos, como por exemplo, o barbasco, além da utilização do timbó, um cipó venenoso que adormece o peixe, facilitando a pesca. No entanto, no período das enchentes, os peixes se tornam escassos e para suprir as necessidades, praticam a caça de aves como o mutum, nambu, maguari e mergulhão, e animais como jacaré e macaco.

Segundo Rodrigueiro (2007, p. 60)

“no curso das águas do Ucayali, todas as nações identificadas viviam” à margem do caudaloso rio, amparadas pela variedade das espécies de peixes, “além das tartarugas fluviais e da abundância de recursos naturais como frutas, mantimentos e carne de caça, que revelavam a fertilidade do solo”.

A coleta de frutos, em torno das proximidades da aldeia, também era outra fonte de alimento para subsistência. Os produtos coletados eram frutas e raízes, madeiras, palhas, cipó-titica e imbé, utilizados na construção de casas, artefatos e utensílios, para auxiliar as demais atividades diárias. Entre os frutos silvestres mais consumidos pelos Cocama registra-se o açaí, a bacaba, o bacuri, a ingá, o buruti.

Esse sistema econômico da sociedade Cocama, organizado para suprir as necessidades básicas e garantir a sobrevivência do povo é caracterizado como economia de subsistência. No entanto, Rodrigueiro (2007, p. 87) destaca que “a organização econômica dos Cocama”, diferente de outros povos, “não restringia-se unicamente aos fatores relacionados à subsistência”, pois produziam “objetos resultantes da produção humana e do ambiente material” e “admitiam valor econômico” à produção.

Além dessa prática, a autora complementa que (2007, p. 87), os Cocama estabeleciam “relações de troca intertribais como possibilidade de suprir recursos não disponíveis no espaço étnico, uma vez que produziam a quantidade necessária ao consumo imediato”, indicando que a produção agrícola para subsistência tinha um percentual excedente, que possibilitava outra destinação à produção, mas não o objetivo principal.

A economia de subsistência do povo Cocama, baseada no trabalho agrícola, na coleta de frutos, na caça e na pesca, indica a relação dos povos tradicionais com o ambiente físico e a profunda dependência às condições territoriais e climáticas, representadas pela extensão e produtividade do solo, pela manutenção da floresta e das áreas piscosas, pois são fundamentais à sobrevivência das comunidades que viviam (e ainda vivem) no contexto amazônico.

Dessa perspectiva, pode-se inferir que a motivação que ocasionava a constante mudança da localização das aldeias era o processo agrícola, visando evitar o esgotamento de recursos naturais da terra, que passava por período natural de descanso, seguindo um ciclo sazonal, obedecendo aos períodos de enchente e vazante dos rios. No período da enchente e das chuvas, fazia-se

necessário os produtos resultantes das atividades agrícolas, enquanto que na vazante, usufruía-se da pesca, da caça, da coleta de ovos e de frutas.

Tradicionalmente, o povo Cocama tinha em sua organização social os xamãs, isto é, pessoas que têm “acesso a esses outros patamares do cosmos” (AGUERO, 1994, p. 48), divididos em quatro classes, conforme destacamos (IDEM, p. 49-50):

O primeiro refere aos sopradores:

Os sopradores, que eram aqueles que curavam através de sopros no ar, em suas próprias mãos e na parte infectada do corpo do paciente. Também sopravam a comida e a bebida, que em seguida era dada como remédio ao doente. O tratamento se completava dando ao enfermo uma bebida composta por tabaco, por vezes misturado a outras ervas. Todos esses gestos eram acompanhados de invocações aos espíritos.

No segundo referindo-se aos cantadores:

Os cantadores, que ficavam em um local próximo ao enfermo entoando cânticos para chamar espíritos encarnados em aves ou em outros animais e rogar para que a alma do enfermo não o abandonasse.

Outro tipo de xamã era o chupador, que curava pela sucção da parte afetada do enfermo com o objetivo de tirar o feitiço. Finalmente, havia o jejuador, o qual se valia de jejuns rigorosos, aos quais também deviam se submeter o enfermo e seus parentes mais próximos, com o fim de descobrir a origem do mal.

Terceiro que se refere ao pajé:

Entre os xamãs mais célebres, havia aqueles que se separavam da comunidade e se retiravam em uma choça, onde jejuavam e invocavam os espíritos durante alguns dias, ao cabo dos quais voltavam com a mensagem que haviam recebido dos espíritos sobre a causa dos danos.

A quarta classe refere-se

A outra classe, que é mais conhecida até o presente, fazia uso de plantas alucinógenas, em particular a ayahuasca, também chamada sogá. Os rituais de consumo da ayahuasca duravam toda a noite e envolviam muitos participantes.

Sobre o ritual:

Logo que começava a beber ayahuasca, o xamã invocava em voz alta e se debatia com o espírito para que o escutasse. Em um segundo momento, caía desvanecido e o espírito se apossava de seu corpo. Finalmente, sua alma realizava um voo e o espírito falava por sua boca. Em outros casos, a alma do xamã realizava o voo,

abandonando o corpo, e em seu regresso contava por onde havia passado e com quem havia interagido. Este xamã é hoje conhecido entre os Kokama peruanos como “banco”, porque os espíritos se sentam sobre ele.

Como se realiza contemporaneamente:

Atualmente, os Kokama conservam a denominação *Sume* para o xamã, que se comunica com o mundo sobrenatural através da ayahuasca. O deus Iní Jará, depois de criar a Terra e os homens, subiu ao céu, de onde cuida dos homens. O *Sume* é seu representante na terra

Ao longo desse processo o contato com os povos europeus trouxe prejuízos étnicos, culturais e sociais não só para os Cocama, mas também para os demais povos indígenas, pois a organização tradicional desses povos vinculava-se intimamente ao plano transcendental, que rege os acontecimentos de suas vidas.

Provocando desequilíbrio interno no seio desse povo, considerando que já possuíam uma lógica que regia a esfera do tempo-espço, além de um sistema de organização, que era conduzida pela sabedoria dos xamãs, anteriormente ao processo de contato com o homem branco.

A cosmovisão dos Cocama sobre as patologias e a morte infere que os rituais em torno dos fenômenos cumpriam uma função social naquele contexto, não somente porque os xamãs participavam de um grupo organizacional do povo, mas porque conduziam, naquele universo, os diferentes segmentos sociais, isto é, as lideranças espirituais, políticas e os guerreiros, base da sociedade Cocama. Assim, o grupo se integra e se re-integra segundo essas variáveis, inclusive com outros povos para promover a sobrevivência do povo.

A relação estabelecida entre os povos tradicionais e o contexto ambiental em que viviam, inclui os demais povos, com os quais se estabelece ou não alianças, mediante as relações econômicas de subsistência, sinalizando

a presença da comunicação entre grupos com organizações sociais diferentes, expressas por meio da reprodução dessa cultura entre seus membros, quer seja por meio da Língua, quer seja por elementos materiais.

Sobre a proibição do uso da língua materna, testemunhos de dois membros da comunidade Nova Esperança:

No Alto Solimões quando da invasão espanhola pelo Peru querendo invadir o Amazonas, os parentes fugiram para várias partes daquela região e depois retornaram aos poucos e casaram-se entre outras etnias (Kaixana e Tikuna). Mas sabemos que existem e conseguiram reavivar essa identidade étnica. Essa retomada começou na década de 1980. A questão do reconhecimento vem do conhecimento intelectual, e os “velhos” não possuíam para eles, não sabiam o que era o termo índio, porque não se sentiam uma só coisa. O nome Cocama, surgido dessa árvore foi o mais falado na região. (Líder cacique)

Eu perdi a vontade de falar minha língua Cocama porque nós éramos presos se falássemos, mas minha avó não deixou de falar, ela dizia que só falava Cocama, não ia falar outra! Mas eu sei falar e escrever Cocama! (ICGV1)

No entanto, na relação com os colonizadores não foi possível estabelecer um processo comunicativo. O colonizador apenas falou, não parou para ouvir o povo Cocama nem qualquer outra etnia. Dessa forma, a frente missionária avançou sobre a Amazônia, desenvolvendo os trabalhos de catequese, formulação e execução de política em território indígena, concentrando diferentes grupos étnicos nos aldeamentos missionários, que influenciou e modificou a organização social dos diversos povos amazônidas.

2.2 Processo de deslocamento dos povos indígenas para além da Terra Tradicional: Os indígenas Cocama em Manaus.

A história tem registrado o deslocamento de diversos povos de suas terras, consideradas tradicionais, para outros lugares. No que se refere ao povo Cocama, o primeiro processo de deslocamento ocorre diante da divisão que houve entre o povo em 1619, formando dois grupos denominados de Cocama Grande e Chica. Segundo Stock (1981, p. 39-40) “os Cocama permaneceram

no rio Ucayali, por outro, os Cocamilla, em menor proporção demográfica, aproximadamente 5.000 pessoas, se fixaram no baixo Huallaga”.

Stock (1981, p. 40) apresenta ainda como hipótese para a divisão étnica entre os Cocama e os Cocamilla o “istmo, fenômeno geográfico do local, como fator responsável do desmembramento desses povos, em virtude de separar os deságues dos rios Ucayali e Huallaga”. Ressalta-se que “os Cocama e os povos de língua Pano viviam em constante conflito na região do Ucayali pela posse do espaço, em virtude da fertilidade do solo, o qual propiciava a agricultura, base econômica de ambas as nações”.

Nesse contexto, segundo Rodrigueiro (2007, p. 54-55), o conflito entre os dois grupos “poderá ter exercido forte influência na separação dos povos, haja vista, a maior parte da população ter permanecido no rio Ucayali e uma menor parte, talvez menos belicosa, os Cocamilla, ter decidido viver no Huallaga”, revelando ainda uma “situação de tensão territorial e étnica antes da chegada dos missionários no Ucayali”, logo “essas tensões já faziam parte da dinâmica do cotidiano entre as nações”.

Desse período até a chegada do colonizador europeu, os povos indígenas se deslocavam de um lugar para outro em função da produção agrícola desenvolvida por eles, que respeitava o descanso da terra, conforme o ciclo sazonal amazônico. Obedecendo aos períodos de enchente e vazante dos rios, que por vezes, também poderia obrigá-los a mudar suas casas invadidas pela água, diante a subida do rio. Pode ser que nesse período, ocorressem brigas entre parentes ou povos diferentes, ocasionando a mudança de território.

A partir do processo de colonização europeia os povos indígenas vivenciaram diversas experiências que demandaram, entre eles, a saída ou fuga de suas terras tradicionais, mesmo diante do reconhecimento legal de seus direitos à terra ou a serem povos com profundo vínculo e relação com o contexto da Floresta Amazônica.

No final do século XVII e início do XVIII, o poder das missões jesuítas espanholas foi repassado aos carmelitas portugueses, iniciando, assim, em 1710, o período das chamadas “Tropas de Resgate” portuguesas, que se refere ao avanço português rumo ao rio Amazonas, por meio de incursões devastadoras, penetrando na zona das missões, provocando o abandono dessa prática e a retirada dos indígenas sobreviventes.

No entanto, no que se refere ao direito dos povos indígenas, praticamente nada foi alterado, pois até o século XIX, a legislação imperial permaneceu anti-indígena, estabelecendo proibições formais, incentivos oficiais para a escravização dos índios e a organização de ações armadas destinadas ao alargamento da colonização nas áreas por eles ocupadas.

No período entre 1750 e 1850, as informações disponíveis sobre a situação das povoações do alto Amazonas relatam a instabilidade dos núcleos indígenas, que começaram a sofrer alterações 20 anos depois, com o início do processo de extração da borracha, introduzindo na região novos interesses, técnicas e modos de ser. No entanto, mais uma vez os povos indígenas não foram chamados a participar do planejamento das ações em suas terras tradicionais, sendo excluídos e, em alguns casos, escravizados.

Posterior ao ano de 1870, as formas de “colonização” sobre os povos indígenas do Amazonas têm como figura de exploração os seringueiros e

castanheiros, que começaram a ocupar extensas áreas de terras, chegando às regiões pertencentes aos povos indígenas, muitos dos quais, até então viviam de acordo com sua economia tradicional, baseada na agricultura, caça e pesca.

O processo extrativista dividiu-se em dois momentos. No primeiro momento fez-se necessária a incorporação de novas áreas de terra e do alargamento da mão de obra, pois ambas já estavam escassas, em virtude da coleta desordenada. No segundo momento, a abolição da escravatura em 1888. Para responder a essas demandas, a região mais próxima às atividades era a do rio Solimões, que se constituía em um razoável reservatório natural de seringa.

Manaus recebe indivíduos identificados como indígenas, caboclos ou ribeirinhos, que tinham sua base de relação fundamentada em lógicas diferentes do universo que envolvia o mercado da borracha, depreciando os novos atores sociais nesse ambiente “urbano”, transformando assim, o coletivismo e a vida comunitária em um elemento de última instância no que se refere às relações sociais.

Influenciado pelo modelo de relação econômica europeia, o estilo de vida amazônico foi confundido com pobreza, fracasso, incapacidade e preguiça, considerando que o sistema de produção e vida dos povos indígenas fundamentava-se em uma economia de subsistência, coleta, extrativismo e a utilização de instrumentos “rudimentares” para a produção e atividades diárias, sem a perspectiva de comercialização (SANTOS JÚNIOR, 2007).

Esse modelo de subsistência foi sendo substituído na cidade, onde o sistema de vida fundamentado no capital estava se consolidando e influenciando os personagens sociais. Manaus passou a figurar esse novo

modo de viver, com inúmeras e diferenciadas contradições aos padrões de cunho modernizantes que foram incorporados ao cotidiano manauara.

Os indígenas no cotidiano, da cidade foram recebendo e exercendo adaptações gradativas, abruptas, assim como acomodações, estranhamento diante das novas experiências e relações urbanas; aversão às regras impostas; assimilações àquilo que lhes era necessário e indiferença às demais; indução para ressignificação das normas, como faria qualquer outro ser humano diante de um novo contexto social.

O indígena no período da Manaus da Borracha foi envolvido e se envolveu em um processo de circularidades sobre a dinâmica da cidade, invalidando ideias sobre a ação desse habitante, que em alguns momentos poderia ser passivo, ativo, resistente, mas em outros momentos aceitando e em outros agindo, induzindo, influenciando-se, movimentando-se e adequando-se, com resignação às mudanças abruptas e gradativas do seu cotidiano. (IDEM)

Conforme Santos Júnior (2007, p. 10), os indígenas foram moldando-se e construindo sua própria historicidade, agindo de maneira compartimentada, ora pontual, ora inter cruzada conforme suas necessidades diárias em “uma cidade em processo de mutação e que lhes exigia estratégias de sobrevivência diferenciadas conforme as novas configurações da cidade ou exercendo sobre os projetos de reconfiguração pressões para suas mudanças”.

Diante do processo de mutação do ser indígena, os valores, a solidariedade, as habilidades para driblar as adversidades do dia a dia foram sendo impregnados por outras concepções de vida advindas da modernidade, do novo sistema de produção baseada no capital e de outros ideais. (IDEM)

Para Manaus, a modernidade, os novos discursos em conjunto de padrões, segundo Santos Júnior (2007, p. 8) fundamentaram e legitimaram mudanças à dinâmica da sociedade, “na busca de romper com práticas anteriores, trazendo resistências e tensões quando se mantinham referenciais que não estavam em sintonia com os novos padrões”.

Por outro lado, no contexto dos seringais, para suprir a necessidade de mão-de-obra, no início do século XX, com a queda dos preços internacionais da borracha, os barões resolveram utilizar a mão de obra indígena na extração não só do látex, mas também da madeira, no trabalho agrícola, na produção de farinha, na caça de animais com peles de valor comercial e na pesca.

Ainda nesse contexto, nos fins do século XIX e início do século XX, os governos do Peru e Colômbia não respondem às demandas da realidade social dos povos indígenas, fazendo com que parte dos Cocama se deslocasse do Peru e Colômbia ao Brasil, alguns se inserem no esquema de exploração da seringa, outros fixam residência ao longo do rio Solimões.

Sobre a proibição do uso da língua materna à época de seus antepassados, segue relatos de dois membros da comunidade

Porque essa avó que me criou, porque ela veio do estrangeiro, então era interior de Iquitos, ela foi morar no Amazonas, no rio Solimões, em uma comunidade onde conviviam. Ela veio com a família e nessa comunidade eram poucos os que conheciam essa língua Português. Eu perdi a vontade de falar minha língua Cocama porque nós éramos presos, se falássemos! (ICGV1)

No Alto Solimões quando da invasão espanhola pelo Peru querendo invadir o Amazonas, os parentes fugiram para várias partes daquela região e depois retornaram aos poucos e casaram-se entre outras etnias (Kaixana e Tikuna), mas sabemos que existem e conseguiram reavivar essa identidade étnica. (Líder cacique)

Ainda nesse período e anteriormente a ele, especificamente as mulheres, quer seja na infância, adolescência ou idade adulta, eram utilizadas largamente como mão-de-obra “durante a conquista espiritual e territorial da

Amazônia brasileira, cabendo à mulher índia submeter-se à política de casamentos forçados, tornando-se cadinho e amálgama dos futuros súditos da Coroa portuguesa” (ARAÚJO, 2012, p. 08).

Essa determinação legal da mulher enquanto objeto da política pombalina, que incentivava o casamento indígena com o português, logo a formação de famílias. Salieta-se, que essa inclusão da mulher como mãodeobra ou esposa de “português” afetou a organização social dos povos indígenas, pois “os homens são lançados no trabalho agrícola, tarefa social das mulheres e estas, são desviadas para o serviço doméstico na casa dos colonizadores, tornando-se suas escravas e sendo submetidas aos seus caprichos sexuais” (MIRANDA, 2003, p. 7).

Paralelo a essas estratégias de dominação colonial, de desestruturação da economia indígena, da estrutura social e política, ocorre mortalidade e fugas para longe dos povoamentos organizados pelo colonizador, como forma de resistência e tentativa de sobrevivência da cultura, onde tradicionalmente homens e mulheres indígenas tinham seus papéis sociais bem demarcados por suas culturas ancestrais.

Segundo Araújo (2012, p. 10), a desestruturação da organização social indígena esteve presente em todo o processo histórico da formação social da Amazônia, quando se insere a mulher indígena “como a responsável pelo trabalho doméstico”. No período da “borracha”, registra-se a mão de obra feminina na exploração do látex, “a partir de um modelo industrial e capitalista” europeu.

Nesse período, os seringueiros vindos de outras localidades para o Amazonas não traziam suas mulheres e filhos para a região. Então, a mulher

indígena não figura apenas como mão de obra, mas também como de mercadoria, chegando a ser comercializada entre os que pudessem pagar por elas, conforme registra Wolff (1999, p. 72):

existiam variados relatos de casos de compra e venda de mulheres [...] indígenas, que [...] pegas nas correrias organizadas contra grupos indígenas, [...] apesar dos contornos violentos que essas relações assumiam, as mulheres [...] sabiam tirar proveito dela, já que com a escassez de mulheres, acabavam podendo escolher seus parceiros.

Outra forma de deslocamento da mulher indígena do contexto familiar, conforme Costa (2005, p. 301) era na condição de afilhada das famílias que residiam nos centros urbanos. Os padrinhos significavam “uma esperança de ascensão social (oportunidade de estudo, talvez um emprego futuro), numa sociedade onde as distancias sociais dificilmente se transpunham”. No entanto, a história mostrou que as promessas não se concretizavam na vida dos afilhados, que continuavam à margem da sociedade.

Destaca-se que essa prática ainda permanece no contexto amazônico, quer sejam indígenas ou não. Os pais buscam outra expectativa de vida para seus filhos e os dão a “conhecidos” para realizarem as atividades domésticas em troca, apenas, da oportunidade de estudar, pela alimentação e roupas.

Porém, ao serem levados, tornam-se apenas os responsáveis pelo trabalho doméstico, sem receber remuneração formal e, principalmente, sem estudar, permanecendo assim até casar ou morrer, conforme descreve Mota-Maués (2009, p. 10):

As crias de família são, em sua maioria, mulheres, meninas, advindas principalmente de municípios do interior do estado ou de estados vizinhos, que vêm para Belém, enviadas por seus familiares na intenção de serem aí criadas, educadas por uma família, ajudando também, aprendendo as tarefas domésticas. Para isso, são entregues, às vezes por intermediários, a uma família da cidade, a qual pode ter uma relação com a sua origem (parentes consanguíneos, compadrio etc.) ou não; geralmente vêm ainda crianças (por vezes, bem pequenas, com sete, oito anos) ou

adolescentes, para ajudar nos serviços domésticos e em troca obter moradia, vestuário, educação, ou seja, uma chance na vida.

Conforme Mota-Maués (2009, p. 10-11), nesse ato de dar a(o) filha(o) a alguém de status social privilegiado, na lógica do indígena, há laços de solidariedade em posição ambígua que submete às crias de família a situações que “vão desde a exploração mais cruel do trabalho infantil (exploração inclusive sexual), da violência física (até resultante em morte)”, até às relações suavizadas “pela afetividade, a dedicação, a obediência assim exigida e atendida da parte da cria que permite ou o tem permitido”.(p.10-11)

Essa postura contraditória e oposta faz parte de uma teia de simbolismos, em que “o ato de doar, implica uma relação de confiança, de reconhecimento, de solidariedade, ou mesmo de trocas” (COSTA, 2005, p. 317). No entanto, esse entendimento só cabe no contexto indígena, em que o ato de doar o filho faz parte de um sistema simbólico complexo, diferente do sistema do não índio que age, conforme a lógica do capital.

O trabalho doméstico, atualmente, entre os povos indígenas continua sendo porta de saída das Terras Tradicionais (TI) e a porta de entrada para chegar à cidade, uma vez que “em troca de ajuda nos serviços domésticos, essas mulheres teriam garantido o abrigo e alimentação na casa de família” (TORRES, 2005, p. 158) de classe média e alta.

Nesse processo de deslocamento, registra-se a utilização da mão de obra indígena, não apenas para a exploração dos serviços referentes à sobrevivência na floresta ou à indústria da borracha, em contrapartida, já no século XX, na criação, implantação e desenvolvimento da Zona Franca de Manaus, o estado do Amazonas incentivou grandes fluxos populacionais para a

capital amazonense, inclusive dos indígenas diante das situações vividas nos seus territórios, como “a dificuldade de encontrar serviços e produtos de necessidades básicas” (BERNAL, 2009, p. 158).

