

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS - IFCHS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE
E CULTURA NA AMAZÔNIA - PPGSCA**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

LIDERANÇA POLÍTICA DOS KORIPAKO: DESAFIOS E PERSPECTIVAS

MANAUS/AM

2025

ESLY CAMICO MANDÚ

LIDERANÇA POLÍTICA DOS KORIPAKO: DESAFIOS E PERSPECTIVAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia -PPGSCA, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para a obtenção do título Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia. Área de concentração: Processos Socioculturais na Amazônia. Linha de pesquisa: Processos Sociais, Ambientais e Relações de Poder.

Orientador: Dr. Ludolf Waldmann Júnior.

Coorientador: Dr. Sidnei Clemente Peres

MANAUS/AM

2025

Ficha Catalográfica

Elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

- M2731 Mandú, Esly Camico
Liderança política dos Koripako: desafios e perspectivas / Esly Camico
Mandú. - 2025.
119 f. : il., color. : 31 cm.
- Orientador(a): Ludolf Waldmann Júnior.
Coorientador(a): Sidnei Clemente Peres.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Amazonas, Programa
de Pós-Graduação em Soc. e Cultura na Amazônia, Manaus, 2025.
1. Liderança política. 2. Liderança comunitária. 3. Organização social . 4.
Povo Koripako. I. Waldmann Júnior, Ludolf. II. Peres, Sidnei Clemente.
III. Universidade Federal do Amazonas. Programa de Pós-Graduação em
Soc. e Cultura na Amazônia. IV. Título
-

ESLY CAMICO MANDÚ

Liderança política dos Koripako: desafios e perspectivas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia -PPGSCA, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para a obtenção do título Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia. Área de concentração: Processos Socioculturais na Amazônia. Linha de pesquisa: Processos Sociais, Ambientais e Relações de Poder.

Orientador: Dr. Ludolf Waldmann Júnior.

Aprovado em 12 de junho de 2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ludolf Waldmann Júnior – Presidente
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

Prof. Dr. Gersem José dos Santos Luciano - Membro
Universidade de Brasília (UnB)

Prof. Dr. Raimundo Nonato Pereira da Silva - Membro
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar minha profunda gratidão à minha família pelo apoio ao longo da vida.

Agradeço a Universidade Federal do Amazonas e Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia pela oportunidade de eu fazer parte dessa comunidade acadêmica.

Agradeço aos colegas e amigos do curso, sendo a primeira turma de mestrado em São Gabriel da Cachoeira, que foi fundamental para me manter motivado e não desistir do curso.

Agradeço de maneira especial ao meu coorientador, Professor Dr. Sidnei Clemente Peres, pela sua disponibilidade e orientação valiosa.

Expresso minha imensa gratidão ao meu orientador, Professor Dr. Ludolf Waldmann Junior, que confiou em meu trabalho e me proporcionou a oportunidade de desenvolver esta pesquisa, sempre com suas observações e correções necessárias ao longo do processo de construção e elaboração.

Agradeço o professor Dr. Caio Souto, coordenador do PPGSCA, e à Professora Dra. Iraildes Caldas Torres, diretora do IFCHS, assim como aos Professores Dr. Bruno de Oliveira Rodrigues, Dr. Agenor Cavalcante à Professora Dra. Marilene Correia e demais professores do PPGSCA, por suas inspirações e conhecimentos compartilhados.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão da bolsa de mestrado, que foi fundamental na pesquisa e na minha estadia na cidade.

Agradeço o diretor da escola Dr. Franklim Paulo Eduardo da Silva (Baniwa), que contribuiu com discussões valiosas e orientações para o desenvolvimento deste trabalho.

Agradeço aos meus colegas professores indígenas: Nelson Luciano Gregório, Quirino Garcia Sanches, por oferecer informações e análises indispensáveis sobre a questão de liderança.

Por último, agradeço as lideranças comunitários: Cornélio Mario Mandu (pai), Inácio Felipe Mariano, Rogério Luiz Quintino, Mateus Loureço, Luciano Gregório, Teresa Mandu e bem como as Lideranças da Organização Indígena Koripako, Tiago Pacheco e Aelson Gomes da Silva, que gentilmente contribuíram com as entrevistas realizadas durante este trabalho. A todos muito obrigado!

Dedicatória

Dedico este trabalho para as lideranças políticas indígenas que trabalham de forma coletiva e representa a sua comunidade e seu território, especialmente ao povo Koripako do Alto Rio Içana.

Epígrafe

A tradicional linhagem de liderança começou a enfrentar resistência e descontrole. Os clãs não seguem mais as tradições de deixarem lideranças nas mãos das famílias tradicionais de lideranças.

(Franklin Paulo Eduardo da Silva)

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Localização da região da Terra Indígena Alto Rio Negro e Rio Içana.....	24
Figura 2 – Comunidade São Joaquim Alto Rio Içana.....	28
Figura 3 – Reunião da Organização Indígena Koripako (OIKAI).....	41
Figura 4 - Localização das comunidades e território Koripako.....	50
Figura 5 – Sofia Muller na chegada em uma comunidade Koripako do lado Colombiano	61
Figura 6 – Marcelo (MNTB) Mario Mandú (in memoriam) fundador da comunidade.....	67
Figura 7 – Equipe de demarcação da comunidade de Camanaus Alto Rio Içana.....	69
Figura 8 – Lideranças comunitárias e autoridades militares em São Joaquim.....	72
Figura 9 – Comandante do PEF com lideranças comunitário.....	77

LISTA DE SIGLAS

ABA - Associação Brasileira de Antropologia
AIS - Agente Indígena de Saúde
BIS - Batalhão de Infantaria de Selva
CF – Constituição Federal
COMARA – Comissão de Aeroportos da Região Amazônica
DSEI /ARN- Distrito Sanitário Especial Indígena do Alto Rio Negro
EB - Exército Brasileiro
EEIDC - Escola Estadual Indígena Duque de Caxias
FAB - Força Aérea Brasileira
FARC - Fuerza Armada Revolucionária de Colômbia
FIRN - Fundo Indígena do Rio Negro
FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
FUNAI - Fundação Nacional do Índio (Fundação Nacional dos Povos Indígenas)
IFCHS - Instituto de Filosofia Ciências Humanas e Sociais
IPA - International Phonetic Alphabet (Alfabeto Fonético Internacional)
ISA – Instituto Socioambiental
MEC - Ministério da Educação
MNTB - Missão Novas Tribos do Brasil
NADZOERI – Nāpirikoli Dzooli Eeri (Organização Social Baniwa e Koripako)
OIBI - Organização Indígena da Bacia do Içana
OIKAI - Organização Indígena Koripako do Alto Içana
PCDL - Primeira Comissão Demarcadora de Limites
PCN - Projeto Calha Norte
PEF - Pelotão Especial de Fronteira
PGTA - Plano de Gestão Territorial e Ambiental
PNGATI - Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas
PPGSCA - Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia
PROLIND - Programa de Licenciaturas Indígenas
SEDUC - Secretaria de Educação de Estado Qualidade do Ensino
SISCULTURA - Seminário Internacional Sociedade e Cultura
SPI – Serviço de Proteção aos Índios
TIURIS – Território Indígena Unidas Rio Isana e Surubim
UFAM - Universidade Federal do Amazonas

RESUMO

Esta dissertação apresenta uma descrição e análise sobre a Liderança política dos Koripako destacando os desafios e perspectivas na comunidade São Joaquim, localizado no Alto Rio Içana, Terra Indígena do Alto Rio Negro interior do Município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, com intuito de saber a organização social e mudanças culturais que impacta as formas de liderança. Com o objetivo de compreender as dinâmicas de autoridade e poder da liderança, bem como sua organização da partir da comunidade delimitada para o estudo. Optou-se pela autoetnografia como abordagem metodológica que investiga e escreve sobre a própria experiência pessoal, com o próprio povo, na comunidade à qual se pertence, com o objetivo de compreender a realidade em que se vive. Os resultados demonstram que as lideranças política dos Koripako desde o início do contato com a sociedade não indígena principalmente através de missionários religiosos e militares, tem mudado a organização social, cultural e política do povo com isso tem influenciado na forma das lideranças nas estruturas de poder, como a democratização da liderança, permitindo uma nova forma de organização e denominações para as lideranças, de outro lado, uma crise de legitimidade, pois, segundo a interpretação dos comunitários, os indivíduos não possuem o poder de palavra. A pesquisa aponta diversas questões de desafios enfrentados pelas lideranças comunitárias para transitar no contexto atual, mas surge perspectivas por algumas lideranças de repensar a questão da liderança política do povo.

Palavras-chaves: Liderança política; Liderança comunitária; Organização social; povo Koripako

RESUMEN

Esta disertación presenta una descripción y análisis sobre Liderazgo político de los Koripako, destacando los desafíos y perspectivas en la comunidad São Joaquim, ubicada en el Alto Río Içana, Tierra Indígena del Alto Río Negro, interior del Municipio de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, con el fin de conocer la organización social y los cambios culturales que impactan en las formas de liderazgo. Con el objetivo de comprender las dinámicas de autoridad y poder del liderazgo, así como su organización a partir de la comunidad delimitada para el estudio. Se optó por la autoetnografía como abordaje metodológico, que investiga y escribe sobre la propia experiencia personal, con el propio pueblo, en la comunidad a la que se pertenece, con el objetivo de comprender la realidad en la que se vive. Los resultados demuestran que los liderazgos políticos de los Koripako, desde el inicio del contacto con la sociedad no indígena, principalmente a través de misioneros religiosos y militares, han cambiado la organización social, cultural y política del pueblo, influyendo en la forma de los liderazgos en las estructuras de poder, como la democratización del liderazgo, permitiendo que nuevas personas y perspectivas surjan dentro de la comunidad, pero también trayendo, por otro lado, una crisis de legitimidad, pues, según la interpretación de los comunitarios, los individuos no poseen el poder de la palabra. La investigación señala diversas cuestiones de desafíos enfrentados por los liderazgos comunitarios para transitar en el contexto actual, pero surgen perspectivas por algunos liderazgos de repensar la cuestión del liderazgo político del pueblo.

Palabras clave: Liderazgo política; Liderazgo comunitaria; Organización social; Pueblo Koripako

LINAKOAPAANAA

Lhiahi ideenhikhetti likaita koanka nanakoapaninaa nhaahi iapiyawalittinai oo iwapakape inaiki nayakalepe-riko nhaahi Koripakonai, liñhaata nhaahi lhirapittinaakanai nheette koanka nawaopiaka napeeyalhewa aahi yakaleewa Keradaro-liko, Iniali hiwidamirhe, wahipaite nakhenaanatanda warho whaa inaikinai, aahi Hiipanako ihipaite-nako, linakhitte waanhee koanka wamatsiataakakaa waowhaakaa whaa inaikinai wayakale-riko nheette koanka litekolhetaakakawa lhiahi waowhaakaa imali litekolhetaka naahi iapiyawalitti. Liwaopiakanaa waanheekaro nhaahi lihoreka lideenhekalenaa lioyawaaka likhoettewaaka lhiahi apada iapiyawalitti phiome namatsiataakakaa naowhaaka aahi yakaleewa-liko. Littaitakaro limottokawa lhiahi ikanantaakakhetti lidanakanaa tsakha wadeenhe linako lhiahi apakhaa lideenhekanaa pakanantaakakawa padanakaana panakowaakatsa phaa apada inaiki iowhaakada iyakale-riko pakitsiñaape iinai pattaitakaro paanheeka koanka lhiahi likapakanaa lhiahi paowakaawa. Limottoeta wakapa naahi iapiyawalittinai Koripakonai oopi-riko naokakadanakopiawa nhaahi ialanainai kayo nakayoyho nhaahi ideekape lhiahi apakhaa yhepakhetti nhetta tshoraaranai, litekolhetaakawa lhiahi waowhaakaapaniwa waapiyawaaka whaa inaikinai, linakhitte litekolheta tsakha nhaahi iwapakape inaiki waanheeri eenawinai-piaka phiome lhiahi naanhiakakaawa tsakha, linakhitte pakapakaa-liko ñamekeetsa wanhee wakakoadataka oo wheepaakakawa kayo nhaayho nhaaka wawherinaipemi, apadapenaa ikaite ñamekeetsa warho waapiyawaaka iakotti matsiaperi taimeperi. Nheette liyho lhiahi liñaata wakapa phiome phaa nhaahi lhirapittinaaka narho naahi iapiyawalittinai iwapakape inaiki paanayadaape-riko heekoapi, metsa apadapenaa naineeta nawaopiaka koankantha pamatsiatakaro liawa lhiahi iapiyawalittiapani.

Iakottinai lithinaadape: Iapiyawalittinai iwaopiakape; Iapiyawalittinai yakaleewape-riko; Paowhaakaa; Koripakonai.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
Um pouco da trajetória pessoal.....	18
Experiência no mestrado	22
Contextualização da região Rio Negro e Amazônia.....	24
Região do Rio Içana.....	26
A região do Alto Rio Içana	26
CAPÍTULO I - EMBASAMENTO TEÓRICO E METODOLÓGICO	28
1.1. Comunidade São Joaquim (Keradaró) local de pesquisa.....	28
1.2. Objeto da pesquisa	31
1.3. Embasamento teórico.....	32
1.4. Procedimentos metodológicos	38
CAPÍTULO II - ORGANIZAÇÃO SOCIAL E CULTURAL DOS KORIPAKO	41
2.1. Os Koripako, História e Território.....	41
2.1.1. Os Koripako.....	41
2.1.2. História e visão de mundo	43
2.1.3. Território	48
2.2. Organização social antes e hoje	52
2.2.1. Organização social antes	52
2.2.2. Organização social hoje.....	54
2.3. Relações e contatos com os não indígenas.....	57
2.3.1. Estranhos não indígenas (1740-1750).....	58
2.3.2. Primeira Comissão Demarcadora de Limite (CPDL) -1930-1937.....	59
2.3.3. Regatões-patrões (1930-1940).....	59
2.3.4. Sofia Muller (1940-1950).....	61
2.3.5. Fundação Nacional do Índio (FUNAI).....	64
2.3.6. Comissão de Aeroporto da Região Amazônica (COMARA).....	66
2.3.7. Missionário da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB) (1980-2005)	67
2.3.8. Equipe de demarcação da terra indígena (1997-1998)	69
2.3.9. Exército Brasileiro (EB) 1988- Atual.....	72
2.4. Um caso de tentativa de homicídio e a reivindicação de providência	75
2.5. Reunião de militares do 3º PEF com lideranças comunitárias	77
CAPÍTULO III - MUDANÇAS CULTURAIS NA FORMA DA LIDERANÇA	80
3.1. Tipos de atores políticos indígenas.....	80
3.1.1. Os líderes guerreiros.....	81

3.1.2. Lideranças Tradicionais.....	83
3.1.3. Novas lideranças políticas	84
3.2. Mudanças culturais na forma da liderança	87
3.2.1 Mudança na política, poder e escolha	89
3.2.2. Religião e poder.....	91
3.2.3. Nomes culturais para nomes ocidentais.....	93
3.2.4. Enfraquecimento da tradição de reciprocidade	94
3.2.5. Os que sabem conhecimento não indígena.....	95
3.2.6. Lideranças na política partidária	96
3.2.7. Lideranças com funções diversos.....	98
3.2.8. Alguns fatores de mudanças na liderança	100
3.2.9. A interdependência da autoridade.....	102
4.3. Perspectivas e depoimentos de lideranças comunitárias	105
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	111
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	114
ANEXOS.....	119

INTRODUÇÃO

A presente dissertação de mestrado intitulada “Lideranças política dos Koripako: desafios e perspectivas”, é pensada e desenvolvida por mim, um indígena da etnia Koripako, e residente na comunidade São Joaquim, localizada na margem esquerda do Alto Rio Içana, na TI Alto Rio Negro, noroeste do estado do Amazonas. O foco e objeto deste estudo é a liderança do povo Koripako se tratando mais a questão das lideranças comunitárias, tendo como problema da pesquisa a questão: como as mudanças culturais impactam a liderança Koripako?

A partir da observação e do diálogo cotidiano com as lideranças, pude perceber que as atuais lideranças da comunidade enfrentam desafios e dificuldades para liderar e organizar uma comunidade maior com uma população de 265 pessoas, organizadas em 65 famílias, esse o levantamento mais recente pelo Agente Indígena de Saúde (AIS) o que parece poucas pessoas, mas segundo as lideranças isso representa muito pois antigamente a população era menor em comparação com dias atuais. Tais desafios são frutos de uma combinação de fatores internos e externos, destacando as modificações culturais que a comunidade tem assimilado ao longo do tempo.

Essas mudanças são, de alguma forma, resultantes das influências das instituições não indígenas (hoje instituições incorporadas) e do contato interétnico introduzido pelos missionários protestantes desde a década de 1940, época em que surgiram novas lideranças religiosas na região, conhecidas como pastores (anciãos). Além da evangelização, que trouxe aspectos positivos, a alfabetização contribuiu significativamente. Com o novo conhecimento adquirido, os Koripako passaram a entender que não precisavam mais se submeter a patrões. Antes, trabalhavam em condições quase de escravidão; após se alfabetizarem, começaram a lutar por seus direitos e prerrogativas (BEZERRA, 2015).

Na década de 1980, o Estado brasileiro implementou políticas militares de ocupação da Amazônia (GARNELO, 2002). Essa década foi marcada pela instalação de unidades militares no Alto Rio Negro, incluindo a comunidade de São Joaquim, Alto Rio Içana. Em 1988, foi inaugurado o 3º Pelotão Especial de Fronteira (SANTOS, 2018). Segundo Garnelo (2002), ao longo das últimas décadas, a influência do pelotão do Exército brasileiro (EB) tem sido forte, especialmente no centro da área, na aldeia de São Joaquim. No entanto, acredita-se que, muito antes da militarização, já existia a denominação de “capitão”, utilizada pelos funcionários da

província encarregados de assuntos indígenas (LUCIANO, 2006), um termo que passou a designar o líder coletivo antes conhecido como *Eenawi*.

Além dessas instituições, na década de 1980, o associativismo indígena se ampliou na luta contra a colonização da terra e o Programa Calha Norte (PCN) (PERES, 2003). Com a conquista dos direitos na Constituição Federal de 1988, os povos começaram, e continuam, a se organizar em associações. Os Koripako, por sua vez, criaram a Organização Koripako do Alto Içana (OIKAI) em 1999, que atualmente representa as 20 comunidades, formando novas lideranças que fazem parte do movimento indígena dentro do território do povo.

As nossas práticas e forma de organizar e liderar tradicionais têm se transformado gradativamente segundo o meu ponto de vista como também das lideranças e anciãos da comunidade, voltar a comentar que devido à incorporação de novas funções nas instituições não indígenas ou próprios indígenas ao longo do contato interétnico. Diante deste processo, as lideranças parecem, em algumas ocasiões, ter dificuldade de se adaptar às mudanças sociais e culturais, como resultados do contato interétnico. É nesse cenário, que as lideranças enfrentam dificuldades de adaptação às transformações sociais e culturais, o que levanta a problemática dos desafios e perspectivas da liderança política dos Koripako no contexto atual.

Com essas questões em mente, surgiu a ideia de realizar uma pesquisa cujo objetivo é entender, compreender e descrever os desafios enfrentados pela liderança. Embora as comunidades do povo Koripako estejam localizadas em uma região remota e de difícil acesso, é evidente como a influência da cultura externa tem mudado a forma de organização social e política local das comunidades indígena não só do Alto Içana, mas em toda bacia da região.

A estrutura da dissertação é organizada da seguinte forma: o primeiro capítulo, intitulado “Fundamentos Teóricos e Metodológicos”, apresenta as teorias, conceitos e abordagens que sustentam esta pesquisa. Este capítulo inclui uma revisão bibliográfica sobre o campo de estudo, com ênfase nas investigações realizadas na região do Rio Içana e, especificamente, no Alto Rio Içana. Além disso, são definidos os métodos da pesquisa, as técnicas de coleta de dados e os procedimentos adotados, discutindo também a relevância do estudo no contexto acadêmico.

O segundo capítulo, denominado “A Organização Social e Cultural do Povo Koripako”. Este capítulo é dividido em três seções: 1) “Koripako, História e Território”, descreve a origem, o território, a população e a organização social e política do povo Koripako; 2) “Organização

social antes e depois”“ discute as transformações da organização social, política e cultural do povo antes e depois do contato; 3) “Relações e contato com não indígenas ”, analisa as principais relações com vários atores sociais que estiveram na região e comunidade com que as lideranças mantiveram e até hoje algumas continuam tendo a relação entre as instituições.

O terceiro e último capítulo da dissertação, intitulado “Mudanças Culturais na Forma da Liderança”, que inicialmente apresento os tipos de atores políticos indígenas que vai deste os líderes tradicionais organizadas conforme as dinâmicas socioculturais próprios e chegando até as consideradas novas lideranças políticas como sendo os principais a frente das comunidades, bem como nas representações por meio das organizações sociais consideradas associações etnopolíticas além dos agentes políticos que fazem parte das instituições hoje incorporadas na vida da comunidade pois são assumidas pelos próprios povos indígenas nas suas comunidades e territórios, com essas descrições apresento as mudanças culturais na forma da liderança, os fatores dessas mudanças, os impactos dessas mudanças na estrutura social da comunidade, bem como os desafios e resistências enfrentados.

No final inclui com alguns depoimentos de lideranças e professores da comunidade sobre a questão de lideranças comunitária nesses três depoimentos os dois demonstram um pouco da análise da organização social entre os baseados no saber tradicional e com a organização adaptada conforme a realidade que se encontra nas comunidades, e o último depoimentos onde se trata da nova forma de gestão comunitária sendo como início de uma nova forma de organização social e política de uma comunidade, com objetivo de atender a realidades que se encontram hoje na comunidade onde requer mais a participação e divisão de responsabilidades conforme a necessidade.

Com essa estrutura de trabalho, a pesquisa busca entender o povo Koripako e sua liderança a partir da perspectiva de seu próprio membro como pesquisador. O estudo oferece um mapeamento das mudanças culturais que impactam a liderança da comunidade indígena, considerando seus desafios e perspectivas por meio de suas próprias vozes.

Um pouco da trajetória pessoal

Sou Esly Camico Mandu, indígena da etnia Koripako, pertencente ao tronco linguístico Arawak. Koripako é um dos 23 grupos étnicos indígenas do alto Rio Negro. Pertencço ao clã *Koomada* (proveniente do pato) e nasci no dia 10 de dezembro de 1991, na comunidade indígena *Wakaphepani*, hoje denominado Berrocal, localizada no Alto Rio Cuyarí (afluente do Rio Içana), dentro do território colombiano que hoje faz parte do Parque Nacional Puinawai e do Departamento de Guainia.

Sou o segundo filho de Cornélio (*koomada*, clã pato) e Romélia (*ayana*, clã tatu canastra), ambos também indígenas da etnia Koripako. Tenho uma irmã mais velha, Nancy Camico, e quatro irmãos mais novos: Romário Camico, Arlene Camico, Wesley Camico e Gláucio Camico. Após o meu nascimento, meus pais retornaram para a comunidade São Joaquim, no alto Rio Içana, aldeia natal do meu pai, localizada no lado brasileiro. Este lugar é considerado, por quem vem de fora, um dos mais remotos do município de São Gabriel da Cachoeira, onde vivo até os dias atuais.

Desde a infância, vivi em *awakada-liko* (mato), a cerca de 2 ou 3 km da comunidade, onde meus pais e avós se dedicavam à agricultura (plantio de mandioca), pesca e caça em pequenos sítios com casas feitas de caraná. Até hoje, mantenho essas práticas de subsistência dentro da comunidade. A religião protestante foi introduzida em nossa região na década de 1940 por uma missionária norte-americana, Sofia Muller, que também iniciou a educação escolar, continuada por missionários da Missão Novas Tribos do Brasil e, posteriormente, pelo Exército Brasileiro, até que a responsabilidade passou para as secretarias de educação.

Em 1998, quando comecei a frequentar a escola, os missionários já não atuavam na alfabetização. A escola passou a ser administrada por professores de outras localidades, incluindo indígenas de outras etnias e mulheres dos militares do 3º Pelotão Especial de Fronteira (PEF). Funcionava em um pavilhão dentro do quartel ao lado da comunidade, atendendo tanto os filhos dos militares quanto as crianças indígenas.

Todos os professores eram falantes de outras línguas e, no caso, utilizavam o português para comunicação conosco. Por esta razão, o meu pai não se apressou em nos colocar para estudar, apesar da escola atender desde o período pré-escolar até a quarta série do ensino fundamental. A intenção dele era nos colocar quando tivéssemos a idade mais avançada para que pudéssemos adquirir com mais facilidade e o mais rápido possível a aprendizagem na parte

da escrita e leitura. Quase não entendemos o português, que era na época a única língua falada pelos professores em sala de aula. Apenas quando era mais velho, entendendo um pouco mais o português, ficou mais fácil compreender o que o professor explicava e poder assim interagir melhor em sala de aula.

Aos nove anos de idade iniciei a minha trajetória escolar na Escola Estadual Duque de Caxias e mais tarde foi reconhecida como escola indígena devido que está dentro do território demarcado com nomenclatura como Escola Estadual Indígena Duque de Caxias (EEIDC), ele hoje encontra no processo para ser aprovado na SEDUC como Centro de Educação Intercultural Koripako Maadoodo como a ideia e a nova proposta própria da comunidade educativa. Mas antes, o início da escola era sala anexo da Escola Tenente Antônio, do distrito de Cucuí, alto Rio Negro.

Quando o meu pai viu que eu já estava pronto para estudar, eu também estava ansioso e me motivei com os materiais escolares que recebemos no início do ano letivo; assim estudei durante os cinco anos frequentando desde o pré-escolar até a quarta série entre 1998 e 2003, tendo como principais professores Arlete, Raimunda, Adão Ferraz, Anunciada Sodré e Gilberto Henrique. Como disse anteriormente, nessa época os professores eram de outras etnias que possuíam línguas diferentes da comunidade, por isso a alfabetização era feita unicamente na língua portuguesa; e, para completar, os materiais didáticos eram todos de fora, sem ter nada a ver com a realidade dos estudantes.

Aquele momento, para mim, dentro da escola e no ambiente escolar, foi muito bom. Mas por outro lado, também foi um impacto muito grande no que diz respeito a ter que lidar com professores que não falavam a minha língua e que tudo era explicado em português, um idioma que eu não dominava assim, parece que me afetou muito como estudante em relação ao meu aprendizado da escrita e, principalmente, da leitura. Sofri muito e tive que levar bastante tempo para poder alcançar o objetivo de saber ler como de escrever. Inicialmente, tive que aprender a entender o que o professor estava falando na sala de aula.

Dentro da sala de aula, praticamente não tínhamos como conversarmos com o professor ou a professora devido ao fato de não sabermos falar a língua portuguesa. Ou seja, não tínhamos como perguntar a respeito das nossas dúvidas. Já aconteceu de estudantes da minha turma urinarem dentro da sala de aula simplesmente por não saberem pedir licença ao professor. Essa

situação me preocupava muito e me levou a um esforço para aprender a falar pelo menos uma ou duas frases, somente para pedir licença ao professor para ir ao banheiro.

Passando para o Ensino Fundamental II, estudei na Escola Municipal Indígena São Joaquim, na mesma comunidade, entre 2004 e 2007. Nesse tempo, também, a maioria dos professores eram de outras regiões e falantes de língua portuguesa. Mas pela primeira vez tive um professor da etnia Baniwa, o senhor Horácio Paulo, que ministrava aulas em nossa língua indígena; mesmo ele sendo Baniwa (cuja língua apresenta pequenas variações em relação ao Koripako), consegui entender bem o que ele estava ensinando. Isso facilitou a minha aprendizagem da leitura e escrita, partindo da grafia da nossa língua Koripako, como também da língua portuguesa. Estava tendo uma base educacional, pela primeira vez, no meu próprio idioma.