Conforme Araújo (2012, p. 15), para o indígena, deslocar-se para “a cidade poderia ser uma opção, uma oportunidade para melhorar as condições de vida e conhecer coisas diferentes”. No entanto, isso não significa simplesmente sair do seu território, pois algumas etnias da Amazônia sempre migraram. A cidade pode ser também “o espaço para negociar mercadorias com os brancos, reivindicar direitos como o acesso à educação, à saúde e ao trabalho”. (p.15)

Três respostas de comunitários Cocama sobre o deslocamento para Manaus:

Sai de lá para trabalhar e a questão do colégio pros meninos, pois nós morávamos longe do município, morava na beirada, perto de Tonantins. Morava eu, esposa, filhos, minha mãe e meu tio. Depois, minha mulher ficou muito doente, tinha que tratar aqui em Manaus. (ICGV2)

Eu vim pra cá pela necessidade de criar meus filhos que estavam estudando, e lá nessa cidade onde a gente morava era muito pequena, não tinha condições de tirar o sustento da agricultura, não tinha como dar saúde e educação para os meus filhos. Essa cidade era tão pequena que todos eram pescadores e o que você pescava como eram todos pescadores, quatro ou cinco tambaquis já abasteciam todo o comércio e não tinha para onde vender! Era difícil criar cinco filhos! Emprego, ninguém tinha, não tinha isso lá! E como sustentar meus filhos que todo ano passavam mais um ano na escola, como iam crescer? (ICGV1)

Quando tinha quinze anos, adoeci, fiquei hospitalizada e tive de vir pra cá várias vezes fazer meu tratamento, mas não tínhamos dinheiro pra vir de vez em quando, então fiquei um tempo aqui, depois voltei para lá e agora estamos aqui de novo. (ICGV3)

No contexto relatado acima, tanto o trabalho nas indústrias ou comércios da Zona Franca de Manaus, quanto o trabalho doméstico ou a necessidade de

assistência médica, tornam-se alternativa de inserção indígena na sociedade envolvente.

Esse deslocamento para a cidade exige dos indígenas o abandono de muitos hábitos de sua cultura tradicional, pois eles passam a estar em outro contexto que altera sua cultura ancestral e que demanda outros aprendizados, que diante da velocidade da inovação tecnológica “as categorias socialmente inferiorizadas acabam ficando, grandemente, à margem do processo de industrialização” (SAFFIOTI, 1978, p. 51).

Bernal (2009, 99-100) destaca que o deslocamento do indígena da TI para a cidade em busca de oportunidades de emprego e melhorias das condições de vida, conta, geralmente, com a realização de um contato prévio com um futuro empregador, algum “parente” ou conhecido que também emprega ou já empregou algum indígena. Isto é, eles não saem sem vislumbrar alguma possibilidade de subsistência, no entanto “se perdem na cidade para trabalhar geralmente em condições degradantes, semelhantes àquelas da escravidão”. (p.100)

O deslocamento dos indígenas tanto para as cidades adjacentes como para Manaus vincula-se à dinâmica da exploração/desenvolvimento pela qual a Amazônia vem passando ao longo das décadas e séculos, em geral motivados pela expectativa de mobilidade social que a cidade oferece, submetendo-se facilmente a condições de trabalho degradantes.

Segundo Regan (1983), há diversas motivações que justificam a movimentação dos povos indígenas e, sobretudo, sua fixação em diversas regiões da América Latina, considerando entre elas, “o significativo aumento

populacional, a pressão em torno dos recursos básicos para sobrevivência e ainda as questões climáticas, como frequentes chuvas e inundações”. (p.38)

As limitações no olhar construído pelo colonizador sobre os indígenas não permitem perceber que esses povos tradicionais, há séculos, estão inseridos na cidade, fazendo parte desse contexto e ajudando a construir o cotidiano urbano. O olhar da sociedade envolvente simplesmente não os enxerga ou os percebe como a presença indígena na cidade, enquanto sinônimo de degradação, da assimetria e da sujeição dos indígenas à sociedade nacional.

A superação dessa visão poderia possibilitar a percepção de outra realidade que muitas sociedades indígenas têm vivido atualmente no contexto de suas aldeias ou comunidades: a cidade dentro delas, pois os indígenas, desde o contato com a sociedade envolvente, estabelecem uma relação com esse ambiente pelos diversos aspectos que a compõe, ou seja, o consumo de bens industrializados, o acesso ao sistema de saúde, educação e comunicação, dentre outros. Desse modo, a cidade adentra a aldeia, assim como a aldeia está na cidade.

Hall (2005) informa que pesquisas recentes indicam que o processo de deslocamento de indígenas para as cidades é um fenômeno que tem se tornando frequente, além de apresentar tendência para o crescimento numérico dessa população nos centros urbanos, tanto brasileiros quanto de países. No entanto, o poder público não tem demonstrado a devida atenção a essa demanda social.

A gente procura os órgãos e não somos correspondidos. E a comunidade tem que se unir, temos que fazer um movimento organizado e acho que a comunidade Nova Esperança está tendo força, porque nós nos unimos e vamos atrás. (ICGV3)

A resposta dada por essa indígena Cocama deixa nítida a demanda de serviços sociais requeridos por esses povos que se inserem na capital como lugar para viver.

Luciano (2006, p. 83) destaca que “a ilusão de um ideal de vida”, tendo por base os valores da sociedade envolvente e o “suposto poderio da tecnologia e da economia cumulativa e individualista, seduz os povos indígenas e deixa-os atônitos quanto aos seus horizontes socioculturais próprios”.

O ideal de “felicidade possível, acessível por meio da competição, da concorrência e da concentração individual de riqueza e de poder” concorre com a realidade de vida baseada no “bem-estar social coletivo, no qual a hospitalidade, a generosidade e a igualdade de oportunidades e de condições de vida são valores primordiais”. (p. 83)

Esse deslocamento para as cidades pode ser voluntário ou forçado e, em muitas situações, envolve violação de direitos humanos, como nos casos em que é motivada pela expulsão de suas terras de origem, insegurança econômica, ausência ou precariedade de serviços básicos ou ainda por conflitos armados (ONU-HABITAT, 2011, p. 1-2).

Araújo (2006, p. 71) aponta como motivação do deslocamento das TI para os centros urbanos, “a situação de povos indígenas que, em razão de processos históricos de opressão e discriminação”, foram expulsos de suas terras tradicionais, por ordem do poder público, e, ainda, necessitaram esconder “a sua própria identidade enquanto índios, como condição mesma para a sua sobrevivência”.

Esses processos, conforme o autor “visavam à liberação dos espaços de terras” para a colonização, e a “concentração de mão de obra indígena com vistas à facilitação do acesso e da exploração” (p.72).

Como consequência, em algumas terras indígenas houve aumento elevado de habitantes, desencadeando problemas sociais similares aos existentes em um núcleo urbano, passando a demandar serviços e atendimentos nas áreas de saúde, educação, comunicação, saneamento básico.

Souza Filho (2003, p. 88), por sua vez, indica que a situação social de muitos indígenas é reflexo da “política desagregadora” que diversas etnias foram submetidas, assim como da “falta de políticas públicas e de ação desordenada”, que ocasionaram “alterações sociais”, necessitando, assim, de soluções para os problemas gerados em muitas aldeias localizadas próximas de projetos governamentais.

Diante dessa realidade, nas últimas décadas, esse processo de deslocamento tem se voltado rumo aos grandes centros urbanos.

Dos índios residentes em Manaus, conforme Bernal (2009, p. 61 e 161), parte significativa deve-se à dificuldade para prover o sustento na terra indígena, “a migração da família mais próxima, as expectativas das novas gerações, o desejo de experimentar a novidade da cidade”, a proliferação da “droga, álcool, prostituição, furto”, a busca por “melhores condições de vida para sua família, principalmente seus filhos”.

Necessidades pessoais, a questão da saúde, da educação, do trabalho devido à pressão capitalista que já havia tomado espaço que antes era da base de troca. Isso fez com que meu povo e diversas comunidades se deslocassem, aldeias vieram para a cidade e migraram para a capital do Estado. Em 1960, com a Zona Franca, muitos Cocama vieram para Manaus trabalhar nas fábricas, nas casas de famílias, na construção civil, nos transportes pluviais ou marítimos como armadores porque conheciam os rios da região. (Líder cacique)

No entanto, há alguns índios que se deslocaram para Manaus, porque foram “eleitos para representar suas associações ou organizações indígenas ou escolhidos para ingressar no seminário e professar a vida religiosa. Segundo Bernal (2009, p. 160), “viver na cidade foi uma exigência da luta pela terra, pela organização, pelos direitos”, porém, “poucos voltaram para viver na sua comunidade”, mesmo tendo este direito.

Esse deslocamento dos povos indígenas para as áreas urbanas pode acontecer por razões positivas, como a melhoria das perspectivas educacionais ou de emprego e disponibilidade de vários serviços nas cidades.

Eu vim pra cá em 1984, e passei esse tempo todo nessas dificuldades! E se eu estivesse lá, não teria o que eu tenho hoje em casa. Tenho quatro filhos e cinco filhas, um filho Deus levou, senão, seriam dez filhos!
Quando cheguei aqui, meus filhos maiores conseguiram emprego e comprar o que eles precisavam! Todos eles têm sua casa própria, e lá eles não teriam como conseguir, não tinha emprego! (ICGV1)

É fato concreto que o processo de deslocamento em busca de oportunidades de trabalho (em casa ou no exterior) tornou-se um meio para encontrar outras alternativas de vida para alguns povos indígenas.

Para Martins e Nogueira (2010, p. 6), o deslocamento de indígenas “da sua terra de origem está diretamente vinculada, além da busca pela saúde, a busca pelo trabalho,” aos “conflitos internos entre membros dos próprios grupos ou entre aldeias vizinhas e com medo de matar ou morrer muitas famílias abandonaram o lugar de origem, para ir em busca de novas terras”.

De acordo com a ONU-HABITAT (2009), a urbanização dos povos indígenas é resultado de dois processos principais, que também ocorrem no Brasil: “o crescimento das cidades, que alcançam as terras indígenas e as englobam na área urbana; e a migração dos índios para as cidades.

Em muitos casos, as causas dos deslocamentos para a cidade estão relacionadas com violações dos direitos humanos em seus territórios de origem, a insegurança física em áreas de conflito, principalmente em função da terra ou das riquezas que estão presentes nestas, além de frequentemente embate com o poder público, ocasionados por projetos que desrespeitam os direitos indígenas.

Outros fatores que envolvem a temática sobre o deslocamento indígena incluem expulsões forçadas em relação aos projetos de desenvolvimento (por parte de governos, corporações e instituições financeiras), “juntamente com a pobreza ea miséria decorrente da grande escala de deslocamento, expropriação e degradação da terra, recursos e territórios, às vezes sob o efeito das mudanças climáticas” (ONU-HABITAT, 2009, p. 7).

Entre os membros da comunidade Nova Esperança, percebemos, através da pesquisa, que nenhum deles, teve a causa de seu deslocamento por conta de expulsões forçadas, e sim pela necessidade social.

Pontes (2009, p. 264) elenca alguns fatores que ocasionam esse deslocamento das TI para os contextos urbanos, tais como: “a busca da educação, que explica não apenas o deslocamento das famílias para as cidades, como também a permanência nestas para que os filhos possam ter acesso à educação escolar de qualidade”; a retirada das crianças indígenas do seio de suas famílias e envio destas, “para áreas urbanas para serem encaminhados à escola; a busca de emprego; o casamento com membros da sociedade nacional; os problemas familiares na aldeia e outros”.

Assim, em muitas situações, a vinda para as cidades permanece como o caminho para enfrentar a insegurança e as carências vivenciadas na terra de

origem. Torna-se importante considerar, ao olhar os índios, dois “eixos”: a cidade e a terra de origem.

Quando chegamos aqui, em 1980, nos chamavam de índios, nem entendia o que era isso, mas dava medo porque olhavam com cara feia! Depois entendi e escondia que era indígena, Agora não, sou Cocama! (ICBr2)

Sim, sou indígena Cocama. Hoje entendo o que é ser índia. Uma vez eu fui ao médico e ele disse que tinha aparência de índia, senti como uma ofensa. Quando cheguei em casa, chorei muito! Hoje não, posso dizer e assumo, sou mesmo! (ICGV3)

Esses “eixos”, cidade-terra de origem, causaram reações em ambos meios, tanto no urbano, no povo em geral, quanto no povo indígena, e como consequência, diversas tensões, processos sociais e históricos vivenciados por cada etnia, isso os têm obrigado a se deslocarem em busca de alternativas para seus problemas.

Nesse sentido, o Censo de 2010 aponta que, da população indígena no território nacional (896,9 mil pessoas), 36,2% residem na área urbana e 63,8% na rural (IBGE, 2012, p. 54) conforme descrição abaixo:

Quadro 1 – Distribuição espacial dos Indígenas no Censo Demográfico 2010.

POPULAÇÃO INDÍGENA, POR SITUAÇÃO DO DOMICÍLIO, SEGUNDO A LOCALIZAÇÃO DO DOMICÍLIO			
Localização do domicílio	População indígena por situação do domicílio		
	Total	Urbana	Rural
Total	896 917	324 834	572 083
Terras Indígenas	517 383	25 963	491 420
Fora das Terras Indígenas	379 534	298 871	80 663

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010.

Nesse quadro os números apresentados significam que ainda há uma proporção maior vivendo no meio rural e não necessariamente nas aldeias indígenas.

Dessa forma, fatores externos, como a inserção nas missões, em um primeiro momento da história do contato, aliada às frentes extrativistas que se instalaram na região do alto Amazonas alguns séculos depois, desencadearam o deslocamento de muitos grupos indígenas de suas áreas tradicionais.

Salientando que o contato dos Cocama com a sociedade não-indígena remonta às primeiras décadas da colonização, quando os aldeamentos e deslocamentos forçados, impostos primeiramente pelas missões e depois pelas frentes extrativistas, acabaram criando um contexto tão adverso de reprodução física e cultural desses grupos, que lhes suscitou a negação da identidade indígena por muitas décadas.

No entanto, desde os anos de 1980, a identidade Cocama vem sendo destacada na perspectiva de ser revitalizada ou fortalecida por eles mesmos e valorizada no contexto das lutas políticas – que incluem outros povos indígenas do Solimões – por terras e acesso a programas diferenciados de saúde, educação e alternativas econômicas, mesmo em outros espaços que não sejam as Terras Indígenas.

2.3 Comunidade Cocama Nova Esperança em Manaus

O Censo do ano 2010 aponta 1.802.014 habitantes na cidade de Manaus. Dessa totalidade, a população indígena em situação domiciliar urbana é 3.837. No entanto, embora o Censo indique que Manaus conta apenas esses

números de habitantes indígenas, estudo demográfico realizado por Mainbourg et ali (2009), estima que vivam na cidade aproximadamente 11 mil Indígenas, divididos em 47 etnias.

Essa estimativa apresentada por Mainbourg et alli (2009) aproxima-se dos dados divulgados em 2010 pela Secretaria Municipal da Saúde de Manaus - SEMSA no Manual para atendimento à população indígena na atenção básica no município de Manaus, em que afirma existir na cidade um contingente populacional de mais de 10 mil índios de etnias diferentes, habitando a periferia.

Por sua vez, as lideranças indígenas defendem a estimativa de 60 mil indígenas vivendo na capital amazonense. Levantamentos indicam a existência de indígenas das etnias Miranha, Kambeba, Mura, Tikuna, Tariano, Dessano, Baré, Arapaso, Tuiuka, Tukano, Sateré-Mawé e Munduruku na capital, que se organizam e se mobilizam por meio de diferentes estratégias (IDEM).

Segundo Maximiano (2009, p. 79), a cidade de Manaus comporta “uma vasta rede de associações, comunidades e aldeias ”indígenas, nos diversos bairros, evidenciando iniciativas e mobilizações constantes de “uma intensa presença indígena, cuja relevância cultural começa a se expressar tanto em termos demográficos, quanto em termos políticos”.

Lima e Chamo (2009, p. 25) identificam Cocama em diversos bairros da cidade de Manaus, “tais como: João Paulo, Compensa, Santo Agostinho, Cidade de Deus, Valparaíso, Mauazinho e Lagoa Azul”.

No entanto, a maior concentração está no Ramal do km 8 da estrada do Brasileirinho e no bairro Grande Vitória, zona leste da cidade. Na referida comunidade Cocama, moram cerca de 60 pessoas. (Pesquisa de campo)

Segundo Lima e Chamo (2009, p. 36), as comunidades do Ramal do Brasileirinho e do Grande Vitória podem ser consideradas “ponto de referência” dos Cocama “de outros bairros da cidade e também das aldeias do interior do Estado”, pois, quando é necessário, costumam se reunir na comunidade cerca de 1000 indígenas da referida etnia, “cujas moradias se distribuem por outros bairros da cidade”. (p. 36)

Ao serem questionados sobre a posse de casa e localização, os sujeitos da pesquisa informaram que possuem casa, em locais que foram apropriados (invadidos). Alguns no Igarapé do 40, outros no Zumbi, Grande Vitória, Nova Vitória, Armando Mendes, São José, Novo Aleixo, Tarumã e Brasileirinho (testemunhos sobre essa questão estão distribuídos ao longo dos Capítulos 1 e 2). Isto é, locais distantes uns dos outros, e se locomovem utilizando ônibus do transporte público.

Muitas famílias Cocama moram sozinhas em suas casas, mas há outras que contam com a presença de mais de uma família. Nessas casas, também, se recebe parentes, que podem ficar dias, mas muitos passam apenas o dia e depois voltam para suas casas. Esse contato contribui para que, por mais que não morem perto, estejam sempre conversando, trocando informações sobre o que está acontecendo na comunidade para tentar fazer as coisas que estão dando certo.

É comum escutar dos cocama da Comunidade Nova Esperança que consideram não haver problema em morar em lugares distantes sem o contato diário com os parentes Cocama, pois, atualmente, se comunicam com seus parentes, até da aldeia, por telefone. A distância separa. Se pudesse ter uma terra para juntar todos os parentes, ajudaria bastante, mas isso não os separa:

Se tivesse dinheiro para comprar um terreno grande, só que a gente não tem dinheiro pra comprar, né! Eu e os outros (membros Nova Esperança) ia mostrar pra esse pessoal que tem terra por aí, e não faz nada nela, ia plantar tudo, ensinar! (ICGV2)

A distância às vezes separa a gente, como por exemplo, em São Paulo de Olivença, é uma terra imensa, se nós tivéssemos um local bem grande para reunir todos os parentes aqui, como exemplo, reunir para uma grande festa, seria de bom tamanho, seria um espaço que nos ajudaria! (Líder cacique)

Os indígenas da etnia Cocama em Manaus tem se mobilizado no cenário político de Manaus nos diversos processos reivindicatórios centrados na conquista de território, pois o espaço que possuem é limitado, logo a extensão das terras de sua comunidade, localizada no Ramal do Brasileirinho, não tem como aumentar o número de casas e desenvolver atividades de subsistência.

A necessidade de aumento de espaços para os Cocama, conforme Lima e Chamo (2009, p. 36), se deve principalmente porque “novas edificações resultariam por extinguir os espaços verdes de coleta e produção que são indispensáveis para o seu modo de vida e para a sua reprodução física e cultural”. A busca pela terra deve-se ainda “aos elevados preços do solo urbano”, ou seja, os Cocama, “não possuem recursos monetários para adquirir lotes de terra nos quais possam construir suas habitações” (p. 37).

De acordo com Santos (2012), o povo Cocama tem celebrado parceria e aliança com os demais povos indígenas que moram em Manaus no processo de reivindicação pelo cumprimento dos direitos indígenas, considerados de extrema importância para a comunidade Nova Esperança, “que apresenta demanda para revitalização e fortalecimento da cultura dessa etnia, assim como para estabelecimento de infraestrutura mínima na comunidade, tais como poço artesiano e educação diferenciada”. (p.62)

Conseguimos a escola aqui (no sítio Nova Esperança), porque a comunidade se uniu, fizemos baixo-assinado, nos reunimos, tinham mais de 60 famílias, veio a SEMED, veio a FUNAI, e outras instituições que nem sei direito, e aí, elegemos um professor! Foi muito bom! (ICBr1)

Através da união, esta comunidade vem reivindicando e obtendo respostas às suas necessidades sociais, apesar do difícil caminho e muitas vezes, não obtendo respostas mais breves às suas demandas por falta de acessoria que os direcione com brevidade aos órgãos e instituições específicos.

Nesse processo de declaração da identidade indígena, encaminha-se, conforme Maximiano (2009, p. 79), todas as demandas reprimidas em pauta de reivindicações dos “indígenas na cidade, concentrada, sobretudo no direito à moradia e naquelas mobilizações ligadas diretamente a ocupação de terrenos vagos”.

Almeida (2009, p. 25) apresenta que, em “relação ao problema da moradia”, as comunidades indígenas, em sua maior parte constituem-se de habitações precárias, “edificadas em áreas de risco e sujeitas a acidentes naturais. Foram erguidas em planos inclinados e barrancos ou em áreas palafitadas e passíveis de alagação, com dificuldades de acesso a serviços básicos”.

Em visita às comunidades do povo Cocama, principalmente nos bairros Puraquequara II (Ramal do Brasileiro) e Grande Vitória, foi possível verificar esse tipo de dificuldade, com destaque para a inexistência de recursos básicos, como água encanada e esgoto. Há moradores, cujas casas estão em área de risco, pois as casas foram construídas aos pés de um barranco.

No entanto, o Poder Público não tem dado a devida atenção, não só aos indígenas, mas também aos demais moradores, tanto no sentido de minimizar tais riscos, quanto para deixar a infraestrutura num patamar aceitável. Não há, também, informações de política ou iniciativa do Poder Público visando garantir o direito à terra e moradia da população indígena em Manaus ou regularizar as áreas ocupadas.

A Comunidade Nova Esperança, considerada local de referência do povo Cocama em Manaus, localiza-se no Ramal do km 8 da estrada do Brasileirinho, zona leste da cidade, local de difícil acesso, devido às dificuldades de transporte, considerando que a empresa de ônibus disponibiliza apenas um veículo para fazer o trajeto do bairro São José até o final da estrada do Brasileirinho.

A comunidade, também enfrenta dificuldades de acesso ao ramal diante das condições estruturais, pois o mesmo não é asfaltado, ficando quase intrafegável no período chuvoso, assim como fica praticamente isolada das relações sociais, pois a comunicação telefônica não funciona, mesmo em plena capital do Amazonas (Figura 4).



Figura 4 – Localização do sítio Nova Esperança, sede da comunidade de mesmo nome.
Fonte: Líder Comunidade Cocama Nova Esperança, 2006

Na comunidade havia um barracão, no qual costumavam realizar atividades coletivas, tanto culturais para celebrar e lembrar as atividades do povo Cocama, quanto políticas, como reuniões e assembleias, para discutir as demandas não só da comunidade, mas também de todos os indígenas da cidade e das terras tradicionais

Segundo os sujeitos da pesquisa, o processo de participação/reivindicação se deve também pela presença no/do movimento indígena, levando em consideração que discutindo, dando opiniões, participações em assembleias e reuniões, porque para construir uma política diferenciada é preciso reivindicar. Estar no movimento indígena traz benefícios para a comunidade, como é possível se observar nas atividades de educação, que vem sendo construída.



Figura 5 – Comunidade Cocama Nova Esperança reunida com lideranças locais.
Fonte: Roseane Guimarães Cabral Costa, Manaus, 22/07/2012.

Nesse sentido, os sujeitos da pesquisa se consideram participativos nas ações e reivindicações, porque se toda a comunidade não participar não tem

força, representada no abaixo-assinado, por exemplo, para ter força. A liderança não pode falar somente em nome dela, precisa da comunidade (Figura 5).

O antigo barracão foi destruído, pois há a intenção de construir outro com melhor estrutura física e que seja maior para comportar mais pessoas, já tendo abrigado diversas atividades além de suas funções elementares, bem como ser na sala de aula.

No entanto, a reforma do barracão demanda recursos, pois no entorno de Manaus não há matéria-prima adequada, necessitando assim que a palha venha de municípios vizinhos, onde ainda se encontra esse material, e de transporte para conduzir até a comunidade.



Figura 6 – Condição precária de uma das moradias no sítio Nova Esperança.
Fonte: Roseane Guimarães Cabral Costa, Manaus, 22/07/2012.

Além do barracão, a comunidade congrega casas, com instalações precárias de serviços sanitários e infraestrutura, mas que servem para a moradia das famílias (Figuras 6, 7 e 8). No fundo do terreno, os indígenas

reservaram espaço para a permanência de uma parte da área verde do terreno, e também para proteger e manter vivo um igarapé.



Figura 7 – Almoço após assembleia Cocama.

Fonte: Roseane Guimarães Cabral Costa, Manaus, 22/07/2012.

Eles desejam aumentar o número de casas na comunidade, sem observar a necessidade dos espaços e da natureza, o que poderá levar a uma degradação ambiental e social do local, supondo a possibilidade de as futuras famílias terem que, mais uma vez, se deslocarem para outra área longe dos atuais domínios da comunidade, logo outras áreas da cidade de Manaus, dependendo das relações estabelecidas com o poder público.



Figura 8 – Estrutura interna precária de uma das moradias no sítio Nova Esperança.
Fonte: Roseane Guimarães Cabral Costa, Manaus, 22/07/2012.

A comunidade Nova Esperança tem se configurado como referência aos demais Cocama residentes em diversos bairros da cidade - João Paulo, Compensa, Santo Agostinho, Tarumã, Cidade de Deus, Valparaíso, Mauzinho e Lagoa Azul II - situada no ramal, cuja entrada fica a dois quilômetros de distância da denominada, popularmente, estrada do Brasileirinho, que apresenta problemas de trafegabilidade por falta de pavimentação em alguns trechos, que ocasiona a limitação na circulação do transporte coletivo de passageiros.

Almeida e Santos (2009, p. 27) descrevem que na Comunidade Nova Esperança já foi registrado reuniões com “cerca de 1000 indígenas da etnia Kokama, sempre que se impõe necessário tomar alguma decisão importante, como a participação deles na posse da terra”, ou defesa e reivindicação de direitos garantidos constitucionalmente.

A comunidade Nova Esperança já registrou ainda uma característica atípica no universo Indígena: já haver tido uma liderança indígena do sexo feminino (Figura 9), que apóia as ações das demais lideranças de outras comunidades e de outros povos, pois, conforme os referidos autores (2009, p. 27), a luta é coletiva, além disso, “seus parentes e filhos” estão crescendo, formando outras famílias e “as escassas terras de sua comunidade” não serão suficientes para abrigá-los.



Figura 9 – Ex-líder Cocama da Comunidade Nova Esperança
Fonte: Roseane Guimarães Cabral Costa, Manaus, 22/07/2012.

Conforme já informado, após a comunidade dividir-se, no ano de 2009 que o Líder cacique (nome fictício devido sigilo da pesquisa), Cocama, oriundo de São Paulo de Olivença, veio com sua família para Manaus em 1982.

A atual liderança, afirmou que, como a liderança não é perene, no ano de 2014, sem data mensal ainda prevista, o outro senhor, aqui denominado

Novo Líder cacique (NLC) assumirá a liderança, já escolhido por essa comunidade. (Figura 10).



Figura 10 – Atual líder/cacique (camiseta laranja) e seu substituto, recém escolhido pela Comunidade Nova Esperança
Fonte: Roseane Guimarães Cabral Costa, Manaus, 22/07/2012.

Segundo Almeida e Santos (2009, p. 27), as lideranças destacam que a presença de famílias nas áreas de difícil acesso ou eminente perigo de desabamento ou inundação não ocorre por “escolha, mas por absoluta falta de alternativa”, pois não houve a alternativa por um lugar melhor, com condições seguras.

A comunidade Nova Esperança foi fundada em 2006, visando ser ponto de referência, conforme os referidos autores (2009, p. 30), “na relação entre os indígenas da cidade e os que moram em aldeias do interior” e de congregar os Cocama na cidade de Manaus, tanto os que já possuem residência fixa, quanto os que, por algum motivo se deslocam para Manaus em busca de algum motivo, porém, provisoriamente.

Segundo o cacique entrevistado, as principais demandas da comunidade Nova Esperança são a necessidade de água potável, oferta de educação, resolução para os desentendimentos com os vizinhos que constroem as cercas dentro das terras da comunidade, dentre outras, que não se distanciam das demandas apresentadas pela maioria das comunidades localizadas em terras Indígenas, ou até mesmo por não indígenas.

Aos serem questionados sobre as dificuldades e facilidades que os membros da comunidade enfrentam no meio urbano e rural, os sujeitos da pesquisa informaram essas dificuldades: demora do transporte coletivo para o ramal do Brasileirinho e para os bairros distantes; a falta de assistência à saúde; a ausência dos DSEI's; e, a não realização das atividades tradicionais como, plantar, pescar, caçar, entre outras.

Informam que, como facilidade, a condução que vai buscar no ramal do Brasileirinho para levar as crianças e os jovens para a escola mais próxima.

A atual fonte de abastecimento de água dos cocama que moram no ramal do Brasileirinho é o igarapé que vem recebendo cuidado dos moradores para preservá-lo. No igarapé, conforme Almeida e Santos (2009, p. 30), observa-se “a precariedade das instalações de captação de água, que consistiam numa cacimba que armazenava água poluída do igarapé, e um recipiente onde armazenavam água de chuva para beber”.

Na comunidade, anteriormente, havia uma iniciativa de escola, em um local improvisado pela própria comunidade e onde eram ministradas aulas para crianças por um professor do povo Cocama, contratado pela Secretaria Municipal de Educação de Manaus/SEMED. No entanto, houve um

desentendimento entre as famílias, ocasionando a saída do professor da comunidade e inviabilizando o projeto de educação diferenciada.

O projeto da comunidade em relação à educação era ter uma escola que atendesse não só as crianças, mas também a modalidade Jovens e Adultos. Para tanto, segundo Almeida e Santos (2009, p. 30), a comunidade já havia destinado um espaço para o poder público construir “uma escola, mas devido ao fato da terra não pertencer ao município”, e sim à União, pois a comunidade está localizada em uma área destinada a projetos agroindustriais, denominada Distrito Industrial II da SUFRAMA.

Essa situação da terra gerou a necessidade do Poder Público Municipal buscar junto à Superintendência da Zona Franca de Manaus – SUFRAMA a regularização da terra, ficando o impasse das exigências legais para construção da escola. No entanto, até o presente momento, não há posicionamento da situação da legalização da documentação da terra.

Por outro lado, mesmo sem a estrutura adequada de escola, no bairro Grande Vitória, a comunidade Cocama vem realizando, desde 2011, atividades voltadas à revitalização e fortalecimento de sua língua e cultura. A comunidade apresentou a demanda e a SEMED contratou um professor da etnia Cocama para conduzir atividades pedagógicas, em um espaço ao lado de sua casa, pois a comunidade do Grande Vitória não possui um espaço coletivo para congregar todas as famílias (Figura 11).



Figura 11– Espaço escola, bairro Grande Vitória.

Fonte: Roseane Guimarães Cabral Costa, Manaus, 12/12/2012.

No mesmo ramal da comunidade Nova Esperança, há a Comunidade Indígena Machadinho, com 18 famílias do povo Munduruku e Cocama, além de 7 não indígenas, com os quais tem sido celebrada uma parceria no sentido de realizarem plantações de culturas, no espaço dessa comunidade, para contribuir na subsistência das famílias.

Essa “mistura” de etnias em uma mesma comunidade ocorre pelo crescimento desse povo indígena dentro da cidade e da necessidade de abrigar uma ou mais famílias de outra etnia na comunidade. Esse fenômeno não é apenas na comunidade Machadinho, mas também em outras, como na comunidade São João, no km 4, da rodovia BR 174, onde moram indígenas do Alto Rio Negro, como Tukano, Dessano, Tariano, Tuiuka, Tikuna.

Na comunidade há muita coisa para ser resolvida. Há famílias que os filhos já cresceram, logo formaram suas famílias e precisam trabalhar, mas para sair da comunidade em direção ao local de trabalho ou ir em busca de

trabalho é preciso um transporte coletivo mais digno, pelo menos que venha de uma em uma hora.

Há famílias que chegaram recentemente, que não podem fazer casa, e que foram para a comunidade porque não tinha onde ficar. Essas famílias também têm filhos, que precisam de educação, saúde, e somente o atendimento do Agente de saúde não é suficiente. Aumentando a comunidade, aumentam os desafios em diversas áreas, como meio ambiente e sustentabilidade.

A comunidade Nova Esperança tem recebido visita de muitas pessoas e instituições, para quem são apresentadas as mesmas dificuldades, isto é, não tem sistema de água potável, que seria possível com um poço artesiano e encanação para as casas terem a água de qualidade. Outras demandas são a escola, o meio ambiente, no caso o lixo, e as terras. No entanto, permanece a inexistente a solução e avanços para essas demandas apresentadas no decorrer destas visitas.

Conforme Santos e Almeida (2009, p. 36), os depoimentos dos indígenas destacam a necessidade “do reconhecimento legal do endereço da organização”, independentemente da existência de sede para reuniões, de acordo com os padrões definidos pela sociedade envolvente. Essa necessidade se deve pela exigência de “diversas documentações e trâmites” que solicitam comprovantes de residência.

A resistência cultural dos Cocama na comunidade Nova Esperança sinaliza o fortalecimento de suas identidades mesmo diante da situação de exclusão e marginalização social na qual tem vivido. Compreende-se assim que a identidade pode ser construída por uma comunidade ou sociedade,

mediante elementos particulares pertencentes ao grupo social em contato com outros grupos.

Eles vêm se mantendo como Cocama mesmo no contexto da sociedade envolvente, frequentando uma escola que não insere os conhecimentos tradicionais do povo no currículo, ou ainda diante da escolha de uma profissão, que entre outras ações, ainda se permite “relações de identidade étnica” na sociedade de Manaus.

Sobre isso, Brandão (1986, p. 2) nos relembra com tristeza e verdade:

... E se louvava deixarem de comer carne humana, enquanto as cifras geométricas do morticídio dos índios do país eram civilizadamente escondidas dos assuntos da “vida nacional”. Aos índios se “reduzia”, se “aldeava”, se “civilizava”. Não para serem iguais aos brancos, sendo índios, mas para servirem melhor, mortos ou subjugados aos interesses dos negócios dos brancos.

Também Laraia (2009, p. 63) destaca o objetivo da cultura e dos padrões que fazem considerar uma pessoa como parte de uma sociedade, e é através de seus pensamentos, de suas expressões individuais sobre todas as simbologias que carrega consigo e daqueles símbolos que adquirem e socializam com seu grupo. Assim, a comunidade Nova esperança busca se integrar à sociedade, mesmo vivenciando o que é preconceito por ser indígena em um “mundo branco”, marcado pela ideia ocidental de identidade.

Nessa perspectiva, os sujeitos da pesquisa, ao serem questionados sobre o que significa ser Cocama, informaram que foram aprendendo com seus ascendentes, que eram índios e foram crescendo com esse costume.

Mas quando chegaram a Manaus, quando lhes perguntavam se eram índios, ficavam com vergonha, e respondiam “eu meio sou”. Ser Cocama significa também um povo que luta para sobreviver e manter sua história.

Vejamos algumas respostas deles:

Não gosto do termo por ter sido uma ideia de acabar conosco! Essa palavra dada pelos europeus, para mim, não quer dizer nada, para mim, eu sou um Cocama, um povo que luta pra sobreviver! Esse termo eu não gosto, não sou, é só um termo dado pelos europeus! (Líder cacique)

Quando cheguei aqui, índio, era um nome pesado, hoje sei que era preconceito, já não me incomoda mais! Hoje concordo com o Francisco, quando ele diz que esse nome foi dado pra identificar nosso povo! (ICBr2)

O termo índio urbano é um termo para busca de melhoria e sempre se identificam no contato com os não índios em Manaus, como índio Cocama, porque não há mais vergonha, a sociedade mudou, e hoje o preconceito é menor.

Compreendamos, com as afirmativas de três Cocamas, como se consideram urbanos/urbanizados

Diferente do índio aldeado, o urbanizado tem limitações, tem também o preconceito dos brancos. Também é ter um pouco mais de conhecimento. É ter uma adaptação ao novo espaço que é a cidade. Tem que se adaptar na alimentação, nas relações com as pessoas, etc. Urbano é um termo que significa melhoria! (Líder cacique)

Sou índia urbana, se vim morar aqui em Manaus, sou urbana, aprendi muito com o povo daqui e ensinei muito os meus costumes indígenas. (ICBr1)

Me considero uma índia que vive na cidade. (ICBr2)

Souza (2009, p. 3) corrobora com essa perspectiva, afirmando que “falar de uma gente em constante mutação, falando de gente que não deve mudar, nem se aventurar, em pisar em mundos diferentes”. E aponta que examinar com minúcia a especificidade da identidade étnica e descobrir o fator social que o constrói no espaço de interação entre os grupos sociais diversos esclarecerá a política, as relações sociais e a cultura.

Logo, entender ou conhecer traços da identidade étnica com a construção deste grupo organizacional da Comunidade Nova Esperança, que tem possibilidades e estratégia social e política, conduz à construção do respeito às

manifestações ideológicas não só dos Cocama, como também das diversas etnias que se deslocam para Manaus, assumindo papel primordial para a relação com a cultura e os demais atores da sociedade envolvente.

Um importante fator político que determina a desconsideração pela identidade é marcado pela agilidade das trocas e pelas quantidades, sem mencionar qualidades quando em contato com o diverso, o novo, o diferente e o conveniente.

Muitos grupos indígenas desconsideram seu fator étnico, perdendo sua identidade. Em contrapartida, novas formas sociais são geradas, tratando da plena busca da atividade pública da identidade, gerando reivindicações através de associações ou organizações ou, muitas vezes, da marcante negação do pertencimento ao seu grupo étnico de origem.

Trata-se de uma afirmação política que acontece através dessas organizações que os representam, mesmo que muitos indivíduos não sejam ativos nas atividades promovidas, há um sentimento de representatividade social e politizada que serve de referencial étnico, conforme afirma Bernal (2009, p. 20): “As organizações indígenas oferecem visibilidade às etnias no jogo social urbano representando (re-apresentando) os grupos étnicos tanto perante a sociedade em geral quanto perante eles mesmos e sua consciência étnica.”

Essas relações são fortalecidas por meio de reuniões, havendo sempre repasse das informações nos dias das atividades pedagógicas, no Espaço cultural, um espaço educativo, não escola, que a comunidade possui com o apoio da Secretaria Municipal de Educação.

Os cocama se reúnem para sobre vários problemas, principalmente, educação e saúde, porque se faz necessário o conhecimento sobre a legislação. Essas assembleias e, atualmente, atividades semanais pedagógicas, são estratégias para manter a cultura étnica Cocama com seus filhos e membros da comunidade, quando se utilizam da culinária e da oralidade para falar sobre os costumes e na língua cocama.

O empenho da comunidade quanto ao resgate da língua tem tido êxito. A língua falada nas famílias, segundo os sujeitos da pesquisa, é a língua portuguesa, já se observa resultado nas crianças que, a partir das aulas no espaço cultural, conseguem entender e se comunicar na língua materna (Figura 12).



Figura 12– Crianças em apresentação de fim de ano.
Fonte: Roseane Guimarães Cabral Costa. Manaus, 12/12.2012.

Quanto aos adultos (Figura 13), também estão aprendendo, expõem ter maior dificuldade que as crianças porque desde sua infância, a língua falada não é a materna, a que seus ascendentes usavam!

O deslocamento da terra Indígena para o contexto urbano provocou diferentes processos político-organizativo entre os indígenas, porém, no caso

dos cocama em Manaus, muitos aspectos de sua identidade vêm sendo (re)construídos e (re)significados, sugerindo novas interpretações políticas e identitárias, em oposição a cidadania não-indígena.

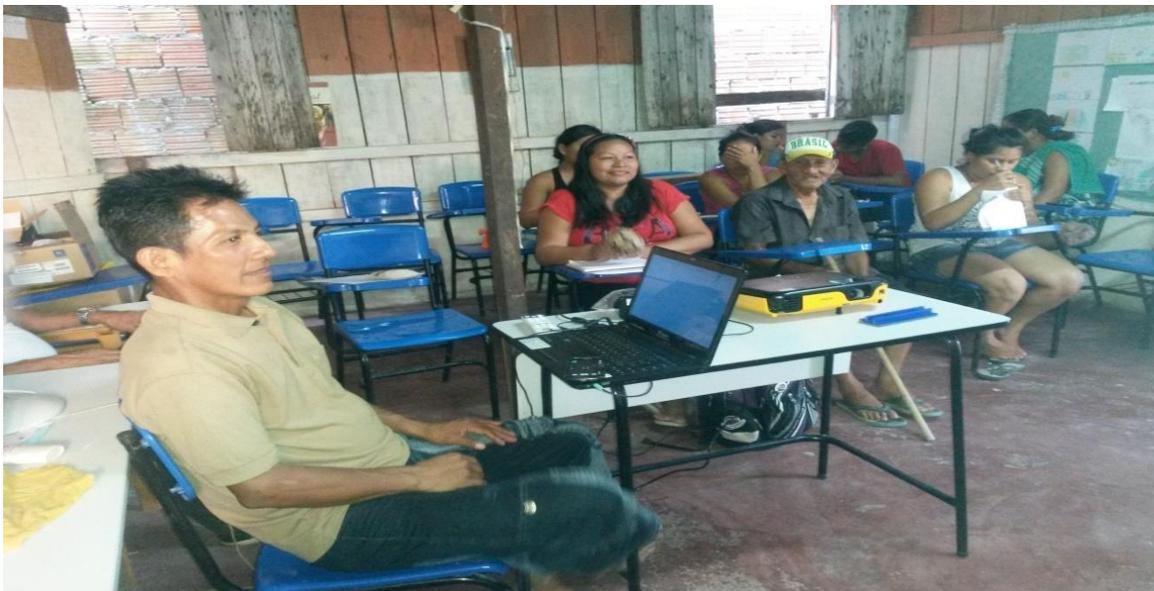


Figura 13– Jovens e adultos no Espaço escola.
Fonte: Roseane Guimarães Cabral Costa. Manaus, 01/11/2014.

Os Cocama têm percebido esse processo e discutido em suas conversas e assembleias sobre as diferenças identitárias e o que elas provocam em suas escolhas tanto pessoais quanto coletivas. Perceberam ainda que as diferenças estejam nas classes sociais, divididas pelos não índios, em raça, cor, religião e ainda, na posição territorial ocupada e nos trabalhos que antes eram definidos para homens e os trabalhos para mulheres, mas que se desvaneceram e hoje não permite mais essa distinção, confirma Melatti (2007, p. 261) “[...], os índios se dão conta das diferenças de tradições, de modo de ver o mundo, que os separam dos brancos e não raro procuram o diálogo a respeito delas”.

A vida e a relação na comunidade Nova Esperança reporta-nos à percepção de Sahlins (2004, p. 507), que destaca a autoconsciência cultural para o processo de fortalecimento das identidades étnicas, em especial as

relações sociais na realidade empírica de Manaus como espaço urbano, mesmo que esteja cercada por inúmeros elementos que negam a identidade indígena e exaltam a sociedade envolvente.

A retomada da dimensão étnica do povo Cocama em Manaus, por meio da organização da comunidade Nova Esperança, fazendo surgir de maneira organizada o fazer coletivo, reporta-nos ao posicionamento de Oliveira (1999), ao abordar que discutir a realidade étnica é realizar uma reflexão identitária como autoafirmação.

A autoafirmação permite à comunidade ter consciência, força em suas propostas, e capacidade de ser indígena através dos espaços políticos em diferentes contextos sociais, sejam organizações públicas ou privadas, o que lhes concede acesso às ações de implantação de projetos (políticos, sociais, econômicos, culturais) que lhes garantam desempenho em vários ramos profissionais.



Figura 13– Três gerações Cocama.

Fonte: Roseane Guimarães Cabral Costa. Manaus, 01/11/2014.

CAPÍTULO 3

DIREITO DOS POVOS INDÍGENAS E SUSTENTABILIDADE: Desafios de Ser/Sobreviver como Cocama Longe da Terra Indígena

10/07/2013
Memória
<p>A história dos meus antepassados corre pelas minhas veias. Quem é você pra decidir se sou “legítima” ou não? Muitos não sabem da sua própria história: os pingos de sangue indígena e africana, dissolúveis nas suas artérias. Mas você já foi esquecendo-se ao longo da sua história. Não é isso a estratégia do “branco” - assimilação, término, deslocamentos, “misturas”?</p> <p>Mas eu me lembro do sofrimento daqueles que vieram antes de mim. O vento sopra seus nomes nos meus ouvidos. Meus sonhos me contam as experiências deles e o meu destino. As águas me fazem lembrar: sentir a tristeza daquelas mães que perderam seus filhos, maridos, famílias. Será que sofreram em vão?</p> <p>Acredito que não, pois eu existo, você existe, nós existimos. Nós indígenas, sejam “urbanos” ou não, “interétnicos” ou não, “interculturais” ou não. Apesar do exercício de tentar nos apagar, a história dos meus antepassados corre pelas minhas veias com força.</p> <p>Jamais me esquecerei do sangue dos antepassados que correu nos rios, nos lagos, nas praias, nas florestas, nas montanhas e nos desertos,- massacrados, escravizados, torturados, desumanizados, humilhados, criminalizados, porém, guerreiros. E hoje o fogo me faz levantar para lutar, na guerra que nunca foi apagada, devido ao sacrifício que eles assumiram por nós, para que pudéssemos existir e lutar, agora.</p> <p>Eu sei da minha história – eu sou indígena.</p> <p style="text-align: right;">Helen Catalina</p>

**Figura 15: Memória – Autora: Helen Catalina
Fonte: Francisco Maricaua. Dezembro 2014**

DIREITO DOS POVOS INDÍGENAS E SUSTENTABILIDADE: Desafios de Ser/Sobreviver como Cocama Longe da Terra Indígena

A sobrevivência de povos indígenas do Brasil representa significativa resistência diante das relações interétnicas, ocorridas no processo de colonização e de diversas formas de relação que as etnias mantiveram (e mantêm) com os demais sujeitos não-indígenas e com as políticas nacionais direcionadas à integração dos povos indígenas ao modelo de vida estabelecido pela sociedade brasileira.