Retornei à mesma escola onde frequentei a primeira parte do ensino fundamental para cursar o nível médio, entre 2008 e 2010, já se encontravam dois professores da minha própria comunidade, falantes da língua Koripako. Dessa forma eles ajudaram muito no processo de aprendizagem, explicando e esclarecendo em nosso idioma da mesma forma como os outros professores faziam em português. Assim, nessa fase do ensino a escola teve uma educação bilíngue, com professores indígenas e não indígenas, e cada língua encontrou o seu espaço para ser expressa e explicada, então ficou cada vez mais fácil adquirir os conhecimentos passados e os dois idiomas ao mesmo tempo.

No ano de 2010 conclui o ensino médio na minha comunidade, ficando três anos, até que no ano de 2014, tive a oportunidade de ingressar no curso de Licenciatura Indígena Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável, sendo beneficiado pela bolsa permanência do Governo Federal, esse curso é ligada a Instituto de Filosofia Ciências Humanas e Sociais (IFCHS) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) bem como do Programa de Licenciaturas Indígenas (PROLIND) do Ministério da Educação (MEC).

Esse era o fruto da luta do movimento indígena por meio da Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro (FOIRN) junto à UFAM, com destaque para a atuação dos professores Ivani Ferreira de Farias e Lino João de Oliveira os mesmos atuaram na turma Baniwa e Koripako e demais outros professores e colaboradores, que se esforçaram bastante na elaboração do Projeto Político Pedagógico junto com as lideranças indígenas para que fosse concretizada e atender os povos indígenas da região.

O curso foi ministrado em etapas, duas intensivas e dois níveis intermediários em um ano letivo, ministrados em comunidades estratégicas da região denominadas como polo de acordo com a política de línguas indígenas, sendo polo Baniwa (comunidade Tunuí, rio Içana), polo Tucano (comunidade Taracuí, rio Waupes), polo Ñengatu (distrito de Cucuí, alto Rio Negro). Foi no polo Baniwa que cursei, dada a proximidade que este idioma tem com a minha língua Koripako, com diferenças de algumas palavras.

Em 2014, no mesmo ano em que ingressei no curso de licenciatura indígena, tive a oportunidade de assumir uma vaga de professor na Escola Estadual Indígena Duque de Caxias, localizada na minha própria comunidade, onde passei minha vida estudando no ensino fundamental e médio. Graças ao apoio e a indicação das lideranças da comunidade, continuei exercendo essa função até hoje.

Nos anos de 2018 e 2019, com a indicação da comunidade educativa local, passei a trabalhar como diretor da Escola Estadual Indígena Duque de Caxias na minha comunidade. Apesar de ser professor contratado, tive dificuldades por não ser do quadro de efetivos do estado, com isso não tinha como receber a portaria de nomeação pelo governo estadual e, assim, sem reconhecimento formal por parte da SEDUC.

A falta de reconhecimento dificultou muito o andamento do trabalho, mas como a comunidade me indicou tive que me adaptar para poder atender a demanda escolar. Antes de sair da direção da escola convoquei uma reunião para informar que deixaria o cargo de responsabilidade da escola, com isso os pais e população da comunidade reconheceram o meu trabalho ao analisar que o trabalho frente à escola teve um resultado positivo para o local e região do alto Içana, já que trabalhei sempre com as lideranças e pais dos alunos no desenvolvimento de planejamento das atividades escolares.

Antes da defesa do trabalho de conclusão do curso de licenciatura indígena, minha professora orientadora me comunicou que esse trabalho poderia se tornar um projeto de pesquisa para concorrer ao mestrado com ênfase na linguística. Isso porque meu trabalho tratava da educação bilíngue: língua Koripako e português nas escolas indígenas. Desse modo, a mensagem foi recebida como um incentivo para que eu pudesse concorrer, mais tarde, dentro de um programa de mestrado, com a finalidade de aprofundar o conhecimento e desdobramento da pesquisa iniciada nesse curso de graduação. A partir disso, meu sonho foi estar em um curso de mestrado.

Experiência no mestrado

Minha experiência no Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) tem sido importante para compreender, entender e interpretar o mundo seja no nosso conhecimento indígena ancestral bem como os conhecimentos não indígenas adquiridos ao longo da trajetória e iniciada desde a educação básica e hoje na fase de mestrado. Desde o início, ao ingressar no programa de pós-graduação percebi que essa era uma oportunidade para poder aprofundar e explorar o próprio conhecimento, o modo de ver (Koripako) e sua relação com a sociedade não indígena.

A pesquisa, intitulada “Liderança política dos Koripako: desafios e perspectivas”, foi temática do projeto de pesquisa para meu ingresso no programa de pós-graduação. Através desse trabalho, pude investigar as dinâmicas de poder entre as lideranças comunitárias e as instituições incorporadas, refletindo sobre como essas interações impactam as lideranças políticas e a vida cotidiana da minha comunidade. Essa pesquisa ampliou meu conhecimento dentro da academia, o que me fez perceber a importância de valorizar os dois conhecimentos, ou seja, a interculturalidade, para entender a sociedade em contexto de mudanças cultural, social e política dentro do território indígena bem como a sociedade em geral.

Durante minha jornada nesse mestrado interdisciplinar em ciências humanas, tive a oportunidade de aprimorar meu pensamento crítico de maneira significativa. As disciplinas que cursadas, as experiências no campo de pesquisa, bem como as minhas participações nos encontros e simpósios promovidas pelo programa, nos trabalhos acadêmicos e nas participações junto com as organizações indígenas da região, me desafiaram a questionar e analisar a realidade do meu povo bem como os demais povos indígenas do Alto Rio Negro sob novas perspectivas, um exemplo disso foi a mesa que participei no 6º Siscultura, com pesquisador e antropólogo indígena João Paulo Barreto na qual discutimos e refletimos sobre os desafios e avanços do conhecimento indígena, medicina, cultura e bem estar nas comunidades.

A interação com professores e colegas de diferentes formações e áreas de conhecimento me proporcionou um ambiente rico em troca de ideias, onde aprendi a valorizar a diversidade de saberes e conhecimentos bem como a importância de interdisciplinaridade na formação na área de ciências humanas em concentração nos processos socioculturais na Amazônia. Essa experiência me fez perceber a importância de integrar o conhecimento acadêmico com as práticas culturais, ou seja, os conhecimentos tradicionais do povo, permitindo-me desenvolver

uma visão mais abrangente e crítica sobre os desafios que enfrentamos atualmente. Assim, o mestrado não apenas ampliou meu entendimento, mas também me preparou para ser consciente e ativo na minha comunidade.

O impacto dessa experiência foi principalmente na forma como vejo e interpreto o mundo. Antes, o conhecimento que possuía era limitado, com pouca visão crítica relacionado a sociedade e cultura, mas agora compreendo que ele pode ser analisado de diferentes contextos e explicações. Sinto-me mais preparado e confiante para contribuir com minha comunidade, utilizando os conhecimentos indígenas e não indígenas adquiridos para promover diálogos que respeitem nossa cultura e identidades bem como a cultura ocidental.

Durante o percurso, é claro que senti muitas dificuldades no que diz a respeito ao entendimento da língua portuguesa, principalmente em obras de clássicos de ciências humanas e sociais, pois a maioria das palavras não conseguia compreender, o que tornou a me atrasar um pouco nos estudos e desenvolvimento da pesquisa. Mas, apesar dessa dificuldade, vi que também tem os colegas indígenas que estão nas academias que com certeza também sentem essa dificuldade, com isso se torna uma força para seguir no curso.

Como indígena, o mestrado ampliou minha visão sobre minha própria realidade na comunidade e no território. Inicialmente, pesquisei minhas origens, fundamentando-me no conhecimento ancestral e relacionando-o com minha vivência atual na comunidade. Isso me permitiu compreender melhor não apenas a minha realidade, mas também a dos demais povos da Amazônia, fortalecendo o compromisso de contribuir com a transmissão desse conhecimento a estudantes, lideranças e organizações indígenas do Alto Içana bem como da Alto Rio Negro.

Um dos pontos essenciais para nós, indígenas, no meio acadêmico é sempre buscar o diálogo entre os conhecimentos indígena e não indígena, promovendo uma visão crítica por meio da análise da realidade, que sempre foi o meu objeto de estudo. Por isso, foi fundamental considerar as dissertações e teses de pesquisadores indígenas, que entendem o conhecimento como uma forma de resistência e luta contra as diversas ideias que não se alinham com a realidade dos povos indígenas.

Contextualização da região

Figura 1 - Localização da região da Terra Indígena do Alto Rio Negro e Rio Içana



Fonte: Instituto Socioambiental.

Região do Alto Rio Negro e Amazônia

A região do Alto Rio Negro está localizada no extremo noroeste da Amazônia Brasileira na região abriga 23/24 etnias indígenas diferentes e tem 90% de população composta por indígenas, o município de São Gabriel da Cachoeira, que, em 2022, foi reconhecido como a Capital Estadual dos Povos Indígenas, através da lei nº 5.796, sancionada pelo governo do estado do Amazonas em 12 de janeiro de 2022 (AMAZONAS, 2022). O Alto Rio Negro é uma Terra Indígena (TI) com extensão territorial em hectares 8.026.994,80 que foi homologado em 1998 (PGTA, 2021), conquistada através da luta do movimento organização dos povos indígenas, e com resultado a criação da FOIRN em 1987 (GARNELO, 2002).

O Território do Alto Rio Negro pertence as três famílias linguísticas distintas, Tukano oriental, Arawak e Maku que, de acordo com Nimuendaju, seriam sobreviventes de grupos de origem cultural e linguísticas distintas em sucessivas ondas migratórias de acordo com Faria (2003, p.33). A mesma autora enfatiza que o Alto Rio Negro se transformou numa região de refúgio para os indígenas que conseguiram sobreviver de várias expedições que tinham objetivo de exterminar os indígenas, lançada pelo governador do Maranhão e Grão-Pará considerado guerra justa em 1723 a 1725 (FARIA, 2003).

Os militares do Exército Brasileiro costumam denominar a região como “Cabeça do Cachorro”, por seu território ter a forma geográfica semelhante à cabeça do cachorro no mapa geográfico da região noroeste amazônico, segundo o Luciano (2011, p. 49). A mesma área em particular, e toda a Amazônia em geral, foi denominada pelos militares como de “vazio demográfico”, justificando não existir pessoas que habitam essa região. Segundo a pesquisadora Adriana Aparecida Marques, em sua tese de doutorado na ciência política, na qual analisa o tema Amazônia: pensamento e presença militar, ela se refere,

No cerne do ideário militar sobre a defesa da Amazônia, reside a crença de que a soberania brasileira sobre a região pode ser garantida somente através de sua colonização. Esta crença assenta-se na estratégia adotada pela Coroa Portuguesa, e, posteriormente, pelo Império para expandir e manter o território que hoje pertence ao Brasil (MARQUES, 2007 p. 47)

Essa questão de vazio demográfico, vai além da palavra, segundo a autora em sua análise os militares interpretam e consideram que devido que essa região é habitado por comunidades indígenas, os mesmos seriam fáceis de serem cooptados pelos estrangeiros, ou seja, vazio de uma população comprometida a preservação da soberania brasileira sobre a região, em outras palavras, pessoas que deveriam ter lealdade com Estado Brasileiro, isso faz com que justificaria um esforço de ocupação e colonização (MARQUES, 2007).

No discurso do Exército, a presença de atores não-estatais na Amazônia é vista como um entrave à manutenção da soberania brasileira sobre a região. Dentro desta perspectiva, as missões religiosas e as ONGs que militam em favor da defesa dos direitos indígenas e da preservação do meio ambiente, estariam contribuindo indiretamente para a desnacionalização da Amazônia, pois suas denúncias podem ser utilizadas como pretexto para que os outros países industrializados que cobiçariam a Amazônia há séculos intervenham militarmente na região (MARQUES, 2007 p.55)

Sendo assim, uma das razões do surgimento do Projeto Calha Norte (PCN) em 1985, que tinha uma preocupação em ocupar/colonizar as fronteiras da região Norte do estado brasileiro. Ao analisar dentro das comunidades, a ideia de “vazio demográfico” não faz sentido para a maioria dos Koripako, pois vivem e vivemos nesse território há muitos anos, a região do

Alto Rio Negro é habitada tradicionalmente há pelo menos 2.000 anos por um conjunto de diversidade de povos indígenas segundo Silva (2013, p. 28).

Região do Rio Içana

O Rio Içana tem quase 700 km de extensão, sua cabeceira está na Colômbia (XAVIER, 2018) e é afluente da margem direita do Rio Negro, passando pelo município de São Gabriel da Cachoeira e que desagua mais à frente do Rio Uaupés. Esse rio é conhecido como o rio dos Baniwa, pois grande parte do seu curso, inclusive seus principais afluentes como os rios Cubati, Cuyari e Ayari, é habitada pelo povo Baniwa (LUCIANO, 2011).

De acordo com o Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA), documento este que mostra os modos de vida e como nós indígenas tomamos conta do território e ambiente. O PGTA é a principal ferramenta de implementação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), ajudando a garantir melhor qualidade de vida e condições plenas para que os indígenas garantam sua reprodução física e cultural." (MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS, 2023)

Segundo esse documento a bacia do Rio Içana apresenta ampla diversidade entre suas cinco sub-regiões geopolíticas definidas pelas organizações indígenas Baniwa-Koripako, divididas da seguinte forma: O Baixo Içana com 13 comunidades, Médio Içana I com 8 comunidades, Médio Içana II com 18 comunidades, Ayari com 16 comunidades, e Alto Içana com 20 comunidades com sítios conhecidos também como território do povo Koripako, que no total abriga uma população de cerca de 5.100 pessoas (PGTA, 2021)

A região do Alto Rio Içana

O Alto Rio Içana se refere à microrregião, localizado na cabeceira do Rio Içana. Para chegar até o território, é necessário passar pelas cachoeiras mais perigosas (Tunuí, Jandu, Mauá, Aracu, Jurupari, Suicí, Veado, Buia, Matapi). Para serem atravessadas, exigem que a canoa seja arrastada e todo o material seja retirado da canoa para poder passar, alguns as consideram como barreiras naturais, mas para os mais velhos são como obstáculos que não permitiram a entrada dos invasores.

Hoje, a maioria da população da região considera que as cachoeiras dificultam as viagens para o município e vice-versa, levando até uma semana para chegar e adquirir os materiais básicos necessários em suas comunidades. Além disso, essas diversas cachoeiras são

vistas como barreiras que impedem o governo de implementar políticas públicas fundamentais, como a construção de escolas, postos de saúde e pelotão do exército. Como resultado, o transporte de materiais e insumos essenciais para a região implica em custos muito elevados.

Na região do Alto Içana, a caça e a pesca são atividades comuns no cotidiano da população. No entanto, notamos uma escassez de peixes e animais, especialmente nas comunidades maiores, que possuem um número elevado de famílias. Os mais velhos da comunidade ressaltam que essa situação mudou drasticamente em comparação a 30 anos atrás, quando havia uma abundância de peixes, o que facilitava a alimentação e o sustento das famílias. Esse ponto merece destaque, pois para as lideranças da comunidade, tornou-se cada vez mais difícil garantir alimentos. Nos trabalhos comunitários, a necessidade de suprir a demanda alimentar representa um desafio significativo para as lideranças atuais. Hoje, na microrregião do Alto Içana, considerado território do povo Koripako, o número de população indígena segundo o levantamento no Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA, 2021), essa região possui cerca de 238 famílias e uma população de 1.121 pessoas.

CAPÍTULO I - EMBASAMENTO TEÓRICO E METODOLÓGICO

1.1. Comunidade São Joaquim (Keradaro) local de pesquisa

Figura 2 – Comunidade São Joaquim Alto Rio Içana



Fonte: Acervo do autor 2025

A comunidade São Joaquim (*keradaro*), que está localizada na região do Alto Rio Içana, na terra indígena do Alto Rio Negro, no interior do município de São Gabriel da Cachoeira, estado do Amazonas. Essa comunidade é situada a 320 quilômetros de São Gabriel da Cachoeira segundo a publicação no Fórum Defesa Brasil (2007). O nome da comunidade na língua Koripako é *Keradaro*. Na língua portuguesa, poderia ser traduzida como “luz” ou “algo que tem brilho”. A origem desse nome remonta ao momento em que Pedro (Santolino) avistou uma sucuri grande que emitia luz e brilhava no remanso do rio, exatamente onde a comunidade está localizada atualmente. Desde então, o nome *Keradaro*, persiste na língua Koripako até hoje.

Segundo os conhecedores anciãos, nossos antepassados inicialmente, os fundadores da comunidade viviam mais no mato, nas cabeceiras do rio *Yawiari* (pequeno afluente do rio Içana). Posteriormente, estabeleceram a aldeia de São Pedro (*Dekaipi*), hoje chamada Barcelos, às margens do rio *Yawiari*. Com o tempo, saíram para o rio Içana, onde fundaram pequenos sítios em *Keramoanaa* e, mais tarde, em *Yawakaanaa*, abaixo da atual São Joaquim.

Eventualmente, houve uma migração longe do território tradicional e desceram para Santa Isabel do Rio Negro, onde os anciãos (meus avôs) foram vítimas de malária. Foi nesse momento que seus filhos, recordando o seu território tradicional, retornaram para o alto rio Içana, mais precisamente em *Yawakaana*. Com o passar de muito tempo, começaram a perceber que o sítio *Keradaro* era bom para construir comunidade assim, mudaram-se para que hoje São Joaquim, que antes era um pequeno sítio *Keradaro* era bom para abrir uma nova comunidade assim, mudaram-se e fundaram a comunidade São Joaquim aproximadamente em 1920.

A comunidade São Joaquim hoje é considerada uma das comunidades mais antigas do povo Koripako, superada apenas por *Dekaipi* (Barcelos, no rio *Yawiari*). Foi fundada por seis famílias de irmãos. Os principais fundadores, que são lembrados até hoje, incluem Felipe (último pajé), o filho mais velho dos que foram vítimas de malária no baixo Rio Negro, considerado irmão mais velho de acordo com o grau de parentesco da mesma família, que também era líder natural pois detinha poder tradicional da aldeia, segundo o Santos-Granero (1990) apud Garnelo (2002) “nas sociedades indígenas amazônicas, o poder político se fundamenta na posse dos conhecimentos rituais”. Além dele, havia seus irmãos mais novos: Luiz Quintino, Graciliano e Mario Mandú, bem como Raimundo Pedro, Pedro (Santolino) e Luiz (*luwipami-koiri*). Pertenciam ao clã *Komadaminai* (descendentes do pato), embora tenham se casado com membros de outros clãs, de acordo com a exogamia clânica¹ do povo.

No nome São Joaquim, foi deixado pelos missionários católicos que posteriormente os missionários evangélicos da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB) decidiram mudar o nome da aldeia para a denominação de Betânia, inspirada em um nome bíblico. Segundo os relatos, essa decisão decorreu devido à insatisfação das lideranças e membros da aldeia ao descobrirem que “São Joaquim” era uma designação associada a um santo venerado pelos padres católicos. Apesar desse esforço, o nome São Joaquim permaneceu. Lembro-me de ter visto um livro carimbado como “Escola Betânia”. Isso evidencia como a influência de religiosos afetou as decisões daquela época, apesar de que hoje a população quase não se lembra, mas, apenas os mais velhos.

¹ Regras de casamento tradicional em que um clã só pode casar com outro clã, como por exemplo clã *Komadaminanai* (provenientes do pato) casa com uma descende do clã *Walipere-dakeenai* (clãs das plêiades), uma vez que cada clã é visto como outra etnia. Entre eles, pratica-se a patrilinearidade e pratrilocidade (HILL, 1984; GARNELO, 2007)

Desde a sua fundação, a comunidade de São Joaquim consolidou-se como ponto estratégico na região do Alto Rio Içana, ou seja, centro dos Koripako na região. A presença marcada pelos missionários católicos e protestantes na história da aldeia, especialmente com a implementação de uma educação escolar informal através dos missionários que levou à alfabetização de anciãos locais. Outro evento significativo ocorreu quando uma Comissão da aeronáutica chegou pela primeira vez na comunidade aproximadamente na década de 1970, o que gerou medo entre os familiares, e que eles instruíram seus filhos a se esconderem. Durante as negociações sobre a construção de uma pista de pouso, lideranças locais como Mário Mandú e Mário Moyano, o intérprete, tiveram papéis como lideranças que receberam pela primeira vez essa delegação. Após resistência inicial, a comunidade aceitou o projeto, compreendendo os benefícios que ele traria posteriormente bem como apresentado pela instituição.

Com a chegada dos militares com a construção da pista de pouso, a comunidade viveu uma nova realidade, essa presença militar se tornou necessária para assegurar a segurança, especialmente após um episódio de aviso de um líder local sobre a aproximação de guerrilheiros das FARC na década de 1990. Durante esse tempo, a FUNAI também esteve presente na comunidade sendo mediadora entre as instituições como exército e indígenas, embora seu posto de fiscalização tenha sido desativado e que hoje voltou a ser pauta de discussão dos povos indígenas para reativar esses pontos de fiscalização.

Com isso, no decorrer do tempo, foram estabelecidas na aldeia diversas bases de operações de instituições federais, estaduais e municipais. Entre elas estão: Polo Base de Saúde Indígena gerenciada pelo Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI/ARN), Escola Municipal Indígena São Joaquim: que atende o Ensino Fundamental de séries iniciais, Pelotão Especial de Fronteira (PEF) do Exército Brasileiro (EB) e Escola Estadual Indígena Duque de Caxias (EEIDC): Atende Ensino Fundamental, Ensino Médio e Educação de Jovens e Adultos, a escola é a única da rede estadual na região que inclusive atende os estudantes das comunidades vizinhas denominada salas anexas, Jerusalém (Koripako), Coracy (Koripako) e Aracu Cachoeira (povo Baniwa),

A escolha dessa comunidade para pesquisa envolve vários fatores, as pesquisas anteriores, como Xavier (2013), Vinente do Santos (2018) e Bezerra (2015), em que se referem que esta comunidade é a que convive desde a chegada dos não indígenas até hoje com duas realidades, a indígena e a não indígena. Com isso desencadearam transformações socioculturais há mais de 70 anos, com situações desafiadoras que as lideranças da comunidade precisaram

lidar em relação às demais comunidades do Alto Içana, pois convivem com *Ialanainai* (não indígenas) e se destaca como ponto estratégico para essa região. A comunidade São Joaquim, por meio de suas lideranças (capitão e líderes religiosos), sempre demonstrou resistência em reconhecer a importância do movimento indígena na luta pela demarcação da terra indígena e pela valorização cultural dos povos indígenas do Alto Rio Negro. Em 1993, quando a Organização Indígena da Bacia do Içana (OIBI) chegou à aldeia, a liderança local se recusava a considerar a urgência da demarcação da terra. Eles afirmavam: “Não queremos esse trabalho aqui nesta comunidade, e nenhuma das 14 comunidades Koripako deve aceitar essa responsabilidade” (BANIWA, 2018, p. 34).

Por isso, a comunidade em algum tempo foi polêmica, especialmente em relação a questões ligadas ao movimento indígena bem como a educação escolar diferenciada, religião, participação nas organizações sociais Koripako, dificuldades de subsistência e diálogo com instituições não indígenas bem como as organizações indígenas. Apesar de estar estrategicamente localizada e ter uma população maior na região, a comunidade teve pouca participação dentro do movimento indígena devido a desentendimentos e influências externas. Assim, desde sua fundação, a população vem crescendo e, hoje, conta com 65 famílias, totalizando 265 pessoas, vinte vezes mais do que na época de fundação. Ao mesmo tempo, como mencionado anteriormente, tornou-se uma comunidade estratégica em termos geográficos e políticos, para toda a região do povo Koripako do alto rio Içana.

1.2. Objeto da pesquisa

A pesquisa está relacionada às lideranças indígenas, aqui focada mais na questão de chefias das comunidades denominadas atualmente como capitães da comunidade, evidenciando as formas de organização e as relações entre os mesmos e entre diferentes grupos. Assim, buscamos identificar os impactos do contato interétnico, mediante inúmeros fatores e instituições não indígenas que influenciaram a forma de organização política das lideranças da comunidade. A pesquisa analisa que, depois de setenta anos de contato com a sociedade não indígena, as lideranças políticas do Koripako enfrentam desafios e mudanças que exigem uma adaptação para essa nova realidade em que se vive. Hoje, de acordo com suas palavras, elas sentem a dificuldade em exercer a sua liderança de forma que demonstre a influência positiva para as pessoas da comunidade, seja nos trabalhos, na mediação dos conflitos internos e externos, na compreensão das realidades indígena e não indígenas, e engajar-se na defesa do território e nos direitos de seu povo.

A liderança indígena é um tema de grande relevância para o estudo da sociedade, pois está relacionada aos aspectos políticos, culturais, históricos e identitários do povo. É também dinâmica, pois está em constante mudança, principalmente nas comunidades indígenas maiores com contato com outras culturas. Tendo em vista a presença de instituições não indígenas, como escolas, instituições de saúde e do pelotão do Exército Brasileiro dentro da comunidade, o povo Koripako convive frequentemente com duas realidades: a indígena e a não indígena. Isso gera impactos nas lideranças e no modo de vida do povo.

Embora já existam estudos acadêmicos sobre essa população que se concentram em aspectos históricos, como a conversão dos Koripako ao cristianismo que ocorreu na década de 1970 (XAVIER, 2013), a convivência e intervenção dos militares (SANTOS, 2012; SANTOS, 2018), os impactos socioculturais da alfabetização e letramento entre os Koripako do Alto Içana (BEZERRA, 2015) e a pesquisa mais antiga realizada sobre a economia e sociedade dos Koripako do Rio Içana (JOURNET, 1980), buscamos analisar o povo a partir de uma perspectiva diferente. O estudo pretende contribuir com as pesquisas já realizadas em meio ao povo Koripako, apresentando uma nova perspectiva sobre suas lideranças a partir da visão dos próprios indígenas. Analisamos a organização e dinâmica de poder e autoridade, frente às transformações sociais e culturais em suas comunidades. Nesse sentido, do ponto de vista antropológico, ocorreram mudanças importantes após a conversão ao cristianismo, a interação entre Koripako e militares, o acesso à educação formal das relações entre os Koripako e o mundo exterior, todas envolvendo diferenças culturais e relações de poder. É necessário um estudo sobre as lideranças indígenas das aldeias e seus desafios, na comunidade frente aos impactos das culturas externas e além do mais, que terá como objetivo atualizar as informações e conhecimentos ou contradições anteriores sobre o povo Koripako.

A pesquisa se justifica pela necessidade de ampliar o conhecimento sobre a liderança indígena da comunidade indígena Koripako e inclusive a Amazônia, focando nas relações entre povo e a sociedade não indígena, contribuindo para o conhecimento sobre as lideranças como agentes sociais que lutam diariamente para o bem-estar e bem viver em suas comunidades e territórios ocupado por eles.

1.3. Embasamento teórico

O presente trabalho resulta de uma pesquisa sobre “A liderança política dos Koripako: desafios e perspectivas”. A liderança política de um povo é um tema complexo, pois envolve diversos atores, como líderes de organizações e associações. Embora existam muitos estudos sobre lideranças indígenas em geral, há uma necessidade de trabalhos voltados especificamente para as lideranças de comunidades, atualmente denominadas capitães. O principal objetivo da pesquisa é compreender a dinâmica de autoridade e poder, identificando a forma de organização social ancestral, cultural e simbólica, além das mudanças culturais e transformações ocorridas na organização social e política do povo Koripako, especialmente dos *Komadaminanai* (provenientes do clã Pato). Com esses fatores, buscamos entender os desafios e perspectivas das lideranças atuais na comunidade delimitada para a pesquisa, possibilitando a comparação com outros povos indígenas da Amazônia.