A relação entre o Estado e os povos indígenas foi se estabelecendo em diferentes contextos sociopolíticos, a partir do olhar do colonizador branco, dos quais é possível destacar a busca por concentração econômica de recursos; a centralização de poder em todos os níveis; e o estabelecimento de uma unidade étnica nacional idealizada, negando, naquele momento, a estimativa de milhões de indígenas, espalhadas em todo território nacional, e, que, atualmente, constitui-se em uma minoria étnica.

O processo de colonização e expansão territorial no Brasil, iniciado no século XVI, retrata o modelo de governo que impõe seus interesses com determinação e manifesta a ausência de alteridade, utilizando-se de intolerância e violência para estabelecer a organização social idealizada.

Este processo é reproduzido e referendado nas políticas públicas, que normatizam a concepção de mudança social, alicerçada na expansão econômica, excluindo parcelas significativas dos povos indígenas de suas terras tradicionais.

No entanto, os povos indígenas não adotaram postura pacífica diante dos processos políticos direcionados a eles, que com a percepção da relação foram

se manifestando de formas diferenciadas, inclusive de enfrentamento corporal, que ocasionou o extermínio de milhares.

Nas últimas 4 décadas, a estratégia vem sendo repensada e se caracteriza pelo desafio de negociar com os governos, definir políticas públicas que repensem os processos de contato e garantam a sobrevivência étnica, mesmo dos indígenas que estão fora das Terras Indígenas.

Nesse sentido, abordaremos, nesse capítulo, as políticas públicas para os povos indígenas no âmbito da Assistência Social, da Saúde e da Educação. Analisaremos o acesso da comunidade Cocama Nova Esperança aos direitos definidos para os povos indígenas, assim como as condições de vida desses indígenas que saíram de suas terras indígenas e assumiram o desafio de sobreviver em outros contextos.

3.1 Políticas Públicas e Povos Indígenas

Os povos indígenas, segundo o olhar do colonizador, não possuíam um sistema de leis que os regulassem, logo houve a instalação do direito da Corte sem contextualização à organização existente entre os indígenas, ocasionando desnaturação dos costumes tradicionais e corrompendo hábitos culturais.

Segundo Souza Filho (1998, p. 3),

aos poucos foi se cobrindo as 'vergonhas' dos índios, retirando suas armas, branqueando a cor da sua pele e o sentimento de sua religiosidade. A natural nudez virou vergonha, a religião crença, a língua dialeto, o direito costume.

Explicita o autor que são definidos novos parâmetros para convivência, espanhóis e portugueses procederam com a exploração dos produtos lucrativos do Brasil, bem como com a reorganização social das etnias

existentes, que sobreviveram ao violento processo de contato ou a epidemias. Outros povos fugiram ou, estrategicamente, adotaram a clandestinidade cultural indígena, passando a dominar os costumes europeus em contraposição à cultura e costumes locais.

Conforme Siqueira e Machado (2009, p. 22), a Espanha definiu para suas colônias um sistema jurídico conhecido como “derecho indiano”. Era “um direito criado e adaptado para a vida na América, que continha instituições próprias, mas também trazia muitas das normas vigentes na Europa”.

Sofreu forte influência de Las Casas, “frei espanhol que se solidarizou com as injustiças contra os povos indígenas, que se contrapunha ao direito espanhol de estabelecer regras aos nativos das regiões colonizadas, pois acreditava-se em um direito natural a que teriam direito esses infelizes”. (IDEM, p. 22)

Os autores destacam ainda que “um dos institutos aplicados nas colônias eram os ‘repartimientos’ (dividia-se o território e seus povos seguindo a pacificação), que, posteriormente, eram repassados a “um espanhol que podia explorá-lo”. (IDEM, p. 22)

No documento havia, ainda, os “resguardos”, isto é, a entrega de “terras a uma comunidade, através de seu chefe, porém com o domínio ainda da Coroa, através do ‘corregidor de índios’ (padre, cacique e corregidor disputavam o controle dos bens indígenas)”.(p.22)

A coroa Portuguesa estabeleceu um direito diferente a dos espanhóis. Foi criado, segundo os autores o Instituto das Sesmarias, para evitar a fome no país. “O instituto obrigava a todos que tivessem terras ociosas a transformarem-nas em terras para lavradio, sob pena de perda da propriedade. Com a

descoberta do Brasil, o mesmo instituto utilizado em Portugal, foi também utilizado”(p. 23), sendo aplicado, sem alterações legais, durante o período colonial.

No Brasil, a situação era diferente do contexto de Portugal, uma vez que as terras brasileiras não estavam abandonadas, porque eram ocupadas por povos indígenas; e as roças eram produzidas em sistema rotativo, para que o solo ficasse em constante regeneração, não havendo seu esgotamento.

Souza Filho (1998, p. 57) esclarece que, no caso de Portugal, “a ocupação tinha o sentido de tomar posse das terras em nome do rei e da coroa portuguesa, em sua disputa com a espanhola e outras nações europeias”.

A partir desse esclarecimento, o autor aponta que os objetivos das sesmarias também tiveram o sentido de proporcionar a produção de alimentos para a população de modo geral, incluindo os indígenas, neste caso caracterizando-se como instrumentos de conquista e de aculturação.

Referente aos imigrantes portugueses “a coroa disponibilizava terra para quem quisesse vir ao Brasil, em nome da coroa, mesmo que para isso fosse necessário escravizar, prear ou matar populações indígenas”. (IDEM, p. 57)

Da perspectiva do estabelecimento de direito próprio para os povos indígenas, Portugal não definiu leis específicas, apenas copiou, sem considerar a realidade brasileira.

De modo que as leis portuguesas orientavam bom tratamento aos indígenas, se estes se submetessem à determinação da coroa, ao mesmo tempo, determinavam mal tratamento aos que se mostrassem inimigos.

A imposição de ordens baseadas no modelo de vida europeia às populações indígenas não foi fácil, principalmente, a ideia de regime de tra-

balho, considerando que a prática desses povos voltavam para a subsistência e não para o mercado, uma vez que conheciam a mata e o território e sabiam sobreviver de seus recursos naturais.

A lei, conforme Siqueira e Machado (2009), limitava e concedia direitos alheios relacionados aos indígenas, mas não especificamente dos direitos indígenas: “A preocupação era a integração deste povo à sociedade, ou seja, que eles deixassem de ser indígenas”.(p. 23).

De modo que não assegurava o direito do indígena, submetendo-os ao direito colonial português, e segundo os autores “levaram a um silêncio gritante sobre estes povos, além de muitos escravos e latifúndios, que hoje são as causas de grande parte de nossos problemas sociais”(p.23).

Miranda (2005, p. 330) destaca que o Alvará Régio de 1º de abril de 1680 pode representar o marco legal do direito indígena, pois o documento orientou que fossem respeitadas “as terras indígenas reconhecendo, serem os indígenas senhores de suas fazendas, como o são no sertão, pois foram os primeiros ocupantes e donos naturais destas terras”.

Posteriormente, o Alvará de 1680 “foi ratificado pela lei de 06 de julho de 1755, que confirmou ao índio a condição de homem livre, no uso e gozo de seus bens”. A lei afirma que, “inicialmente,este alvará era específico aos índios do Maranhão e Grão-Pará, e somente em 1758 foi estendido o direito a todos os índios do Brasil por meio do Alvará de 08 de maio” (IDEM, p. 330).

No entanto,a determinação posta no Alvará de 1758 não foi respeitada pela sociedade. As terras dos povos indígenas continuaram a ser apropriadas por não indígenas.

Essas ações foram regulamentadas na Carta Régia de 02 de dezembro de 1808, que declarou como devolutas as terras que fossem retiradas dos indígenas. Nesses termos, a partir disso, a coroa Portuguesa tinha o poder de destinar as terras a quem quisesse, originando assim conflitos que vem se arrastando ao longo do tempo. (IDEM)

Araújo et al. (2006, p. 25) esclarece que

todas as demais tentativas da Coroa de ordenar a ocupação territorial indígena serviram muito mais para promover a segregação dos índios em espaços territoriais ínfimos, liberando grandes extensões de suas terras de ocupação tradicional para o processo de colonização. Foi o caso do que se chamou 'aldeamento',[...] depois, tivemos o 'Diretório dos Índios.

De modo que os indígenas foram sendo segregados a espaços ínfimos, liberando assim, para o processo de colonização, que contemporaneamente são denominados aldea indígena ou seja, segregados mesmo!

A Lei de Terras - Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850, segundo Siqueira e Machado (2009, p. 25), assegurou direito territorial aos índios, e reservou terras devolutas à colonização indígena, sendo “expedidas instruções que consideravam como devolutas as terras das aldeias que tivessem sido abandonadas pelos índios”.

De modo que a rotatividade deles foi prejudicial na demarcação territorial segundo a sua cultura. Esse fato originou, atestados de abandono de terras e certidões negativas, expedidas, inclusive, pelo Serviço de Proteção ao Índio - SPI e, posteriormente, pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI.

Segundo Araújo et all, na velha república, a primeira Constituição Republicana de 1891 transferiu para o Estado as terras devolutas, de modo que automaticamente, muitas terras indígenas passaram a ser do Estado, agravando a situação destes povos.

Já no século XX, em 1910, com a criação do SPI, e, posteriormente, com o Decreto nº 736, de 06 de 1936, as terras habitadas por indígenas ficaram impedidas de serem tratadas como terras devolutas, ficando sob a responsabilidade do poder público (IDEM).

A partir da década de 1970, os povos indígenas, juntamente com a sociedade civil organizada, através dos movimentos sociais, incluso deles, buscam assegurar seus direitos e começam a traçar estratégias para tentar reverter o quadro das políticas de integração e assimilação direcionadas pelo poder público a eles. (IDEM).

Essa mobilização política dos povos indígenas para a afirmação de suas identidades, alicerçada no processo de reconquista territorial, garantiu, na Constituição Federal de 1988 – CF-1988, a recuperação dos direitos originários à terra; a identificação de cidadãos etnicamente diferenciados, reconhecendo que o Brasil é um Estado pluri-étnico; e a existência de organização social e conhecimentos próprios que os identifica como povos.

A Constituição de 1988 foi a primeira a assegurar um capítulo específico à proteção dos direitos indígenas, além de reconhecer a diferença deste povo.

Isso representa, conforme Araújo et al (2006, p. 38), que “os povos indígenas têm reconhecidos seus direitos permanentes e coletivos”, assim como “a capacidade processual dos índios, de suas comunidades e organizações para a defesa dos seus próprios direitos e interesses”.

Além disso, é atribuído “ao Ministério Público o dever de garantir os direitos indígenas e de intervir em todos os processos judiciais que digam respeito a tais direitos e interesses, fixando, por fim, a competência da Justiça

Federal para julgar as disputas sobre direitos indígenas” (ARAÚJO ET AL, 2006, p. 39).

O reconhecimento de direitos permanentes aos índios “abandona” a tradição assimilacionista e assume a ideia de que os índios são sujeitos presentes e capazes de permanecer no futuro.

Após séculos de intensa empreitada para integração dos indígenas à sociedade envolvente, esses povos são reconhecidos como parte da população nacional, garantindo o direito de viver como pessoas diferenciadas em relação ao restante da população.

Os autores pontuam ainda que esse novo olhar, fruto das mobilizações indígenas, abriu espaço para outras questões, tais como a valorização dos conhecimentos indígenas, que possibilitam a elaboração de políticas específicas em diferentes âmbitos, dos quais destacaremos aquelas direcionadas à Assistência Social, à Saúde e à Educação. (IDEM, p. 39)

As políticas públicas direcionadas especificamente a grupos sociais são desdobramentos, em resposta às demandas e, em alguns casos, de enfrentamento, geralmente, setorializadas e fragmentadas. As ações de políticas que não expressam a real condição do segmento atendido, cujas relações, por vezes, fundamentam-se na exploração de mão-de-obra ou das riquezas presentes em seus territórios, como ocorreu com os povos indígenas.

Conforme Behring e Boschetti (2008, p. 51), as políticas são instituídas para dar respostas às expressões da questão social, que se encontram multifacetadas, portanto, apresentam diferentes formas de ser na sociedade.

De modo geral, constituem-se com recortes em sua concepção e na sua execução, fundamentando-se no atendimento das demandas da classe que luta pela garantia de seus direitos.

As políticas públicas, nesse sentido, instituídas especificamente aos povos indígenas pelo Estado, apresentam condicionantes, para todos os demais sujeitos sociais. Salientando-se que essas políticas específicas foram desencadeadas pelas reivindicações dos movimentos sociais e as proposições e execuções contam com o protagonismo compartilhado, isto é, a execução das políticas das políticas tendo participação do Estado e dos grupos atendidos.

Em função da diversidade de povos indígenas e de locais/regiões habitadas por eles no país, políticas formuladas não são condizentes com as reais necessidades de muitos indígenas, que permanecem inseridos em uma lógica de expulsão, exclusão e confinamento, por isso, o atendimento das demandas específicas direciona à necessidade de construir uma rede social que evite o assistencialismo.

Conforme Behring e Boschetii (2008), as políticas sociais são partes da totalidade, as quais compoem a realidade social não podem ser pensadas fora do campo político, sempre referidas às relações sociais. Surgem principalmente como respostas oferecidas pelo Estado às expressões da questão social.

As políticas públicas para os povos indígenas deveriam ser iniciativas para reduzir as dificuldades nas comunidades etnicamente diferenciadas, onde os indígenas encontram-se em situação de marginalidade econômica, podendo

assim, elaborar políticas que observem as identidades e tradições culturais, levando em consideração o apoio adequado e efetivo a esses povos.

3.2 As Políticas Públicas de Assistência Social e Sustentabilidade no Contexto dos Cocama da Comunidade Nova Esperança

Desde 2004, as políticas públicas para Assistência Social, pela Secretaria Nacional de Assistência Social – SNAS, além de outras secretarias do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome – MDS, vem desenvolvendo ações em prol dos povos indígenas, que, progressivamente, estão sendo reconhecidos no campo da política pública da assistência social.

A Política Nacional de Assistência Social – PNAS, “além das clássicas categorias de pobres e portadores de deficiências”, incorporou “os atingidos por outras formas de vulnerabilidade”, e ainda uma nova categoria direcionada aos povos indígenas: “ao agir nas capilaridades dos territórios e se confrontar com a dinâmica do real, [...], essa política inaugura outra perspectiva de análise ao tornar visíveis setores da sociedade brasileira tradicionalmente tidos como invisíveis ou excluídos das estatísticas – [...], indígenas” (Resolução do CNAS nº 24/2006).

A inclusão específica da categoria indígenas no documento oficial representa um esforço para dar visibilidade a estas comunidades como usuárias e protagonistas da PNAS, promovendo a sua participação como portadores de direitos e visando a expressão de suas demandas no próprio espaço de participação social.

Em 2005, a comissão organizadora da V Conferência Nacional de Assistência Social, atenta ao tema das desigualdades sociais e da necessidade

de fortalecer e ampliar as ações de promoção da população indígena no Brasil, organizou, entre as oficinas desenvolvidas, uma dedicada somente à discussão sobre A organização da Proteção Social Básica em comunidades indígenas.

Visando dar continuidade às discussões realizadas na V Conferência Nacional de Assistência Social. Em 2006, o CNAS criou o GT voltado ao tema das “comunidades indígenas e quilombolas”. Vale aqui ressaltar que a participação do usuário no debate e na deliberação da política é uma das principais funções do CNAS.

A diversidade da realidade indígena no país torna-se maior, ao ser considerado o contexto social destas comunidades, que habitam em florestas e regiões de difícil acesso, em situação de relativo isolamento, conforme aponta o relatório do Grupo Interministerial Povos Indígenas, em julho de 2004:

1. territórios não-consolidados: terras indígenas não-demarcadas ou demarcadas e protegidas de forma insuficiente;
2. política de etnodesenvolvimento com baixa efetividade: de gestão territorial, de recuperação da biodiversidade e de apoio ao manejo de forma sustentável pelos povos indígenas dos recursos naturais de suas terras;
3. desorganização dos modos de vida tradicionais;
4. insuficiência de políticas que respeitem, valorizem e divulguem a cultura dos povos indígenas;
5. desproteção social (saúde, educação, segurança alimentar);
6. insuficiência de mecanismos de mediação de conflitos entre Povos Indígenas e sociedade nacional;
7. não-reconhecimento dos direitos indígenas por parte da sociedade nacional (BRASIL, 2005).

No relatório de 2004, apresenta-se ainda a situação de vulnerabilidade social dos povos indígenas, enfatizando a gravidade da insegurança alimentar das comunidades, gerada por “condições de seca, confinamento a microterritórios, ausência de condições de plantio, conflitos interétnicos, conflitos com fazendeiros e posseiros, discriminação, entre outros fatores”.

A situação social observada nas comunidades indígenas conduziu o Grupo Interministerial Povos Indígenas/Câmara de Política Social a pontuar

recomendações para contribuir com o fortalecimento das políticas voltadas aos povos indígenas, demandando a organização das comunidades a partir dos princípios:

1. respeito à diferença e à diversidade étnica e cultural;
2. garantia de participação em todas as etapas de formulação, aplicação e avaliação das políticas a eles destinados;
3. garantia de consulta, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, por meio de suas instituições representativas, sobre medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente;
4. realização de estudos sobre o impacto social, cultura e ambiental decorrente de atividades que os afetem;
5. incentivo ao respeito e à preservação e manutenção de seus conhecimentos tradicionais (BRASIL, 2005).

Esses princípios fundamentam-se na CF - 1988, quando reconhece aos povos indígenas suas especificidades culturais e sociais, bem como a legitimidade de recorrer à justiça na defesa de seus direitos (arts. 231 e 232), e ao estabelecer que “compete privativamente à União legislar sobre populações indígenas” (art. 22), considerando ainda, como bens da União “as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios” (art. 20).

3.2.1 As Políticas Sociais no Âmbito das Questões Indígenas

As Políticas do Ministério do Desenvolvimento Social - MDS e Combate à Fome, voltadas aos povos indígenas, têm sido desenvolvidas a partir dos eixos: Transferência de Renda com Condicionalidades – Programa Bolsa Família; que tem ações no âmbito da Segurança Alimentar e Nutricional, de Combate à Fome e à Desnutrição, Articulação Institucional e Parcerias e Assistência Social.

A política de transferência de renda e de segurança alimentar registrou, em 2005, o atendimento a 28.914 famílias indígenas no Cadastro Único do

Governo Federal, sendo que, desse total, 19.091 estavam recebendo benefícios do Programa Bolsa Família. No referido ano, foram atendidas, ainda, 38.162 famílias, para as quais distribuiu-se 277.176 cestas de alimentos, em 20 Estados.

A ação voltada à distribuição de cestas de alimentos está em avaliação para ser verificado o impacto dos alimentos do ponto de vista da composição nutricional e das características culturais e regionais. A meta, nesta ação, é a de inclusão de todas as famílias indígenas identificadas pela FUNAI e pela FUNASA com incidência de desnutrição.

O MDS, em parceria com o Ministério do Meio Ambiente, desenvolve o Programa Carteira Indígena, que apóia projetos de execução direta pelas comunidades indígenas em produção sustentável de alimentos, beneficiamento e comercialização da produção agrícola, artesanal e agroextrativista, bem como a revitalização de práticas e saberes tradicionais.

No âmbito da questão indígena, o Departamento de Proteção Social Básica –DPSB/SNAS, em 2005, elaborou o Guia de Orientação Técnica da Proteção Social Básica do SUAS Nº1, direcionado a gestores e técnicos. Nesse guia, estão inclusas considerações voltadas às comunidades tradicionais.

O DPSB/SNAS realizou ainda Oficina de Capacitação para o(s) técnico(s) da Proteção Social Básica que desenvolvem os trabalhos de atendimento e acompanhamento aos municípios e assessores. Na oficina, buscou-se sensibilizá-los para intervenção em povos e comunidades etnicamente diferenciadas.

Visando potencializar as ações iniciadas em 2005, o DPSB/SNAS definiu no plano de ação para 2006 a realização de monitoramento, avaliação e acompanhamento do Programa de Apoio Integral à Família - PAIF e Centros de Referência em Assistência Social - CRAS dos 59 municípios com presença de Povos Indígenas, e da estruturação dos 10 Centros de Referência em Assistência Social/CRAS em Terras Indígenas.

Para 2006, foram definidas, ainda, a formação de gestores e técnicos (federais, estaduais e municipais), em noções básicas de antropologia, para potencializar o atendimento dos serviços, programas e projetos da Assistência Social junto aos povos etnicamente diferenciados, no âmbito das especificidades de cada povo ou comunidade; e a regularização de serviços da Proteção Social Básica destinados aos Povos Indígenas no âmbito do SUAS, a partir da identificação do conjunto de diretrizes e normas já existentes em relação a eles.

A PNAS objetiva realizar ações no sentido de prevenir situações de risco por meio do desenvolvimento de potencialidades e aquisições, e o fortalecimento de vínculos familiares e comunitários no âmbito específico da Proteção Social Básica de Assistência Social.

Esses serviços e programas destinam-se à população em situação de vulnerabilidade social, decorrente da pobreza, privação e/ou fragilidade de vínculos afetivos - relacionais e de pertencimento social (discriminações raciais, étnicas, dentre outras).

3.2.2 Política Indigenista: conformidades entre CRAS Indígenas, Financiamentos e Qualidade Profissional

Para promoção do acesso dos Povos Indígenas às unidades públicas de proteção básica, os Centros de Referência de Assistência Social (CRAS) e aos serviços, ações, benefícios, projetos e programas nele desenvolvidos, especificamente o Programa de Atenção Integral à Família (PAIF), a SNAS vem co-financiando, desde 2004, o PAIF em municípios que apresentaram interesse em atender, prioritariamente, povos indígenas em seus territórios.

O CRAS é um espaço de oferta do serviço de atenção integral à família e de outros serviços da atenção social básica como serviços voltados para jovens, para famílias de crianças pequenas ou para idosos.

Dos municípios candidatados, 59 tiveram seus projetos aprovados pelo MDS e assinaram convênios, passando a receber recursos para a implantação do PAIF aos Povos Indígenas. Ressalta-se que esses municípios continuaram a receber recursos durante os anos de 2005 e 2006, em conformidade às regras definidas pela PNAS e pela Norma Operacional Básica - NOB/SUAS 2005, que define esses serviços em caráter continuado, não mais obedecendo a regra de convênios.

Por não mais obedecer à regra de convênios, essas ações passaram a ser financiadas por meio de repasses diretos entre o Fundo Nacional de Assistência Social (FNAS) e os respectivos Fundos Municipais, instituídos em 2005 para o conjunto dos municípios e representando o início de nova modalidade de financiamento federal – Piso Básico Fixo para as ações de Assistência Social, consolidada com a aprovação da nova PNAS.

Portanto, os municípios que receberam recursos via convênio para atendimento específicos aos indígenas pelo PAIF, tiveram mantidos tais recursos federais para os anos de 2005 e 2006, repassados pela modalidade Piso Básico Fixo. Destaca-se que, a partir de 2005, a prestação de contas dos recursos repassados nessa modalidade obedece regras, definidas na Portaria nº 459, de 9 de setembro de 2005, que, posteriormente, foi alterada pela Portaria nº 10/2006.

A regulamentação dos pisos da proteção social básica, por meio da Portaria nº 442/2005, define o valor de R\$1,80 para o Piso Básico Fixo, co-financiado pela União, por mês, por família referenciada (art. 3º).

A referida Portaria elenca, ainda, ações a serem ofertadas exclusivamente pelos CRAS (art. 4º) e autoriza o desenvolvimento de ações e serviços de modo complementar e exclusivamente no território de abrangência do CRAS, co-financiadas por meio do Piso Básico Fixo (art. 4º, § 2º).

O governo federal dispõe de dois financiamentos, visando dar acesso aos povos indígenas nos CRAS e aos programas desenvolvidos, sendo eles: apoio aos municípios que pretendem atender prioritariamente aos povos indígenas em seu território e a implantação de CRAS em terras indígenas.

O primeiro o financiamento destinou-se ao PAIF, a ser desenvolvido em CRAS já existentes ou em processo de implantação. No segundo caso, os recursos federais destinam-se a instalação do espaço físico na aldeia.

Em ambos os casos, cabe ao município determinar as ações a serem desenvolvidas. Para tanto, o gestor municipal seguirá a regulamentação geral do MDS quanto ao funcionamento geral dos CRAS ou do PAIF, apontando as ações que podem ser desenvolvidas.

O município deverá buscar parceria com a FUNAI e a FUNASA, conforme consta no Guia de Orientação Técnica - SUAS n. 1 - Proteção Social Básica de Assistência Social, devido à complexidade do trabalho social destinado aos indígenas, que necessita de debate, de regulamentação das atividades, de aprofundamento de discussões sobre determinadas temáticas, para realizar um trabalho mais qualificado e integrar a ação da Assistência Social ao esforço de estruturação de uma nova política indigenista no Brasil.

O atendimento adequado aos povos indígenas, nos serviços operados no CRAS, presuppõe qualificação técnica do trabalho e das equipes responsáveis, considerando que o trabalho junto às comunidades é dotado de complexidade, em função das formas diferenciadas de organização social. As equipes lidarão com distintos formatos de famílias, de organização das atividades produtivas ou de divisão sexual do trabalho.

A equipe deverá ter o cuidado de respeitar os valores culturais e a práticas sociais distintas, evitando intervenções que fragilizem a regulação social tradicional destas comunidades. Devendo considerar, ainda, os processos históricos aos quais os povos indígenas vem sendo submetidos.

Além do fortalecimento de ações para formação das equipes, o poder público deverá atentar à promoção dos seguintes pontos: maior integração entre as esferas de governo, em especial a federal e a municipal; presença de profissionais de antropologia e/ou com formação indigenista nas equipes; formação específica às equipes técnicas; acompanhamento e avaliação dos trabalhos em curso.

A maior integração entre as esferas de governo, em especial a federal e a municipal, deve-se ao fato de que pelas definições do MDS, os municípios

cofinanciam e determinam as ações a serem desenvolvidas, definindo a linha de trabalho para efetivar a inclusão dos indígenas na PNAS. Por tanto, a complexidade do trabalho social junto aos indígenas exige integração e regulação entre as esferas governamentais, visando ao aprimoramento deste trabalho.

Na atuação do CRAS, destaca-se o novo contexto de dispersão das ações indigenistas do Estado e a necessidade de melhor definir a ação no campo da Assistência Social. O CRAS deve oferecer um conjunto diversificado de serviços. No entanto, não há clareza, sobre as orientações que devem ser realizadas.

Institucionalmente, há o risco de desresponsabilização entre instituições, sem atender aos indígenas. Surgindo então a necessidade de articulação entre as diversas instituições e suas ações, assim como a promoção de parcerias.

Apona-se, ainda, a demanda pela ampliação de recursos físicos e financeiros para a efetiva operação do PAIF junto aos povos indígenas nas aldeias, considerando que para boa parte das equipes de CRAS, o atendimento na comunidade implica em deslocamentos físicos, por vezes longos e caros, a locais de acesso precários, apresentando ainda, a necessidade de meios de transportes adequados.

Para instalação do Cras-indígenas, em 2005, a SNAS iniciou também processo de seleção de 10 projetos, para serem contemplados com recurso para construção de CRAS em Terras Indígenas, visando incentivar o atendimento socioassistencial aos indígenas no interior das aldeias e aproximá-

los do PAIF, pois há indígenas que não acessam esses serviços por viverem afastados da sede do município.

Além dos municípios que se propuseram a realizar atendimento prioritário aos povos indígenas por meio do PAIF, a SNAS identificou municípios que receberam co-financiamento do PAIF, por contar com a presença de indígenas.

O Guia de Orientação Técnica - SUAS n^o 1 - Proteção Social Básica de Assistência Social, que traz referência ao trabalho com famílias indígenas, orienta a interlocução com as comunidades, suas lideranças e com órgãos estatais responsáveis pela questão indígena e sugere a adequação metodológica necessária para a realização do trabalho com estas comunidades.

O atendimento aos povos indígenas é ofertado no CRAS instalados em área indígenas - CRAS-indígenas e em CRAS instalados nos municípios, com atendimento preferencial ou inclusivo aos indígenas. Os CRAS-indígenas objetivam atender exclusivamente índios que habitam em área indígena, segundo os princípios da FUNASA, cuja missão exclusiva é atender as etnias que vivem em território específico.

Muitos indígenas podem, e frequentemente estão, divididos em mais de uma aldeia, municípios, ou em mais de uma terra indígena e/ou em mais de uma etnia. Nesse sentido, o local de instalação do CRAS-Indígena pode representar o surgimento ou o acirramento de rivalidades entre grupos ou etnias, dificultando e impedindo que parte dos indivíduos sejam atendidos.

O atendimento em área indígena, inicialmente, exigia o reconhecimento da posse da terra. Entretanto, as terras que se encontram demarcadas e

homologadas apresentam situações sociais de menor vulnerabilidade do que aquelas ainda não regularizadas.

Para evitar a criação de programas, via PNAS, que excluam os mais necessitados, passou-se a considerar a instalação dos CRAS em regiões de maior carência, cujas comunidades precisam também de ações emergenciais, e em especial às referentes à segurança alimentar.

Na implantação de um CRAS-indígena, é necessário reconhecer a existência de tensões, algumas com fortes raízes históricas, entre comunidades indígenas. Há um questionamento sobre o CRAS dentro de área indígena, considerando que pode ser mais eficiente o CRAS instalado fora da terra indígena, por favorecer abordagens, ampliar o atendimento dos indígenas da região e evitar rivalidades.

Em todo o caso, os serviços oferecidos nos CRAS devem ser prévios e amplamente discutidos e divulgados junto às comunidades indígenas, prática já instituída no campo da Assistência Social.

Realizar essa consulta às comunidades indígenas é essencial para que os CRAS sejam instrumentos efetivos de serviços em benefício desses povos.

A demanda por participação não se restringe ao pedido de informação, insere-se também o direito a escuta às comunidades para o planejamento da instalação e das atividades dos CRAS. Essa ação significa que as políticas e ações não estão sendo pensadas para os índios, mas com os índios, apontando a ampla participação dos mesmos na definição da forma da ação pública.

Segundo a orientação do MDS, em consonância com as diretrizes da PNAS, a equipe do município efetivará a inclusão dos povos indígenas na

PNAS. No entanto, esta inclusão não tem sido bem vista, pelo fato do CRAS e dos programas desenvolvidos aos indígenas estarem sob responsabilidade municipal e por considerar necessária a presença do Governo Federal nas várias etapas do processo de planejamento, desenvolvimento e acompanhamento da política e das ações.

Registra-se no contexto, ainda, a necessidade de definir em quais aspectos será a intervenção da Assistência Social e de suas interações com outras áreas de políticas públicas, para que as ações possam contribuir para uma nova realidade. A adoção dos programas depende muito da situação local, dada a enorme diversidade que marca a realidade dos povos indígenas no Brasil.

No entanto, na maioria dos casos, é possível desenvolver ações e serviços de assistência social, assim como outros programas sob responsabilidade do MDS e integrados a ações estruturantes e de promoção do acesso ao território. Desses programas, o Bolsa Família já atende muitas famílias, no entanto, ainda há indígenas em situação de fome, que o Programa ainda não conseguiu cadastrá-los.

As famílias indígenas que já estão recebendo o benefício Bolsa Família foram incorporadas ao programa por iniciativa dos municípios. No entanto, ainda não teve início o cadastramento específico dos indígenas nem a consulta às comunidades quanto ao seu interesse em serem atendidas.

A distribuição de Cestas de Alimentos está ancorada em uma identidade entre família e residência que não encontra base social entre as comunidades indígenas. As cestas de alimentos são distribuídas por residência, mas nestas comunidades, cada residência tem 2, 3 ou mesmo mais famílias. As cestas já

são distribuídas, para certas comunidades, mas necessita de adequação, conforme a realidade de cada contexto.

Observa-se, ainda, que não foi estabelecido um plano específico para a garantia da segurança alimentar dos indígenas, e que articule o problema do acesso à terra e à produção.

A participação social das comunidades indígenas no processo decisório de instalação dos CRAS, de planejamento e avaliação das suas ações é um aspecto central no esforço de integração desta população aos serviços da política de assistência social.

A CF-1988, na seção sobre a Assistência Social, garante a participação da população por meio de suas organizações representativas, nos processos de formulação e controle desta política em todos os níveis. Por sua vez, a Lei Orgânica da Assistência Social - LOAS reafirma tal princípio, garantindo a presença de representantes dos usuários nos conselhos deliberativos.

Somente pela participação dos indígenas no processo de cumprimento do dispositivo constitucional é que CNAS será dotado não apenas da função de controle social, mas também de formulação das políticas. Desta forma, a contribuição para a ação governamental torna-se mais efetiva quando o Conselho acolhe a participação dos povos indígenas.

3.2.3. Programas Assistenciais voltados aos Povos Indígenas e Atividades Econômicas da Comunidade Cocama Nova Esperança

No que se refere às políticas públicas de assistência social direcionadas aos povos indígenas, dos diversos Programas que envolvem essa política, as 35 famílias cocama da Comunidade Nova Esperança usufruem apenas dos

Programas Bolsa Família e do recebimento das Cestas de Alimentos, segundo os entrevistados na pesquisa.

Foi informado, ainda, que as cestas são distribuídas pela FUNAI, a partir de uma Companhia Nacional de Abastecimento – CONAB. Anteriormente, os índios que estavam fora das terras indígenas não eram contemplados com as cestas, mas desde 2010, passaram a receber. Ultimamente, diminuiu a quantidade, passando de 60 quilos para 20 quilos, por família, em função da vinculação do cadastro das cestas ao Programa Bolsa Família.

Ao serem questionados sobre quais programas sociais governamentais os membros da comunidade são beneficiados, os mesmos não responderam. Fez-se necessário citar alguns, tais como, bolsa família, bolsa floresta, bolsa defeso, bolsa cidadão – para que houvesse a resposta.

A pesquisa buscou identificar quais atividades econômicas eram realizadas pelas famílias no que se refere a outras iniciativas da comunidade Cocama que assegurasse condições para a reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações, respeitando a autonomia sociocultural.

Os sujeitos informaram que há confecção de artesanato, cuja produção é vendida em feira itinerante realizada na Universidade Federal do Amazonas, e na Ponta Negra. Dos objetos produzidos, destacam-se brincos e tiaras. Ressaltando que a produção do artesanato, teve início com a produção de espeto para churrasco, mas depois perceberam que havia mercado para o artesanato tradicional do povo Cocama, que os levou ao abandono do espeto.

Foram citadas ainda, quanto atividades econômicas, a realização de trabalhos com marchetaria, em casas de famílias (empregada doméstica ou

faxineira), na coleta e venda de materiais reciclados, na SEMED/Manaus – professor.

Os comunitários não fazem roça para grandes produções, apenas uma família continua com esse hábito e poucos parentes participam das atividades. O trabalho com a roça é para ajudar no sustento, logo não procuram orientação das instituições destinadas à produção agrícola.

Observa-se, que há falta de áreas para implantação de roças, coletas vegetais, cultivo de plantas para fins medicinais, alimentares, matéria-prima para a confecção de artefatos, assim como, a falta de caça, a poluição dos igarapés, o espaço limitadíssimo da casa de cada morador, dos desafios e exigências da terra não-indígena dentre outros aspectos, são elementos que restringem as práticas tradicionais dos cocama.

As estratégias para a geração de renda variam e assumem importância diferenciada, de acordo com cada morador: os mais velhos produzem e comercializam artesanato; os mais instruídos, lideranças e militantes do movimento indígena participam de palestras e apresentações culturais, empregos temporários; a maioria das mulheres tem acesso a programas de combate a pobreza como o Bolsa Família, além de trabalharem como domésticas ou diaristas.

O artesanato não é apenas uma produção econômica, mas também uma forma de reviver e fortalecer o conhecimento do povo Cocama, que já teve oportunidade de ser divulgado, por diversos meses, em uma feira especificamente indígena, organizada pelo poder público municipal de Manaus, sinalizando a importância do artesanato como fonte de renda e reconhecimento identitário.

Conforme Gomes e Bruno (2009, 151), “a feira não é somente o espaço de empreendedorismo indígena e o lugar da afirmação de tradições culturais, algo mais do que o espaço físico de garantia de comercialização”. Mais do que uma praça de mercado é um “espaço social e simbólico onde são enunciadas as diferenças com as quais convivem, respeitando e criando possibilidades efetivas para assegurar a cada um dos povos e comunidades étnicas o direito de suas próprias escolhas”.

A feira denominada PúKaa — Mãos da Mata, era uma exposição mensal indígena, realizada na Praça da Saudade/Manaus, no período de 2005 a 2008, quando a praça foi fechada para reforma. Esse espaço foi implantado pela Secretaria Municipal de Desenvolvimento Local – SEMDEL e, “como proposta de geração de emprego e renda para os povos indígenas na cidade”. (GOMES e BRUNO, 2009, p. 141)

Gomes e Bruno (2009, p. 145) informam que a “organização da feira incluía a oferta de um curso de empreendedorismo aos indígenas participantes da feira promovido pela SEMDEL e o Serviço Brasileiro de Apoio a Micro e Pequena Empresa (SEBRAE).

Além disso, “a feira, enquanto espaço socialmente construído, simboliza o espaço da festa, do encontro e da cultura, do uso da língua tradicional, dos hábitos alimentares e rituais”.

Na feira Púkaa, além do artesanato, os cocama comercializavam também comidas e bebidas. Ao serem questionados sobre como fazem para manter suas características étnicas, destacaram-se tais elementos, a forma de

falar, de se expressar, a manutenção dos costumes alimentares, o artesanal, destacando a culinária, principalmente a mujica³, peixe com banana, açaí.

As obras de revitalização da Praça da Saudade finalizaram em 2010, no entanto o poder público não reativou as atividades da Púkaa, restando aos Cocama e demais indígenas, as estratégias estabelecidas no período de funcionamento da Feira, quando foi possível estreitar relações com os diversos povos que moram em Manaus.

Segundo informações dos entrevistados na pesquisa, ao serem questionados sobre a relação dos membros da Comunidade Nova Esperança com outros índios Cocama e de outras etnias na cidade de Manaus, os sujeitos informaram que há uma boa relação com a maioria dos indígenas Cocama e não-Cocama, citando os povos Sateré Mawé e Tukano. Apenas um dos entrevistados, declarou não manter uma boa relação com parentes da mesma etnia, por conta de conflitos comunitários, no entanto, a relação com a maioria das comunidades não-Cocama é muito boa.

Ao serem instigados sobre o contato ou parceria da comunidade Cocama Nova Esperança com a FUNAI ou outras instituições, os entrevistados informaram que não há assistência da FUNAI, porque parte dos Cocama que se afastaram declarando na sede da FUNAI que a comunidade acabou. No entanto, a atual liderança dirigiu-se à FUNAI e relatou que não acabou, esclareceu ainda, que uma parte das pessoas saíram, mas ainda existe a comunidade.

Sobre as demais instituições públicas procuradas pelos cocama da Comunidade Nova Esperança, os entrevistados destacaram as Secretarias de

³ Prato típico de povos tradicionais. Trata-se de um caldo engrossado com féculas, o mais conhecido é o de peixe, podendo ser também de frango ou carne. Nota da pesquisadora.

Governo, principalmente, as Secretaria de Direitos Humanos e de Educação, a Universidade do Estado do Amazonas - UEA, a Universidade Federal do Amazonas - UFAM, o Instituto Nacional de Pesquisa na Amazônia - INPA, Instituto de Credenciamento e Reforma Agrária - INCRA, a Superintendência da Amazônia – SUFRAMA, no caso da SUFRAMA a relação se deve ao fato da legalização da terra do Brasileirinho, considerando que o processo está em andamento.

Os cocama verificam o que os pesquisadores podem propor para a comunidade, se há algum tipo de projeto ou atendimento em relação à saúde.

3.3 As Políticas Públicas para Saúde Indígena e os Cocama da Comunidade Nova Esperança

As políticas públicas específicas para a saúde dos povos indígenas registra a criação do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, integrado ao Sistema Único de Saúde (SUS), em conformidade às Diretrizes da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, que garante o respeito às peculiaridades culturais dos diferentes povos atendidos. Anterior à criação desse subsistema, os primeiros cuidados de saúde destinados aos povos indígenas foram realizados pelas missões religiosas.

Em 1956, institucionalizou-se o Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas (SUSA), pelo médico e indigenista Noel Nutels, que realizava ações de controle da tuberculose, vacinação, doenças transmissíveis e atendimento odontológico, apoiado pela Força Aérea Brasileira - FAB, através do Correio Aéreo Sanitário, ligado ao Correio Aéreo Nacional, transportando material e as equipes de saúde (COSTA, 1987).

A partir de 1967, a assistência à saúde destes povos passou para a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), criada através do Decreto Lei nº 5.371, vinculada ao Ministério da Justiça, que atuou até 1999.

Este órgão criou as Equipes Volantes de Saúde (EVSs), baseado no modelo de atenção do SUS, que representavam um dos pilares dos serviços e das ações (BRASIL, 2000, BRASIL, 2004).

Após este período, a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) assumiu a responsabilidade pelos cuidados e atendimento aos povos indígenas, através do Decreto Lei nº 3.156, de 27 de setembro de 1999, permanecendo até 2010, quando foi criada a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), no âmbito do Ministério da Saúde, por meio do Decreto nº 7.336 de 19 de outubro de 2010, que passou a coordenar e executar o processo de gestão do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena em todo o território nacional (BRASIL, 2004, BRASIL, 2010, BRASIL, 2011).

A SESAI tem como missão a proteção, a promoção e a recuperação da saúde dos povos indígenas e exercer a gestão de saúde indígena, bem como orientar o desenvolvimento das ações de atenção integral à saúde indígena e de educação em saúde segundo as peculiaridades, o perfil epidemiológico e a condição sanitária de cada Distrito Sanitário Especial Indígena - DSEI em consonância com as políticas e programas do SUS (BRASIL, 2011).

A atenção à saúde dos povos indígenas foi organizada por meio da Lei nº 9.836, de 23 de setembro de 1999, Lei Arouca, que criou o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, vinculado ao SUS, englobando os DSEIs (BRASIL, 2004), que prestam atenção básica à população indígena de forma

hierarquizada e integrada, com complexidade crescente e devidamente articulada com o sistema SUS.

Os DSEIs têm como instância regional o Pólo-base, através da atuação de Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena. Consistem em unidades descentralizadas e autônomas e são considerados espaços étnicos, sociais, dinâmicos, geográficos, populacionais e administrativos bem delimitados, não coincidentes com os limites de estados e municípios onde estão localizadas as Terras Indígenas (BRASIL, 2004, BRASIL, 2009).

A assistência à saúde prestada a estes povos tem como princípios o respeito pelos seus sistemas tradicionais e o reconhecimento da sua diversidade social e cultural (BRASIL, 2002).

O Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, integrante do SUS, de acordo com as Diretrizes da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas é um modelo de assistência que respeita os sistemas tradicionais de saúde, considerado primordial para estes povos, que entendem o processo saúde-doença de forma coletiva e multifatorial, com determinantes sociais e culturais.

Segundo Aith (2009), os serviços públicos de saúde prestados pelo SUS estão assegurados pelo Estatuto do Índio, garantindo o respeito às suas peculiaridades culturais. Ressalta-se que os indígenas dispõem de seus próprios sistemas de interpretação, prevenção e de tratamento das doenças.

Menta (2002) observou que o processo saúde-doença dos povos indígenas manifesta-se, empírica e nitidamente, mais no âmbito coletivo, do que no individual, sendo que as doenças podem ter diferentes etiologias como

fuga da alma, feitiçaria xamânica, explicações naturais, sobrenaturais, entre outras.