As obras consultadas, que vão desde os clássicos da antropologia política até pesquisas de doutorado e dissertações realizadas na região do Içana, foram fundamentais para refletir sobre a questão da liderança política, organização social e identidade clânica. Dessa forma, foram estudados alguns clássicos da antropologia política como: o estudo relevante de Evans-Pritchard (1992) em sua obra “*Los Nuer*” analisa a estrutura e o sistema político das tribos Nuer, esse importante para entender a conexão entre sistema de linhagens e os conflitos de base territorial (grupos de residência e vizinhança, organizados na lógica da vingança e da honra) oferecendo uma interpretação da organização política e da construção de conceitos teóricos. Ele discute a figura do “jefe” (chefe), destacando que:

“La palabra jefe puede ser una denominación engañosa, pero es lo suficientemente imprecisa como para que la conservemos, a alta de una palabra más adecuada; el jefe es una persona sagrada pero carece de autoridad política. En realidad, los nuer carecen de gobierno, y podemos calificar su estado de anarquía ordenada” (PRITCHARD, 1992, p. 19).

Essa análise sugere que a liderança entre os Nuer é mais simbólica e ritualística do que política, o que contrasta com a ideia de liderança em sociedades com estruturas de governo mais definidas. Essa perspectiva é útil para entender como diferentes culturas interpretam e organizam a liderança e a autoridade dentro de suas comunidades. Outra obra importante para refletir sobre a relação de poder é a clássica de Pierre Clastres, intitulada *A Sociedade contra o Estado* (1974), na qual ele discute o poder definido em termos de relação de comando-obediência, mas também apresenta outros modos de conceber o poder.

Portanto, a tribo não possui um rei, mas um chefe que não é um chefe de Estado. O que isso significa? Simplesmente que o chefe não dispõe de nenhuma autoridade, poder de coerção ou meios para dar ordens. O chefe não é um comandante, e as pessoas da tribo

não têm dever de obediência. O espaço da chefia não é o lugar do poder, e a figura (mal denominada) do "chefe" selvagem não prefigura em nada a de um futuro déspota. Certamente, não é da chefia primitiva que se pode deduzir o aparelho estatal em geral (CLASTRES, 2003, p. 222-223).

Essas afirmações nos permitem refletir sobre a questão dos Koripako, que não possuem uma autoridade ou um governo centralizado. Apesar da influência do contato externo, que introduziu o termo "capitão" para denominar a liderança da comunidade, de acordo com autores, essa designação como inadequada para a realidade local, assim como a figura do "chefe", pois não faz parte de uma estrutura que tem poder de coerção. Assim, esses autores contribuem bastante sobre as noções de característica do poder político em chefias dos povos tradicionais. Ao se referir sobre o conceito da cultura, será mobilizado o Geertz (2008) para poder compreender a questão cultura:

o conceito de cultura ao qual eu me atendo não possui referentes múltiplos nem qualquer ambiguidade fora do comum, segundo me parece: ele denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. É fora de dúvida que termos tais como "significado", "símbolo" e "concepção" exigem uma explicação (GEERTZ, 2008 p. 66)

O autor define a cultura em sua obra como um sistema de significados historicamente transmitidos e expressos através de símbolos. Ele enfatiza que a cultura é uma teia de significados que os indivíduos utilizam para interpretar suas experiências e orientar seu comportamento no mundo. Nesse sentido, isso é fundamental para a nossa compreensão, especialmente no segundo capítulo da dissertação, ao abordar a organização social e cultural dos Koripako, considerando como os símbolos e significados associados à liderança são reinterpretados ao longo do tempo.

Na região do Içana, já existem muitas pesquisas importantes; entre elas, podemos destacar algumas. Segundo Silva (2013), a obra científica mais antiga encontrada sobre essa região é a de Theodor Koch-Grümburg: *Dois anos entre os indígenas: viagens ao noroeste do Brasil (1903-1905)*. Nessa obra, ele relata as viagens no rio Içana e até o rio Ayari. É interessante notar a realidade do povo naquela época ao comparar com os dias atuais. Bezerra (2015), em seu trabalho, afirma que Koch-Grümburg parece ter sido o primeiro etnólogo a mencionar especificamente os Koripako do Alto Içana. Apesar de não ter conseguido chegar a essa região, ele registra ter visto uma família *Ipeka* (pato na língua Nheengatu) (KOCH-GRÜMBERG, 2005, p. 76), um dos clãs no Alto Içana, ao qual também pertencem.

Outra obra importante aqui é a de Robin Wright (2005), *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*, na qual o autor trata dos povos indígenas do Alto Rio Negro, denominados como povos Aruak, especificamente os Baniwa, e menciona também o povo Koripako. Uma parte muito importante diz respeito à mudança da tradição e ao surgimento de novas lideranças: “Em contraste, o evangelismo provocou uma ruptura, um abandono de tradição e implantação de algo novo que aos poucos, as lideranças religiosas (pastores, diáconos) moldaram ao ethos Baniwa” (WRIGHT, 2005 p. 20).

A importante obra de Goldman (1963), citada por Pedroso (2021), discute a hierarquia dos povos do noroeste amazônico. Segundo este autor, os povos amazônicos possuem uma organização hierárquica, onde existem posições ocupadas por cada clã (*sib*), estabelecendo a ordem de acordo com a emergência dos clãs. Isso é importante para a compreensão da relação entre hierarquia, exogamia e liderança política e se há entre os Koripako.

A tese de Sidnei Clemente Peres (2003) sobre “Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro”, destaca que, após a Constituição Federal de 1988, ocorreu o surgimento do associativismo no Alto Rio Negro, caracterizando-se como uma "região onde o fenômeno associativo mais se desenvolveu". Pois com associativismo do povo foi uma estratégia para fortalecer as reivindicações e garantir o reconhecimento diante do governo e suas instituições através das lideranças denominadas como diretores das organizações ou associações compostas por presidente, vice, secretário e tesoureiro. Além disso, a obra aborda o contato interétnico por meio dos patrões, missionários católicos e evangélicos, e demais agentes de civilização na região do Içana, bem como seus impactos e influências.

Em relação a nós, povo Koripako do Alto Rio Içana, podemos analisar a primeira pesquisa científica na região, realizada por francês Nicolas Journet (1981), intitulada *Los Curripaco del Río Isana: Economía y Sociedad*, publicada na *Revista Colombiana de Antropología*. O autor assinala a organização social através dos clãs e refere que o capitão é o primeiro interlocutor da comunidade, ou porta-voz da comunidade em relação aos não indígenas. Journet descreve o capitão como *enawe* (hoje escrito *eenawi*), que significa "aquele que mantém sua palavra".

A doutora em ciências sociais Maria Luiza Garnelo Pereira (2002), em sua tese de doutorado, ela estudou na área da saúde e conhecimentos tradicionais do povo Baniwa

destacando as relações de poder entre os diferentes atores sociais dentro das comunidades, ela cita Journet, observando que o chefe da comunidade também é denominado capitão. Esse termo é o resultado do processo de contato com a sociedade não indígena, sendo um termo militar que foi primeiramente utilizado pelos diretores dos índios, mas que também passou a ser utilizado pelos missionários ou militares que chegavam com os nossos antepassados para designar o líder coletivo da comunidade.

Os trabalhos já realizados na região do Alto Rio Içana mostram diversas contribuições importantes da pesquisa do missionário da Missão Novas Tribos do Brasil, Zenilson Agostinho Bezerra (2015) descreve os impactos socioculturais da escolarização (alfabetização e letramento) entre os Koripako e destaca que os fatores influenciadores não foram introduzidos de forma imposta às comunidades, mas sim por meio de reciprocidade, trocas de produtos de outras culturas de acordo com as necessidades do povo. A pesquisa de Bezerra sobre os impactos da alfabetização e do letramento entre os Koripako do Alto Rio Içana revelou que a introdução da escrita fortaleceu a identidade cultural e a autoestima da comunidade, promovendo uma valorização de sua língua e tradições. Essa mudança gerou uma conversão significativa ao Cristianismo protestante, alterando seus sistemas de crenças e rituais. Além disso, o letramento proporcionou acesso ao conhecimento e ferramentas para que os Koripako pudessem se empoderar e reivindicar seus direitos, facilitando interações com a sociedade externa.

Por sua vez, o antropólogo Carlos Cesar Leal Xavier (2013), em sua tese de doutorado intitulada *Os Koripako do Alto Içana - etnografia de um grupo indígena evangélico*, aponta que a evangelização teve forte influência na organização social e política dos Koripako em comparação com a organização social e a forma de liderança dos ancestrais “É visível a influência dos anciãos e pastores em sua organização, bem como, por vezes, a incidência dos capitães em assuntos relacionados a encontros cristãos, sobretudo em épocas de Conferências Bíblicas”, Xavier (2013, p. 141). A tese de Xavier fornece uma análise profunda das dinâmicas sociais, culturais e religiosas dos Koripako do Alto Içana, destacando as complexidades envolvidas em sua experiência de conversão e a interação com influências externas.

A antropóloga Fabiane Vinente dos Santos (2009; 2012; 2018), cujo foco de trabalho está em Pari-Cachoeira (rio Vaupes, território do povo Tukano), também destaca a região do Alto Rio Içana em seus artigos: “Experiência e diferenciação: convivência entre os Koripako e militares no noroeste amazônico” e “Fala Pública e a palavra escrita: aspectos da intervenção

militar na terra indígena do Alto Rio Negro”. Ela se refere especificamente à aldeia São Joaquim, onde está implantado o 3º PEF do Exército Brasileiro. Todos esses trabalhos são importantes para análise com o objetivo de entender a questão das lideranças indígenas dos Koripako. A interação com os militares destaca uma relação de troca, onde os indígenas se posicionam como participantes ativos, buscando negociação com essa instituição governamental.

Entre as pesquisas realizadas por não indígenas, também são utilizados os trabalhos dos pesquisadores indígenas da própria região, aqui destacamos o professor e doutor Gersem José dos Santos Luciano (2006), Luciano (2011) que é da etnia Baniwa, O estudo mapeia a história dos povos indígenas do alto rio Negro, refletindo sobre as profundas mudanças socioculturais e as contradições que enfrentam atualmente, e destacando o impacto das experiências passadas na organização social, cultural e política contemporânea. Em sua pesquisa destaca que é evidente que a crise social dos povos passa pelo abandono das grandes tradições em torno das quais girava toda a dinâmica social dos grupos e a reprodução dos valores e comportamentos dos indivíduos e das coletividades.

E mais recente o Franklin Paulo Eduardo da Silva, Silva (2013) e Silva (2023), doutor em Antropologia social, pertencente da etnia Baniwa e atual diretor da escola da comunidade São Joaquim, desenvolveu pesquisa em sua dissertação Silva(2013) trata sobre plantas cultivadas nas roças Baniwa, e a participação dos jovens, ele traz que é fraca a participação dos jovens, em relação a esse conhecimento também ele fala dos líderes da comunidade antes e hoje “O chefe de uma aldeia se dava pelo irmão mais velho do grupo de irmãos da família fundadora [...] atualmente os líderes das comunidades (capitães) não se espelham na força, poder e domínio[...] e exercício de autoridade se baseia na decisão comunitária”.

Já em sua tese de doutorado sobre as transformações socioculturais, políticas e econômicas do povo Baniwa: inserção no mundo globalizado, sendo assim um dos pontos importante em que ele se refere que hoje “Começa então as disputas pelas lideranças frátricas por quaisquer membros de quaisquer clãs daquelas fratrias [...] é disputada por qualquer morador da aldeia, até pelos membros das famílias não tradicionais” Silva (2023), notando as diferenças de escolha das lideranças depois de alguns anos atrás.

Essa questão pode ser definida como uma dinâmica entre estabelecidos e outsiders, conforme Norbert Elias e Scotson (2000). Segundo os autores, há uma diferença marcante entre

os estabelecidos - pessoas que residem há mais tempo em determinado local - e os *outsiders*, os recém-chegados. De acordo com Matos (2015), “os primeiros, sentindo-se “donos do pedaço”, mantinham-se no poder graças a um carisma incondicional, onde fofocas depreciativas colocavam os *outsiders* em posição desfavorável, enquanto elogios fortaleciam os estabelecidos”. Trata-se, portanto, como um conflito de gerações, no qual os mais velhos reafirmam a tradição em oposição aos interesses e posições dos mais jovens, refletindo uma percepção de mudança.

Os autores da etnia Baniwa do baixo Rio Içana, nos quais desenvolveram suas dissertações e teses de doutorado em Antropologia Social, ambos se referem muito sobre a organização social, política bem como as mudanças culturais, de acordo com a interpretação como indígenas da região, por isso maior foram as principais referências neste trabalho para a análise em relação a nós, povo Koripako do Alto Içana.

1.4. Procedimentos metodológicos

Esta seção descreve os procedimentos metodológicos adotados para a realização da pesquisa sobre a liderança política dos Koripako. A metodologia é fundamental para garantir a validade e a confiabilidade dos dados coletados, permitindo uma análise dos fenômenos estudados. A pesquisa é de natureza qualitativa, pois busca compreender as dinâmicas de liderança e as relações sociais dentro da comunidade Koripako, especificamente na localidade de São Joaquim do Alto Rio Içana. A abordagem qualitativa é adequada para explorar significados, experiências e contextos, permitindo uma compreensão mais profunda das práticas culturais e políticas relacionadas às lideranças comunitárias.

Optou-se pela autoetnografia como abordagem metodológica, um termo inicialmente utilizado no campo das ciências sociais e da antropologia por David M. Hayano em 1979. Hayano (1979) usou o termo autoetnografia para descrever antropólogos que conduzem e escrevem etnografias sobre si mesmos, escolhendo um local ou campo de pesquisa para interligar ou “amarrar” uma de suas identidades ou associações de grupo (SILVA, 2017, p. 221).

A autoetnografia é um método de pesquisa que investiga e escreve sobre a própria experiência pessoal, com o próprio povo, na comunidade à qual se pertence, com o objetivo de compreender a realidade em que se vive. Ou seja, refere-se à maneira de construir um relato (“escrever”) sobre um grupo de pertencimento (“um povo”), a partir de “si mesmo” (da ótica daquele que escreve) (SILVA, 2017, p. 218).

Com essa metodologia, como pesquisador indígena pertencente à comunidade, é fundamental compreender o mundo social que está sendo observado, de acordo com o foco da pesquisa. Isso envolve a observação direta e a interação com os membros da comunidade, facilitando a coleta das informações necessárias para a experiência junto a ela.

A população-alvo da pesquisa consiste nos membros da comunidade Koripako de São Joaquim, incluindo a participação de alguns membros de comunidades vizinhas da região do Alto Içana, especificamente aqueles envolvidos em atividades de liderança, que inclui líderes comunitários (capitães), professores e membros da comunidade, totalizando aproximadamente 13 participantes.

Os participantes da pesquisa incluem: 2 lideranças (capitães) atuais da comunidade, 2 ex-lideranças (capitães), 3 professores, 1 liderança da organização indígena Koripako do Alto Içana (OIKAI), 1 professor da comunidade vizinha, 1 liderança (capitão) da comunidade vizinha que também atua como articulador político, 2 mulheres (uma de 32 anos e outra de 70 anos), e 1 membro da comunidade que é atual conselheiro local de saúde e vice do conselho distrital do pólo base São Joaquim. Mas isso não significa que só essas participantes que foram entrevistadas além desses teve a participação de outras pessoas de outras comunidades da região do Alto Içana como é caso de um professor da comunidade Jerusalém que pertence clã quati (*Kapittiminanai*) e o meu avô materno do clã tatu canastra (*Ayaneeni*) que é morador da comunidade que pertence no rio Alto rio Cuiari do lado da Colômbia.

Os dados foram coletados por meio de entrevistas semiestruturadas e observação participante. As entrevistas permitiram explorar as percepções dos participantes sobre a liderança política, enquanto a observação forneceu um contexto adicional sobre as interações sociais e práticas culturais no dia a dia da comunidade. A coleta de dados foi realizada ao longo de quase um ano na comunidade, que é a minha comunidade. As entrevistas foram agendadas previamente e realizadas em locais confortáveis, incluindo as casas dos participantes. Como pesquisador e membro do grupo indígena Koripako, natural da comunidade, busquei registrar os fatos e comportamentos das lideranças e dos comunitários como atores sociais da pesquisa, participando de reuniões comunitárias, discussões e debates sobre assuntos comunitários, seminários, assembleias e outras atividades nas quais todas as famílias e pessoas são convidadas a participar para tomar decisões coletivas.

A coleta de dados foi realizada por vários meios, incluindo pesquisa bibliográfica em produções como artigos, dissertações, teses, relatórios de pesquisa e outras produções científicas em bibliotecas, arquivos institucionais e privados relacionados a temas como organização social, línguas indígenas, culturas indígenas e liderança nas produções acadêmicas regionais, nacionais e internacionais. Também foi realizada pesquisa complementar em fontes disponíveis online, incluindo o levantamento de sites especializados sobre o tema. Os dados coletados foram analisados de forma descritiva e interpretativa, com o objetivo de compreender o fenômeno social pesquisado. Os recursos utilizados na coleta de dados incluíram um caderno de anotações de campo, um celular para registros fotográficos e gravações de voz, um notebook e outros materiais (pasta, canetas, lápis e caderno de campo).

A pesquisa respeitou os princípios éticos, garantindo o consentimento informado de todos os participantes antes da sua realização, bem como os procedimentos que constam no Protocolo de Consulta dos povos e comunidades indígenas do Rio Negro, segundo o protocolo “Mesmo sendo parente que esteja fazendo pesquisa de mestrado, doutorado, ou qualquer outra pesquisa tem que ter consulta” (FOIRN, 2023). Esse protocolo de consulta é uma das conquistas do movimento indígena na região.

Assim no dia 05 de janeiro de 2024, realizei uma reunião na comunidade com os participantes da pesquisa e representantes das seguintes organizações: a Organização Indígena Koripako do Alto Içana (OIKAI), a Organização Social Baniwa e Koripako (NADZOERI) e a Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro (FOIRN). Também esteve presente um representante do Ministério dos Povos Indígenas, nosso parente Baniwa e grande liderança André Fernando, mais conhecido como André Baniwa que participou através do Google Meet. Essas participações foram importantes tanto para pesquisa quanto para os participantes.

CAPÍTULO II - ORGANIZAÇÃO SOCIAL E CULTURAL DOS KORIPAKO

2.1. Os Koripako, História e Território

Figura 3 – Reunião da Organização Indígena Koripako do Alto Içana (OIKAI)



Fonte: Acervo do autor 2024

2.1.1. Os Koripako

De acordo com os estudos somos povos denominados Koripako do tronco linguístico Arawak. Desde o contato com a sociedade não-indígena, recebemos diversas denominações ao longo do tempo. Foi através desse contato que recebemos o nome Koripako para nossa etnia. Aceitamos essa denominação e, até os dias atuais, continuamos com ela. Segundo Bezerra (2015), ao analisar a literatura etnológica e linguística, a etnia foi denominada de Curipaco, Coripaco, Curripaco, Curipáca, Kuripako, Kurripako, Kurripáku, Koripaco e Koripako. Essas denominações estão nos trabalhos de etnologia e linguística que foram realizados nas diferentes regiões onde este povo habita.

O termo tem sua origem no dialeto falado nas comunidades colombianas do rio Guainía e do Alto Rio Cuyari, e na Venezuela, que são considerados os verdadeiros Koripako. A palavra

‘Koripako’ é a junção de ‘kori’ (não) e ‘paako’ (fala-se), transmitindo a ideia: *os que falam kori para dizer não* (BEZERRA, 2015; RAMIREZ, 2001). Segundo Hill (1996, p.24), a organização social do povo é embasada no aspecto linguístico. Assim, existem cinco dialetos principais nomeados de acordo com as diferentes maneiras de dizer “sim” e “não”, em que esses há fortes com diferentes clãs específicas. Podemos destacar dois exemplos: os *Ayaneeni* (provenientes do tatu canastra) do dialeto que falam “kori”, especificamente a palavra veio através dessa pronúncia. Enquanto os “*Komadaminanai*” (provenientes do pato) do Alto Rio Içana falam “*ñame*”.

Nós, Koripako do lado brasileiro, não falamos esse dialeto dos *Ayaneeni*. Nós falamos *ñame*, mas nós nos identificamos e aceitamos ser chamados Koripako. Recentemente, lideranças indígenas como Laureano Américo, ex-presidente da Organização Indígena Koripako (OIKAI), e alguns professores começaram a discutir que poderíamos nos denominar como *Ñamepako*, com o argumento de que no Alto Rio Içana falamos *ñame* não o *karo*. Essa ideia não foi incorporada em prática pelo povo como um etnônimo, mas está em processo de discussão. Por isso, o termo mais usado hoje é ‘Koripako’, seguindo a nova ortografia da língua. Segundo um dos missionários que estudaram a língua, uma explicação para esse fato é que as línguas indígenas não tinham forma escrita original. Os pesquisadores e missionários precisaram propor uma grafia a partir do chamado Alfabeto Universal Fonético² (IPA). No lado da Colômbia escrevem ‘*Curripaco*’, que segundo o Zenilson Bezerra, missionário e linguista ocorre:

em razão de uma posição nacionalista do governo colombiano em evitar uma influência estrangeira que se impunha sobre a língua nacional. No entanto, no Brasil, entendeu-se que existe o alfabeto fonético internacional, associado a uma sistematização proposta em 1953 numa convenção promovida pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Nessa convenção, foi sistematizado não apenas o modo de escrever os nomes das etnias, mas também as suas línguas, e essa proposta foi aceita dentro das regras de linguística (entrevista com Bezerra em fevereiro de 2024).

De acordo com Bezerra (2015), os habitantes do Baixo Içana (Baniwa) e Alto Içana (Koripako) se entendem quase todos entre os Baniwa-Koripako, o que poderia comprovar que

² IPA - Alfabeto Fonético Internacional (International Phonetic Alphabet), é uma espécie de gráfico que organiza e classifica todos os sons existentes em línguas já registradas — onde para cada som, há um símbolo fonético apropriado. E nesse alfabeto fonético internacional, se orienta o uso de: k, w, y dentre outros símbolos, para que a partir desse alfabeto fonético, o linguista depois de analisar bem a língua poder propor um alfabeto que reflita os sons apropriados de cada língua e não necessariamente o alfabeto nacional, mas respeitando a regras fonéticas da língua em questão. BEZERRA, Zenilson Agostinho. Entrevista, 2023.

se trata de membros de um mesmo grupo pertencente ao mesmo tronco linguístico que é Arawak, ou Aruak. Apesar das semelhanças, que incluem a mesma história de origem, e de compartilharmos a mesma cultura, a diferença é apenas por causa de variações dialetais. Existem outras denominações para os povos Baniwa e Koripako, como ‘*Walimanai*’ (a humanidade que habita o mundo atual), usada para se referir a nós que vivemos atualmente, ou “*Wakoenai*” (os que falam a nossa língua). Apesar das diferenças dialetais, todos povos (clãs) entendem plenamente a fala dos que pertencem a diferentes dialetos. Esses termos são utilizados em algumas ocasiões.

No entanto, segundo as lideranças Baniwa e Koripako, no que consta dentro do Plano de Gestão Territorial Ambiental (PGTA, 2021), essas duas denominações foram concedidas pelos não indígenas mediante o contato na região. As lideranças reforçam a autodeterminação como “*Medzeniakonai*” (somos povos de língua original) que se referem aos 19 clãs da bacia do rio Içana e seus afluentes e que compõem a nação de língua Baniwa e Koripako. Na prática a denominação Koripako ainda é frequentemente utilizada no Alto Içana, assim, só algumas pessoas utilizam o clã como forma de autodenominação.

2.1.2. História e visão de mundo

Neste capítulo, uma abordagem importante são as crenças mitológicas que constituem a base cultural e cosmologia do povo, bem como o ordenamento da organização social e territorial, que reflete as dinâmicas e normas que regem as interações dentro da comunidade e no território por isso nesta dissertação as mitologias ou narrativas mitológicas serão consideradas como histórias ou narrativas históricas, termo de acordo com a ótica como pesquisador indígena. Evans-Pritchard (1992), em obra sobre os Nuer, destaca que as mitologias explicam os diversos significados sociais e bem como as relações entre eles:

Un acontecimiento mitológico no precedió a otro, pues los mitos explican costumbres de significado social general y no las relaciones mutuas entre los segmentos particulares y, por tanto, no estratificadas estructuralmente. Las explicaciones de cualesquiera características de la naturaleza o de la cultura se extraen de ese ambiente intelectual que impone límites al mundo nuer y lo vuelve autónomo y totalmente inteligible para los nuer en la relación de sus partes: El mundo, los pueblos y las culturas han existido juntos desde el mismo pasado remoto (PRITCHARD, 1992 p. 125)

Nesse caso, para o povo Koripako, as mitologias que aqui consideramos como histórias também se fazem presentes desde muito tempo, podendo ser consideradas como um pilar da nossa forma de organização social antes do contato, com uma diversidade de histórias e crenças que varia a cada clã, segundo o professor Tiago Pacheco e liderança da Organização Koripako

as “as narrativas variam conforme contada pelo clã de pertencimento”. Vale ressaltar que, ao investigarmos esses mitos juntos aos anciãos da comunidade, não encontramos um consenso, cada narrativa apresenta sua própria versão de acordo com cada clã. Na sua visão de mundo, o povo Koripako acreditava nas histórias contadas pelos antepassados que explicam sua origem através de seres ancestrais, alguns dos quais ainda são mobilizados por anciões e algumas lideranças que valorizam as histórias tradicionais do povo. Apesar de que somos organizados segundo essas origens mitológicas, hoje há aqueles que as consideram ultrapassadas.

Aqui podemos analisar os mitos são mencionados a partir dos textos antropológicos e poucas participações das narrativas dos mais velhos, portanto, já sistematizados e interpretados. Dessa forma história Baniwa e Koripako, desde os tempos primordiais, houve a presença dos primeiros seres ancestrais, mesmo depois que o mundo já tinha sido queimado e lavado pelo dilúvio quando nasceram, cujos seres vivos sobreviventes continuaram sendo sobrenaturais, fortes, poderosos, gigantes e centenários (SILVA, 2023). Esses seres sobreviventes incluem *Ñapirikoli*, *Amaro*, a primeira mulher, e o seu filho *Kowai*. Segundo o PGTA (2021), o primeiro ser mítico era *Heeko* (demiurgo), cujos descendentes foram outros seres, sendo o principal o *Ñapirikoli*. O *Ñapirikoli* era um dos principais personagens míticos e deus do osso, cujo nome significa “ele dentro do osso” e referindo-se à sua origem dentro dos ossos de uma pessoa devorada, vítima de animais vorazes que andavam pelo mundo nos tempos primordiais (WRIGHT, 1996). *Ñapirikoli*, era chefe político, criador e transformador da diversidade de seres. Assim, surgiram os clãs Baniwa e Koripako, sendo nestes últimos: *Komadaminanai*, *Kapittiminanai* e *Payowaliene*.

Os clãs se espalharam para outras regiões a partir do lugar de origem, *Hiipana* (PGTA, 2021). Hoje, ao se referir aos nossos ancestrais, costuma-se dizer “*whaa Ñapirikoli idakeenai*”, que significa “nós somos descendentes do *Ñapirikoli*, ou, netos de *Ñapirikoli*”. *Ñapirikoli*, como uma figura central na história, representa não apenas a origem da vida, mas também a complexidade da criação e da diversidade. Na questão da mulher *Amaro* foi primeira na história. É interessante notar que, de acordo com o conhecimento, ela é referida como a “mãe dos brancos”. Foi ela que roubou secretamente as flautas de *Ñapirikoli*. Quando ele tentou recuperá-las, dardos espirraram da boca das flautas, afastando os homens (WRIGHT, 1996). Essa ação pode representar um ato de subversão que desafia a ordem estabelecida e sugere que a busca pelo conhecimento e pela liberdade pode ser repleta de desafios, ao pensar atualmente, principalmente às mulheres.