Munanga (2007), ao identificar como causas de doenças a inveja, a vingança e a punição por transgressão de regras ou descontentamento dos ancestrais, deuses e espíritos da família, diante da ausência de cultos, reafirma a característica do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, de ser um modelo de atenção diferenciado, que busca respeitar os métodos de tratamento tradicionais e a diversidade cultural e social dos povos indígenas.

A criação de Secretaria exclusiva para viabilizar a atenção à saúde dos povos indígenas visou corresponder aos anseios das comunidades tradicionais, dos profissionais e gestores, na expectativa de atenção em saúde integral e diferenciada, que proporcionasse qualidade de vida aos povos atendidos.

A concretização desse atendimento requer a viabilização de recursos para atendimento das diversas comunidades, em diversos pontos do Brasil, além de recursos para confecção, impressão e editoração de materiais didático-pedagógicos que levem em consideração a realidade local, com textos escritos na língua materna e desenhos produzidos durante formações continuadas, para integrantes da comunidade, tais como professores, agentes indígenas de saúde e de saneamento, escolares e conselheiros de saúde, dentre outros, para prevenção de doenças.



Figura 16: Líderes de diferentes etnias em prol à saúde indígena
 Fonte: Roseane Guimarães Cabral Costa. 27.07.2012

No entanto, para que esses materiais sejam usados, faz-se necessário que as aldeias sejam atendidas com programas de educação diferenciada, que possibilitem a construção de uma ponte entre a equipe de saúde e os povos indígenas, para viabilizar, principalmente, os aspectos relativos aos objetivos do programa de atenção a saúde, à abordagem e à prevenção de doenças, e ao registro de conhecimentos tradicionais relacionados à saúde.

Conforme as famílias entrevistadas na pesquisa, sobre a saúde, eles relataram a ausência do atendimento à saúde indígena; e sobre o local, informaram que é o “posto médico, posto de saúde do bairro ou para onde mandarem, nós vamos”. Acrescentaram que anteriormente, “as pessoas da saúde iam lá na comunidade, agora não vão mais”.

A liderança da comunidade reafirmou a informação da comunitária, destacando que “antes, tinha (atendimento) a Visa Leste atendia no (ramal do) Brasileirinho”. No entanto, “hoje não, a comunidade não pode mais” receber esse atendimento, por conta de conflitos internos ocorridos na comunidade. Finaliza a liderança: “- Está difícil!” (o atendimento específico para a saúde indígena).

No que se refere aos beneficiários do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, salienta-se que a legislação não distingue e nem limita o atendimento entre índios que estão nas terras indígenas e aqueles que vivem em outros espaços.

Na prática, observa-se que o acesso aos programas de saúde diferenciados é mais difícil para os indígenas que vivem fora da aldeia, localizada na terra indígena.

Sobre essa questão, na terceira e na quarta Conferência Nacional de Saúde Indígena, realizadas, respectivamente em 2001 e 2006, foram aprovadas as propostas de “iniciar o cadastramento das famílias indígenas desaldeadas e garantir o acesso das mesmas às ações e serviços de saúde” (Brasil/Ministério da Saúde, 2001, p. 7), assim como a “atenção à saúde dos indígenas que vivem fora das terras indígenas e dos povos em demanda de reconhecimento”, para que isso também seja possível, cabe à “a Funasa, em articulação com a SMS/SES, prestar e oferecer todos os serviços de saúde na rede do SUS de forma diferenciada aos índios desaldeados cumprindo a política de atenção aos povos indígenas” (BRASIL/Ministério da Saúde, 2006, p. 124).

São propostas ainda da Conferência de 2006

Os conselhos locais de saúde, com as lideranças de base, devem realizar reuniões com os índios localizados na capital, nas vilas e sedes dos municípios, para discussão do atendimento da saúde nas redes de referências; A Funasa e a Funai criarão comissão formada por representantes das organizações e das lideranças indígenas, CLSI, Condisi, Funasa e Funai para estabelecer regras claras de cadastramento das famílias indígenas desaldeadas, de acordo com a realidade de cada povo; Devem ser realizados estudos socioeconômicos sobre os indígenas que, por opção ou necessidade, moram fora das aldeias. A atenção a esses povos não deve comprometer o atendimento aos povos aldeados” (BRASIL/Ministério da Saúde, 2006, p. 124-126).

Mainbourg *et al* (2009, p. 186), sobre o atendimento diferenciado à saúde dos povos indígenas que vivem em Manaus/AM, informam que “encontra-se incipiente”, assim como “ a situação social dos indígenas que residem na capital”.

A Secretaria Municipal de Saúde, segundo os autores (2009, p. 187), contava com equipe multidisciplinar para atender os indígenas e equipe de técnicos em cada um dos quatro distritos sanitários, cuja missão é articular o acesso dos povos indígenas às equipes do Programa Saúde da Família, e à rede do SUS.

Dos quatro Distritos Sanitários, conforme Mainbourg *et al* (2009, p. 188), a equipe de saúde do DisaNorte iniciou o desenvolvimento de atividades nas residência dos indígenas, atendendo a uma demanda das lideranças.

A cada dois meses, em uma das sedes de associações indígenas são desenvolvidas atividades junto às famílias cadastradas na área de abrangência da Unidade Básica de Saúde - UBS da Família, de acordo com os programas de saúde priorizados pelo Ministério da Saúde (controle da hipertensão arterial, acompanhamento das gestantes e das crianças menores de cinco anos de idade etc.).

Por sua vez, o trabalho realizado pelo Distrito Sanitário Oeste, segundo Mainbourg et al (2009, p. 189), aos indígenas dentro da área de abrangência das UBS da Família, limitava-se à visita e ao planejamento familiar, “devido à facilidade de acesso dos indígenas ao Centro de Saúde, bem como a capacidade de resposta deste serviço; diferentemente do que ocorre nas UBS da Família onde, em função da capacidade instalada, o serviço limita-se aos programas prioritizados na atenção básica”.

De acordo com Mainbourg et al (2009, p. 189), os indígenas que não residem em “pequenos aglomerados” ou estão menos organizados para reivindicar seus direitos de forma coletiva tem maior dificuldade de acesso aos serviços de saúde, indicando que o serviço de saúde diferenciado, para os indígenas que vivem em Manaus, ainda é um processo em construção, e que o atendimento ainda está restrito a situações específicas.

Em contrapartida, a então restrita política de atenção à saúde aos povos indígenas em Manaus, em janeiro de 2013, é extinta pela Secretaria Municipal de Saúde, que transferiu a responsabilidade das atividades ligadas a saúde indígena para o Núcleo de Saúde do Homem e Grupos Especiais, compreendendo “as áreas programáticas de Saúde Indígena, Saúde da População Negra e Saúde no Sistema Penitenciário, que atuam na lógica da atenção diferenciada”.

Como a mudança não foi previamente discutida, indicando preocupações quanto à continuidade das atividades. O fim da pasta deixou pior o atendimento aos indígenas na capital amazonense, comprometendo projetos e demandas que já vinham sendo planejadas, confirmando, assim, as

informações da liderança cocama na Comunidade Nova Esperança, sobre a ausência do atendimento, realizado nos anos anteriores.

A ação de atenção à Saúde da População Indígena em Manaus foi estabelecida em 2005, resultado de uma mobilização do movimento indígena. O programa realizou o levantamento de pacientes indígenas atendidos pelo SUS em Manaus, construiu atividades de atendimento à mulher indígena e ajudou a elaborar projetos de atendimento diferenciado, que incluía cursos de capacitação sobre informações sobre diferentes etnias indígenas e suas especificidades.

3.4 – As Políticas Públicas para Educação Escolar Indígena e a Comunidade Cocama Nova Esperança

A escola entre os povos indígenas surge com a chegada dos colonizadores, tendo por princípios a conversão religiosa e o uso da mão de obra desses povos. O processo educacional seguia o modelo tradicional, caracterizado pela transmissão de informações - verdades absoluta e inquestionável. Cabia ao aluno armazenar os conteúdos, sem questioná-los. Este modelo contribuiu com a ação integracionista, desarticulando a cultura e a organização social indígena.

Segundo Silva (2001, p. 96), no processo de implantação da escola em área indígena, “as línguas, a tradição oral, o saber e a arte dos povos indígenas foram discriminados e excluídos da sala de aula. A função da escola era fazer com que os índios desaprendessem as suas culturas e deixassem de ser índios”.

Historicamente, a educação escolar entre os povos indígenas no Brasil pode ser dividida em quatro fases. A primeira situa-se no Brasil colônia, quando a escolarização do índio era responsabilidade exclusiva de missionários católicos, que se utilizaram da educação escolar para impor o uso da língua portuguesa para promover a assimilação dos índios à civilização cristã.

A segunda fase tem início com a criação do SPI, em 1910, quando o Estado resolveu formular uma política indigenista, baseada nos ideais positivistas do começo do século XX.

No final dos anos 1970, começa a terceira fase, com o surgimento no cenário político nacional de organizações não-governamentais (ONGs) voltadas para a defesa da causa indígena e com a criação, a partir de 1981, em várias regiões do país, de Núcleos de Educação Indígena.

Os pesquisadores de diferentes universidades, entidades indigenistas, técnicos de Secretarias de Educação, entre outros, que começaram a se dedicar ao estudo sobre a temática indígena, paralelamente, contribuem com a organização do movimento indígena, demarcando assim, a quarta fase da História da Educação Indígena.

A partir dos anos 1980, houve uma intensa articulação indígena nas diversas regiões do país, promovendo encontros, congressos e assembleias que permitiram o estabelecimento de uma comunicação permanente entre inúmeras nações indígenas, cuja proposição era a promoção da reestruturação política indígena do Estado, inclusive do modelo de educação destinado aos povos indígenas.

A educação diferenciada caracteriza-se também como política pública específica para os indígenas, garantida em diversos dispositivos legais. A

Constituição Federal assegura a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem (Art. 210, § 2º).

Por sua vez, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional - LDBEN nº 9.394, de 1996, garante aos povos indígenas a oferta de educação escolar intercultural e bilíngue.

A LDBEN nº 9.394/1996 estabelece, ainda, que compete ao Estado oferecer aos índios uma educação escolar indígena, obedecendo ao comando constitucional e têm por objetivo proporcionar “a recuperação de suas memórias históricas, a reafirmação de suas identidades étnicas e a valorização de suas línguas e ciências”, firmando ainda a obrigação da União de apoiar técnica e financeiramente o provimento dessa educação (Art. 78 e 79).

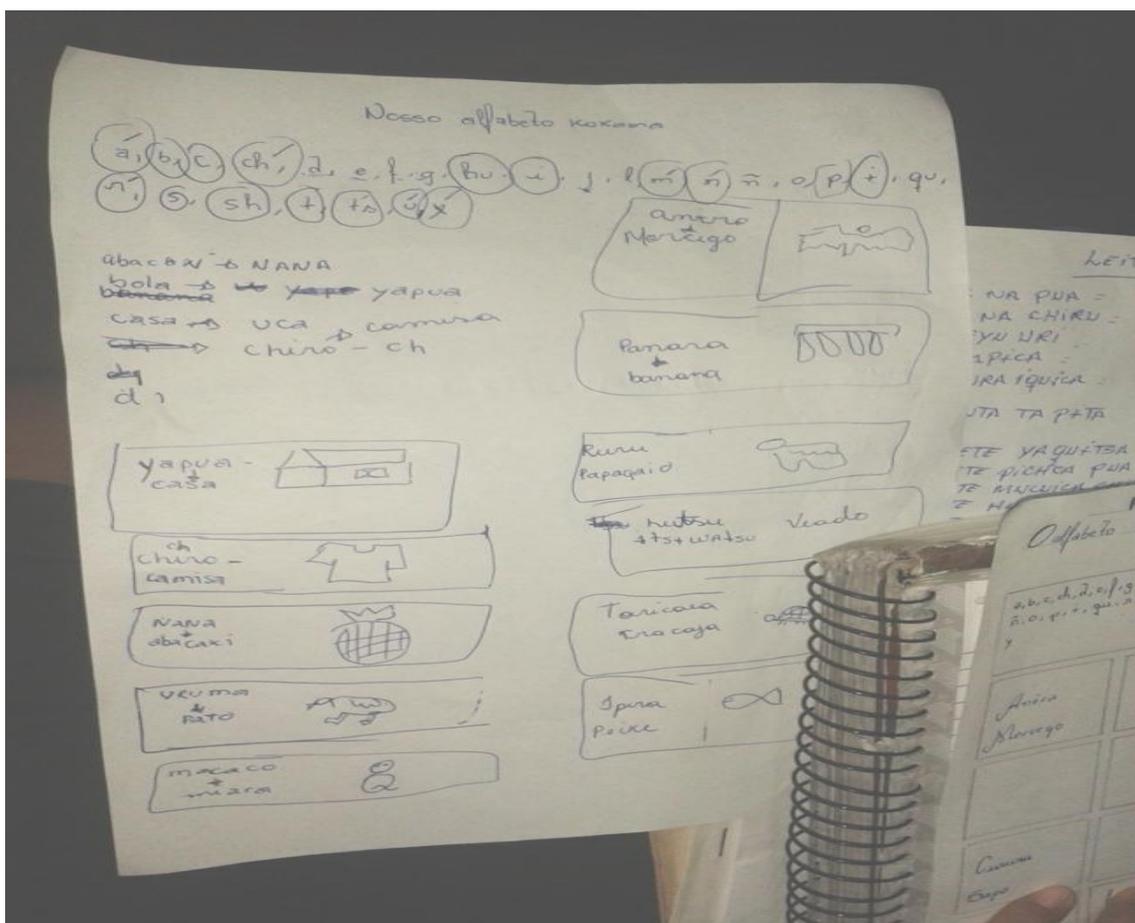


Figura 17: Rascunho para a Cartilha Cocama – Direito à Educação Bilingue
Fonte: Roseane Guimarães Cabral Costa. 27.07.2013

Conforme Santos e Pinheiro (2013, p. 4), anteriormente a LDBEN/1996, foram definidos os parâmetros de política nacional para a educação escolar indígena nas “Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena”, em 1993, que estabelece “os princípios gerais de especificidade, diferença, interculturalidade, língua materna e bilinguismo para subsídio à escola indígena específica e diferenciada”.

Por sua vez, o Conselho Nacional de Educação, por meio da Resolução nº 3, de 10 de novembro de 1999, estabelece mecanismos para que os povos indígenas iniciassem um processo de reorganização do modelo de escolarização que passa pela construção de um projeto político pedagógico, embasado nas realidades em que vivem as comunidades indígenas.

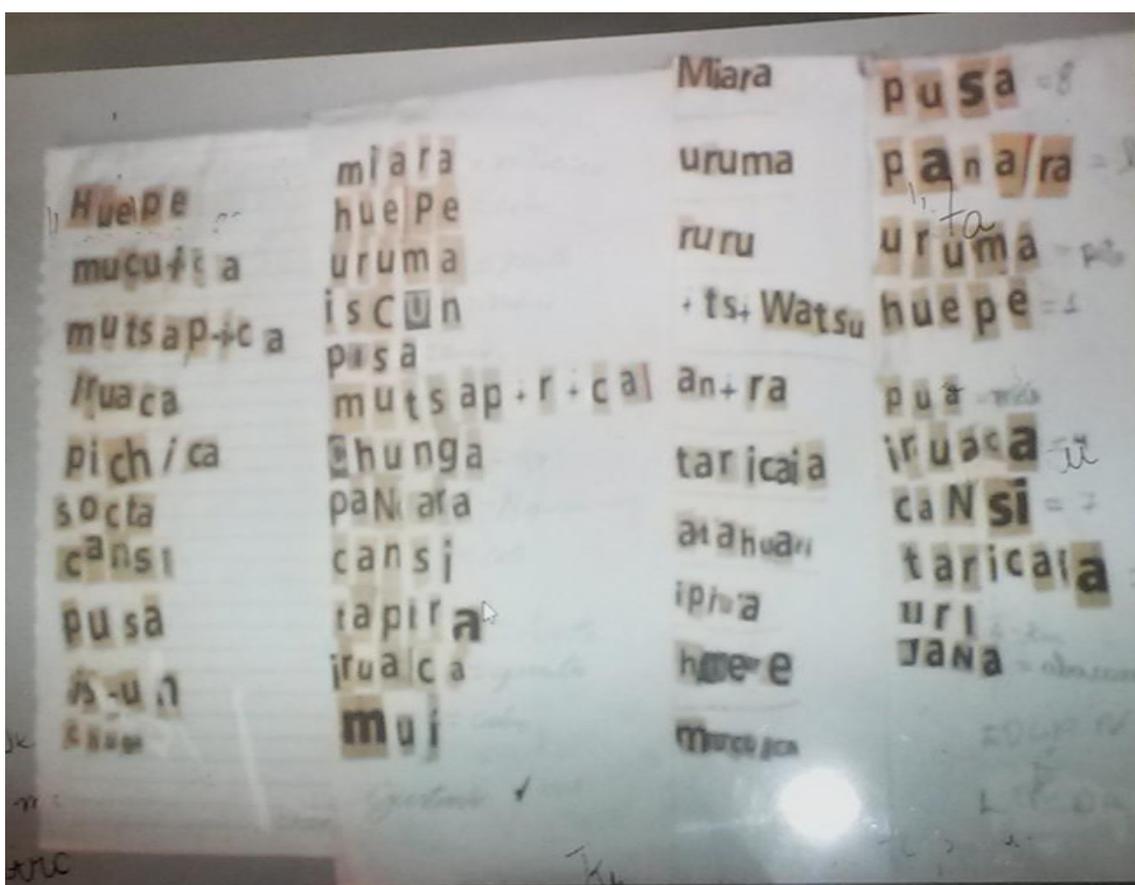


Figura 18: Prática pedagógica na língua Cocama, Comunidade Nova Esperança.
Fonte: Roseane Guimarães Cabral Costa. 27.07.2014

Referindo-se às competências dos entes federativos sobre a oferta de educação escolar indígena, a União, por meio do Ministério da Educação – MEC, é responsável pela proposição da política de educação escolar indígena, enquanto que os estados e municípios são responsáveis pela execução das políticas, conforme o Decreto Presidencial nº 26/1991.

Especificamente, é competência dos estados, por meio das Secretarias Estaduais de educação, a gestão da política de educação básica para os povos indígenas, sendo que os municípios poderão assumir essa tarefa, desde que respondam requisitos preceituados pela lei, tais como a existência de Sistema Próprio de Educação (Parecer nº 14/1999; Resolução nº 03/1999).

Segundo Freitas e Almeida (2011, p. 18), a esfera estadual possui a obrigação, por força da lei, a assumir a implementação e gestão da educação escolar indígena. Já a esfera municipal, caso pleiteie assumir a demanda apresentada pelos povos indígenas, deverá dispor de condições objetivas para a execução, constituindo condições técnicas e financeiras adequadas, em conformidade aos interesses e contexto das comunidades beneficiadas, assim como sua concordância.

Em 2001, o Plano Nacional de Educação – PNE, Lei nº 10.172 define 21 metas para serem alcançadas, abordando a temática indígena em três aspectos: diagnóstico sobre a oferta da educação escolar aos povos indígenas, diretrizes para a educação escolar indígena, objetivos e metas.

De acordo com Silva (2007, p. 105), a exemplo da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1996, “pela primeira vez na história da educação brasileira, [...] o PNE [...] dedica um capítulo [...] à Educação Indígena como modalidade de ensino”.

A Lei nº 10.172/2001 estabelece objetivos para universalizar a oferta de programas educacionais aos povos indígenas no ensino fundamental, assim como a autonomia das escolas indígenas, tanto no âmbito pedagógico quanto na aplicação dos recursos financeiros. No entanto, conforme Albuquerque e Pinheiro (2007, p.74) “não assegura recursos específicos para dar conta das metas fixadas à educação escolar indígena”.

A educação diferenciada indígena é contemplada na formulação do Plano de Desenvolvimento da Educação – PDE/ 2007, ao estabelecer tratamento específico às demandas da educação escolar indígena, e, mais especificamente, “quando trata sobre a temática da diversidade”. (SANTOS e PINHEIRO, 2013, p. 5)

O PDE/2007 vincula-se ao Plano de Metas Compromisso Todos pela Educação - Decreto nº 6.094, de 24 de abril de 2007, possibilitando a articulação entre Municípios-famílias-comunidade e o acesso aos recursos provenientes do Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação – FUNDEB, Lei nº 11.494 de 20 de junho de 2007.

Segundo Saviani (2007, p. 1.239), o FUNDEB “contempla explicitamente a educação indígena”, determinando que a “distribuição proporcional de recursos dos Fundos levará em conta as diferenças entre etapas, modalidades e tipos de estabelecimento de ensino da educação básica”, nomeando em seguida a “educação indígena” (XV, Art. 10).

Baseado nas políticas públicas específicas elaboradas aos povos indígenas, “as organizações indígenas retornam o debate no cenário brasileiro e local da educação escolar indígena e reivindicam a realização de uma

Conferência que proporcionasse “um espaço de análise da oferta da Educação Escolar Indígena” (DOCUMENTOS REFERENCIAIS, CONEEI, 2008, p. 13).

Essa I Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena – CONEEI fica regulamentada por meio da Portaria nº 1.062, de 27 de agosto de 2008, para “analisar em profundidade a oferta de educação escolar indígena e propor diretrizes que possibilitem o seu avanço em qualidade e efetividade” (Art. 1º), tendo “como tema central a política de educação escolar indígena do Estado brasileiro” (Art. 2º).

A realização da I CONEEI significou, segundo o Documento Final (2009, p. 2), “um marco histórico da conquista do movimento social indígena e da democratização do estado e da sociedade brasileira”, já que é a “primeira vez que o Estado Brasileiro assume a posição clara de considerar os povos indígenas como sujeitos que devem ser protagonistas das decisões políticas sobre seu povo”.

Na plenária final da I CONEEI, entre as propostas destacam-se a criação do sistema próprio de educação escolar indígena e a proposta de Territórios Etnoeducacionais, editado pelo Decreto nº 6.861, de 27 de maio de 2009, “como nova forma de gestão da educação escolar indígena que, sem romper com o regime de colaboração, estabelece novas formas de pactuar ações visando a oferta de educação escolar a partir do protagonismo indígena”(DOCUMENTO FINAL, I CONEEI, 2009, p. 04).

Luciano (2010, p.01) considera que a proposta de Territórios Etnoeducacionais aprofunda e qualifica o artigo 231 da CF/1988 “quanto à implementação de políticas de reconhecimento das diferenças culturais e dos projetos de continuidade sociohistórica de cada povo indígena”, estabelecendo

“nova racionalidade e procedimento no planejamento e gestão das políticas, [...] não apenas no campo da educação escolar, mas em todas as dimensões da vida dos povos indígenas”.