O *Kowai*, era filho de *Ñapirikoli*, já nasceu com características monstruosas e venenosas (XAVIER, 2013). Ele é percebido como um homem branco, por ser filho do sol, segundo os contos, e portador de um saber poderoso e externo. Ao longo da narrativa, esse conhecimento é internalizado nos processos de reprodução social (WRIGHT, 1996). *Kowai* é responsável pela iniciação, possuindo conhecimento tanto para o bem (cura) quanto para o mal (doenças, venenos), segundo o Peres (2003);

Os brancos foram associados pelos Baniwa com morte, doenças, feitiçaria, destruição e com os espíritos dos trovões e das águas localizados no mundo periférico. *Kuwai*, um herói cultural ligado aos tempos primordiais de criação da humanidade, é um instrumento cognitivo empregado para atribuir sentido a figura do branco e de outros personagens; um ser intermediário entre mundos distintos (PERES, 2003 p. 60)

No entanto, não existiam apenas esses seres míticos; havia também seus irmãos menores (WRIGHT, 1996), que incluíam *Yooli* e *Eeri*, entre outros como *Kaali*. Cada um dos seres exercia funções específicas e sabia como executá-las conforme a necessidade. As funções eram as seguintes: a) *Eeri* possuía o saber artesanal; b) *Yooli* tinha conhecimento espiritual como pajelança e o benzimento, também era responsável por determinar qual território seria ocupado por cada clã; c) *Kaali*, por sua vez, era o criador do tubérculo e instruída sobre as manivas e seus processamentos de produtos como o beiju, farinha e caxiri. Quanto ao local de origem, existe um lugar específico que é narrado em um dos mitos de origem mais conhecidos (HILL, 1996; WRIGHT, 2005), onde os povos Baniwa e Koripako surgiram em uma cachoeira no rio Ayari. Essa cachoeira é considerada o "Umbigo do Mundo" pelos povos do Alto Rio Negro que pertencem à família linguística Arawak. Denominada *Hiipana* na língua baniwa, essa cachoeira é o principal lugar sagrado dos Baniwa/Koripako, o local onde a humanidade teve origem, emergindo à luz pelas mãos de *Ñapirikoli* (XAVIER, 2013).

Além do local de origem, há locais de origem conhecidos como buracos de origem dos clãs em diversos pontos ao longo do curso do rio e em outras regiões. Dentre eles, destacamos *Kophiipani*, uma cachoeira situada no Alto Rio Içana, que está na mesma linha geográfica de *Hiipana*. Segundo Luciano (2023), havia grupos étnicos que foram colocados no "buraco de origem". Para esses grupos, ele criou um caminho no interior da terra que permite a saída por outra cachoeira chamada *Kophiipani*, isso também confirmado pelo meu avô Alejandro do clã *Ayaneeni* (tatu-canastra) em uma conversa em 10 de dezembro de 2023, "cada clã tem os seus buracos de origem e surgimento" afirmou.

No centro das localidades entre *Hiipana* e *Kophiipani*, existe uma serra considerada "grande cidade de *Ñapirikoli*", cujo formato se assemelha a uma aldeia ou cidade, denominada

"*kerhipani*" na língua local. Essa cidade está situada na cabeceira do Yawiari (*Yawiali*), ou "rio da onça" na tradução literal, que é um afluente do Rio Içana (XAVIER, 2008). Este local é considerado sagrado por ser a cidade onde *Ñapirikoli* viveu e até hoje mantém este formato. O mito de origem em *Hiipana* estabelece que os povos Baniwa e Koripako têm uma mesma origem comum, considerados como um mesmo povo, mas que, de acordo com a história, desde o início foram divididos em clãs, o que implica, na perspectiva tradicional, que cada clã se constitui como se fosse um povo distinto. Por esta razão, os primeiros pesquisadores a tratarem sobre estas populações apontavam em Yauareté-tapuyo (indígena onça), Siusi-tapuyo (indígena plêiade), Ipeka-tapuyo³(indígena pato) e entre outros (KOCH-GRÜMBERG, 2005).

As informações contidas nos trabalhos realizados por antropólogos, etnólogos e missionários em diversas regiões do Brasil, Colômbia e Venezuela sobre o povo indicam a existência de uma história de origem compartilhada pelos Baniwa e Koripako. É que não é exclusiva desses povos, mas também é partilhada por outros grupos que fazem parte do tronco linguístico Arawak da Amazônia. No entanto, através de entrevistas pude compreender que existem diferentes versões dos mitos de origem do povo Baniwa e Koripako, que podem variar dependendo do clã que as narra, mas todas giram em torno de *Ñapirikoli*. Essas crenças se modificaram desde então, em particular a partir da atuação de missionários evangélicos há cerca de 70 anos. A pioneira foi a missionária Sophia Muller, um nova-iorquina que evangelizou e traduziu boa parte da Bíblia para a língua Koripako. Hoje, grande parte do povo Koripako abandonou sua antiga religião, ainda que algumas lideranças tenham adotado uma postura de sincretismo, vendo o Deus cristão como *Ñapirikoli* dos seus mitos, segundo o Peres (2003) apropriando da análise de Wright (2005);

Muller identificou a categoria mítica Baniwa referente aos espíritos dos mortos com a idéia cristã do diabo e os Baniwa, por seu turno, redefiniram o destino final das almas inimigas e de feiticeiros em oposição aos parentes cujas almas terminam a sua viagem póstuma em casas patrilineares coletivas na aldeia de *Iaperikuli*, Jesus Cristo (PERES, 2003, p. 59)

Por isso, desde que nasci e cresci na aldeia com minha família, raramente ouvi falar dos mitos do nosso povo. As histórias que conheci eram sobre os lugares sagrados nos rios, lagos, serras e caminhos encontrados na região e ao redor da aldeia, alguns locais onde se acredita que *Ñapirikoli* passou. Nesse sentido, apenas algumas me foram contadas pelos meus avós quando ainda eu era criança, nas viagens, quando passávamos em determinados lugares denominados

³ Ipeka-tapuyo = Indígenas Patos, na Língua Geral (KOCH-GRÜMBERG, 2005), ou seja, clã provenientes do pato (*Komadaminanai* do Alto Rio Içana)

como *Yarodatti*⁴, onde sempre havia uma referência ao ancestral *Ñapirikoli*. São lugares considerados perigosos, verdadeiros tabus. Nos é dito que se alguém tocar ou passar perto, corre risco de algo ruim acontecer com a pessoa, como o surgimento de doenças específicas associadas àqueles locais, uma consequência por não cumprir o respeito devido. Foi exatamente isso que constatei nas entrevistas com os anciãos. Eles dividem as histórias de origem, como a) a história tradicional, denominada de *cutumbre* (pronunciado em espanhol), versão considerada por alguns como “costume” antigo, o que acreditavam antigamente; e o b) criacionismo de acordo com a “religião” (ou como dizem em espanhol, *religión*) que é o que creem agora. Mas, segundo o autor indígena Franklin Paulo Eduardo em sua dissertação destaca:

Estes saberes míticos orientam organização social, atividades culturais e tradicionais da vida individual e social. Entre estes saberes as concepções de doença e as práticas terapêuticas realizadas por diversos agentes de cura adquirem especiais relevâncias para a resolução dos problemas de saúde (SILVA, 2013 p. 26)

Com essas influências externas e assimilações que as culturas, tradições, crenças e, principalmente, as histórias vêm se transformando e mudando, gradativamente. Uma realidade que divide os pensamentos ou crenças do povo Koripako em dois grupos: um que acredita que os conhecimentos ancestrais não estão mais presentes na vida dos aldeões ou que ninguém deveria mais viver deles. Esse grupo acredita que os usos ou vivências das tradições e culturas ancestrais (mitológicas) poderiam ou causariam conflitos (impedimentos) no destino espiritual de indivíduos. Por isso não poderiam estar presentes na vida da geração presente.

E há outro grupo que vê e defende que as tradições e culturas ancestrais (mitológicas) são importantes e necessárias, uma vez que (nas falas deles) ‘esses conhecimentos e saberes, querendo ou não, o povo e as comunidades vivem e dependem delas’. É uma disputa de opinião e de visão de difícil conciliação, pois cada um ou cada lado quer transformar ou levar as comunidades a viverem o seu lado de opinião ou visão de mundo. Mesmo com as influências da religião cristã ou religião da sociedade não indígena, o povo do alto rio Içana, assim como outros de etnias diferentes, conseguiu resistir mantendo conhecimentos e saberes tradicionais de maneira tímida, essenciais, importantes e necessários para compreensão da cosmovisão e explicação do mundo, do meio ambiente, dos recursos e fenômenos naturais, bem como a explicação e compreensão do ser humano e de outros campos importantes e necessários à vida do povo e comunidades desta região.

⁴ Lugares sagrados podem ser lagos, pedras ou serras.

2.1.3. Território

A palavra território, traduzida para a língua Koripako, é representada por duas expressões: *whepaite* e *weemakaana*. Na tradução literal para o português, *whepaite* significa “a nossa terra” e *weemakaana* significa “onde nós moramos”, podendo ser resumidas como “a nossa terra onde nós moramos”. Esse termo é amplamente utilizado em reuniões locais, regionais e dentro das famílias. Os mais velhos frequentemente afirmam que o território deixado pelos ancestrais é o único lugar onde devemos viver e permanecer firmes. Ao analisarmos a questão do território ocupado pelos clãs ao longo do rio Içana e seus afluentes, percebemos que essa ocupação é baseada na história de origem. Assim, cada clã possui territórios específicos, determinados pela origem e pela ordem recebidas dos seres míticos ancestrais mencionados anteriormente. De acordo com Faria (2003, p. 51), a ocupação geográfica de diversas nações indígenas está relacionada aos seus mitos de origem e à hierarquia que ela denomina de “geografia mítica”. Os mitos refletem a organização social e cultural do povo, definindo os limites territoriais de cada clã, bem como sistema de exogamia clânica (onde cada clã é entendido como um outro povo). Eles estabelecem as regras que governam a vida social e política do povo (BEZERRA, 2015).

No caso dos grupos Arawak, os Koripako em qual eu pertenço, dentro da história de origem em *Hiipana*, *Ñapirikoli* os designou para viverem certas áreas nos rios Içana e seus afluentes. Assim, no Alto Rio Içana, a história aponta três clãs principais que ocuparam essa região: os *Komadaminanai* (oriundos do pato) *Kapittiminanai* (oriundos do quati) e *Payowaliene* (filhos do pacú) (BEZERRA, 2015, p.7). Além desses, outros clãs chegaram por meio de casamentos, como os *Walipere dakeenai* (oriundos do plêiades ou netos das estrelas), são clã Baniwa que possuem território predominante no médio rio Ayari e Cuyari, até os *Ayaneeni* (oriundos de tatu canastra) clã predominante do Rio Guainia e Cuyari que são denominados Koripako da Colômbia. O território para os povos indígenas, expressa a sobrevivência física e cultural (FARIA, 2003 p.89). Dentro do território ocupado por cada povo, há a necessidade de práticas de subsistência, como pesca nos lagos, igarapés e nos igapós, e para caça de animais nas florestas em busca de alimento além de coletas de frutas do mato. Conforme descrito por Faria (2003, p. 41).

O território é composto de mata e rio para explorarem a caça, a pesca e abrirem plantações de mandioca. Cada povoado é delimitado por marcas naturais, como curvas de rios, afloramentos rochosos e igarapés. A mata é repartida entre as diversas famílias nucleares para estabelecerem suas roças. O território para a caça e pesca não é limitado, podendo cada um pescar e caçar onde quiser, dentro dos limites do povoado.

A importância de ter um território para o cultivo de mandioca pelo sistema de coivara⁵ pode ser analisada em algumas aldeias na região do Alto Rio Içana, onde a maior parte do solo é arenoso. Assim, há dificuldade de manter o trabalho de cultivo e as roças ficam muito distantes das comunidades, chegando até os territórios de outras aldeias, inclusive no território do país vizinho (Colômbia). Isso requer o contato com líderes da aldeia para realizar o trabalho naquela área, pois todos sabem que isso é extremamente necessário para o seu sustento da família e comunidade. Assim, os Koripako do alto rio Içana reconhecem o seu território tradicional desde a comunidade de Matapi Cachoeira até a aldeia de Camanaus. Abaixo desses limites é considerado território Baniwa, que começa na comunidade Suicí Cachoeira até a comunidade de Nazaré do baixo rio Içana, inclusive nos afluentes Ayari, Kiari e baixo Cuyarí (Bezerra 2015, p.9). Hill (1996, p. 23), discutindo sobre o território tradicional do povo Koripako, aponta que “La evidencia arqueológica, lingüística, histórica y etnográfica indica que la cuenca del eje fluvial Isana-Guainía, que abarca zonas de Venezuela, Colombia y Brasil, conformaba el núcleo de los territorios ancestrales de los Curripaco.”. Hoje, reconhecemos que os territórios são de responsabilidades diferentes Estados, o que, em algumas ocasiões, impacta a vida dessa população. Diferentemente no tempo dos nossos antepassados quando não tinham um lugar fixo como hoje, se deslocando de um lugar para outro na região do Alto Rio Içana, segundo eles, ocorria devido aos conflitos com outros grupos indígenas vindos de outros rios e regiões, segundo o senhor Mateus Lourenço afirma:

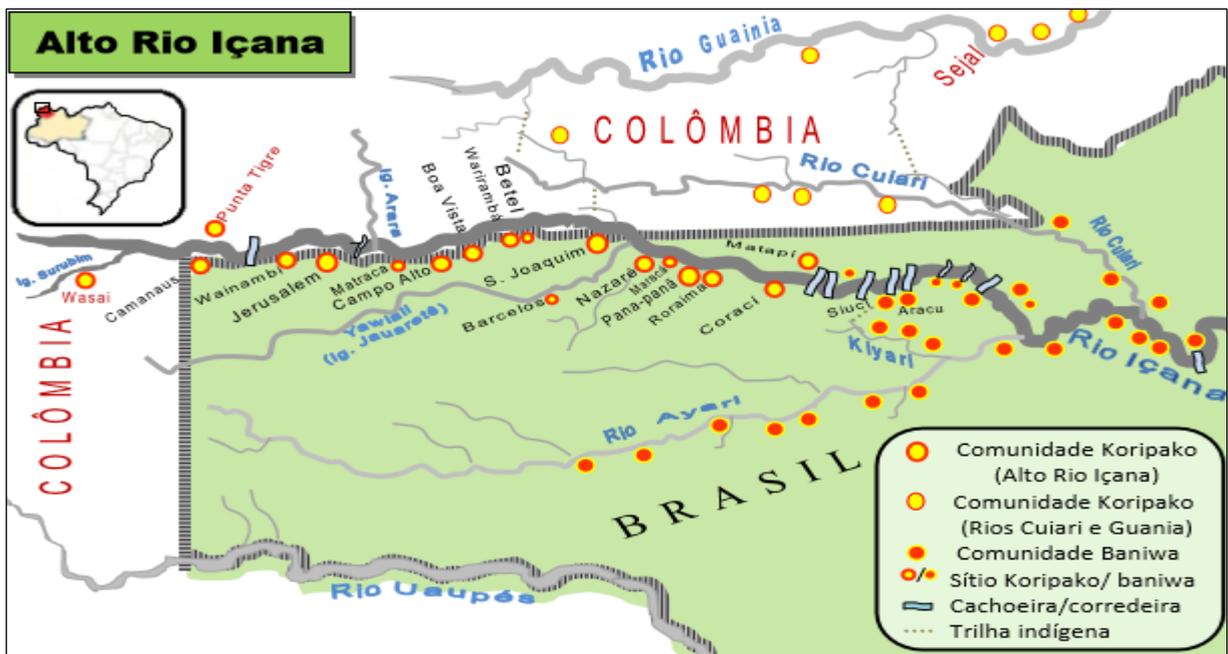
Os Koripako eram um povo do mato, vivendo na floresta como caçadores e coletores. Naquela época, não existiam locais estabelecidos para sua permanência devido às guerras com outros grupos indígenas. Para evitar os rivais, o povo se refugiava em locais de difícil acesso, escondendo-se dos inimigos. Com o passar do tempo, a população cresceu e gradualmente começou a se deslocar, estabelecendo pequenas aldeias nas cabeceiras dos igarapés, que hoje não existem mais, mas que permanecem nas memórias de anciãos.

Especificamente, o clã *Komadaminanai*, ao qual pertencem, estabeleceu-se na cabeceira do igarapé *Yawiari* (igarapé da onça). Mais tarde, desceram o mesmo rio, fundaram a primeira aldeia que foi denominada de São Pedro hoje denominada como Barcelos (*Dekaipi*), essa foi o primeiro local fixo e mais antiga aldeia da região. Naquela época, praticamente nenhuma comunidade estava instalada às margens do rio do Alto Içana. Com o aumento da população e do número de famílias na primeira aldeia, surgiram os conflitos e desentendimentos entre os familiares. Esse fato levou à dispersão das famílias em busca de novas comunidades, que foram

⁵ Sistema de agricultura que corresponde desde a derrubada de árvores numa certa época do ano, deixada para secar, queimar, plantar e produzir durante 2 ou 3 anos, mas depois abandonada.

fundadas às margens do rio, conforme o mapa abaixo (4). Hoje vivemos permanentemente em 14 comunidades maiores (Matapi-Cachoeira, Coracy, Roraima, Pana-Pana, Nazaré, Barcelos, São Joaquim, Betel, Warirambá, Boa Vista, Campo Alto, Jerusalém, Wainambí e Camanaus) e 6 sítios considerados pequenas aldeias (Araçari, Japu-ponta, Savanita, Édén, Maracá-Ponta e Matraca).

Figura 4 – Localização das comunidades e território Koripako



Fonte: Bezerra 2015

Na mesma região, destacamos as aldeias localizadas na Colômbia, pois no percurso do rio a partir da aldeia Warirambá, o rio Içana serve como a linha imaginária que divide a fronteira entre Brasil e a Colômbia. Vale destacar que a cabeceira do rio Içana nasce no território colombiano entre os rios Papunágua e Querarí, onde existem comunidades como o sítio Arara, Ponta Tigre, uma parte da aldeia Camanaus, Wasaí, Puerto Guainia. Essas aldeias também são divididas em dois departamentos no território da Colômbia, de um lado departamento de Guainía e do outro o departamento de Waupés. No relato de Journet (1980, p.127)

El Isana es un afluente de la orilla derecha de Río Negro. La mayor parte de su curso se encuentra en Brasil, pero tiene sus cabeceras en Colombia, entre los ríos Papunagua e Querarí. Después de recibir las aguas del caño Surubí, el Isana recorre más de cien kilómetros al límite de ambos países antes de entrar definitivamente al territorio brasileño. Las cabeceras del Isana delimitan también la Comisaría del Vaupés y la del Guainía, por lo cual existe en Camanaos una Inspección de Policía dependiente de Mitú y Venado-Guarirambá un corregimiento dependiente de Puerto Inírida.

Geograficamente, nosso território do Alto Içana é considerado de difícil acesso, algo compreendido tanto positivamente como negativamente. Para os anciãos da região, essa dificuldade, em especial a existência de diversas cachoeiras, serve como uma barreira, impedindo a chegada de outros grupos e assim permitindo que o povo vivesse de maneira tranquila nas comunidades. Por outro lado, esse isolamento também resultou na pequena participação do povo Koripako nos movimentos bem como na implementação de políticas públicas e além da obtenção de materiais básicos devido à distância dos centros urbanos, com isso, para os de fora, é uma região de difícil acesso devido às corredeiras no caminho (Santos, 2018). Por causa da distância dos centros urbanos, hoje, mais integrados e assistidos pelo estado brasileiro, os moradores das comunidades do alto Içana, os Koripako, se reconhecem e dizem “esquecidos por tudo e por todos”. Isso se deve às oito cachoeiras mais acidentadas que exigem bastante esforço físico para atravessá-las, arrastando o bote (embarcação) ou a canoa pelas pedras, descarregando e recarregando toda a bagagem. Sendo assim, poucos se dispõem a ir além do território Baniwa (BEZERRA, 2015). Há apenas duas formas de chegar a essas comunidades: via fluvial e aérea (pois há uma pista de pouso na comunidade São Joaquim, que foi construída pelo exército brasileiro). Dado a incorporação de novas tecnologias no meio de transporte (Matos, 2023), a viagem pelo rio pode durar três dias em canoa de alumínio com motor de popa 40HP. A outra possibilidade é via aérea, utilizado apenas pela Força Aérea Brasileira (FAB) através do Exército Brasileiro com a finalidade de transporte dos insumos aos militares do 3º Pelotão Especial de Fronteira (PEF) e pelo Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) com a finalidade de remoção dos pacientes e troca de equipe multidisciplinares do polo base.

O que se constata hoje, por meio dos benefícios de bolsa família do governo federal e dos funcionários públicos, como professores e agentes de saúde dessa comunidade, facilitou-se a aquisição de rabeta (máquina de autopropulsão), motor de popa. Sendo assim, os familiares deslocam-se para o município de São Gabriel da Cachoeira em busca de receber seus benefícios para comprar produtos básicos de acordo com a necessidade da família, levando uma viagem que dura em torno de uma semana (sete dias). Parece que, com esse desafio, nós Koripako têm demonstrado ao longo dos tempos a baixa participação nos movimentos (indígena) bem como nas Universidades, como também em relação aos benefícios, que são mínimos. As comunidades sempre ficam por último para serem beneficiadas devido a essa situação geográfica. Mas, com todas as características específicas da região, nós, povo Koripako, seguimos os conselhos recebidos dos anciãos de que devemos permanecer nesse território, pois é o único que nos foi

dado pelos nossos ancestrais. Assim, devemos continuar trabalhando e para que a futura geração possa viver de maneira tranquila nos vindouros, pois sabemos que em cada território existe o povo específico que habita em certo lugar, não sendo correto deslocar para qualquer outra área.

2.2. Organização social antes e hoje

2.2.1. Organização social antes

A organização social era rigorosamente baseada em clãs, cada um tinha seu máximo respeito, entre eles eram vistos como parentes afins com status igualitário (BEZERRA, 2015). Por isso, o casamento tinha que estar dentro do sistema clânico, algo muito respeitado naquela época. Nesta dissertação prefiro usar o termo clã, pois acredito que o termo clã está mais ligado ao agrupamento de parentesco associado por meio de um símbolo que pode ser um animal, pássaro etc. Para povo o clã é visto como um grupo de pessoas que se veem como oriundas, ou seja, provenientes de um mesmo ancestral comum ou que são de uma mesma linhagem consanguínea. Por isso somos divididos em clãs, isto é, em grupos que entendem que vieram de um ancestral. Dentro do grupo Koripako, temos os seguintes clãs como *Komadaminanai* (possuidores ou originários do pato) na qual faço parte desse grupo, e outros os *Kapittiminanai* (possuidores ou originários do quati). Esses nomes desses animais que representam essas divisões aqui seriam como os chamados totens que é símbolo que representa o clã, como descrito por Philippe Descola, habitualmente representado por um animal que dá nome ao grupo (DESCOLA, 2016). Bem como os *Waliperedakeenai* (clã da constelação das plêiades) o clã dos Baniwa.

Mas, entre os Koripako, existiam as subdivisões tradicionais. Segundo os velhos, por exemplo o clã *Komadaminanai* tem também seus parentes outro sub clã que representa um determinado peixe ou pássaro, no caso, esse clã por exemplo é o peixe traíra, outros clãs também possuem as suas subdivisões, sempre o pessoal mais velho brinca entre os clãs, sobre o peixe ou animal que eles comem etc. Eles viviam em casas comunais, conhecidas em algumas regiões como malocas (casas comunitárias), hoje denominadas em algumas das ocasiões como “casa de saber”. Todos moravam juntos em uma única habitação com seus familiares. Assim, os caciques (*Eenawi*⁶) tinham autoridade e poder de organizar nossos antepassados, já que todos

⁶ Uma expressão tradicional de denominação de liderança da comunidade, hoje pouco usada na língua.

viviam trabalhando e praticando atividades de subsistência. Todos os saberes tradicionais eram levados muito a sério, respeitando as rígidas tradições, e eram compartilhados durante as festas e rituais tradicionais. De acordo com Lopes (2018) em seu trabalho sobre a “Organização Social e Política Tradicional dos Ñamepako ⁷do Alto Içana”. As festas tradicionais eram parte da organização social daquela época; segundo Lopes (2018) destaca as seguintes festas tradicionais: entre as mais conhecidas estavam *Podaali*, *Napiyamaka*, *Nakapeetaka itakirinai*, *Kaliyamai*, *Nakhoepanitaka* e *Yamaro hiwida*.

A orientação era fundamental para uma boa relação entre eles, principalmente a respeito do casamento, entre irmãos de seu clã, bem como saber se relacionar e respeitar o seu próximo. Esse princípio para uma boa relação se dava em consideração ao parentesco que orienta a vida em sociedade, pois cada pessoa sabe em que parte está inserida na classificação que pertence. Essa consideração se reflete no sentido de parentesco com os demais, definindo-os, como por exemplo, cunhado, irmão, parente, primo, prima paralela, prima cruzada, entre outros, o diretor da escola Franklin Paulo em uma das reuniões que participei na escola da comunidade São Joaquim, citou sobre a consideração de parentesco afirmou “a consideração parentesco é o pilar de respeito” afirmou ao analisar que essa consideração era fundamental para uma boa convivência na comunidade. A exogamia clânica significa que um determinado grupo não estabelece casamento com pessoas do mesmo clã, a regra pressupõe que cada pessoa tem que se casar com alguém de outro clã. Na cosmovisão Koripako, cada clã é entendido como se fosse um outro povo, mesmo sendo visto como “*waakoenai*”, isto é, os que falam a nossa língua, é por isso que as pessoas da comunidade que ainda tem esse conhecimento ancestral, se casam obrigatoriamente com outros clãs, sendo assim, na comunidade são formadas por um misto de membros de diferentes clãs inclusive os clãs que pertencem na etnia Baniwa. No entanto, isso não significa que a mistura de clãs por meio do casamento fazia com que a comunidade fosse vista como misturada. As pessoas fundadoras da comunidade pertencem a um certo tipo de clã, e a comunidade é sempre denominada, por exemplo, *Komadaminanai iyakale*, ou seja, comunidade do clã pato assim por diante (patrilocal), como atesta Bezerra (2015):

Seus comunidades são formadas por um misto de membros desses clãs (incluindo também alguns de clãs Baniwa ou de outras etnias). Todavia, refere-se às comunidades como pertencentes a um clã específico, isto é, a família que inicialmente se estabeleceu no local (BEZERRA, 2015 p.13).

⁷ Autodesignação de algumas lideranças Koripako do Alto Içana, hoje mais utilizado pelos Koripako do Território da Colômbia (TIURIS).

Portanto, era através dessa dinâmica de convivência que se estruturava a organização social e política. Segundo os mais velhos que ainda se lembram desse tipo de organização social e política, havia pontos positivos e negativos. Entre os aspectos positivos, as pessoas se ajudavam, a reciprocidade era praticada no cotidiano, havia respeito mútuo, todos trabalhavam juntos e as lideranças eram obedecidas. No entanto, também havia aspectos negativos, pois tinham regras rígidas. Por exemplo, no caso do instrumento sagrado *Kowai*, o não cumprimento das regras tradicionais poderia acarretar punições severas, chegando até a morte da pessoa, principalmente para as mulheres.

2.2.2. Organização social hoje

Hoje, na comunidade o conhecimento sobre o pertencimento em um dos clãs, alguns os pais, avós continuam tentando transmitir o conhecimento mas segundo eles os jovens não estão muito interessados, uma coisa interessante aqui que vale descrever que apesar desse desinteresse, hoje a escola trabalha com alguns currículos específicos referente ao conhecimento próprio denominado como Formas Próprias de Educar na qual os professores indígenas elaboram um planejamento com objetivo de repassar o conhecimento tradicional. Hoje podemos notar que alguns jovens da comunidade, já se casam com membros do mesmo clã, o que antes era uma regra rígida do povo, a única coisa que não se pode cometer é “casar-se com a própria irmã ou irmão de sangue”, sendo o argumento utilizado pela maioria, ou seja, um grupo que tem um avô de verdade e entendem que possuem o mesmo sangue, no caso de uma família ter um avô e seus filhos e netos serão os descendentes de um avô, mas isso já era dentro de uma família. O aspecto físico da comunidade antes consistia em pequenos povoados que os antigos missionários colonos denominavam inicialmente de aldeias. Esse termo foi utilizado durante o período colonial, mas, com o tempo, passou a denominar-se comunidade, também através dos missionários católicos, como uma forma de união. Como está descrito a seguir, de acordo com Faulhaber (1987), citado por Garnelo (2002):

o termo “aldeia” às práticas de descimentos forçados dos indígenas feitas pelos missionários no período colonial e que hoje é utilizado para designar agrupamentos residenciais indígenas ou conjuntos de agrupamentos articulados, tomados com frequência como sinônimos de “comunidades”, termo de origem bem mais recente e fruto igualmente das tentativas missionárias católicas de impor valores cristãos ao indígenas, através do estabelecimento de “comunidades eclesiais de base” em áreas indígenas (GARNELO, 2002 p.13)

É interessante notar que algumas lideranças entendem que não é mais correto utilizar o termo "aldeia" atualmente, pois este reflete a ideia de ser liderada apenas por um chefe, uma

autoridade autoritária que não precisava consultar os comunitários. Diferentemente, o termo "comunidade" reflete a ideia de coletividade, onde as decisões dependem da maioria dos comunitários e não apenas das lideranças. Durante um encontro na comunidade Jerusalém, uma liderança comentou: "Hoje não somos mais aldeias lideradas apenas por um chefe, vivemos em comunidade e utilizamos o voto para eleger nossa liderança. As decisões são tomadas coletivamente". A comunidade está em constante mudança, e o aumento da população requer um espaço físico maior. Cada família possui duas ou até três casas: uma para dormitório, uma cozinha e outra para o forno. Cada chefe de família deve entender a necessidade dessas casas para não utilizar as de outras famílias. O mesmo ocorre com as casas comunitárias, que hoje são construídas maiores para acomodar a população da comunidade, que varia de 300 a 500 pessoas. Essas casas são importantes para a realização de eventos da comunidade.

Essa forma de organização social e política da comunidade se difere muito dos tempos dos nossos ancestrais, avós, pais e mães. Hoje essa forma de organização já é fruto da influência externa assimilada pelos comunitários, por isso o povo em suas comunidades pode observar e identificar vários tipos de lideranças cada um com suas responsabilidades, como por exemplo: lideranças religiosas (pastores, diáconos), liderança da comunidade (capitães da comunidade), professores, agentes de saúde, e responsáveis do esporte. Para que a comunidade possa ter essas lideranças em qualquer das responsabilidades acima mencionados a população de uma aldeia se reúne e discute, para que possam indicar uma pessoa que demonstra a capacidade de liderar, que possui ideias, que fala bem na frente do público, além disso é pessoa que se destaca na convivência social, além de as pessoas gostarem do indivíduo. Hoje nas nossas comunidades indígenas podemos encontrar escolas, alunos estudantes, pastores, diáconos, polo base da saúde indígena e meios de comunicação que antes era radiofonia, hoje a internet via Satélite, aparelhos tecnológicos, meios de transporte (motores de popa, bote), criação de animais para o consumo e além de uma parcela de população de interesse de viver como a sociedade não indígena. Esses fatores que impulsionam a mudança dentro da organização social e política entre os Koripako, dentre existem fatores que vem facilitar e contribuir com a organização política do povo e tem fatores que vem desafiar a política da organização, mesmo que as lideranças esforcem para que pudesse ter uma organização política conforme o desejo da comunidade e população de uma localidade.

Entre os familiares da aldeia vivem trabalhando em prol da subsistência, quando um jovem ou uma jovem se casa é necessário que eles mudam da casa dos pais para construir uma família um pouco distante dos pais, pois, assim vão levar as suas vidas de uma forma que

tenham autonomia familiar. A divisão de trabalho na comunidade concentra-se para os homens da derrubada de árvore para abertura da roça, pesca de peixes, caça de animais, são atividades diárias para que possam tirar a sua subsistência familiar, enquanto as mulheres elas tomam o cuidado das roças, produção de farinha, beiju para o consumo, além de ser dona de casa, limpeza e todos os afazeres de casa. Hoje depois da conquista do direito ao reconhecimento dos povos indígenas na Constituição Federal de 1988, nós indígenas, as lideranças que reconheceram o direito passaram a se organizar através de associações de base, regional e nacional bem como descrito por Peres (2003);

Constituição Federal de 1988 — que forneceu um quadro jurídico-legal favorável para a organização do movimento indígena em bases mais horizontais e descentralizadas — ao lado da visibilidade nas esferas públicas transnacionais alcançada pelas demandas e direitos indígenas principalmente a partir do seu vínculo às preocupações com a crise ecológica planetária — forneceram o quadro propício para a proliferação do associativismo indígena no Rio Negro (PERES, 2003, p. 117).

Por isso, desde antes e depois da criação da FOIRN surgiram diversas organizações na região, associações, que são regularizadas no Cartório, sendo uma das delas é a Organização Indígena Koripako do Alto Rio Içana (OIKAI), filiada à Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). Do lado colombiano, são organizados através da Asociación, Curripaco Rio Içana e Surubim (ACURIS) e do Território Indígena Unido de los Rio Isana e Surubim (TIURIS). Essas organizações são fundamentais hoje, pois servem como mecanismos de luta junto ao Estado brasileiro seja por terras indígenas e direitos básicos como saúde, educação e segurança. Além disso, funcionam como instrumentos para propor projetos comunitários que beneficiem a população. Essa forma de organização é reconhecida legalmente por instituições governamentais e não governamentais por representar grupos de pessoas que vivem em determinado lugar. Essas representações são compostas por diretoria, incluindo presidente, vice-presidente, secretário e tesoureiro. No momento, o território Koripako conta com apenas uma organização desse tipo, mas acredito que, no futuro, serão criadas outras em comunidades interessadas em se organizar de forma legal perante os não indígenas.

Algumas pessoas nas organizações de base fora da FOIRN não querem assumir e fazer parte da diretoria, pois, segundo eles não são remuneradas. E outros consideram a diretoria como *waapiyawanai*, nossos chefes, acreditando que trarão benefícios para a comunidade, vendo instituição do Estado, essa ideia sempre esteve na mente de algumas pessoas. Por exemplo, eles veem a sede da FOIRN como uma instituição, embora pensem que é pública, mas para acessar o recurso da FIRD (Fundo Indígena do Rio Negro) é necessário o projeto da comunidade. Apesar do desafio de compreensão, a forma de organização indígena do povo

Koripako precisa ser pensada e repensada, utilizando diferentes conhecimentos e sendo analisada em conjunto. Essa análise permitirá compreender como poderia ser a forma de organização social e política para o bem viver do povo, considerando as constantes mudanças sociais e culturais.

2.3. Relações e contatos com os não indígenas

O povo Koripako, assim como outros povos indígenas do Alto Rio Negro e do Brasil, passaram por contato e relações com os não indígenas em seus territórios a partir da colonização europeia. No entanto, devido ao percurso geograficamente desafiador da região, o contato com os não indígenas, como espanhóis e portugueses, foi mais tardio. O histórico de contato do povo Koripako com não indígenas é um relato marcado por transformações significativas que moldaram sua cultura, organização social e política ao longo do tempo. O primeiro contato em que resultou em profundas transformações ocorreu apenas na década de 1950, quando a missionária evangélica estadunidense Sofia Muller chegou à região. Este encontro inicial foi um marco, pois introduziu os Koripako a novas formas de organização social, incluindo práticas religiosas, educação e modos de vida diferentes da vida tradicional do povo.

A partir de então, ocorreram mudanças que impactaram profundamente a dinâmica da organização da comunidade. A evangelização, por exemplo, não apenas alterou as crenças espirituais, mas também influenciou a organização social e política do povo, conforme destacado por pesquisadores. As lideranças tradicionais foram desafiadas e novas formas de autoridade emergiram, muitas vezes mediadas por instituições externas, agora instituições incorporadas na vida dos comunitários (XAVIER, 2013). Além da influência religiosa, a presença de militares e a implementação de políticas governamentais também tiveram um papel crucial nas interações interétnicas. A instalação de uma unidade militar em 1988, denominada Pelotão Especial de Fronteira (PEF) do Exército Brasileiro na aldeia São Joaquim (SANTOS, 2018), exemplifica como a presença militar afetou a vida cotidiana dos Koripako, gerando desentendimentos em algumas das ocasiões desde a implantação, mas também manteve, o respeito e relação de apoio dos militares às comunidades indígenas.

Esses contatos não se limitaram a imposições externas; houve também um processo de trocas culturais, onde os Koripako adaptaram e interpretaram elementos da cultura não indígena e as incorporaram em suas tradições, ao mesmo tempo em que preservaram alguns aspectos fundamentais da sua identidade, como a língua e os meios de subsistência. A reciprocidade nas

relações, característica das interações sociais tradicionais, continuou a ser uma prática importante, permitindo que os Koripako negociassem sua posição em um mundo em transformação que perdura até hoje (BEZERRA, 2015). As interações entre os povos indígenas e não indígenas na área têm sido moldadas por diversos grupos e instituições ao longo do tempo. Em sequência, podemos identificar os principais agentes de contato, de acordo com os documentos e trabalhos científicos realizados anteriormente na região, bem como nas informações obtidas nas entrevistas com anciãos da comunidade. Nesta dissertação, apontamos como principais agentes de contato: Estranhos não indígenas, comissão de demarcação do território nacional, Sofia Muller da Missão Novas Tribos (MNT), Regatões/patrões, Funai, Missão católica, Comissão de Aeroportos (COMARA), Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB), Equipe de demarcação da terra indígena, Exército Brasileiro.

2.3.1. Estranhos não indígenas (1740-1750)

Algumas das questões mais marcantes lembradas pelos anciãos envolvem uma guerra travada contra os “estranhos que usavam chapéus e espingardas”. Bezerra (2015) também relata sobre os estranhos: “No que diz respeito aos contatos com os não índios, alguns anciãos Koripako relatam relações conflitantes de seus antepassados com guerreiros brancos que possuíam chapéu de metal – possíveis espanhóis” (BEZERRA, 2015). Segundo os relatos de um ancião da comunidade Mateus Lourenço e Teresa Mandu nas entrevistas realizadas:

Esse acontecimento ocorreu muito antes da chegada da evangelização, quando as bisavós, os antigos guerreiros da região enfrentaram esses estrangeiros que eram armados com armas de fogo e possuíam chapéu, nessa luta os Koripako utilizaram materiais de caça tradicionais, como arco e flecha, e conseguiram derrotar aqueles que pretendiam invadir o nosso território, o local desse embate é denominado na língua como “Mawiphinami”.

Não é clara a origem e identidade destes estranhos, mas podemos supor que eram as tropas escravagistas que percorreram a região em busca de escravos indígenas. Wright (2005) lembra que há escassez de registros ou documentos detalhados sobre essa ação naquele período, mas pelas memórias resgatadas nas entrevistas, e felizmente não foram muitos levados e escravizados. Segundo este autor:

A década de 1740 foi um período intenso de operações escravistas por parte de portugueses e espanhóis no Noroeste Amazônico – do médio Rio Negro ao alto Orinoco. Uma das dificuldades de compreender a natureza e extensão das transações nesse período, entretanto, é a escassez de registros (WRIGHT, 2005 p. 22).

Segundo Wright (2005), a maior parte dessas operações chegavam até Tunuí, comunidade que se encontra na microrregião do médio Içana e onde encontra-se a primeira

cachoeira, que serve como uma barreira natural. Destaco que o Alto Içana é muito distante deste local, mas de acordo com estas informações acredita-se que chegaram na região dos Koripako, sem, no entanto, atingir seus objetivos diante da resistência do povo.

2.3.2. Primeira Comissão Demarcadora de Limite (CPDL) -1930-1937

Em termos geopolíticos as questões de fronteira entre Brasil-Colômbia, entre os anos 1930-1937, segundo o Costa (2014) que as autoridades desses países criaram uma Comissão Mista para executar a demarcação da fronteira entre Brasil e Colômbia. Acredita-se que nesse período que a Primeira Comissão Demarcadora de Limites (CPDL), chegou até no Alto Rio Içana para fazer a demarcação e implantar um marco de fronteira que fica acima da comunidade São Joaquim e abaixo da comunidade Warirambá. As lideranças da comunidade viram essa equipe chegando na região, mas não sabiam o que eles estavam fazendo. Segundo as narrativas contadas nas entrevistas pelo senhor Rogério Luiz Quintino, 58 anos de idade:

Desde meu nascimento na antiga aldeia, percebi que já havia uma igreja lá. Meu pai era ancião, mas naquele tempo, não tínhamos a educação escolar e não sabíamos que pertencemos a um território nacional. O que sabíamos era que cada clã tinha seu próprio território. Naquela época, não tínhamos conhecimento sobre os brancos que vieram de São Gabriel, não sabíamos onde ficava São Gabriel.

A demarcação do território nacional fez com que os povos fossem divididos entre os que ficaram do lado da Colômbia e do Brasil, surgindo, assim, o termo "brasileiro" e "colombiano" na pequena comunidade na região. Hoje, essas comissões são lembradas pelo marco que colocaram à beira do rio. Ao passar por esse local, avistamos esse marco e sempre ouvimos os anciãos comentarem sobre a época em que avistaram um grupo de não indígenas que eram denominados de comissão, composto por brasileiros e colombianos. Apesar de a demarcação do território nacional não ter afetado a população, que continuou desfrutando de liberdade para ir ao território colombiano, alguns exemplos ilustram essa situação. As roças, por estarem muito distantes da comunidade devido ao solo arenoso do lado brasileiro, levaram algumas famílias a cultivarem suas roças dentro do território vizinho, onde há terras mais férteis.

2.3.3. Regatões-patrões (1930-1940)

Nesse mesmo tempo, entre os anos 1930 a 1940, o contato com não indígenas se deu com os regatões. Eram homens que recrutavam indígenas como mão-de-obra em atividades extrativistas, além de relações de escambo de materiais manufaturados por produtos produzidos

por nossos avós. Nesse período, muitas famílias migraram em busca de trabalho com os patrões que atuavam na extração de balata⁸ e piaçava⁹ no território da Colômbia e da Venezuela. No lado brasileiro, os regatões vieram sobretudo de São Gabriel da Cachoeira por meio dos armazéns da missão que abasteciam a região com alguns produtos industrializados (XAVIER, 2013), porém na região do Alto Içana, eram provenientes principalmente da Colômbia. Segundo Bezerra (2015),

num período em que muitos indivíduos, em busca de mercadorias oferecidas por regatões e seringalistas que passavam nas aldeias arrebanhando mão de obra, submetiam-se a trabalhos escravagistas, situação que envolvia a maioria das etnias do Alto Rio Negro (BEZERRA, 2015, p.23)

Esse contato não gerou uma forte influência nas aldeias da região a ponto de impactar radicalmente as crenças, tradições, cultura, organização social e formas de vida do povo Koripako. Apesar disso, marcou o início do consumo de produtos industrializados, bem como a eventual dependência do povo em relação a estes. Naquele tempo, as pessoas se esforçaram muito em busca de trabalho com esses patrões nos territórios da Colômbia e Venezuela. Como atesta o ancião Luciano Gregório, um dos entrevistados,

naquele tempo era muito difícil os produtos industrializados, até porque para poder adquirir eram necessários trabalhos duros na confecção de diferentes artesanatos, como urutu, jarro além de pele de onça são os produtos que confeccionamos para poder conseguir os produtos que eram necessários na aldeia, muitos naquele tempo fomos em busca de trabalho na Colômbia e Venezuela, e duravam entre três ou seis meses de deixar a família por esse trabalho, muitos nossos parentes mudaram pra lá e permanecem até os dias atuais.

Nessa época, nossos avós eram submetidos a trabalhos que ofereciam poucos ganhos, pois era o regime do endividamento (aviamento) os produtos eram comprados a baixos valores pelos patrões segundo Aramburu (1994, p. 1) apud Carvalho (2013) define o aviamento como “um sistema de adiantamento de mercadorias a crédito”. Assim, a dedicação era dobrada para conseguir adquirir produtos de necessidade básica, como terçado, machado, lanterna e sabão. Esses grupos atuavam na exploração de recursos e na busca por riquezas, frequentemente impactando as comunidades indígenas por meio de atividades extrativistas e comerciais.

⁸ Látex da árvore popularmente chamada balateira (CARVALHO, 2013), baseava-se no sistema de aviamento que caracteriza o extrativismo em larga escala na Amazônia.

⁹ Palmeira cuja fibras são usadas na fabricação de vassouras, artesanatos e cobertura de cabanas. WIKIPÉDIA. Piaçava. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Pia%C3%A7ava>. Acesso em: 07 abr. 2025.

2.3.4. Sofia Muller (1940-1950)

Figura 5 – Sofia Muller na chegada em uma comunidade Koripako do lado da Colômbia



Fonte: Su voz retumba en la selva 2013.

Assim como o contato dos padres católicos em outras regiões do Alto Rio Negro, os missionários protestantes desempenharam a introdução de novas doutrinas religiosas e na transformação das estruturas sociais e culturais das comunidades indígenas. Entre eles, destaca-se Sophia Muller que pertencia o *New Tribes Mission*, vindos dos Estados Unidos da América que chegou à região na década de 1950. Segundo histórias contadas que foram coletadas por Wright (2005), os antigos pajés já previam a vinda da missionária antes mesmo de ela chegar na região. De acordo com este relatado, eles afirmaram: "Está vindo para nossas aldeias que nunca tínhamos visto antes. A partir de agora, não saberemos como seremos daqui para frente." Independentemente se esta história (ou partes dela) foi construída a posteriori, ela revela o profundo impacto da missionária na vida, crenças e organização social dos Koripako. A história ainda aponta que, ao chegar na região, alguns conhecedores tentaram envenenar a missionária. Foi a partir desse momento que passaram a considerar que ela possuía algum poder, pois o veneno não teve efeito, o que se tornou uma prova que os levou a aceitar a missionária e a conversão do povo, o fato que ela escreve no seu livro *Su voz retumba en la selva* (2013). Os nossos avós, naquele tempo, praticavam todas as festas e rituais tradicionais mencionados anteriormente. Viviam completamente conforme a cultura tradicional, nas práticas de suas

crenças, no xamanismo e com o consumo de bebidas fermentadas conhecidas como *caxiri*, que na língua Koripako chama *payaro*. Na entrevista que fiz em 10 de fevereiro de 2024 na comunidade São Joaquim, ancião Mateus Lourenço do clã Kapittiminanai (quati), da comunidade, afirmou o seguinte:

As práticas e rituais do povo Koripako, eram parte integral da vida das comunidades antes da chegada da evangelização. Os Koripako viviam completamente imersos nessas tradições, sem conhecimento da noção de pecado, eles celebravam o Podaali e outras festas e rituais tradicionais. Essas celebrações percorriam as diferentes comunidades, começando em São Joaquim e seguindo para Warirambá e Jerusalém. Esses locais eram os principais pontos de encontro, funcionando como rodízio, de forma semelhante aos encontros evangélicos que ocorrem atualmente. Além disso, os parentes do rio Cuyari também participavam destas festividades. No entanto, a última festa e ritual realizados pelos Koripako, ocorreu na atual comunidade Jerusalém. Foi nesse encontro que os próprios líderes decidiram abandonar todas essas práticas, pois chegou um novo ordenamento trazida pela missionária, assim a primeira conferência evangélica que foi na aldeia de Warirambá promovida pela própria missionária. Ela começou ensinar o povo como organizar as conferências, como receber os visitantes, como comer no prato, divisão da alimentação, todas as novas práticas para serem adotadas pelo povo. A chegada da evangelização trouxe consigo a proibição dessas tradições, demonstrando que eram consideradas coisas relacionadas ao pecado.

Em algumas das narrativas contadas pelos anciãos, ela não impôs imediatamente sua religião aos Koripako ao chegar neste território. Em vez disso, veio primeiro para alertar o povo, dizendo que algumas práticas não eram benéficas para a comunidade, quase num sentido messiânico. Ela sugeriu que deixassem de praticar essas tradições, a fim de promover uma convivência supostamente mais organizada do que aquela baseada exclusivamente em festas tradicionais. No entanto, de acordo com Mateus Lourenço mencionado acima, afirma que desde os primeiros momentos ela orava profundamente para que o povo se convertesse. De acordo com o Xavier (2013):

A figura ‘demoníaca’ de Kowai, as danças e bebidas – que segundo ela, geralmente termina em briga, por um lado, e em sexo, por outro, as histórias sobre poderes de grandes feiticeiros, como as intrigas acerca de emboscadas e (principalmente) envenenamentos, deram a missionária norte americana a certeza de que estava entre um povo que adorava o diabo e vivia sobre o domínio das forças das trevas, e ela não se furtava a registrar em seu diário o que pensava (XAVIER 2013, p. 252).

Como apontado nos relatos anteriores, ela chegou à região Koripako condenando as certas práticas tradicionais do povo. O avô Felipe, irmão mais velho dos meus avôs e um dos fundadores da comunidade São Joaquim, era o último pajé da aldeia, após ter se convertido, a missionária lhe pediu para jogar no fundo do rio os instrumentos de músicas tradicionais, incluindo o sagrado *Kowai*, outros foram colocados dentro do barro no igarapé (córrego) próximo a comunidade. O Mateus Lourenço, continua a contar a história de como que a

missionária veio para poder chegar a essa região, ele conta o que está descrito no livro dela *su voz retumba em la selva*. Ele destaca:

Desde que a missionária ainda estava na cidade de Nova York, ela orou a Deus para que seja usado, trabalhar no meio de um povo aonde não chegou o evangelho, o senhor que vai me enviar a qualquer lugar para fazer o ministério, a mãe dela não queria que ela viajasse para um lugar desconhecido, mas ela respondeu eu vou querer trabalhar, assim ela começou a viagem de Noya York até Bogotá em que ela ficou algum tempo com pastor Patrício que tinha uma igreja na cidade, ela ficou em Bogotá para aprender a lingua espanhol com esse pastor, ela continuava orando, pedindo para que desse a oportunidade de trabalhar com os povos que ainda nunca foi evangelizada, assim Deus atendeu o pedido, apontando que o povo onde poderia trabalhar era o povo Koripako, assim ela pegou um avião até rio Uaupés, e ela disse não é esse lugar que vim, assim ela pegou o caminho até chegar a região da cabeceira do alto rio Içana, assim ela disse é aqui que vim, passando mais para cabeceira do rio Guainia na aldeia Cejal onde ela escreveu vários folhetos da palavra de Deus, foi nesse lugar que ela veio até a região para participar dos encontros religiosas promovidas por ela mesmo.

Durante suas viagens, a missionária estabeleceu igrejas em cada aldeia, designando pessoas responsáveis como pastores e diáconos, com objetivo de reorganizar a vida comunitária de acordo com a religião protestante. Essa forma de organização baseada nessa vertente do cristianismo desencadeou transformações aceleradas e intensas nas culturas e tradições da região, influenciando profundamente as comunidades locais. Hill (1996, p.36) descreve essas mudanças sociais, afirmando que

El gran cambio sociocultural comenzó después del establecimiento en 1946 de una misión religiosa fundamentalista norteamericana en Amazonas, la Misión Nuevas Tribus. En respuesta a las actividades proselitistas de una misionera llamada Sofía Muller, la mayoría de los curripaco abandonó sus prácticas rituales y ceremoniales tradicionales y adoptó una forma austera de culto protestante.

De alguma forma um aspecto positivo dessa troca cultural foi a alfabetização, relacionando este processo com as interações com os regatões e patrões, segundo Bezerra (2015) “Na época, sem o conhecimento dos números e da escrita, eles não tinham ideia do real valor de suas dívidas ou do saldo que possuíam. A alfabetização lhes trouxe o conhecimento e a consequente liberdade desse sistema escravagista”. Mas por ou lado segundo o Peres (2003) descreve que “Em muitos casos os "brancos" e missionários foram identificados com espíritos maléficos, algumas vezes até canibais, e com poderosos xamãs inimigos”.

Com essa chegada houve a mudanças de padrões de comportamento dos nossos avôs, para o modelo não indígena. Essa mudança, levou o povo Koripako e demais outros povos da Amazônia, não somente deixarem de realizar algumas práticas culturais, como passaram a depender e executar muitas outras, incorporadas da sociedade não indígena, incidindo na psicogênese e sociogênese, desses povos. Portanto, não é por menos que constatamos que esses

eventos substituíram certos rituais tradicionais, como o *Podaali* (festas de dádivas e reciprocidade) e outros rituais, como o de iniciação masculina, as trocas matrimoniais e as danças com flauta (KOCH-GRÜMBERG, 2005; GARNELO, 2007). Dessa forma, nossa geração – nascida em 1991 – não viu mais os rituais praticados pelos nossos avós, pais e ou as lideranças antigas, o que torna difícil resgatar as histórias tradicionais do povo, pois, como mencionado anteriormente, os anciãos dizem que hoje vivemos dentro da nossa nova cultura, a política pastoral introduzida pela missionária Sofia Muller. O povo, hoje, se autodesigna como cristão, apesar de que há pessoas que não vivem de acordo com a religião devido aos atos cometidos fora dos fundamentos protestantes.

2.3.5. Fundação Nacional do Índio (FUNAI)

Na região do Alto Içana, especificamente na comunidade de São Joaquim, teve um tempo que iniciou a presença da FUNAI¹⁰ acompanhada de missão católica e Comissão de Aeroportos (COMARA) bem como Exército Brasileiro. A primeira interação ocorreu durante o diálogo entre lideranças da comunidade e as Forças Armadas na década de 1980 com o objetivo da futura construção do aeroporto, bem como o Pelotão de Fronteira que foi inaugurado em 1988 através do Projeto Calha Norte (PCN) a militarização do Rio Negro. De acordo com a entrevista com ancião Rogério Quintino sobre aquele tempo afirma que:

Após várias tentativas, foi necessário que a comissão que veio dialogar com as lideranças comunitárias sobre o território trouxesse um padre de Assunção do Baixo Içana, que entendia um pouco da língua Koripako, e um representante da FUNAI de São Gabriel da Cachoeira. Esses dois tinham o objetivo de esclarecer que as instituições envolvidas na construção do aeroporto eram do governo brasileiro e que o projeto poderia beneficiar a comunidade, incluindo viagens gratuitas para São Gabriel da Cachoeira e demais outras que com a implantação de um aeroporto na comunidade.

Foi então que as lideranças compreenderam e autorizaram a construção do aeroporto na aldeia. A comunidade de São Joaquim funcionava como um ponto de fiscalização da FUNAI, porém acredito que não era oficialmente como os demais da região que se encontram desativados bem como atesta Xavier (2013).

No Alto Içana, a presença e a atuação da Fundação Nacional do Índio (Funai), a partir de sua Coordenação regional do Rio Negro, em São Gabriel da Cachoeira, é incipiente. Na área baniwa/koripako há apenas três postos de fiscalização, o primeiro localizado na foz do Içana, o segundo em Tunuí-Cachoeira e o terceiro em Uapuí-Cachoeira, no rio Aiari. O posto de Tunuí, no entanto, está desativado (XAVIER, 2013 p. 151)

¹⁰ Recentemente com a criação do Ministério dos Povos Indígenas, no terceiro governo Lula, que passou a se chamar Fundação Nacional dos Povos Indígenas.

A FUNAI como instituição do governo brasileiro que trata especificamente sobre os povos indígenas, as relações entre ela e a comunidade no geral segundo os relatos mediante a entrevista com Rogerio Quintino, relata que quando a FUNAI chegou explicou que era responsável do povo, vindo de Brasília para apoiar e representar o povo, diz que era “chefe dos indígenas”, o impacto nesse sentido foi a aceitação da comunidade por meio de suas lideranças nesse tempo segundo ele,

Quando a FUNAI chegou na nossa comunidade com a apresentação nós conseguimos entender que ele é nosso chefe, e que vai representar a nós para governo, porque nesse tempo não sabíamos quem é governo, mas foi bom, porque a FUNAI ajudou muito durante um bom tempo dando apoio nas materiais agrícolas que são importantes para trabalho na roça, foi responsável de embarcar a nós para ir em São Gabriel no aeronave e de lá ele responsabilizava novamente para o nosso retorno a nossa comunidade no voo, então foi muito bom até ele oferecia a nós na questão de gênero alimentício, mas no início exigiu que para a gente falar em português que era a língua importante para saber, isso fez com que a gente esforçou para poder falar algumas palavras, mas o resto a relação foi ótimo pois em a nossa forma de convivência respeitou durante esse tempo, nesse tempo a FUNAI era todo, atuando em várias áreas como educação, saúde e assistência.