Em 2010, o MEC encaminhou ao Congresso Nacional Projeto de Lei do Plano Nacional de Educação (2011-2020), contendo propostas da I CONEEI de 2009, metas e estratégias referentes aos povos indígenas, dentre as quais, a implantação da educação escolar indígena por meio de regime de colaboração que considere os territórios étnico-educacionais e segundo as especificidades socioculturais e linguísticas de cada comunidade, promovendo a consulta prévia e informada a essas comunidades (§ 3º, art. 7º).

Segundo a avaliação independente do Plano Nacional de Educação, realizada em 2009, contraditoriamente, a maioria das escolas indígenas está sob a responsabilidade dos municípios, muito embora grande parte deles não atenda as condições estipuladas pela Resolução CNE nº 03/1999.

A avaliação realizada em 2010 reafirma que, com algumas exceções, as escolas, que anteriormente à Resolução nº 03/1999 já estavam sob a responsabilidade do município, permaneceram sob essa responsabilidade.

Freitas e Almeida (2011, p. 23) destacam que os estados “de maior incidência de escolas indígenas sob a administração municipal” são “Amazonas, Mato Grosso e Espírito Santo”.

Os autores destacam, ainda que, os municípios observados “não dispõe de Planos Municipais de Educação, condição essencial para constituição de um sistema de ensino, e que não há rubricas próprias para a execução da política de educação escolar indígena”. (IDEM, p. 23)

Outra iniciativa significativa no campo da escolarização indígena é a atitude de algumas universidades no delineamento de programas de cotas para o ingresso de estudantes indígenas em seus cursos, embora a implantação de cotas, enquanto política de ação afirmativa, seja alvo de polêmicas.

Outra iniciativa das Universidades tem sido a estruturação de cursos especialmente à formação de professores indígenas, permitindo que aqueles que se matriculam possam obter uma formação adequada para lecionar nas escolas indígenas.

Registra-se, ainda, a Resolução nº 5, de 22 de junho de 2012, que define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena na Educação Básica, tendo por base o direito a educação escolar diferenciada dos povos indígenas, assegurado pela CF/1988; pela Convenção 169 da OIT, sobre Povos Indígenas e Tribais, promulgada no Brasil por meio do Decreto nº 5.051/2004, dentre outros documentos nacionais e internacionais que visam assegurar o direito à educação como um direito humano e social.

A Resolução nº 05/2012 contou com contribuições de diversas Diretrizes apresentadas pelos participantes de dois seminários nacionais sobre Diretrizes para a Educação Escolar Indígena, realizados, respectivamente, nos anos de 2011 e 2012 pelo Conselho Nacional de Educação, bem como aquelas enviadas por diversas pessoas e instituições durante o processo de consulta pública, considerando que essa resolução de 2012, amplia as diretrizes definidas na Resolução nº 03/1999.

A Constituição Federal de 1988, ao reconhecer como legítimas as manifestações culturais e as formas de organização próprias dos povos indígenas, retirou o fundamento legal ao exercício do mecanismo da tutela,

reconhecendo a capacidade civil dos indígenas, dispondo que “o Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional...” e também “protegerá as manifestações das culturas indígenas” (Art. 215).

Assim, foi possível consolidar uma nova ordem perspectiva política e jurídica em relação aos povos indígenas, fixando os princípios gerais de uma política indigenista que não estivesse pautada em uma perspectiva assimilacionista e autoritária, mas sim no diálogo intercultural e no respeito às diferenças, materializando o direito dos povos indígenas nas diversas áreas do poder público.

Nascimento (2010, p. 102) esclarece que não são ações desarticuladas que atenderão as demandas dos povos indígenas, nem “[...] a conjugação de várias ações de diferentes secretarias que irá configurar” o cumprimento dos direitos indígenas, “mas uma estratégia comum que a defina; a partir do lugarcomum de ação, quais ou que tipos de intervenção deverão ser efetuadas”.

Essas estratégias devem compartilhar as ações para superação dos problemas apresentados aos povos indígenas. Logo devem ser orientadas, buscando respeitar a autonomia e as diferenças de cada comunidade ou aldeia, envolvendo instituições e as pessoas que as integram, fortalecendo a intervenção junto a essas populações e possibilitando o atendimento efetivo de suas demandas, garantindo seus direitos.

No que se refere ao atendimento educacional diferenciado, a liderança cocama destaca que essa é uma ação fruto da reivindicação da comunidade e que já está apresentando resultados para o fortalecimento da identidade

indígena dos cocama nascidos em Manaus, visualizados no uso de palavras do vocabulário da língua cocama, tais como nomes de animais, frutas, partes do corpo, elementos da fauna, da culinária.

Esse processo de educação escolar indígena iniciou-se em Manaus no ano de 2005, quando a Lei Orgânica do município de Manaus estabelece a oferta de educação escolar indígena.

Desde 2002, lideranças indígenas e sociedade civil organizada ensaiavam a construção de uma proposta de educação diferenciada, que resultou na realização do evento “Círculo de Palavras — Educação Escolar Indígena: pensando uma escola diferenciada”, em parceria com a Secretaria Municipal de Educação – SEMED/Manaus.

Conforme Souza e Oliveira (2010), a realização do evento “proporcionou a organização de um Grupo de Trabalho Indígena para estudar, refletir e elaborar uma proposta de educação a ser implantada na SEMED”.

Assim como a realização de diagnóstico sobre a situação escolar indígena no Município, posteriormente, “a partir das reuniões do GTI, foi solicitada à SEMED a oficialização do grupo para dar seguimento aos trabalhos”, porém, não houve avanços institucionais.

Em 2005, foi autorizada a organização do Núcleo de Educação Escolar Indígena - NEEI, composto por professores indígenas e não-indígenas do quadro da SEMED, cuja primeira ação foi o diagnóstico sócioeducacional sobre as Comunidades Indígenas.

Ainda, em 2005, foi realizado o “II Seminário sobre Educação Escolar Indígena: Desafios e Perspectivas na Rede Municipal de Ensino”, além da autorização para contratar os Professores Indígenas para as comunidades.

As estratégias para implantação da Escola Indígena foram definidas em 2006, para tanto realizou-se o Encontro de Professores Indígenas de Manaus, Ciclo de Palestras do NEEI, discussão do Programa de Formação de Professores Indígenas, cuja elaboração foi finalizada em 2007.

Nesse mesmo ano, finalmente, foram contratados os professores indígenas, viabilizando a realização de atividades pedagógicas que foram apresentadas na Mostra dos Trabalhos dos Professores Indígenas. Em 2008 aconteceu o I Módulo da formação do Programa de Formação dos Professores Indígenas – Manaó.

O ano de 2009 é marcado pela mudança no organograma da SEMED/Manaus e o “Núcleo de Educação Escolar Indígena ganha status de Gerência”, segundo Souza e Oliveira (2010), por meio do Decreto Municipal nº 0090. Por sua vez, o Decreto nº 1.394, de 29 de novembro de 2011, estabelece “a criação e o funcionamento de escolas indígenas e o reconhecimento da categoria de professores indígenas no Sistema de Ensino Municipal no âmbito do município de Manaus”.

Dentre os professores indígenas contratados, registra-se a seleção de dois para atendimento ao povo Cocama. Um desses professores vem atendendo a Comunidade Nova Esperança no bairro Grande Vitória e o outro no ramal do brasileiro, no Puraquequara II. Os professores foram indicados por cada coletivo indígena para desenvolver o trabalho educativo com as crianças nessas áreas.

Ressalta-se que a iniciativa realizada pela SEMED apresenta significativa limitação. O professor cocama do bairro Grande Vitória não conta com um local próprio para as aulas, que são ministradas em local reservado

pela comunidade, que não têm um espaço adequado disponível. Nesse sentido, a construção de um espaço destinado a essa finalidade é uma alternativa para que o problema seja resolvido.

CONCLUSÃO

A pesquisa aponta que o povo Cocama, durante séculos, viveu e vive em contato com a sociedade envolvente, reelaborando sua identidade étnica, recriando espaços que possibilitem construir e reconstruir sua história, seus valores, seus projetos de vida, destacando, nas últimas três décadas, a participação no movimento indígena, que tem possibilitado outras formas de resistência contra as ações do poder público.

Dentre essas, destaca-se a reivindicação de políticas públicas que contemplem a especificidade dos povos indígenas, que continuam se deslocando de suas terras indígenas para outros contextos, conforme ocorreu com famílias do povo Cocama, que mesmo morando em bairros diferentes, formam a comunidade Nova Esperança.

Dos direitos assegurados em legislação específica aos povos indígenas, os Cocama têm acesso a poucos direitos específicos. Entre estes, o benefício bolsa família e cestas básicas, no âmbito das Políticas Públicas de Assistência Social; e uma iniciativa para revitalização da cultura e língua cocama no âmbito da educação diferenciada, visando à construção de respeito às especificidades de cada etnia no processo educacional.

No que se refere à Atenção em Saúde, a Secretaria Municipal de Saúde iniciou, em 2005, atendimento diferenciado aos povos indígenas, no entanto em 2012, esse processo foi desarticulado, sem consulta prévia aos povos indígenas. Caracterizando-se como atitude que interpreta as políticas públicas para os povos indígenas, sendo formuladas especificamente para os moradores

das Terras Indígenas, logo o acesso desse usufruto pelos indígenas fora do referido contexto é um desafio a ser superado pelo movimento indígena.

O atendimento diferenciado foi conquistado, por meio desse movimento, representado por lideranças e organizações que reivindicam, junto ao poder público, ações organizadas para a formulação: da educação indígena intercultural e diferenciada, e que seja ministrada por professores indígenas nas áreas onde vivem suas comunidades; para a saúde, que contemple os conhecimentos tradicionais; por sustentabilidade, que considere as especificidades de cada comunidade; além das demandas por terras, que não se abordou nesse trabalho.

As reivindicações da Comunidade indígena Cocama Nova Esperança objetivam revitalizar o conhecimento tradicional, segmentado e organizado pelos seus respectivos membros, respeitando o princípio da coletividade e da continuidade para as futuras gerações. Busca-se ainda, transmitir não apenas simples ensinamentos, mas sim repassar as tradições da etnia Cocama, características essas que distinguem o conhecimento tradicional do científico.

A passagem dos indígenas do ambiente da terra indígena para outros espaços produz a idéia de que essa mudança promove a desagregação cultural, aculturação, tornando-os iguais aos outros, perdendo a identidade étnica e os laços com a cultura indígena. No entanto, mesmo morando na cidade, os cocama têm mantido vivos seus valores culturais e identitários, a partir do modo como se organizaram e se inserem na vida social. Cada ação coletiva pela conquista de direitos garantidos podem se constituir em atos de resistência.

Os cocama de Nova Esperança vem reconstruindo socialmente o território da terra indígena, se apropriando das características próprias de coletividade e se agrupando em forma de comunidade, sinalizando outra perspectiva de relação política e fortalecimento da cultura, utilizando-se do passado para elaborar a relação com a cultura no momento presente, produzindo formas associadas aos elementos distintivos da identidade étnica, que recebe valor estratégico para a compreensão comum de cidade.

Distante da terra tradicional, os cocama se apropriam das experiências próprias do novo contexto, como mecanismo de sobrevivência, mas também traçam estratégias para manter elementos culturais, para seguir reafirmando os laços étnicos, às vezes pelo trabalho desenvolvido por instituições indígenas ou indigenistas, outras vezes pelo auto-reconhecimento.

Esse processo é fortalecido pelo contato com indígenas de outras etnias, que vivem em Manaus, pois começam a perceber que não estão sozinhos, logo estabelecem contato com esses outros indígenas, formando uma coletividade que, mesmo de povos diferentes, apresentam demandas e buscam objetivos comuns.

Reafirmar o distanciamento entre o que está na Legislação e o que é real aos povos indígenas evidencia que novas políticas são essenciais, assim como cumprir as já existentes.

Assim a pesquisa, indica que a temática povos indígenas/políticas públicas continua na pauta das discussões atuais e urgentes, pois as ações de caráter universal não se adequam às necessidades de muitas comunidades, além de se tratar de um processo em construção, que permanece como demanda para o poder público, tanto no que se refere às condições sociais nas

TI, quanto nas cidades, conforme observado e vivenciado junto à Comunidade Cocama Nova Esperança.

REFERÊNCIAS

ABAURRE, J. C. O. **Mito y chamanismo: el mito da tierra sin mal en los Tupi- Cocama de la Amazonia Peruana**. Tese de Doutorado em Filosofia. Barcelona: Universidade de Barcelona, 2002.

AGÜERO, O. A. **El milenio em la Amazonía Peruana: mitología tupi-cocama o la subversión del ordem simbolico**. Lima: CAAA; Quito: Abya-Yala, 1994. 259 p. (Biblioteca Abya-Yala, 9)

AITH F. Saúde Indígena no Brasil: atual quadro jurídicoadministrativo do Estado Brasileiro e desafios para a garantia do direito à Saúde da população indígena. **Revista de Direito Sanitário**, 2009.

ALBUQUERQUE, L. S. de; PINHEIRO, M. das G. S. P. Educação, diversidade e movimento indígena: as políticas públicas para a educação escolar indígena no Amazonas (1989-2003). **Revista Amazônica** - PPGE/FACED/UFAM, ano 11, nº2, 2006.

ALMEIDA, A. W. B. Introdução. ALMEIDA, A. W. B., e SANTOS, G. S. dos (orgs.). **Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus**. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/ EDUA, 2009.

ALMEIDA, A. W. B., e SANTOS, G. S. dos (orgs.). **Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus**. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/ EDUA, 2009.

ARAÚJO, A. V. et alii. **Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”: o direito à diferença**. Brasília: MEC/ SECAD/ LACED/Museu Nacional, 2006.

ARAÚJO, W. R. M., **Revista EDUCAmazônia - Educação Sociedade e Meio Ambiente**, Humaitá, LAPESAM/GISREA/UFAM/CNPq/EDUA, Ano 5, Vol VIII, 2012, 1, jan-jun, pág. 08-25, 2012.

BARBALHO, A. Políticas Culturais no Brasil: identidade e diversidade sem diferença. RUBIM, A.; BARBALHO, A. (Orgs.). **Políticas Culturais no Brasil**. CULT v. 2. Salvador, 2007.

BARROS, J. M. Cultura, diversidade e os desafios do desenvolvimento humano. BARROS, J. M. (org). **Diversidade Cultural: da proteção à promoção**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

BARTH, F. *Ethnic groups and boundaires: the social organization*. Grupos étnicos e suas fronteiras. POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.

BEHRING, E. R. e BOSCHETTI, I. **Política Social Fundamentos e História**. 4ed, São Paulo: 2008.

BERGAMASCHI, M. A. (org). **Povos Indígenas & Educação**. Porto Alegre: Mediação, 2008.

BERNAL, R. J. **Índios Urbanos: processo de reconformação das Identidades Étnicas Indígenas em Manaus**. Tradução de Evelyne Marie Therese Mainbourg – 1 ed. Manaus: EDUAM/Faculdade Dom Bosco, 2009.

BRANDÃO, C. R. **Identidade e etnia. Construção da Pessoa e Resistência cultural**. Ed. Brasiliense, 1986.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil** de 1988.

_____. Fundação Nacional de Saúde. **Diretrizes para a Atenção à Saúde Bucal nos Distritos Sanitários Especiais Indígenas: manual técnico**. Brasília: Funasa/Ministério da Saúde; 2007.

_____. Fundação Nacional de Saúde. **Lei Arouca: a Funasa nos 10 anos de saúde indígena**. Brasília: Funasa/ Ministério da Saúde; 2009.

_____. Fundação Nacional de Saúde. **Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas**. Brasília: Funasa/Ministério da Saúde; 2000.

_____. Fundação Nacional de Saúde. **Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas**. 2. ed. Brasília: Funasa/Ministério da Saúde. 2002. 42p.

_____. Fundação Nacional de Saúde. Saúde indígena. **Funasa em Revista**, 2009.

_____. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Pesquisa Mensal de Emprego IBGE- 2010**. Brasília, IBGE, 2012.

_____. Ministério da Saúde. **Cadernos da Atenção Básica n. 17: Saúde Bucal**. Secretaria de Atenção Básica à Saúde. Departamento de Atenção Básica. Brasília: Ministério da Saúde; 2006.

_____. Ministério da Saúde. **Relatório da 3ª Conferência de Saúde Bucal**. Brasília: Ministério da Saúde; 2005. 148p.

_____. Ministério da Saúde. Secretaria Especial de Saúde Indígena. **Conheça a Sesai**. 2010. [Acesso em 21 Out 2013]. Disponível em: <http://portal.saude.gov.br/portal/saude/Gestor/area.cfm?id_area=1708>.

_____. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome – MDS. **Resolução do CNAS nº 24 de 2006**. Brasília, MDS, 2006.

_____. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome – MDS. **Portaria n. 442/2005**. Brasília, MDS, 2005.

_____. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome – MDS. **Relatório do Grupo Interministerial Povos Indígenas**. Brasília, MDS, 2004.

BRASIL. **Decreto Presidencial nº 26, de 04 de fevereiro de 1991**. Dispõe sobre a educação indígena no Brasil. Brasília: FUNAI, 2008.

_____. **Diretrizes e Bases da Educação Nacional – Lei nº 9.394**, de 20 de Dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília: FUNAI, 2008.

_____. Lei nº 10.172, de 09 de Janeiro de 2001 - Plano Nacional de Educação. SILVA, Luiz F. V. e. (org.). **Coletânea da Legislação Indigenista Brasileira**. Brasília: FUNAI, 2008.

_____. **Lei nº 11.494, de 20 de junho de 2007**. Regulamenta o Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação – FUNDEB. Brasília, DF, 22 jun. 2007.

_____. Portaria nº. 1.062, de 26 de agosto de 2008. Convoca a Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 2008.

_____. MEC. **Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar**. 2ed. Brasília: MEC/ SEF/DPEF, 1993.

_____. **Plano de Desenvolvimento da Educação: razões, princípios e programas**. Brasília: MEC; Instituto de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2007.

_____. Resolução nº 03, de 10 de Novembro de 1999. Fixa Diretrizes Nacionais para o funcionamento das Escolas indígenas e dá outras providências. SILVA, Luiz F. V. e. (org.). **Coletânea da Legislação Indigenista Brasileira**. Brasília: CGDTI/FUNAI, 2008.

CABRAL, A. S. **Contacta-induced language change in the Western Amazon: the non-genetic origin of the Kokama language**. Pittsburg: Univer. of Pittsburg, 1995. 415 p. (Tese de Doutorado)

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

COSTA, D. C. Política Indigenista e assistência à saúde Noel Nutels e o Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas. **Cadernos de Saúde Pública**, 4(3): 388-401, 1987.

COSTA, H. L. C. As Mulheres e o Poder na Amazônia. **Revista EDUCAmazônia - Educação Sociedade e Meio Ambiente**, Humaitá, LAPESAM/GISREA/UFAM/CNPq/EDUA. 1 ed. Manaus: EDUA, 2005.

CUNHA, M. C. da. Futuro da questão indígena. SILVA, A. L. da e GRUPIONI, L. D. B. **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus/org.** Brasília, MEC/MARI/ UNESCO, 1995.

DANTAS, F. A. de C. **Los Pueblos Indígenas y los Derechos de propiedad.** Norman J. 2003. p. 310-311.

FERNANDES, F. *A organização social dos Tupinambá.* SP: Hucitec, 1995.

FIGUEROA, F. **Relación de lãs misiones de la Companhia de Jesús en el país de los Maynas.** Madrid: Libreria General de Victoriano Suárez, 1904.

FLEURI, R. M. Intercultura e educação. **Revista Brasileira de Educação.** 2003, n.23.

FLORES, L. Centro Amazônico de Formação Indígena – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira. MATOS, D. (coord.). **Instituciones Interculturales de Educación Superior em América Latina.** IESALC – UNESCO, Caracas, 2009.

FREIRE, J. R. B. **Da “fala boa” ao português na Amazônia brasileira.** Amazônia em cadernos, Manaus, n.6, jan-dez, 2000.

FREITAS, M. A. B. de (Coord.) & ALMEIDA, E. A. de (Org.). **Avaliação Independente do Plano Nacional de Educação – PNE, Lei no 10.172/01** Cumprimento dos Objetivos e Metas do Capítulo Educação Indígena. Boa Vista: EDUFRR, 2011.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GIDDENS, A. **As Conseqüências da Modernidade.** Unesp, São Paulo, 1991.

GIL, L. P. Políticas de saúde, pluralidade terapêutica e identidade na Amazônia. **Saúde & Sociedade**, 16(2): 48-60, 2007.

GOMES, V & BRUNO, A. C. A feira pukaa ‘mãos da mata’: Reflexões dos indígenas em Manaus sobre etnodesenvolvimento”. ALMEIDA, A. W. B. de, SANTOS, G. S. dos (Orgs.). **Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus.** Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazonia / EDUAM, 2009.

GONÇALVES, C.W.P. Formação Sócio-Espacial e Questão Ambiental no Brasil. CRHISTOFOLETTI et al. (org.). **Geografia e Meio Ambiente no Brasil.** São Paulo. HUCITEC, 1995.

GRANDO, B. S. A educação do corpo nas sociedades indígenas. MÜLLER, M. L.; e PAIXÃO, L. P. **Educação, diferenças e desigualdades.** Cuiabá: EDUFMT, 2006.

HAESBAERT, R. Identidades Territoriais. ROSENDAHL, Z, e CORREA, R. **L.Manifestações da Cultura no Espaço.** Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1997.

_____. Des-caminhos e perspectivas do Território. SPÓSITO et All. **Território e Desenvolvimento: diferentes abordagens**. Unioeste, 2004.

HAESBAERT, R. Identidades Territoriais. ROSENDAHL, Z, e CORREA, R. L. **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1997.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 3.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

HALL, S. Quem precisa de identidade? SILVA, T. T. da (org.). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

JUNQUEIRA, C. **Antropologia indígena: uma introdução, história dos povos indígenas no Brasil**. São Paulo: EDUC, 2002.

LATHRAP, D. W. **O alto Amazonas**. Lisboa: [s.n.], 1971.

LIMA, L. e CHAMO, L. Indígenas na Cidade de Manaus: A construção do Mapa. ALMEIDA, A. W. B., e SANTOS, G. S. dos (orgs.). **Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus**. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/ EDUA, 2009.

LITTLE, P. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade**. 2002.

LUCIANO, G. dos S. **Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: MEC, SECAD, LACED/Museu Nacional, 2006.

LUCIANO, G. dos S. Territórios Etnoeducacionais: Um novo paradigma na política educacional Brasileira. **Texto apresentado na Conferência Nacional de Educação**, Brasília, 2010.