Segundo Garnelo (2002) [...] prevalecendo a noção de que tinham que ser representados por “autoridades” não-indígenas, sejam elas missionários, antropólogos, funcionários do órgão indigenista e outros atores quaisquer [...]. Observa-se que nesse tempo essas foram como representantes do povo e da comunidade, essa política de representação que surgiu o movimento indígena como a FOIRN. Mas, durante esse tempo o povo Koripako, segundo a análise do entrevistado considera que a presença da FUNAI naquele tempo foi positiva principalmente na questão de apoio a população, pois se sentia que a instituição tratava especificamente por eles. Hoje, as organizações indígenas de base têm buscado junto com a Coordenação Regional do Rio Negro (CR - Rio Negro) a sua reativação, ou seja, reivindica com o Governo Federal para que esses pontos sejam retomados. Para as organizações, essa fiscalização é muito importante junto com as demais entidades governamentais, mas que seria os próprios indígenas nesses pontos, essa ideia surgiu a partir da discussão das lideranças das organizações indígenas da região do Içana em 2023.

Missão Católica

Segundo as pesquisas produzidas e confirmadas nas entrevistas, houve um momento em que os padres católicos vindos da Colômbia chegaram à aldeia, tornando-se os responsáveis por dar o nome de São Joaquim à comunidade. De acordo com Xavier (2013), citado por Bezerra (2015),

há indícios de visitas de padres colombianos antes da década de 1940; no entanto, essas visitas não trouxeram influências significativas para o grupo, restando de suas interações apenas o nome que deram à comunidade de Keradaro, ou seja, São Joaquim, que até hoje permanece como a denominação trazida pelos padres (BEZERRA, 2013 p. 17).

A presença dos padres católicos não se resumiu àqueles do lado colombiano, mas também envolveu os do lado brasileiro. Em relação aos grupos anteriores, estes religiosos tiveram influência principalmente no que diz respeito de um diálogo entre indígenas e não indígenas, buscando aproximar esses povos, bem como em busca de um local para a sua permanência na comunidade. De acordo com Cornélio Mário, liderança atual da comunidade e meu pai:

Lembro que algum dia chegaram os padres que eram brasileiros, parece que tinham objetivo de procurar instalar na nossa comunidade, eles visitaram uma área na comunidade, que ficava perto da instalação dos militares, mas as lideranças naquele tempo não tinham aceitado a proposta trazida por eles, e conseqüentemente eles deixaram a comunidade.

Alguns comunitários lembram o contato com esses religiosos ao ver que na comunidade *Wanalianaa*, Assunção do Içana, baixo rio Içana os padres se instalaram e trouxeram consigo avanços significativos na educação formal, com isso posteriormente com esse conhecimento não indígena (ocidental) com o conhecimento indígena serviram como forma de luta pelos direitos dos povos indígenas da região e do Brasil. Enquanto os Koripako ficaram um pouco atrás que só hoje alguns começam entender e interpretar o mundo e a nossa história com um olhar crítico mediante a educação escolar indígena.

2.3.6. Comissão de Aeroporto da Região Amazônica (COMARA)

Um outro evento marcante que envolveu líderes locais como Mário Mandú, Mário Moyano e outros, ocorreu quando uma Comissão de Aeroporto da Região Amazônica (COMARA) chegou à aldeia aproximadamente na década de 1970. De acordo com Rogério Quintino e Cornélio Mario,

Um dia ouvimos e vimos um helicóptero sobrevoando a comunidade, esse helicóptero gerou muito medo entre todos nós as lideranças, familiares locais principalmente as crianças, pois era a primeira vez que vimos esse tipo de aeronave na comunidade. Os nossos pais, que eram as lideranças da comunidade naquele tempo, preocupados com a presença dos “brancos” vindos nessa aeronave, todos os nossos pais pediram para que a gente esconder no mato, temendo que fossem levados, e ficamos escondidos e subimos em árvores para poder ver o que está acontecendo nesse momento. Assim, apenas as lideranças permaneceram na aldeia durante essa visita.

No diálogo entre as lideranças e a comissão da força aérea, Mário Mandú, meu avô e líder naquela época, e Mário Moyano, o intérprete, desempenharam papéis cruciais. Apenas

eles conseguiam falar e entender um pouco da língua portuguesa e, principalmente, do castelhano (espanhol). Um agente da comissão pernoitou com Luiz, que naquele momento era uma liderança religiosa denominada como ancião, e nessa estadia essa agente solicitou autorização para construir uma pista de pouso na comunidade. No entanto, as lideranças não aceitaram esse projeto e pediram que se procurasse outro local que não fosse em São Joaquim. Diante do impasse, foram buscar um padre de Assunção baixo Içana (que sabia e entendia língua materna) e um agente da FUNAI, que intermediaram um acordo entre a comunidade e a COMARA, com isso as lideranças aceitaram a proposta de construir a pista de pouso na comunidade, após a FUNAI dizer que esse projeto poderia trazer melhoria e desenvolvimento para a comunidade e região futuramente.

2.3.7. Missionário da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB) (1980-2005)

Figura 6 – Marcelo (MNTB) e Mário Mandú (in memoriam) fundador da comunidade



Fonte: Acervo do Autor

Os missionários da MNTB permaneceram na comunidade e região quase 25 anos, o movimento religioso no Alto Içana era forte naquele período, especificamente, na comunidade São Joaquim, chegaram e fixaram os missionários da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB)

com objetivo dar continuidade ao trabalho de alfabetização da Sofia Muller e ao mesmo tempo dar continuidade a evangelização já iniciada na região. Foram eles que iniciaram a primeira escola em São Joaquim, porém registrada na SEDUC apenas na década de 80 (BEZERRA 2015, p. 20).

Chegaram os missionários Ernesto Pinaicobo e João Batista Mendes e depois outros missionários como missionária Adata, e outros pastores, entre eles, Ourípio e Elci de Paula, Marcelo e Rute Silva e Eli e Silvana Péres (MNTB, 2005) bem como Zenilson Agostinho Bezerra. Os Koripako frequentaram essa escola sendo pelos primeiros missionários alfabetizados. Nesse período os missionários utilizaram mais a língua portuguesa como língua de ensino para alfabetização, agora havia chegado um período, onde o povo reivindicava um maior conhecimento do português e não da língua materna.

Após essas iniciativas, em 1983, a Secretaria de Educação do município de São Gabriel da Cachoeira passou a assumir a responsabilidade com a educação e solicitou aos missionários que atuavam no Içana a promoverem cursos de capacitação de professores, na época chamados de monitores; assim, vários cursos organizados pela missionária Adata Eger foram dados para que os próprios indígenas Koripako e Baniwa pudessem oficialmente assumir a responsabilidade de alfabetização nas escolas do 1º ao 4º ano do ensino fundamental (WEIGEL, 2003; D/MNTB, 2005). A partir disso, um novo rumo foi tomado na busca por uma melhor escolarização que lhes proporcionasse maior conhecimento do universo da sociedade envolvente, sempre com a expectativa de mais autonomia e novas possibilidades de interação com o conjunto econômico e político do município no qual estão inseridos (WEIGEL, op. cit., p. 10-11; ISA, 2011).

Com essa autorização da secretaria, alguns Koripako tiveram formação com os missionários para serem futuros professores, com objetivo de atender melhor aos estudantes e assumir a responsabilidade de alfabetização em suas comunidades. Assim, alguns Koripako que participaram daquelas formações foram os seguintes: Orlando Gregório Gomes Sanches, da comunidade Wainambí, Melício Pedro da Silva, da comunidade São Joaquim, Paulo Lourenço, da comunidade Coracy, Rogério Luiz Quintino, da comunidade São Joaquim. Logo esses continuaram a se dedicar no trabalho como professores do ensino primário.

Atualmente, não há mais missionários protestantes na região, apesar de que recentemente, houve um que chegou na comunidade abaixo de São Joaquim, mas, pelo que parece, não desenvolveu efetivamente suas atividades. Segundo o Rogério, ex-aluno e professor formado pela missão, lembra que nesse tempo a missão de alguma forma tomou a responsabilidade pelo povo sendo como apoio e representava o povo mediante as instituições como exército e a Funai, e retrata que as instituições trabalhavam em conjunto no território.

2.3.8. Equipe de demarcação da terra indígena (1997-1998)

Figura 7 – Equipe de demarcação da comunidade de Camanaus Alto Rio Içana



Fonte: Pedro Martinelli/ISA 1997

Uma das marcantes na história, foi quando chegaram as equipes de demarcação da terra indígena na região dos Koripako em 1997, especificamente o que chamou atenção foi em São Joaquim exatamente o local da pesquisa, e a minha comunidade, nesse tempo ainda era criança de seis anos, quando chegaram a equipe composto por antropólogo Carlos Alberto Ricardo um dos fundadores do Instituto Socioambiental (ISA) mais conhecido como Beto Ricardo acompanhado pela liderança André Baniwa, no tempo era presidente da OIBI; Pedro Martinelli, fotógrafo; Julio Baniwa, motorista e Oripio Baniwa, 10 anos, filho de Julio, em sua obra “Uma enciclopédia nos trópicos” recém publicado em 2024, escrita por Ricardo Arnt em parceria com Beto, onde relata a Expedição ao Içana (1997).

Ninguém apareceu para ajudar o desembarque. Primeira reunião na casa de agente de saúde. Capitão Alexandre Luís Quintino, e vice capitão, Ângelo Luís Quintino, fizeram sabatina prévia com André sobre a demarcação. Capitão diz que na época de colônia indígena chegou um helicóptero do exército, botou marco e não explicou nada. Acharam que a demarcação dividiria as comunidades. Mas se a gente vem pra conversar, então tudo bem. (RICARDO; ARNT, 2024 p. 309)

É interessante que, durante a expedição à comunidade São Joaquim, que abriga um Pelotão de Fronteira do Exército, o capitão da comunidade era Alexandre Luiz Quintino, e o vice-capitão, Ângelo Luiz Quintino. Naquela época, Rogério Luís Quintino era o professor da

comunidade. A equipe enfrentou uma resistência à proposta de demarcação da terra indígena, pois acreditavam que a demarcação poderia dividir a comunidade, ou que se tratava de um engano, como frequentemente alegado com promessas de melhorias políticas.

As lideranças, em sua perspectiva, temiam que, caso aceitassem a proposta, poderiam perder o apoio do Exército Brasileiro em relação ao transporte aéreo, ou seja, não teriam prioridade nas vagas nos aviões bem como a iluminação fornecida pelo Exército. Além disso, havia a questão da interpretação religiosa, na qual aceitar a demarcação poderia ser visto como uma apostasia¹¹. Essa foi uma das razões pelas quais se recusaram a aceitar a demarcação da terra indígena.

Dessa forma, percebe-se que as interpretações naquele período foram influenciadas pela religião bem como os militares. Recentemente, soube que as pessoas e lideranças da comunidade não assinaram o documento naquela ocasião, enquanto outras comunidades assinaram, demonstrando apoio à demarcação.

A Funai abre mão da administração direta da demarcação e a Foirn oficialmente indica o Instituto Socioambiental (ISA) para assumir a tarefa. O ISA e a Foirn formulam um projeto para a consolidação da demarcação e um plano de proteção e fiscalização da área. As atividades de demarcação são realizadas entre abril de 1997 e abril de 1998. Finalmente, em 15 de abril de 1998, durante a 6ª Assembléia Geral da Foirn, o Ministro da Justiça entrega os decretos de homologação das cinco Terras Indígenas demarcadas, o que foi comemorado pelas lideranças como uma vitória histórica (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2025).

Mas com a luta do movimento indígena foi demarcada e reconhecida a Terra Indígena do Alto Rio Negro, incluindo as demais terras indígenas no noroeste da Amazônia, com isso, a demarcação, até o momento não houve invasão por meio de pessoas estranhas ou garimpeiros não indígenas, pois a demarcação serviu como meio de proteção a nós povos indígenas.

Após a implantação do PEF, assim como dos missionários da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB), que, em certa medida, influenciaram as lideranças e os membros da comunidade. Dentro do contexto das aldeias, o contato constante com a sociedade não indígena é significativo. A comunidade desempenha um papel estratégico para a sociedade não indígena e para o Estado brasileiro, uma vez que abriga instituições governamentais ausentes em outras comunidades e regiões.

¹¹ Apostasia (em grego antigo ἀπόστασις [apóstasis], "estar longe de") tem o sentido de um afastamento definitivo e deliberado de alguma coisa, uma renúncia de sua anterior fé ou doutrinação. Wikipédia, a enciclopédia livre. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org>>. Acesso em: 19 maio 2025.

Garnelo (2002, p. 243) aponta que,

A permanência dessas instituições tem exercido uma influência contrária à constituição do movimento indígena no local; a área Curipaco tem mostrado, ao longo dos últimos anos, um conservadorismo político e uma certa oposição às propostas ambientalistas e de revitalização da etnicidade que emanam do movimento indígena; seus chefes de aldeia têm apoiado propostas desenvolvimentistas como as do projeto Calha Norte, a presença de mineradoras e outros agentes de colonização.

Com essas influências, observamos que, em 1997, não aceitaram a equipe de demarcação da terra indígena, pois as lideranças tinham uma relação mais próxima e uma influência maior com os militares e missionários. Para elas, aceitar essa proposta poderia acarretar a suspensão do apoio dessas instituições, o que impediria o desenvolvimento da comunidade. Além disso, as lideranças comunitárias, devido a essas influências na época, não aceitavam a FOIRN e o ISA, que eram as instituições oficialmente indicadas pela FUNAI para a formulação e consolidação da demarcação da terra indígena. Elas acreditavam que aceitar essas propostas poderia levar à volta a um modo de vida semelhante ao de seus antepassados. Recentemente o antropólogo indígena Franklin Paulo da Silva (2023) trata essas questões,

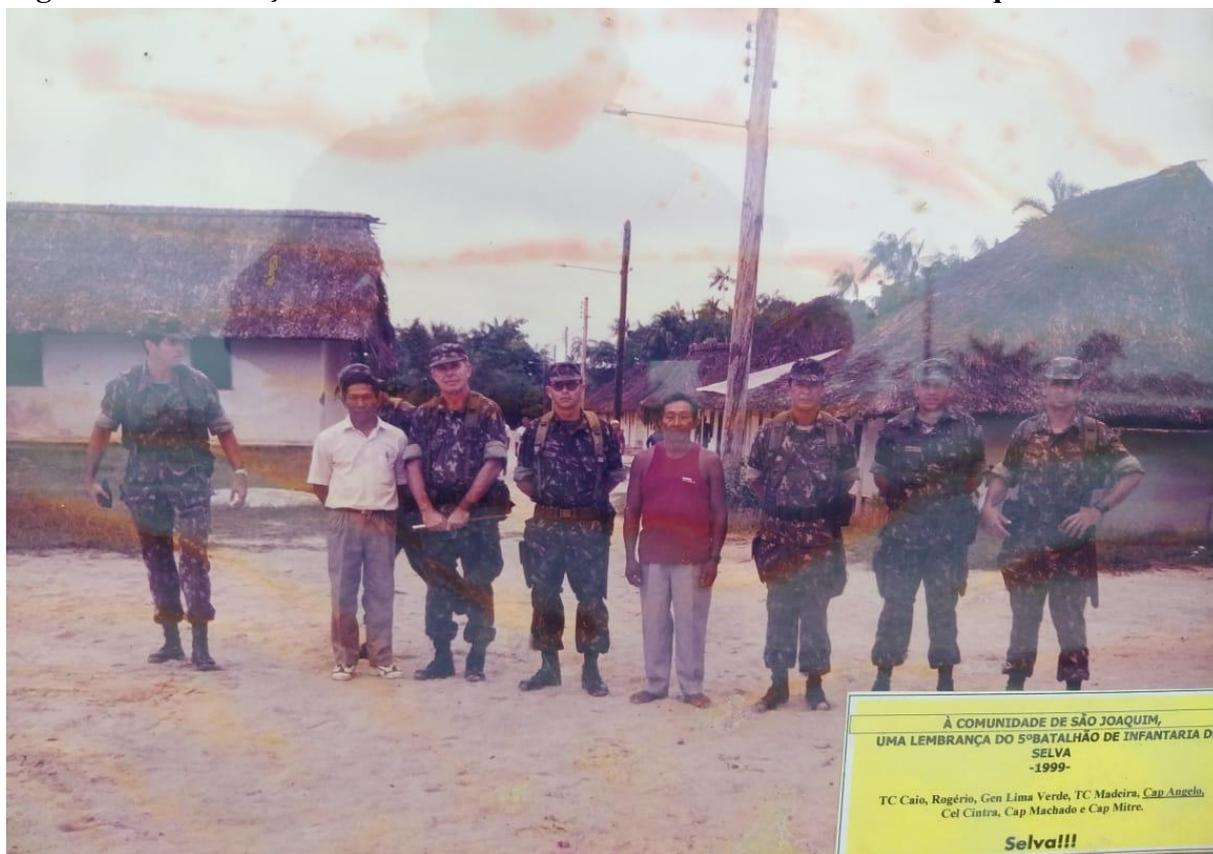
Essas contrariedades defendem e argumentam que a demarcação de terras atrapalharia o desenvolvimento social, econômico e cultural daquelas terras e que impediria a melhoria de condições de vida da população que habita nela. Como os movimentos indígenas atualmente não conseguem desacelerar a propagação, a tendência é o crescimento da população influenciada por essas ideias errôneas. O que vai fazer chegar o momento em que esta parcela da população chega ao domínio e controle das políticas dos movimentos indígenas e, conseqüentemente, às políticas de preservação de terras indígenas, pois estas ideias errôneas serão fortalecidas ao ponto de enfraquecer a resistência da política indígena (SILVA, 2023 p.41)

Essa situação levou tempo para ser compreendida no território Koripako, alguns professores e lideranças indígenas, essa interpretação antiga mudou um pouco graças o conhecimentos compartilhados em encontros e reuniões promovidos pelas organizações do movimento indígena, sendo assim alguns reconhecem agora que a demarcação da terra indígena é muito importante para o povo, pois esse direito ajuda a afastar invasores como garimpeiros e outras pessoas que poderiam cometer violências físicas e culturais nas comunidades. Além disso, com o território demarcado é respeitado pelo Estado brasileiro, com isso as atividades ilícitas são controladas pelas instituições governamentais, como o Exército Brasileiro. Apesar de compreensão da importância da terra indígena uma parcela de população continua com a ideia contrária do movimento indígena, mas sem analisar as consequências e riscos próximos e

futuramente para o povo, tornando assim um ponto sensível, e que haja uma conscientização constantes para sociedade indígena.

2.3.9. Exército Brasileiro (EB) 1988- Atual

Figura 8 – Lideranças comunitárias e autoridades militares em São Joaquim 1999



Fonte: 5º Batalhão de Infantaria de Selva 1999.

Nesse contexto, o Exército estabeleceu-se na região com o objetivo de controlar a fronteira e soberania brasileira nessa imensidão de floresta amazônica. Foram criados sete pelotões, sendo um deles instalado em São Joaquim no território do povo Koripako, denominado 3º Pelotão Especial de Fronteira (PEF). Foi inaugurado em 1988 e que ainda permanece ativo, contando a presença de soldados, além de oficiais do Exército.

Os PEFs são unidades táticas do Exército Brasileiro com contingente variável entre 35 a 66 homens, instalados em posições consideradas estratégicas na chamada “faixa de fronteira”, definida pela Lei n.º 6.634, de 02/05/1979, que estabelece como área de segurança nacional a faixa interna de 150 quilômetros de largura, paralela à linha divisória terrestre do território nacional (SANTOS, 2012 p.92)

A mesma autora cita um evento crítico entre comunidade e militares em 2007 em São Joaquim em que ela descreve uma ocasião em que “os militares, armados de fuzis e com uniforme de campanha, efetuaram revistas nas casas e nos moradores; em seguida, os acusados

eram levados para a sede do Pelotão, onde eram colocados de joelhos, com as mãos na cabeça, e obrigados a deitar no chão” Santos (2012, p. 94).

Esses episódios realmente ocorreram e eu mesmo os presenciei na comunidade quando ainda era criança, dois eventos críticos em que a autora também cita a tentativa de estupro e outro e suposto consumo de entorpecentes (tráfico de drogas) na região e comunidade em que as pessoas da comunidade foram parar no Pelotão, o que lembro que esses acontecimentos foram através de denúncia dos familiares aos militares pois as lideranças quando acontecem esses tipos de problemas dificilmente conseguem resolver, pois ficam com medo denunciar as pessoas que cometem essas práticas com medo de ser retribuído(vingança), por isso maioria das vezes deixam na responsabilidade das família a não ser que a família pedirem as lideranças intervirem junto com os comunitário por meio de reunião geral para tomada de decisão sobre o caso.

Os casos que aconteceram as lideranças por meio de documentos manifestaram sobre a forma como os militares abordaram (ameaças, humilhação) os acusados e que foi parar através da FOIRN no Ministério Público Federal do Amazonas, mas a final “Nenhuma diligência foi feita pelo Ministério Público e nem por nenhum outro órgão público a São Joaquim” (SANTOS, 2012), na qual a mesma ressalta que “[...] entre Estado e povos indígenas no Brasil necessita de mais reflexão sobre a assimetria de seus sujeitos”. Embora tenhamos as leis como artigo 6º. da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre a necessidade de consulta às comunidades atingidas por projetos e ações administrativas do poder público que incidam sobre suas áreas, mas que pelo visto não são cumpridas.

Podemos perceber a presença dos militares como uma forma de policiamento na comunidade, mas muitas vezes a população não compreendia como funciona a legislação penal ¹²brasileira ou a prisão de indígenas que cometem infrações nas terras indígenas. As lideranças entendem que, inicialmente, deveriam resolver as questões internamente; se não conseguissem, poderiam então acionar o Exército para ajudar a resolver problemas relacionados a atividades ilícitas bem como os problemas que ocorrem entre as famílias.

Além disso, a presença militar resultou indiretamente em influências na esfera política, como mencionado por Garnelo (2002). Essa influência inclui a adoção de uma ideia de

¹² Minoria de lideranças da comunidade sabem as leis que amparam os povos indígenas bem como a sua aplicação do poder público.

autonomia que demonstra pouco interesse nos movimentos indígenas. No entanto, essas atitudes têm mudado ao longo do tempo, especialmente quando comparadas às lideranças do passado. Por outro lado, a presença militar tem sido fundamental para as comunidades indígenas no que diz respeito ao atendimento à saúde. Como as instituições responsáveis pela saúde indígena nem sempre estão presentes na região, há dificuldades como atendimento de problemas de saúde ou acidentes com animais peçonhentos. A única opção disponível é a enfermaria do pelotão, que possui o suporte para atender quando necessário.

Nos últimos quase 40 anos, desde a instalação do quartel militar na aldeia, nossos pais, avós e comunitários em geral têm dependido muito dos militares como compromisso moral de acordo com lema militar “mão amiga” sendo como favor ao direito básico. Além da saúde, também é importante destacar o acesso à energia elétrica, gerada por um motor a diesel. Houve um período em que a energia era fornecida por um micro usina, mas esta deixou de funcionar depois de um tempo. Quanto ao transporte aéreo, os comunitários podem pegar carona mensalmente para viagens para a sede de São Gabriel da Cachoeira, além de transportar materiais civis conforme a disponibilidade.

Segundo as lideranças, existiam compromissos e um acordo com a comunidade durante muitos anos para trabalho, que incluíam a abertura do mato para o local, a construção da pista de pouso e a construção do micro usina. Os oficiais afirmaram ter apoiado diversas questões, conforme as possibilidades, incluindo energia elétrica, transporte aéreo e comunicação. A comunidade, desde então, sempre apoiou os trabalhos dos militares.

Segundo Santos (2012, p. 97): “Quando perguntei aos homens da aldeia se eles tinham alguma demanda que eu pudesse ajudar a encaminhar, os Koripako sempre me falavam sobre o fornecimento de energia elétrica e sobre o orelhão”. Atualmente, nas conversas entre as lideranças, ao longo do tempo de convivência com os militares do 3º PEF, notou-se que o exército possui o papel de manter a soberania nacional. Muitas vezes, quando um general visita o pelotão, as lideranças costumam recepcionar a comitiva mediante convite do comandante do PEF. Durante essas recepções, as lideranças, que atuam como capitães, sempre entregam documentos de solicitação reivindicando as necessidades da população da comunidade.

Os militares frequentemente questionavam: “você votam em um político?”. Isso indica que não é responsabilidade do exército atender a toda demanda, mas sim ajudar no que for possível. Por esse motivo, hoje as lideranças já reconhecem que os militares podem apoiar no

que estiver ao seu alcance, mas que existem políticos eleitos, como vereadores, prefeitos, deputados e governadores, que são responsáveis por buscar as demandas do povo e que recebem recursos para apoiar a população.

Entretanto, existem casos em que as lideranças não resolvem entre si, as ocorrências de atividades ilícitas, como o uso de drogas entre os jovens da comunidade. Acredita-se que, quando esses jovens consomem drogas ou utilizam substâncias como gasolina e outros produtos químicos, eles se tornam muito agressivos com seus próprios familiares, comunitários e lideranças. Recentemente, ocorreu um incidente em que um jovem quase matou o próprio pai devido ao suposto uso desses produtos. A seguir, apresentamos os detalhes desse caso de jovem na comunidade São Joaquim que aconteceu no ano de 2024.

2.4. Um caso de tentativa de homicídio e a reivindicação de providência

No dia 11 de janeiro de 2024 São Joaquim, Alto rio Içana, ocorreu um caso de tentativa de homicídio cometido pelo jovem , filho de um morador da comunidade da comunidade São Joaquim. Nesse dia o jovem estava trancado em seu quarto junto com seus dois colegas inalando a gasolina furtada nos raladores e rabetas dos familiares da aldeia. Por volta das seis horas da noite, seu irmão mais velho foi abrir a porta do quarto em que estavam os rapazes para ver o que estava acontecendo, pois havia uma gritaria e barulho alto dentro daquele quarto. Ele abriu a porta e viu os mesmos embriagados, com alguns vasilhames de gasolina que eles estavam inalando. Ao indagar o que eles estavam fazendo, o seu irmão mais novo que estava com o grupo, sem falar nada, partiu com agressividade para cima do seu irmão mais velho e este saiu correndo do quarto e da casa com medo de ser atingido. E o jovem saiu correndo atrás dele armado com uma faca e um machado. Os pais que estavam reunidos para jantar em outra casa ouviram a gritaria e saíram correndo para ver o que estava acontecendo, foi quando viram que o jovem armado estava correndo atrás do seu irmão mais velho e foram tentar acalmar o rapaz que ficou agressivo querendo atingir qualquer pessoa que estivesse perto, inclusive as suas irmãs, seus irmãos menores e os comunitários presentes no momento. Quando viram que estava descontrolado e agressivo, saíram correndo dele em busca de abrigo seguro com medo de serem atingidos. Os demais comunitários que estavam por perto naquele momento também correram para se esconderem do rapaz em suas casas com medo de serem atingidos, pois o jovem estava furioso, agressivo, armado perigosamente e difícil de conter.

Nessa circunstância alguns comunitários foram para o Pelotão Especial de Fronteira do Exército para avisar e pedir apoio dos militares para conter o caso. E o rapaz fugiu para o mato. Depois que esse rapaz fugiu, o seu pai e a sua mãe pediram das autoridades militares do 3º PEF que apreendessem o jovem, pois isso não é a primeira vez que ele faz esse tipo de ameaça e tentativa de homicídio, assim como a inalação de gasolina. No dia 26 de outubro de 2024 o jovem novamente ficou agressivo, dessa vez foi com seu pai, que ele feriu gravemente na cabeça com terçado e pedaço de madeira. Fraturou o braço e vários machucados em seu corpo e por pouco não foi a óbito. Este teve que ser socorrido para hospital e foi encaminhado para Manaus para tratado das fraturas. Faz poucos dias que seu pai voltou deste tratamento, o rapaz novamente cometeu essas situações criminosas e graves, com seus próprios familiares.