MACHADO, A. M. **De Direito indigenista a Direitos indígenas: desdobramento da arte do enfrentamento**. Belém: UFPA, 2009.

MAINBOURG, E. M. T. et alli. Indígenas na cidade de Manaus: A construção do mapa. ALMEIDA, A. W. B. de. & SANTOS, G. S. (Orgs.). **Estigmatização e território: Mapeamento situacional dos indígenas em Manaus**. Manaus: UFAM, 2009.

MANAUS/ PMM. **Decreto n.º 0090, de 04 de Maio de 2009**. Modifica o Regimento Interno da Secretaria Municipal de Educação, e dá outras providências. Diário Oficial do Município de Manaus nº2196, de 04 de maio de 2009. Manaus, 2009.

_____. **Decreto n. 1.394 de 29 de novembro de 2011**. *Cria escolas indígenas e o reconhecimento da categoria de professores indígenas no Sistema de Ensino Municipal no âmbito do município de Manaus*. Manaus, 2011a.

- MARONI, Pablo. **Noticias auténticas del famoso Rio Marañón (1738)**. Iquitos: CETA, 1988.
- MARTINS, R. L., e NOGUEIRA, A. R. B. A territorialidade indígena na cidade de Manaus: O caso dos Apurinã. **Anais do XVI Encontro Nacional dos Geógrafos**, 2010.
- MAXIMIANO, C. A. **Mulheres Indígenas em Manaus: Identidade Étnica e Organização como forma de construir comunidade**. Dissertação de Mestrado. UFAM, 2008.
- MEGGERS, B. **Amazônia: un paraíso ilusório**. Lima: siglo veinte uno editores, 1976.
- MELATTI, J. C. **Índios do Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.
- MELLATTI, J. C. **Índios da América do Sul – Alto Amazonas, 2011**. Disponível em: <http://orbita.starmedia.com/indios/ias/ias.12-19/14altamo.htm>>. Acesso em 13 abr 2013.
- MENTA, S. A. Processo saúde-doença entre populações indígenas brasileiras: uma questão conceitual e instrumental. **Tellus**, 2(2): 65-72, 2002.
- MIRANDA, J. S. Mulheres indígenas, Igreja e escravidão na América portuguesa. **Revista Em Tempo de Histórias**, nº. 7, 2003, p. 1-16. UnB: Brasília, 2005.
- MOTTA-MAUÉS, M. A. et. al., De casa em casa, de rua em rua... Na cidade: Circulação de Crianças, Hierarquias e espaços sociais em Belém. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia** - a. 26, 1º sem. 2009, (n. 1, 2. sem.). Niterói: Ed. UFF, 2009, p. 63 – 82.
- MYERS, T. P. Hacia la reconstrucción de los patrones comunales de asentamiento durante la pré historia de lacuenca amazónica. **Amazonia Peruana**. Lima, 1982.
- MUNANGA K. Saúde e diversidade. **Saúde & Sociedade**, 16(2): 13-15, 2007.
- MYERS, T. P. Hacia la reconstrucción de los patrones comunales de asentamiento durante la pré historia de lacuenca amazónica. **Amazonia Peruana**. Lima, v.4,n. 7, p.31-63, jun. 1982.
- NASCIMENTO, S. do. Reflexões sobre a Intersetorialidade entre as Políticas Públicas. **Serviço Social e Sociedade**, nº 101, São Paulo: Cortez, janeiro/março, 2010.
- O'NEALE, L. Tecelagem. **Tecnologia indígena- Suma etnológica brasileira** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.
- OLIVEIRA, J. P. **A Viagem da Volta**. ContraCapa, Rio de Janeiro, 1999.

OLIVEIRA, M. A. **Representações e práticas em saúde bucal entre os Guarani Mbyá da aldeia Boa Vista no município de Ubatuba**. Dissertação [Mestrado em Ciências]. CCDSESP, São Paulo, 2006.

OLIVEIRA, R. C. de. Identidade étnica, identificação e manipulação. *Revista Sociedade e Cultura*, V. 6, N. 2, Jul./Dez. 2003.

OLIVEIRA, R. C. de. **O índio e o mundo dos brancos**. SP: Difusão Européia do Livro, 1964.

PEREIRA, R. N. Regiões etnográficas indígenas na cidade. ALMEIDA, A. W. B., e SANTOS, G. S. dos (orgs.). **Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus**. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/ EDUA, 2009.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**. SP: UNESP, 1998.

RAMOS, A. **Sociedades indígenas**. São Paulo: Ática, 1986.

REGAN, J. **Hacia la tierra sin mal**. Estudios de la religion del pueblo en la Amazonia. Iquitos: CETA, 1983.

RODRIGUEIRO, J. Tensão e Redução na Várzea: **As Relações de Contato entre os Cocama e os Jesuítas na Amazônia do Século XVII – (1644-1680)**. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica. São Paulo, 2007.

RODRIGUES, J. A resposta à estigmatização produz território étnico: os indígenas em Manaus e a formação das comunidades. ALMEIDA, A. W. B., e SANTOS, G. S. dos (org.). *Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus*. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/EDUA, 2009.

SAFFIOTI, H. I. **Emprego doméstico e capitalismo**. Petrópolis: Vozes, 1978.

SAHLINS, M. **Cultura na Prática**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2004.

SANTOS, J. N. **Educação Escolar Indígena no Município de Manaus (2005-2011)**. Dissertação de Mestrado em Educação/PPGE. UFAM, 2012.

SANTOS, M. **A natureza do espaço – Técnica e tempo. Razão e emoção**. São Paulo: Hucitec, 1996.

SECCHI, D. Educação Escolar para o protagonismo indígena. MULLER, M. L. R.; PAIXÃO, L. P. (org.). **Educação, Diferenças e Desigualdades**. Cuiabá: Edufmt, 2006.

SILVA, R. H. D. da. Pedagogia e escola indígena, escola e pedagogia indígena. *Revista Amazônica* - PPGE/FACED/ UFAM, ano 5/6, nº 2/1, 2000.

SILVA, R. N. da. **O universo social dos indígenas no espaço urbano: Identidade étnica na cidade de Manaus.** Dissertação (Mestrado em Antropologia), UFRGS, Porto Alegre, 2001.

SOUZA FILHO, C. F. M. de. Multiculturalismo e direitos coletivos. SANTOS, B. de S. (org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SOUZA, A. S. D. de & OLIVEIRA, J. C. A implantação da educação escolar indígena no município de Manaus. Avanços e possibilidades. **Anais da 62a Reunião Anual da SBPC**, Natal, 2010.

STOCKS, A. W. **Los natives invisibles: notas sobre la história y realidad actual de los Cocamilla del rio Huallaga, Peru.** Lima:CAAAP,1981.

TORRES, I. C. **As novas amazônidas.** Manaus: EDUA, 2005.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente.** São Paulo: DIFEL, 1980.

WEIGEL, V. A. de M.. Sociedade, Cultura e Educação: uma abordagem antropológica. BRITO, L. C. C. de. (org.). **Sociedade, Educação e Formação do Sujeito.** Manaus: EDUA, CEFORT/ UFAM, 2006.

WOLF, C. S. **Mulheres da floresta: uma história – Alto Juruá, Acre, 1890-1945.** São Paulo, Hucitec, 1999.

ONU-HABITAT. Securing Land Rights for Indigenous Peoples in Cities. 2011. Disponível em:<<http://www.unhabitat>.

APÊNDICES

1. Aos membros da comunidade Cocama

1. O que significa “Cocama”?
2. O que é ser índio para você?
3. O que é ser índio Cocama para você? Você se considera índio que vive na cidade?
4. Como veio morar nesta Comunidade Nova Esperança?
5. Há quanto tempo (ou geração) saiu da aldeia e veio morar em Manaus?
6. O que fez sair da aldeia? Cite os exemplos mais marcantes que o fez ou aos seus pais ou parentes se deslocarem, saírem da aldeia para vir para Manaus.
7. Em Manaus tem melhores condições de vida do que na aldeia?
8. Que tipo de atividade econômica realiza para manter a si e sua família?
9. A produção agrícola realizada é vendida na cidade ou no local?
10. É importante ter uma terra em que possas morar com teus “parentes” ou não há problema em morar em lugares distantes sem o contato diário? Como se comunica com seus parentes da aldeia?
11. Como você se identifica no contato com os não índios em Manaus?
12. Os membros desta Comunidade se relacionam com outros Cocama e de outras etnias na cidade de Manaus?
13. Qual o contato ou parceria que esta comunidade tem com o povo da aldeia Cocama e com a FUNAI?
14. Você tem uma casa? Onde se localiza a sua residência? No meio urbano ou rural. E qual o seu meio de transporte?
15. Quantas pessoas da sua família convivem com você? Têm outros parentes ou conhecidos da mesma etnia?
16. Como é a relação entre a vida urbana e a sua cultura?

2. Roteiro de entrevista para liderança Cocama urbana

1. Quantidade de famílias Cocama vivem no Grande Vitória e no Puraquequara?
2. Quais as principais atividades econômicas dessas famílias? No meio rural e urbano?
3. Quais as principais facilidades e dificuldades que os membros da comunidade enfrentam no meio urbano e rural?
4. Que instituições públicas vocês procuram? E para quê?
5. Política agrícola: IDAM para orientar na agricultura?
6. Saúde: Como a saúde dos membros da comunidade é cuidada? Onde eles procuram?
7. Tem alguns membros que recebem bolsas do governo? Por exemplo: bolsa família, bolsa floresta, bolsa defeso, bolsa cidadão. Poderia citar quais destas recebem e quem recebe.

3. Sobre a liderança

1. O que o levou a ser líder desta comunidade? Que demanda dos membros vem para você resolver?
2. Essa liderança é perene ou há alternância, pode outro membro assumir?
3. Poderia informar quantas vezes no mês, período ou ano se reúnem os membros para debater questões ligadas a seu povo
4. Quais problemas da etnia Cocama são debatidos nas reuniões com os membros da comunidade.
5. Como fazem para manter a cultura étnica Cocama com seus filhos e membros da comunidade? Há escolas de língua Cocama na Comunidade
6. A língua falada na família é qual? Cocama ou portuguesa?
7. Como entende ser comunidade se não moram próximos uns aos outros?
8. O quê, ou como fez ou fizeram para manter suas características étnicas?
9. Como se dá a circularidade da manutenção dos costumes (alimentar, artesanal, etc.)?
10. São (é) presente(s) no movimento indígena?
11. Estar no movimento indígena traz benefícios para você ou para a comunidade?

A comunidade é participativa nas ações e reivindicações?



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS - ICHL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E
CULTURA NA AMAZÔNIA - PPGSCA



TERMO DE RESPONSABILIDADE E COMPROMISSO DO PESQUISADOR RESPONSÁVEL

Eu, **ROSEANE GUIMARÃES CABRAL COSTA**, pesquisadora responsável pelo projeto **“Territorialidade e Condições de Vida dos Indígenas Cocama da Comunidade Nova Esperança de Manaus, Amazonas”** declaro estar ciente e que cumprirei com os termos da Resolução 196 de 09/10/96 do Conselho Nacional de Saúde do Ministério da Saúde e declaro assumir o compromisso de zelar pela privacidade e sigilo das informações, tornar os resultados desta pesquisa públicos sejam eles favoráveis ou não, e comunicar ao CEP – UFAM e à Secretaria de Estado da Saúde do Estado do Amazonas sobre qualquer alteração no projeto de pesquisa, ou através de comunicação protocolada, que me forem solicitadas.

Manaus, de _____ de 201__.

Assinatura do Pesquisador



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS - ICHL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E
CULTURA NA AMAZÔNIA - PPGSCA



TERMO DE RESPONSABILIDADE E COMPROMISSO DO COORDENADOR DA PESQUISA

Eu, **YOSHIKO SASSAKI**, coordenadora responsável pelo Projeto **“Territorialidade e Condições de Vida dos Indígenas Cocama da Comunidade Nova Esperança de Manaus, Amazonas”** declaro estar ciente e cumprir com os termos da Resolução 196 de 09/10/96 do Conselho Nacional de Saúde do Ministério da Saúde e que conheço e cumprirei as atividades de pesquisas estabelecidas no referido Projeto, prestando ao CEP-UFAM, aos sujeitos da pesquisa da Comunidade Nova Esperança toda e qualquer informação solicitada.

As informações obtidas serão utilizadas exclusivamente na realização da presente pesquisa e os resultados serão apresentados aos sujeitos participantes após o término da mesma, bem como em publicações técnico-científicas de informação, visando ofertar conhecimentos para a sociedade.

Manaus, de _____ de 201__.

Assinatura do Coordenador



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS -
ICHL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE
E CULTURA NA AMAZÔNIA - PPGSCA



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Povo Cocama da Comunidade Nova Esperança dos bairros Grande Vitória e Puraquequara de Manaus

Convidamos o (a) Sr (a) para participar da pesquisa intitulada “**Territorialidade e Condições de Vida dos Indígenas Cocama da Comunidade Nova Esperança de Manaus, Amazonas**”, desenvolvida pela pesquisadora, **Roseane Guimarães Cabral Costa**, mestranda do Programa de Pós Graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, Rua: General Rodrigo Otávio - nº. 3000 - Japiim I, Manaus/AM, telefone (92) 3305 – 4581 – Email: rgcabral3@hotmail.com, sob orientação da Profa. Dra. **Yoshiko Sasaki**, Rua: General Rodrigo Otávio - nº. 3000 - Japiim I, Manaus/AM, telefone (92) 3305 – 4578 – Email: sassakiyo@uol.com.br. O objetivo geral do estudo consiste em: “Analisar a territorialidade, a etnicidade, a condições de vida e as políticas públicas utilizadas pelos indígenas do povo Cocama em Manaus”.

Sua participação é voluntária e você terá plena autonomia para decidir se quer ou não participar, bem como retirar sua participação a qualquer momento no decorrer na pesquisa. Será garantida a confidencialidade e a privacidade das informações por você prestadas. O (a) Sr (a) não terá nenhuma despesa, assim como, não receberá nenhuma remuneração. O local, horário e data da pesquisa serão combinados com antecedência entre pesquisador e entrevistado.

No mais, informamos que toda pesquisa com seres humanos, pode envolver riscos embora mínimos, no entanto, caso ocorra algum risco, informamos que os mesmos serão minimizados posteriormente pelo pesquisador, prestando a devida assistência, seja de ordem emocional ou psicológica, de forma, que não ocasione qualquer dano ou constrangimento ao (a) Sr (a). Os resultados da pesquisa serão analisados e publicados, mas sua identidade não será divulgada, sendo guardados em sigilo.

Para qualquer outra informação, o (a) Sr (a) poderá entrar em contato com a pesquisadora, **Roseane Guimarães Cabral Costa**, bem como sua orientadora, a Profa. Dra. **Yoshiko Sasaki**, nos endereços acima mencionados, ou poderá entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa – CEP/UFAM, na Rua Teresina, 495, Adrianópolis, Manaus-AM, telefone (92) 3305-5130.

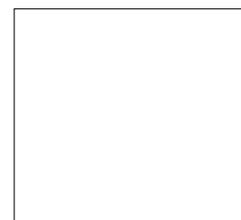
Consentimento Pós–Informação

Eu, _____, após a leitura deste documento, estou ciente dos objetivos da pesquisa, dos procedimentos aos quais serei submetido, dos possíveis danos ou riscos deles provenientes e da garantia de confidencialidade e esclarecimentos sempre que desejar. Diante do exposto, apresento minha concordância de livre e espontânea vontade em participar desta pesquisa como informante.

Assinatura do participante

Data: ___/___/___

Assinatura do Pesquisador Responsável



Coleta de digital



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS - ICHL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E
CULTURA NA AMAZÔNIA - PPGSCA



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Liderança do povo Cocama da Comunidade Nova Esperança dos bairros Grande Vitória e Puraquequara de Manaus

Convidamos o (a) Sr (a) para participar da pesquisa intitulada **“Territorialidade e Condições de Vida dos Indígenas Cocama da Comunidade Nova Esperança de Manaus, Amazonas”**, desenvolvida pela pesquisadora, **Roseane Guimarães Cabral Costa**, mestranda do Programa de Pós Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, Rua: General Rodrigo Otávio - nº. 3000 - Japiim I, Manaus/AM, telefone (92) 3305 – 4581 – Email: rgcabral3@hotmail.com, sob orientação da Profa. Dra. **Yoshiko Sasaki**, Rua: General Rodrigo Otávio - nº. 3000 - Japiim I, Manaus/AM, telefone (92) 3305 – 4578 – Email: sassakiyo@uol.com.br. O objetivo geral do estudo consiste em: “Analisar a territorialidade, a etnicidade, a condições de vida e as políticas públicas utilizadas pelos indígenas do povo Cocama em Manaus”.

Sua participação é voluntária e você terá plena autonomia para decidir se quer ou não participar, bem como retirar sua participação a qualquer momento no decorrer na pesquisa. Será garantida a confidencialidade e a privacidade das informações por você prestadas. O (a) Sr (a) não terá nenhuma despesa, assim como, não receberá nenhuma remuneração. O local, horário a e data da pesquisa serão combinados com antecedência entre pesquisador e entrevistado.

No mais, informamos que toda pesquisa com seres humanos, pode envolver riscos embora mínimos, no entanto, caso ocorra algum risco, informamos que os mesmos serão minimizados posteriormente pelo pesquisador, prestando a devida assistência, seja de ordem emocional ou psicológica, de forma, que não ocasione qualquer dano ou constrangimento ao (a) Sr (a). Os resultados da pesquisa serão analisados e publicados, mas sua identidade não será divulgada, sendo guardados em sigilo.

Para qualquer outra informação, o (a) Sr (a) poderá entrar em contato com a pesquisadora, **Roseane Guimarães Cabral Costa**, bem como sua orientadora, a Profa. Dra. **Yoshiko Sasaki**, nos endereços acima mencionados, ou poderá entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa – CEP/UFAM, na Rua Teresina, 495, Adrianópolis, Manaus-AM, telefone (92) 3305-5130.

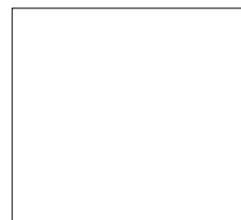
Consentimento Pós-Informação

Eu, _____, após a leitura deste documento, estou ciente dos objetivos da pesquisa, dos procedimentos aos quais serei submetido, dos possíveis danos ou riscos deles provenientes e da garantia de confidencialidade e esclarecimentos sempre que desejar. Diante do exposto, apresento minha concordância de livre e espontânea vontade em participar desta pesquisa como informante.

Assinatura do participante

Assinatura do Pesquisador Responsável

Data: ___/___/___

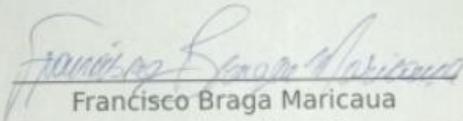


Coleta de digital

TERMO DE ANUÊNCIA

Declaramos para os devidos fins que estamos de acordo com a execução do projeto de pesquisa intitulado "Territorialidade, etnicidade, condições de vida e políticas públicas utilizadas pelo povo Cocama em Manaus", sob a coordenação e responsabilidade do Prof (a) **Yoshiko Sasaki** do Departamento Serviço Social/PPSCA da Universidade Federal do Amazonas, o qual terá apoio desta Instituição.

Manaus, 06 de agosto de 2014.


Francisco Braga Maricaú
Cacique Comunidade Nova Esperança -
Povo Cocama que vive em Manaus

ANEXOS



Projeto de Pesquisa: TERRITORIALIDADE, ETNICIDADE, CONDIÇÕES DE VIDA, CONDIÇÕES DE VIDA E POLÍTICAS PÚBLICAS UTILIZADAS PELOS INDÍGENAS URBANOS DO POVO COCAMA EM MANAUS

Informações Preliminares**Responsável Principal**

CPF: 63627094204	Nome: ROSEANE GUIMARÃES CABRAL COSTA
Telefone: (92) 9464-6038	E-mail: rgcabral3@hotmail.com

Instituição Proponente

CNPJ:	Nome da Instituição: PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA
-------	--

É um estudo internacional? Não

Assistentes

CPF	Nome
161.387.592-49	Yoshiko Sasaki

Área de Estudo**Área Temática Especial**

Estudos com populações indígenas;

Grandes Áreas do Conhecimento (CNPq)

► Grande Área 7. Ciências Humanas

Título Público da Pesquisa: TERRITORIALIDADE, ETNICIDADE, CONDIÇÕES DE VIDA, CONDIÇÕES DE VIDA E POLÍTICAS PÚBLICAS UTILIZADAS PELOS INDÍGENAS URBANOS DO POVO COCAMA EM MANAUS

Contato Público

CPF	Nome	Telefone	E-mail
63627094204	ROSEANE GUIMARÃES CABRAL COSTA	(92) 9464-6038	rgcabral3@hotmail.com

Contato ROSEANE GUIMARÃES CABRAL COSTA



FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE
DO AMAZONAS - FUA (UFAM)



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: TERRITORIALIDADE, ETNICIDADE, CONDIÇÕES DE VIDA, CONDIÇÕES DE VIDA E POLÍTICAS PÚBLICAS UTILIZADAS PELOS INDÍGENAS URBANOS DO POVO COCAMA EM MANAUS

Pesquisador: ROSEANE GUIMARÃES CABRAL COSTA

Área Temática: Estudos com populações indígenas;

Versão: 1

CAAE: 32279714.2.0000.5020

Instituição Proponente: PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 708.309

Data da Relatoria: 17/06/2014

Apresentação do Projeto:

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

ROSEANE GUIMARÃES CABRAL COSTA

TÍTULO: TERRITORIALIDADE, ETNICIDADE, CONDIÇÕES DE VIDA, CONDIÇÕES DE VIDA E POLÍTICAS PÚBLICAS UTILIZADAS PELOS INDÍGENAS URBANOS DO POVO COCAMA EM MANAUS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA - ICHL

ORIENTADOR(A) Yoshiko Sasaki

Desenho:

Não se trata de pesquisa experimental. Os sujeitos da pesquisa são índios da etnia Cocama, moradores dos bairros Grande Vitória e Puraquequara da zona Leste de Manaus, sendo que os moradores desses dois bairros se autodesignam como índios Cocama da Comunidade Nova Esperança. Essa comunidade soma 80 pessoas, sendo que 10 deles serão amostra de pesquisa de formulário e entrevista com o líder deles.

Resumo:

Endereço: Rua Teresina, 4950

Bairro: Adrianópolis

CEP: 69.057-070

UF: AM

Município: MANAUS

Telefone: (92)3305-5130

Fax: (92)3305-5130

E-mail: cep@ufam.edu.br