Diante dessas ocorrências graves e criminosas, causadas por este jovem, os pais e os familiares, bem como lideranças comunitárias e religiosas, em conjunto concordaram e autorizaram a apreensão deste jovem pelo Exército Brasileiro do 3º PEF, como última solução para a segurança da sua família e dos demais familiares comunitários. Nesse sentido, foi solicitado que os militares apreendessem esse jovem e o encaminhasse para cidade em aeronave da FAB para que seja tomada as devidas providências pelas instituições competentes. Pois a comunidade e a família dele temem que o jovem volta a cometer a mesma agressividade ou causa pior (matar alguém) se continuar solto. Diante dessa situação, solicitasse que, além de apreensão do jovem, que ele passe também pelo tratamento psicológico e psiquiátrico. Assim como acompanhamento do tratamento desse jovem e a Assistência Social e psicológica para família e a comunidade de São Joaquim pela FOIRN, FUNAI e DSEI/ARN.

Este é o tipo de problema que a comunidade enfrenta hoje, relacionado a alguns jovens, com os quais as famílias sentem dificuldade de lidar. Muitas pessoas na comunidade afirmam que essa situação decorre do fato de que os pais não educam as crianças desde pequenas. Assim, quando essas crianças se tornam jovens, acabam cometendo esse tipo de comportamento. Atualmente, o jovem em questão ainda permanece na comunidade, e sua família frequentemente tenta afastá-lo para que ele possa recuperar sua consciência. Os pastores da religião também tentam aconselhá-lo e orar para que ele não repita essas ações. O problema é que agora os pais não desejam que ele seja levado, e, por isso, sempre tentam afastá-lo da comunidade, enquanto as lideranças se sentem incapazes de resolver esse grave problema, que já ocorre ou pode ocorrer na comunidade, especialmente com a preocupação de que ele retorne a cometer esses atos.

2.5. Reunião de militares do 3º PEF com lideranças comunitárias

Figura 9 – Comandante do PEF com lideranças comunitários



Fonte: Acervo do autor 2025

Na reunião das lideranças com os militares da comunidade, conforme mencionado anteriormente, hoje no momento não existe um problema nas relações entre a comunidade e o Exército do PEF. No entanto, as lideranças pedem algumas providências em relação a esses tipos de ocorrências, pois não sabem como conter essas situações quando acontecem. A disposição de apoio do Exército, demonstrada para as lideranças, reforçou a parceria entre os indígenas e os militares, destacando que eles podem oferecer assistência em várias questões relacionadas às necessidades da comunidade, dentro das possibilidades. Além disso, os militares continuarão a atender demandas recorrentes, como fornecimento de energia, transporte de materiais civis e pessoas nas aeronaves da FAB. Ao término da reunião, observei que o 5º Batalhão de Infantaria de Selva (BIS) postou nas redes sociais sobre o encontro com o título "Integração". No entanto, algumas lideranças do movimento indígena consideram esse termo inadequado para os povos indígenas. De acordo com pesquisadores indígenas, a palavra "integração" remete e evoca a história dos povos indígenas antes da Constituição Federal de 1988. A partir desse ângulo que vamos analisar primeiro o sentido do termo "integração", e depois será de acordo com militares que exercem seu papel na Amazônia Brasileira.

Segundo Siqueira (2009), apud Silva (2023), "antes da promulgação da Constituição Federal de 1988, a intenção da lei era a total integração das comunidades indígenas à população

nacional, e algumas tentativas nesse sentido foram idealizadas.” Essa integração foi percebida como um ideal para a civilização. Segundo Luciano (2011), o Estado teve várias estratégias para integrar o indígena à sociedade nacional, as quais podem ser divididas em etapas: a primeira seria “índios isolados,” a segunda, “grupos que mantêm contato com a civilização,” a terceira, contato permanente, e a quarta, “grupos integrados.”

As lideranças indígenas afirmam que a Constituição Federal de 1988 reconheceu os indígenas como sujeitos da diversidade. Antes disso, o objetivo era “integrar” os povos à sociedade nacional, ou seja, deixar de ser indígena aos poucos, até que todos se tornassem iguais. Isso é compreendido hoje como etnocídio, que destrói a cultura e a língua. Para o Exército Brasileiro, a integração é a convivência harmônica e o apoio dos militares do Pelotão instalado em território indígena com as populações da comunidade. Isso implica em manter o diálogo entre as partes e apoiar uns aos outros no que for necessário, para que juntos possam ter uma boa convivência nas comunidades. Segundo suas publicações nas redes sociais, a integração é definida da seguinte forma:

A integração entre os militares do PEF e os indígenas das comunidades adjacentes aos destacamentos, fortalece os laços de amizade, cooperação e respeito mútuo, promovendo a harmonia e o apoio entre o Exército Brasileiro e os povos originários. Comprometido com a defesa da soberania e a proteção das comunidades locais, o Exército Brasileiro leva o sentimento de brasilidade aos rincões mais distantes do país, estendendo a mão amiga e garantindo a segurança ((BATALHÃO DE INFANTARIA DE SELVA, 2025)

Assim, os militares buscam garantir o apoio e a segurança, bem como, segundo eles, uma aproximação que respeite a diversidade cultural e a autodeterminação dos povos indígenas. Essa relação, portanto, deve pautar-se não apenas em ações de proteção, mas também em um diálogo contínuo que valorize e preserve a identidade cultural dos grupos indígenas, promovendo um entendimento verdadeiro entre indígenas e militares. Essa questão de integração não diz respeito apenas aos povos indígenas que vivem nas comunidades, mas também se aplica às demais instituições civis. Nas publicações, observa-se uma parceria entre as diversas organizações, sejam governamentais ou não governamentais. No caso específico de São Gabriel, muitas vezes o Exército é um parceiro importante para instituições como o DSEI, a prefeitura e outras instituições públicas do governo, visando atender à população do Alto Rio Negro.

Além disso, a própria FOIRN, uma entidade e organização indígena que representa politicamente a luta e defesa do direito dos 23 povos indígenas do Alto Rio Negro, considerado

como uma das organizações indígenas mais atuantes no Brasil, ao mesmo tempo como uma instituição não governamental, sempre tem buscado parcerias junto com os militares para tratar diversas questões de interesse dos povos indígenas da região. Dessa forma, a relação entre indígenas e militares se estabelece atualmente, com lideranças sempre buscando o diálogo, assim como os militares, segundo os militares em publicações com a seguinte frase “O Exército Brasileiro reforça sua presença constante, contribuindo para o desenvolvimento social e estreitando os laços de camaradagem com as comunidades”.

CAPÍTULO III - MUDANÇAS CULTURAIS NA FORMA DA LIDERANÇA

3.1. Tipos de atores políticos indígenas

No cenário rionegrino entrecruzam-se diversos tipos de atores políticos indígenas: chefias de aldeia, catequistas, diáconos, pastores e padres indígenas, xamãs, benzedores, índios parlamentares, ocupantes de cargos do poder executivo municipal, Agentes de Saúde e membros de Organizações Indígenas (GARNELO, 2002, p.28)

No território indígena do Alto Rio Negro, em diferentes calhas de rios, hoje encontramos diversos tipos de atores políticos que atuam nas comunidades, microrregiões, bem como regional. Conforme descrito por Garnelo (2002), a chefia vai desde a aldeia até os cargos ocupados nas instituições públicas bem como nas organizações indígenas. Esses atores políticos são entendidos, em geral, como lideranças indígenas. Segundo André Baniwa, uma das lideranças da organização indígena que mais se destaca no cenário regional, explica:

A palavra liderança em Baniwa significa waapidzawali, é aquele que exerce a ação de wapiidzawa: por nós e para nós. Trata-se daquele que luta, fala, e defende a quem representa, segundo seus objetivos e interesses tanto internos quanto externos do seu grupo social (BANIWA, 2018 p.159)

Em muitas culturas indígenas, a liderança é uma responsabilidade coletiva, onde a figura do líder é vista como um mediador com conhecimento para saber lidar e relacionar-se com as pessoas. Sendo assim, analisamos que, seguindo as indicações do estudo de Luciano (2006), as lideranças possuem termos, denominações para diferenciar entre lideranças tradicionais e não tradicionais também consideradas como “novas lideranças políticas”. Segundo autor as lideranças tradicionais são chefes de povo, clã ou sib que segue o processo de escolha e legitimidade e suas funções como uma responsabilidade herdada dos seus pais conforme as dinâmicas sociais do povo.

Enquanto as lideranças não tradicionais exercem funções específicas como coordenar as organizações indígenas e atuam nas relações com a sociedade não indígena e não seguem processos socioculturais próprios para chegarem no posto, pois a legitimidade passa através da capacidade de relacionar com a sociedade não indígena ou possuir a formação escolar, sendo assim a forma de chegar é através de eleição (LUCIANO, 2006).

Nos diversos trabalhos costumamos utilizar termo tradicional palavra derivado da “tradição” caracterizado por se referir-se do passado, segundo Hobsbawn (1997) em sua obra *invenção das tradições* ele descreve “pode ser que muitas vezes se inventem tradições não

porque os velhos costumes não estejam mais disponíveis nem sejam viáveis, mas porque eles deliberadamente não são usados, nem adaptados”. O Lucino (2006) continua descrevendo que na realidade as lideranças tradicionais e lideranças políticas “coexistem e tentam coordenar suas ações e representações conjunta, tarefa nem sempre fácil”, o caso parecido nas comunidades maiores, como em São Joaquim onde há dois capitães em que tentam dividir as tarefas um para representar a comunidade na relações com não indígena o mesmo possui certo conhecimento de ralação com os não indígena para essa responsabilidade e outro para responsabilizar as atividades comunitárias que entende trabalho mas voltado internamente na comunidade.

De acordo com a memória de líderes Koripako e Baniwa do Içana, durante a trajetória histórica do povo existiram algumas denominações diferentes ao longo do tempo, bem como variações em suas funções, desde os pequenos grupos de cada clã até as lideranças das organizações indígenas que abrangem diferentes territórios, nos quais cada organização está delimitada. A partir dessas informações, podemos destacar alguns diversos tipos de atores políticos de acordo com processo histórico.

3.1.1. Os líderes guerreiros

No passado, cada clã tinha chefes responsáveis por organizar e defender o território contra outras etnias e clãs (povo), além de invasores – os líderes guerreiros. As informações utilizadas aqui são da tese de Franklim Paulo Eduardo da Silva (2023), do povo Baniwa, principalmente relacionado aos Baniwa. Um dos guerreiros de um clã naquela época era o *Weetsotali*, nome do líder guerreiro do clã *Walipere-dakenai* (descendentes de Plêiades ou netos das estrelas), *Weetsotali*, personagem central da história da atual geração dos *Walipere-dakenai* e o “último guerreiro canibal dos Walipere” (SILVA, 2023). Sua memória está associada com tempos antigos, possivelmente durante a colonização portuguesa e espanhola na região do Içana, segundo o autor descreve que esse líder conseguiu formar alianças para guerrear contra os não indígenas (portugueses) que chegavam na região como outras fratrias que antes guerreavam entre eles.

O outro personagem importante foi *Keeroaminali*, que também era “um ancestral considerado guerreiro invencível” pelos povos indígenas da etnia Baniwa do clã *Hohodeeni*, segundo Silva (2023). Supõe-se que ele teria vivido mais recentemente, na era do boom da

borracha na Amazônia e nas proximidades do rio Ayari, sendo assim esses dois personagens viveram em diferentes regiões e épocas.

Enquanto para os Koripako do clã *Komadaminanai* (provenientes do pato) nas narrativas também tinham um ancestral guerreiro chamado *Kowaidami* esse era o chefe guerreiro do clã, nós que somos pertencentes desse clã sabemos que foi um grande guerreiro, cuja destreza foi fundamental na defesa do território do clã. Horípio, liderança e professor da etnia Koripako do clã *Komadaminanai*, afirmou:

Kowaidami era guerreiro forte e invencível dentro do nosso clã komada, isso aconteceu, antes do contato, ele foi o chefe maior principalmente quando a conflito entre outros clãs de outros rios que tinham a intenção de invadir o nosso território, como ele era um bom guerreiro os nossos ancestrais sempre ganhavam a luta e em confronto com outros grupos, nessa época também ele era guerreiro canibal¹³ (Relato de Horípio Pacheco em comunidade Matapi 14 de março de 2024)

Esse guerreiro de acordo com as narrativas diferentemente dos chefes guerreiros citados por Clastres (2003) que eles só tinham o poder no tempo de guerra e que depois perdia a sua potência, esse *Kowaidami*, era diferentes pois assim como no tempo de guerra e em tempos de paz o seu poder e reconhecimento como líder permanecia o tempo todo, pois o que mantinha no poder era os saberes e poderes tradicionais que ele possuía, esses poderes advindos de *maliikai*¹⁴ conhecimento relacionado de xamanismo como um poder simbólico e além disso também tinha o *manheetti* veneno, por isso os povos bem como os demais outras tinham muito medo do chefe guerreiro, por isso que é reconhecido e lembrado pelos clã *Komadaminanai* até os dias atuais como defensor do povo e território dos invasores que pertenciam de outros clãs e outros rios.

Assim, entre os Baniwa e Koripako também existiram esses chefes guerreiros, responsáveis pela defesa de seus territórios dos invasores ou rivais que pertenciam a outros clãs, etnias ou mesmo dos invasores não indígenas. “há história que foram capturados pelos não indígenas e levados para fora da região, mas depois de algum tempo conseguiram fugir do cativeiro e voltar novamente na região” (SILVA, 2023 p. 69).

¹³ Líder guerreiro era uma pessoa específica que possui o conhecimento e estratégia de guerra dentro de um clã. O ato de comer o inimigo fazia parte da lógica de troca [...] o canibalismo visto como a forma de extrema vingança (WRIGHT, 2005 p. 88)

¹⁴ Termo que designa a capacidade xamânica de reordenar o cosmos, curar doentes, limpar o mundo da maldade e da sujeira também situam o *malikai* como fonte simultânea do poder de curar e de gerar a maldade e a destruição (GARNELO, 2002)

3.1.2. Lideranças Tradicionais

Além dos chefes guerreiros, existiam outros tipos de lideranças tradicionais nas comunidades. Eram desempenhadas por pessoas com capacidade e liderança por hereditariedade, seja por meio de clãs ou por serem fundadores de comunidades seguia as dinâmicas socioculturais próprios para chegar no posto de liderança. Tinham apoio de outras importantes pessoas especialistas, que acompanhavam as lideranças e desempenhavam funções específicas, e eram ocupadas pelas mesmas pessoas por pertencerem na linhagem de lideranças em seus clãs na comunidade fundada.

Eenawi: liderança política da comunidade, responsável pela organização dos trabalhos comunitários, pelas refeições coletivas e pela resolução de conflitos familiares. Essa pessoa era respeitada por todos, pois vinha de uma linhagem de liderança ou era fundadora da comunidade. Não era a única autoridade, uma vez que existiam outras lideranças que o acompanhavam e cuidavam de determinados aspectos da vida comunitária. Como descrito por Casimiro (2022, p. 35):

[...]Eenawi tinha seus assessores ou outros especialistas com conhecimentos tradicionais, como os Maliiri, Iñapakaita, Inoparokaita, Itapetakama (xamã, benzedor e parteira) e o Madzero (mestre de dança). Importantes na organização social e política de cada território ou de cada clã. Eles são como especialistas por dominarem conhecimentos do universo Medzeniako para liderar, defender, cuidar e ensinar ao seu povo sobre trabalho coletivo, festa cerimonial, caça, pesca, guerra contra inimigos e tomadas de decisões importantes[...]

Maliiri: um dos detentores do saber tradicional do povo, que tinha poder de decisão e é considerado, atualmente, como pajé (uma função que não existe mais na região do povo Koripako). Tinha um papel muito importante para a saúde do povo, atuando na cura e na prevenção de doenças, pois, na época, não havia outras instituições responsáveis pela saúde dos povos indígenas. Segundo Silva (2023), “Os pajés são estudiosos superiores em monitoramento e manejo do mundo, dos seres humanos, animais e plantas de todas as espécies” e para Wright (1996) apud Silva (2023) os pajés são como um “guardião do cosmos”. Enquanto o *Maayero*: responsável por diversos saberes, tanto artesanais quanto históricos, danças, repassando conhecimento para a nova geração. Era o sábio, parecido com um professor que repassa conhecimento, tanto sobre as histórias e contos mitológicos do povo, bem como na prática de confecção de materiais necessários para subsistência diária do povo.

Nesse tempo, os chefes eram anciãos com que os comunitários, as famílias demonstravam o respeito conforme descrito por Clastres (2003) “cada família era dirigida por

um chefe e, de outro lado, que cada elemento da estrutura, isto é, cada família extensa, possuía igualmente seu líder, em geral o homem mais idoso” e autor afirmando que não tinha nenhuma “corrida ao poder”, pois a hereditariedade do cargo político parece resolver todas as questões (CLASTRES, 2003 p.76). Acredita-se que ao lembrar dos meus avôs, sendo como ancião eram chefes da comunidade, a posição de chefia da comunidade de irmão para irmão tipo uma hierarquia pois quem era chefe da comunidade era o irmão mais velho dos fundadores, depois que ele faleceu a posição foi ocupado por irmão que mais velhos do que seus irmãos assim por diante até chegar a religião protestante.

Essas denominações não são mais utilizadas hoje entre os Koripako, mas em outras regiões pela resistência e reconhecimento dessas lideranças, essas denominações ainda existem - apesar de em número bem reduzido de casos, devido às diversas influências que o povo vem assimilando ao longo do contato.

3.1.3. Novas lideranças políticas

Um aspecto que mudou muito na organização política foi o processo de escolha da liderança da comunidade. No passado, as posições de chefia eram determinadas pelo fundador da comunidade e pertenciam ao seu clã, cuja autoridade era vitalícia e passada de pai para filho, numa sucessão hereditária. Hoje, a escolha para a chefia (capitão) é realizada de forma democrática por meio de eleições (voto) dos membros comunitários, e que por sua vez tem um determinado tempo da duração do mandato. Segundo (2011). Segundo este autor,

Além disso, cada comunidade dispõe de um líder, denominado capitão, eleito pela comunidade, portanto, bem diferente de lideranças tradicionais que eram hereditárias, respeitando-se de sua posição social e seus domínios e habilidades ancestrais. Em geral, uma comunidade dispõe uma escola, um posto de saúde e uma igreja (capela) (LUCIANO, 2011 p. 74)

O chefe político hoje é denominado como “capitão”. Segundo Casimiro (2022), esta é a “denominação de chefe ou lideranças das comunidades e sítios, termo que surgiu a partir do contato com os colonizadores, influenciado pela política de Ditadura Militar”. Hoje, é considerada liderança de base política de uma comunidade. Para Silva (2023, p. 74),

Hoje em dia, depois que foram adotados alguns costumes não-indígenas, a responsabilidade passou para o líder da aldeia, que na linguagem regional é chamado de capitão da aldeia. Mas, isso não significa que ele pode ou deve decidir sozinho sobre as coisas e sim, ele tem a responsabilidade de informar a pessoa interessada e trazer informações.

Em nossa análise, a figura do “capitão” era similar a do anteriormente denominado na língua Koripako como “*eenawi*”. Ao observar a vida cotidiana da comunidade, percebemos que adotamos mais as denominações na língua portuguesa, apesar de nossa língua ainda ser utilizada. Na realidade, alguns já usam esse termo incorporado na nossa língua materna, nas formas de “*Kaapi*” ou “*kapitama*”, palavras estas derivadas do termo “capitão” do português ou “*capitán*” da língua castelhana.

Além do capitão da comunidade, também existem outros que acompanham essa liderança “tais como os dirigentes eleitos de associações, professores, agentes de saúde, professores, pastores, catequistas e outros novos agentes. Essas lideranças são os principais interlocutores dos atuais projetos indígenas de desenvolvimento, entre as comunidades e as agências de desenvolvimento” (LUCIANO, 2006).

As novas lideranças políticas (não tradicionais) são destacados com a capacidade de interagir e relacionar-se com instituições governamentais e não governamentais, uma vez que exigem conhecimento não indígena para poder dialogar e interagir tanto com a sociedade indígena como a não indígena. De acordo com Garnelo (2002, p. 229),

[...] são aqueles que assumem funções nas instituições não indígenas inseridas nas comunidades, referindo-se aos agentes de saúde, professores e lideranças do movimento indígena. Esses membros da aldeia possuem escolaridade e conhecimento não indígena, o que lhes permite exercer suas funções no mundo moderno (GARNELO, 2002, p. 229)

Esses são os novos papéis sociopolíticos das lideranças na região, atuando na organização e no diálogo com sociedade, na qual se apropriam dos saberes oriundos do mundo não indígena. As novas lideranças políticas que também estão presentes hoje na comunidade sendo aqui destacadas aqui a seguir.

Professor: além de cumprir o papel de educador na comunidade, também faz parte das lideranças, atuando no acompanhamento das lideranças no diálogo com a sociedade não indígena e na orientação sobre as relações sociais entre os povos indígenas e não indígenas.

Diretor da Escola: Assim como professor, o diretor da escola além de acompanhar a educação escolar dos alunos na comunidade, é importante a sua participação nas discussões das lideranças no planejamento das atividades escolares juntos com as lideranças da comunidade bem como na participação junto com as organizações indígenas para fortalecimento da política de educação escolar indígena.

Agente Indígena de Saúde: assim como outros profissionais indígenas das instituições incorporadas na comunidade, o agente de saúde da comunidade também faz parte do diálogo com as lideranças, bem como acompanhamento das equipes multidisciplinares com foco na atenção a saúde dos moradores da comunidade.

Diretoria da Associação ou organização Indígena: composta por presidente, vice-presidente e demais membros da diretoria de uma organização ou associação são considerados lideranças fundamentais na discussão, defesa, organização e articulação de diversas temáticas relacionadas aos direitos indígenas no território. Eles também atuam como porta-vozes do povo junto a instituições governamentais. Como a “criação da FOIRN [...] suas organizações de se fazerem representar diretamente nos tribunais e perante o Estado brasileiro” (PERES, 2003).

Presidente do Conselho Distrital e Conselheiros Locais: Essas pessoas desempenham um papel importante ao manter o diálogo com as lideranças da comunidade, focando no controle social em relação à saúde indígena na região e em cada comunidade onde tem polo base (posto de saúde da comunidade e uma região). Elas apoiam as lideranças na política de saúde e no acompanhamento das equipes multidisciplinares do polo base de saúde indígena.

Pastor/diácono da igreja: São lideranças religiosas responsável na questão espiritual, exercem a responsabilidade nos encontros religiosos, como conferências, convenções e cerimônias, além de organizar os membros da comunidade para participar ou coordenar esses eventos. Além de participar as tomadas de decisões da comunidade, auxiliando uns aos outros até os capitães são como auxiliar na comunidade.

Articuladores políticos da comunidade: os autodenominados “articuladores políticos” são pessoas que articulam numa dimensão político-partidária. São pessoas capazes de influenciar as decisões de voto de outras pessoas e, com isso, ganham a confiança de um político que pode ser vereador, prefeito e até mesmo deputado e senador.

Membros de cargos do poder: alguns se destacam mediante a popularidade. Suas conexões políticas os levam a assumir um cargo comissionado. Deve ser entendida parte de uma luta constante para protagonizar espaços em instituições do governo, com a finalidade de levar e atender as demandas da comunidade e dos povos indígenas.

3.2. Mudanças culturais na forma da liderança

Cada ano que passa essa mudança se intensifica movida pelos contatos com os não-indígenas e das crescentes relações interétnicas e interculturais. A tendência é que essa intensificação continua crescendo cada vez mais inclinada para o lado da cultura do mundo globalizado ou cada vez inserido à comunhão nacional. Hipoteticamente, essas relações enfraquecem as práticas e a valorização das culturas, tradições e modo de vida das famílias, comunidades e o povo de modo geral (SILVA, 2023 p. 42)

A análise das transformações culturais na liderança exige, inicialmente, entender o conceito de cultura. Este termo abrange diversas interpretações e demanda uma análise da literatura que inclui desde os clássicos como os pesquisadores indígenas da região do Alto Rio Negro, dada sua relevância no contexto desta pesquisa, que se propõe a investigar as mudanças culturais e seus impactos na forma de liderança. Essa análise é acompanhada pela experiência, observação na comunidade delimitada e na região do povo Koripako, além das entrevistas realizadas durante a pesquisa. Assim, este capítulo discorre sobre o conceito de cultura e sua influência na liderança. No próximo e último tópico, apresentaremos depoimentos e perspectivas que servirão como exemplos práticos para evidenciar as mudanças culturais na liderança, com foco principal nas lideranças da comunidade.

A renomada antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, em sua obra “Cultura com aspas” (2009), destaca a necessidade de uma análise reflexiva e crítica sobre o conceito de "cultura" (com aspas) como um sinal de desconstrução da ideia de cultura como algo fixo. Ela argumenta que a cultura está em constante construção conforme ocorrem as interações sociais, o que é fundamental para compreender que não existe uma única cultura, mas sim diversidade cultural, especialmente em relação a nós, povos indígenas, em geral.

A busca por entender o conceito de cultura não é recente. Há muito tempo, esse conceito tem sido objeto de estudo por diversos cientistas nas áreas das ciências humanas e sociais. No artigo de Alicia Ferreira Gonçalves (2010) enfatiza inicialmente a perspectiva dos filósofos gregos, que viam a cultura como o cultivo do espírito e da moral, implicando no desenvolvimento da mente e dos valores das pessoas. Outros autores, como Taylor, definem a

Cultura ou Civilização, tomada em seu sentido mais amplo sentido etnográfico, é aquele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume ou quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade (TYLOR, 2005, p.69 apud GONÇALVES 2010 p. 63).

Neste sentido, segundo ela, alguns antropólogos do século XIX, como Edward Burnett Tylor, Lewis Henry Morgan, e James George Frazer, apontam que a cultura era considerada sinônimo de civilização. De acordo com Gonçalves (2020), essa perspectiva carrega uma

conotação universal, etnocêntrica e representa um projeto político colonialista, condizente com o cenário da época. Esses antropólogos acreditavam que a humanidade evoluiu de forma linear em três fases: selvageria, barbárie e civilização. Essa concepção, tinha um objetivo final e que todas as pessoas deveriam ter uma mentalidade semelhante.

Felizmente, novas pesquisas trouxeram novas definições do conceito de cultura. Clifford Geertz, a partir dessas experiências de campo no Marrocos e na Indonésia, formulou seu conceito de cultura entendendo-a como uma 'teia de significados', inspirando-se em uma abordagem semiótica e hermenêutica. Dessa forma, ele inaugurou as tendências pós-estruturalistas na antropologia, a partir da publicação de sua obra *Interpretação das culturas* em 1974 (GONÇALVES, 2010, p. 69).

O conceito de cultura que eu defendo, e cuja utilidade os ensaios abaixo tentam demonstrar, é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. É justamente uma explicação que eu procuro, ao construir expressões sociais enigmáticas na sua superfície. Todavia, essa afirmativa, uma doutrina numa cláusula, requer por si mesma uma explicação (GEERTZ, p.4)

Segundo Geertz, a cultura pode ser comparada a teias, ressaltando que o ser humano é um animal amarrado a significados que ele mesmo teceu. Essa metáfora é utilizada para descrever o conceito de cultura de maneira que enfatiza sua complexidade, além de indicar que o termo é continuamente moldado e reinterpretado pelos indivíduos dentro de uma sociedade.

Enquanto nós, indígenas, ao nos referirmos à palavra "cultura", muitas vezes não conseguimos defini-la ou traduzi-la para nossa língua. Não temos uma palavra específica que explique o conceito de cultura dentro da nossa língua; no entanto, incorporamos o conceito da cultura na língua Koripako e interpretamos que pode significar "*paowhaakaawa*", que se refere à forma de convivência ou ao nosso jeito de viver. De acordo com Xavier (2013), que realizou seu estudo na região, essa questão é destacada da seguinte forma:

Outra palavra portuguesa que os Koripako associam a essa expressão é 'cultura'. Os Koripako não têm uma palavra específica para dar conta dos sentidos de 'costumes', 'tradição', 'cultura'. Desse modo, quando se referem a esses sentidos, geralmente o fazem utilizando as expressões koameka paowhaakao ('como se vive') ou ainda wanaikika ('nosso povo', 'nosso clã', ou, dependendo do contexto, 'nosso jeito de viver') (XAVIER, 2013, p.149-150)

Assim, ao se referir à mudança cultural na língua, ela pode ser traduzida utilizando a mesma palavra destacada acima, mas complementada com outra expressão: "*paowhaakaa*

itekolhetaakakawa". A maioria dos mais velhos observa que estamos passando por mudanças culturais no decorrer do tempo, conforme destaca Luciano (2006, p. 26):

As culturas dos povos indígenas depois do contato nunca mais voltaram a ser as mesmas, uma vez que dentro das etnias se operam importantes processos de mudança cultural, enfraquecendo sobremaneira as matrizes cosmológicas e míticas em torno das quais girava toda a dinâmica da vida tribal. No início do contato, apesar de serem uma maioria local adaptada culturalmente ao meio em que habitavam, não contavam com uma experiência prévia de intensas relações interétnicas e os impactos provocados pela violência dos agentes de colonização foram por demais severos.

Atualmente, essa afirmação sobre a transformação cultural do povo Koripako é amplamente compartilhada pelas lideranças e membros da comunidade. Eles reconhecem que, antes do contato com o mundo externo, quando não havia tantas atividades ou tecnologias externas, a vida na comunidade era vivida de forma tranquila. Essa convivência era fundamentada no conhecimento tradicional, transmitido pelos mais velhos, avós e sábios, e era essencial para a dinâmica de interação e suporte mútuo entre os membros.

A mudança cultural também carrega um significado político, pois está ligada às questões de poder, controle e as relações sociais. É interessante notar que a cultura é fundamental para a compreensão do poder, especialmente em relação à liderança política. Assim como nos Kamayurá, onde a autoridade e o título de "capitão" são conferidos por funcionários do S.P.I. e refletem uma alteração nas relações sociais e na estrutura de chefia, a nossa própria mudança cultural — que antes envolvia denominações ligadas à linhagem — também passou, ao longo do tempo e sob a influência de instituições hoje incorporada na vida das comunidades indígenas, a adotar nova denominação não tradicional, como o título de "capitão".

Por isso, nesta dissertação, pretendo abordar algumas mudanças culturais relacionadas à liderança, pois é fundamental analisar essa questão para entender como essas transformações influenciaram as lideranças comunitárias e as formas de organização, bem como as relações de poder entre os diferentes atores políticos e membros da comunidade. Ao longo do trabalho, essa análise será fundamentada por meio de pesquisas realizadas tanto por pesquisadores indígenas quanto por não indígenas que estiveram na região. Além disso, trarei uma perspectiva pessoal como pesquisador pertencente a essa etnia, focando as mudanças que têm ocorrido.

3.2.1 Mudança na política, poder e escolha

A tradicional linhagem de liderança começou a enfrentar resistência e descontrole. Os clãs não seguem mais as tradições de deixarem lideranças nas mãos das famílias tradicionais de lideranças. Começa então as disputas pelas lideranças frátricas por quaisquer membros de quaisquer clãs daquelas fratrias, assim como disputa pela liderança na aldeia. A liderança é disputada por qualquer morador da aldeia, até pelos membros das famílias não tradicionais (que não são famílias moradoras antigas daquela aldeia) (SILVA, 2023 p. 159)

Essa mudança nas estruturas de poder pode ser interpretada, de um lado, como uma democratização da liderança, permitindo que novas pessoas liderem a comunidade. Contudo, essa inclusão também traz, de outro lado, uma crise de legitimidade, pois, segundo a interpretação dos comunitários, os indivíduos não possuem o poder de palavra, conflito este corresponde a configuração Estabelecidos (pessoas que residem há tempo no local) e Outsiders (recém-chegados, posição desfavorável) Elias (2000).

Conforme essa situação se intensifica, as relações que antes uniam a comunidade ficam mais desgastadas. No entanto, nossa análise sugere que essa estrutura poderia melhorar se houvesse um diálogo coletivo entre as lideranças e os comunitários, com a finalidade de esclarecer o papel das lideranças atualmente. Dessa forma, seria possível definir as responsabilidades dos líderes, assim como dos membros da comunidade.

Outra importante mudança aconteceu em relação às lideranças e a forma como são escolhidas. Atualmente, o modelo adotado é o de votação, inspirado em práticas da sociedade não indígena. Especificamente na comunidade São Joaquim do Alto Içana, o primeiro passo é designar uma pessoa responsável por reunir, articular e procurar possíveis candidatos. Geralmente, esse indivíduo é o professor mais experiente da comunidade, mas, caso não haja um professor disponível, também pode ser um líder religioso.

Após identificar possíveis candidatos, a população indica, em uma reunião comunitária, pessoas que aceitam ser candidatas à liderança (capitão). Durante a reunião, os nomes dos candidatos são listados em um quadro para que a comunidade possa votar em seu preferido. Se houver três candidatos, aquele que receber o maior número de votos será eleito o primeiro capitão; os demais candidatos serão eleitos segundo capitão e terceiro capitão de acordo com suas votações menores. Recentemente, no entanto, começou-se a utilizar chapas organizadas para a escolha de candidatos, determinando previamente quem será o primeiro e o segundo capitão. Hoje na comunidade, as lideranças eleitas por voto a maioria das vezes são vistas como um representante diante dos não indígenas, responsável por reivindicar as necessidades dos comunitários.

3.2.2. Religião e poder

Assim como entre os Baniwa, também entre os Koripako a vida cotidiana está diretamente ligada à religiosidade do povo. As histórias, vistas como religião tradicional, ordenaram a forma de organização social e de poder dentro da comunidade e do território, conforme a origem de cada clã. Havia um respeito mútuo e esse conhecimento era fundamental para a união dos povos. Essa religiosidade se manifestava na prática em relação às lideranças, bem como na estrutura de organização, segundo Garnelo (2003, p. 240).

No mundo Baniwa, a vida cotidiana está impregnada da religiosidade que perpassa todos os elementos constitutivos da sociedade e do cosmos, não sendo possível (nem desejável) separar ação política da religiosidade, o que confere à primeira uma singularidade de atuação e contribui para definição de um estilo de ação característico das lideranças do movimento indígena.

Com a mudança da religião, que antes seguiam as histórias e agora adotaram o cristianismo evangélico, a nova religião adotada passou a reger o comportamento das pessoas e suas relações como um todo. Está presente em todos os aspectos da vida cotidiana do povo e mudou a cultura tradicional, restando apenas alguns conhecimentos tradicionais, conforme afirma Xavier (2013).

A vida cotidiana de uma comunidade Koripako do Alto Içana organiza-se em torno da religião evangélica. Praticamente todas as atividades da comunidade, sejam elas de subsistência, projetos, ações comuns, decisões, festividades etc., são permeadas pelas práticas, pela estética e pela ética cristãs: orações, cânticos e consagrações, por um lado; e modos de pensar, agir e decidir fundamentados – ou pelo menos justificados – segundo preceitos bíblicos (XAVIER, 2013 p.148)

Podemos dizer que a religião tem o poder de moldar a forma de pensamento de uma sociedade. Atualmente, segundo os comunitários, eles vivem conforme a religião, ou seja, colocam todas as coisas sobre esse preceito. No caso da liderança (capitão), segundo a interpretação de hoje em dia, ao se tornar uma liderança é porque Deus permitiu e chamou a trabalhar com o povo. Aqueles que desejam candidatar-se a capitão devem demonstrar seu comportamento e ações conforme a ética cristã, vistos como essenciais para a qualidade da liderança e o bem da comunidade.

Um exemplo disso, em uma das reuniões que participei promovidas pela organização da região, o vice-presidente comentou que, para ser liderança dessa região, “você deve seguir e demonstrar conforme a religião; se cometer certo tipo de erro, você perde a consideração por

parte da população e, principalmente, das lideranças” afirmou. Ele pratica todas as atividades tanto da reunião quanto da religião como da associação. Essa era a característica dessa liderança da organização social para que pudesse receber a consideração das lideranças religiosas.

A religião de alguma forma influência nas decisões políticas da comunidade, bem como nas orientações das opiniões. Segundo Silva (2023), “pregando a união e a paz”, a religião serve de alguma forma como ferramenta de controle social por meio de normas adotadas. Essa forma de controle era rigorosamente cumprida pelos membros da comunidade desde o início, mas hoje as coisas são mais flexíveis, apesar das exigências por parte das lideranças religiosas. Segundo Marqui (2017), que trabalhou com os Baniwa do Médio Içana, a religião continua sendo importante organizador social e um dos entrevistados que ela destaca “afirma que com a religião evangélica haveria uma boa convivência na comunidade, *koame paowhaaka matsia*” se referindo principalmente a questão de “respeito”.

Os Medzeniako passaram a enfrentar dificuldades no processo de valorização de saberes indígenas, principalmente em decorrência das contínuas interferências de ordem religiosa nas cerimônias de rituais tradicionais. Há, ainda, as ameaças de retrocesso na implementação da política indigenista do Estado brasileiro, somadas ao fortalecimento do individualismo entre alguns indígenas em decorrência do sistema capitalista dominante, agravando, ainda mais, esta situação (CASIMIRO, 2022 p.29)

Dessa forma, algumas lideranças religiosas e capitães possuem mais ideias, que muitas vezes não compactuam com a noção de valorizar os conhecimentos tradicionais que na verdade eram os pilares da organização social do povo. Assim, acabam ficando vulneráveis para manipulações por questões políticas externas, em consequência acabam impactando a relação social entre as outras lideranças que fazem parte da organização indígena denominadas como lideranças do movimento indígena, tais questões de conflitos entre lideranças evangélicas e do movimento indígena é pautada principalmente na valorização na identidade cultural, retratando que essas práticas como retrocesso.

E outra dificuldade é o controle da população, especialmente os jovens, essa dificuldade parece estar relacionada ao crescimento populacional e ao aumento do espaço geográfico da comunidade bem como o uso, ou consumo de substância como inalação de gasolina, caxiri, bebidas alcoólicas e suposto uso de entorpecentes. A maioria dos mais velhos acredita que os jovens estão se tornando cada vez mais rebeldes, o que representa um desafio para as lideranças da aldeia.

3.2.3. Nomes culturais para nomes ocidentais

Uma importante análise discutida por antropólogo indígena Silva (2023) a questão de mudanças em relação aos nomes, denominados por ele nomes culturais tradicionais (nomes conforme a consideração de parentesco, ou nomes tradicionais na língua materna) para nomes culturais ocidentais (nomes de pessoas em língua portuguesa e espanhol). Em suas palavras,

Cada década que passa a sua resistência vem declinando, transformando seu modo de viver tradicional em modo de viver dos europeus, dos brancos. A partir deste ângulo que vamos analisar como esse processo de mudança influencia nas estruturas elementares de parentesco, discutindo as consequências das substituições de nomes tradicionais pelos nomes de culturas ocidentais (SILVA, 2023 p. 141)

Quando analisamos que os nomes não tradicionais, ou seja, nomes na língua portuguesa, são usados por nós, povos indígenas, parece que não reconhecemos que fazemos parte da família, como se fossem outras pessoas que não pertencem ao povo, à família. Com essas denominações, cada vez mais deixamos de utilizar os nomes conforme a consideração de parentesco e, em consequência disso, acabamos perdendo a essência do modo de nos relacionar na convivência do dia a dia na comunidade. Hoje, apenas uma minoria, principalmente os mais velhos, ainda usa esse conhecimento (termos de parentesco na língua) e cada vez mais enxergam o declínio do modo de viver e se relacionar que torna o povo unido. Passamos a utilizar mais os nomes que não são da língua materna, o que influencia na estrutura de parentesco e reduz a consideração de pertencimento.

Mediante essa substituição de termos de parentesco pelos nomes em português ou espanhol, pois gera uma crise de relação social e convivência dentro da comunidade e bem como o respeito entre si, pois uma hoje poucas pessoas utilizam os termos de parentesco para cumprimentar o próximo, isso significa que poucos que valorizam a consideração de pertencimento, pois segundo as pessoas quando é chamado pelo nome na língua portuguesa isso, conseqüentemente para o que é chamado não dá efeito de fazer parte do grupo, o que representaria como se fosse estranho para família ou para a comunidade, isso é a diferença, ao utilizar as considerações na língua materna, gera o pertencimento daquela família, da comunidade, isso que sempre os nossos avós tentam passar para que essa tradição não fica para atrás porque é a base de respeito e pertencimento, é a forma correta de cumprimentar a família, povo da comunidade.

3.2.4. Enfraquecimento da tradição de reciprocidade

A forma de organização tradicional dos nossos ancestrais girava em torno de festas uma delas era o *Podaali*, um momento especialmente para doar vários tipos de alimentos como; patauá, abacaxi, caça, pesca e outros aos cunhados ou parentes, e eles sabem muito bem que receberão o retorno igual, através dos seus cunhados e parentes na próxima festa na sua comunidade, como forma de troca.

A coletividade sempre o que mantinha a forma de convivência entre os familiares, por isso “a solidariedade e reciprocidade o que deve permear toda vida coletiva” (LUCIANO, 2013), esse era a tradição repassada como forma de demonstração perfeito e agradável para todos dentro da comunidade. A reciprocidade girava principalmente em torno de alimentação, pois nesse tempo “era comum alguém doar algo para alimentação de viajantes/visitantes, independente, de ser parente ou conhecido” (SILVA, 2023).

Esse era a nossa forma de organização tradicional, a prestação de dádiva era como obrigação, este conhecimento era repassado e recebido desde os rituais de iniciação masculina quanto feminina, para que quando adulto já com a mende de obrigação de dar, receber e retribuir com seu próximo, era forma agradável para todos, e ao mesmo tempo como forma de consideração dentro da vida coletiva em uma comunidade. Essa questão hoje as lideranças e nós como pesquisadores indígenas vemos que esse é uma questão afeta a organização social da comunidade pois infelizmente isso diminuiu a solidariedade entre os familiares, maior parte os que os que oferecem querem o retorno como o dinheiro e acabam impactando a forma de convivência de dar o alimento de graça para as pessoas independente de ser família, parente ou não.

Isso, tem impactado a liderança (capitão), por exemplo, minoria doa certo tipo de alimento para a liderança quando há trabalhos comunitários. Com isso, os membros têm avaliado que para ser liderança hoje é muito mais difícil do que antigamente. Muitas das vezes na comunidade algumas pessoas que ainda lembram desses tempos tentam conscientizar para que os comunitários pudessem doar, ofertar as lideranças com algum tipo de alimento pois é necessário seja nos dias de trabalho ou não, mas até o momento ainda não é retomado essa forma de organização, sendo assim poucas pessoas querem assumir a ser capitão da comunidade vendo como a questão bastante desafiador.

Dentro da comunidade, principalmente em São Joaquim, a maioria das pessoas que poderiam ser lideranças não quer mais assumir essa responsabilidade, pois sabem que dificilmente terão apoio nessa questão. Com a escassez de alimentos, algumas pessoas utilizam o dinheiro para comprar farinha, peixe e outros produtos necessários, adotando uma posição cada vez mais individualista. Na maioria das reuniões que presenciei, sempre mencionam que não podem participar porque não têm condições de oferecer alimentos para as pessoas nos trabalhos comunitários ou nas refeições comunitárias que são realizadas diariamente. Assim de acordo com Silva (2023) “[...]a cultura e a tradição das comunidades indígenas que, atualmente, são essenciais das coletividades e reciprocidades, caminham irreversivelmente ao separatismo e individualismo: pobre x rico, coletivo x individual, tem x não tem, etc”. Isso que vem impactando principalmente as comunidades maiores onde se percebe que nós infelizmente caminhamos para o individualismo quando se é comparada com gerações anteriores.

3.2.5. Os que sabem conhecimento não indígena

Atualmente, a maioria das pessoas destaca que o conhecimento não indígena é fundamental para as lideranças atuais. Quando se trata de lideranças, dizem que seria melhor escolher uma pessoa com este tipo de conhecimento, referindo-se à palavra na língua portuguesa, escrita, bem como ao relacionamento com os não indígenas. Por isso, dizem: “quem tem que entrar são os que sabem falar e escrever”. Este autor indígena destaca a importância do estudo como forma de luta pela causa indígena.

[...]uma imagem ou palavras de lideranças de organizações indígenas poderiam denunciar uma ilegalidade na aldeia, numa terra indígena, mas não teria a mesma repercussão do que a denúncia de um indígena com a titulação acadêmica de nível superior. Nesse sentido, é importante que nós indígenas continuemos estudando, pois assim, nossas palavras e imagem poderão ter maiores repercussões e influências nas políticas dos governantes brasileiros. (SILVA, 2023 p.172)

Na comunidade, isso também é um requisito para se tornar capitão. Como mencionado anteriormente, a forma de escolha da liderança mudou, por isso, em algumas comunidades, há capitães jovens que falam e escrevem o português. Nas comunidades maiores, costumam dividir o poder; a maioria dos que ficam em primeiro lugar são aqueles que possuem esse conhecimento e sua responsabilidade é mais voltada para as tratativas com não indígenas. Enquanto isso, a liderança com pouco conhecimento nessa língua é, na maioria das vezes, responsável apenas pelos assuntos comunitários, trabalhos e refeições comuns.

Por outro lado, hoje, tem os “agentes etnopolíticos” através da iniciativa, e emergência das organizações indígenas de base (movimento indígena), que fazem parte da política social, resultando uma nova reconfiguração da organização, sendo como novas categorias sociais e políticas da comunidade e ou no território.

E desta forma, nós indígenas temos sido pressionados a instituir dentro das nossas comunidades novas categorias sociais e políticas, antes não existentes, mas que, também, se tornaram estratégias de luta etnopolítica, a exemplo, das "associações de mulheres indígenas", "professores", "agentes indígenas de saúde", "agentes indígenas de manejo ambiental", entre outras (CASIMIRO, 2022 p.29)

Esses novos atores, como agentes etnopolíticos, lutam pelo reconhecimento da importância da organização social tradicional e analisar de como ela poderia organizar de forma que participem das tomadas de decisões da comunidade e do território. Trata-se de uma forma de organização não tradicional, através de associações, mas vista como um mecanismo de luta pelo bem viver. Com isso, os jovens são mobilizados com o objetivo de estar em luta coletiva, não apenas para as questões atuais, mas para analisar de que forma poderíamos melhorar a convivência agora e futuramente. No entanto, como mencionado anteriormente, algumas lideranças religiosas e capitães da comunidade não compactuam com as ideias dos jovens, resultando em uma luta constante pela conscientização em favor da defesa e direitos dos povos indígenas. Essa luta ocorre por meio das organizações indígenas de base, que atuam como um movimento social em defesa dos povos indígenas do Alto Rio Negro. Conforme destaca Picolotto (2007), “a construção de identidade coletiva é resultado de um processo complexo de orientações internas do ator social e das relações que estabelece com outros atores”.

De acordo com Garnelo (2002), que se refere aos “agentes de modernização” como pessoas da aldeia que exercem papéis de liderança e influência nas comunidades indígenas, promovendo a introdução de novos conhecimentos e práticas e que atuam também como mediadores entre o mundo não indígena e indígena, Dessa forma, eles contribuem para que as sociedades indígenas possam lidar com os desafios atuais, que incluem agentes de saúde, professores e às lideranças do movimento indígena que estão dentro da organização.

3.2.6. Lideranças na política partidária

Aqui se trata do envolvimento das lideranças locais, como os capitães da comunidade, na política não indígena, especificamente em relação à política partidária. Nessa dimensão, não

são apenas os capitães, mas também os líderes regionais que compõem a diretoria das organizações indígenas do território. No entanto, aqui, irei focar principalmente nos denominados capitães, bem como descreve o Silva (2023) “lideranças indígenas começaram a discutir estratégias para continuar as participações nas eleições e ocupações de cargos em instituições públicas”.

Na minha convivência na comunidade, vejo que anteriormente os capitães ainda não tinham muito conhecimento sobre a questão política institucional. Quando comecei a perceber e entender, alguns membros da comunidade já compreendiam um pouco sobre a importância da política partidária, mas não tinham muita influência, já que eram a minoria que enxergavam essa questão. Recentemente, nas eleições municipais em 2020, alguns professores da região começaram a se alinhar politicamente com um candidato para apoiá-lo na eleição com a finalidade de que, se eleito, ele deveria apoiar a comunidade que lhe deu mais votos. A partir daí, começaram a perceber que o envolvimento da política poderia beneficiar a comunidade, inclusive as famílias quando necessário.

Em 2024, essa ideia ganhou força nas eleições municipais. Nesse pleito, na minha percepção, a maioria das lideranças (capitães) entrou em acordo com o candidato para apoiar na eleição, entregando as demandas para que, se eleito, ele pudesse atendê-las. Por meio da tecnologia da informação, como a expansão da internet via satélite nas comunidades, ficou cada vez mais fácil essa ligação com os políticos, até porque os candidatos se incluem facilmente em um grupo de contato, facilitando a comunicação entre as partes. Isso possibilitou um maior envolvimento das lideranças na política partidária, conforme as palavras do capitão Inácio em 26 de abril de 2024 ano de eleição,

Hoje, começamos a entender que nós, lideranças, devemos estar alinhados com um candidato junto com nossos membros comunitários. Devemos apoiar um candidato que consiga eleger, principalmente, o prefeito, assim como o vereador, que será nosso representante para levar e acompanhar as demandas da comunidade, para que sejam atendidas conforme o anseio da população. Por isso, digo que temos que demonstrar nosso apoio através do voto, para que sejamos beneficiados (palavras do capitão Inácio durante refeição comunitária)

Com isso, para os membros comunitários e lideranças, passou a ser um requisito, um elemento desejável para a entrada e permanência da liderança (capitão) estar alinhado politicamente com um candidato ou com aquele que já está no poder. Dessa forma, a política partidária, agora, tem influência direta ou indiretamente na decisão dos comunitários, bem

como das lideranças. Isso pode tornar mais fácil o diálogo com o poder municipal e, com isso, facilitar a aquisição dos materiais demandados pelos comunitários.

Essa mudança também tem consequências negativas, pois sempre existem dois ou três candidatos. Com isso, a maioria dos articuladores políticos (professores, lideranças, capitães, membros) entram em discordância em relação aos seus candidatos, podendo gerar desentendimentos entre os membros comunitários. Algumas das expressões utilizadas, como “nós do partido ganhamos, este foi o benefício doado pelo nosso candidato que agora está no poder”, muitas vezes fazem com que as outras famílias, cujos candidatos não foram eleitos, não se sintam bem. Essas questões envolvem fofocas entre os comunitários.

Essas questões de envolvimento em massa das pessoas da comunidade em relação à política partidária, típica de uma democracia, não existia nos anos passados. Com a chegada da tecnologia, que aumentou o engajamento e a participação das lideranças comunitárias, algumas lideranças já começam a questionar que esse envolvimento também necessita refletir sobre o impacto nas relações sociais dentro das comunidades.

3.2.7. Lideranças com funções diversos

Em São Joaquim, considerada a maior comunidade da região, tornou-se necessário escolher duas ou três lideranças (capitães) para atender às demandas da comunidade nos trabalhos comunitários. Elas incluem reivindicações da comunidade, acompanhamento dos professores, dos agentes de saúde e dos militares do Exército. Além disso, o capitão assume a representatividade junto às instituições do Estado.

[...] o cargo de capitão é uma função, por um lado, que implica representatividade junto às instituições do Estado (município, Exército, Saúde, Educação) e, por outro, internamente direcionada à construção e manutenção do bem comum, tendo por base a sedução retórica e as ações (e discursos) de uma política que articule cuidadosamente as relações entre as famílias, seus desejos e necessidades, com as necessidades da comunidade (XAVIER, 2013, p. 142).

Na aldeia de São Joaquim, existe uma hierarquia entre as lideranças, que define o primeiro, segundo e terceiro capitão. Internamente, quem exerce esse papel de forma mais proeminente é o primeiro capitão, seguido pelo vice capitão. Essa dinâmica demonstra a hierarquia existente entre os capitães e as disputas intercomunitárias. Vale ressaltar que essa

forma de administração com muitas lideranças não era comum, uma vez que tradicionalmente se baseava numa única liderança (GARNELO, 2002).

Comparando com as lideranças da aldeia antes do contato, a competência dos *Eenawi* estava focada principalmente nos trabalhos e nas refeições comunitárias que ocorriam diariamente. Naquela época, a liderança seguia uma regra rigorosa: todos os membros da comunidade eram obrigados a participar das atividades comunitárias. Além disso, se enfatizava a importância do respeito mútuo para manter a harmonia na organização social.

A refeição comunitária ocorre quase todos os dias e representa como a base da relação social entre os comunitários. Os caçadores e pescadores são os principais responsáveis pelo fornecimento de alimentos, assim como algumas pessoas assalariadas (como professores), que ocasionalmente compram comida para compartilhar com a comunidade. Por fim, as mulheres são responsáveis por levar beiju e farinha. No entanto, atualmente, está cada vez mais difícil de encontrar alimento¹⁵, algo que prejudica o trabalho das lideranças para reunir os membros e, principalmente, no trabalho comunitários.

Essa atividade é conduzida pelos capitães e serve como um espaço político para avaliar seu prestígio junto aos liderados, conforme descrito por Journet (1980). Os capitães também são responsáveis pelo *ajuri*, que envolve trabalhos de limpeza da comunidade ou na roça, como a derrubada do mato e o plantio. Essa prática já era comum entre os *Eenawi* no passado, tanto para a construção de casas quanto para a preparação da terra.

Além das atividades que envolvem a comunidade, a liderança também precisa acompanhar as instituições não indígenas da comunidade, como os assuntos de saúde (equipes de saúde), seja na responsabilização pelo bem-estar da equipe, na limpeza e nas demais atividades necessárias. Atualmente, também há problemas relacionados ao consumo de bebidas alcoólicas, inalação de gasolina e uso de drogas (sobretudo entre os jovens), que em consequência disso tornam-se agressivos. Quando as lideranças não conseguem resolver esse dilema, entram em contato com equipe do DSEI ou Pelotão do Exército para encontrar soluções, o que se torna um dos desafios que as lideranças enfrentam atualmente.

¹⁵ Escassez de alimento como peixe e caça, seja por causa do aumento populacional, seja por descontrolado de materiais industrializados, que prejudica o manejo dos recursos naturais bem como a desvalorização e desinteresses, da geração atual, nos conhecimentos e saberes dos ancestrais com quem viviam sem impactar os recursos naturais.

Nas escolas (professores e diretor ou coordenador da escola), a liderança também precisa acompanhar o andamento do trabalho escolar, participar das reuniões promovidas e nas atividades realizadas tanto pela escola quanto pela comunidade. Isso ocorre porque a escola e a comunidade são entendidas como elementos de uma mesma coletividade, portanto não adianta a escola trabalhar sem consultar ou reunir a comunidade ou vice-versa. No quartel, junto com os militares, a liderança pode tratar das demandas da comunidade, dos seus problemas e daqueles causados pelos militares na comunidade. Dessa forma, frequentemente as lideranças são convidadas para tratar de assuntos de interesse entre ambos, relacionados ao respeito da convivência, apoio e segurança.

Com todas essas funções, a liderança comunitária hoje se torna cada vez mais complexa e desafiadora do que nos tempos passados, quando havia poucas famílias na comunidade e não havia a presença das instituições não indígenas. Com isso, as lideranças sentem o trabalho pesado frente aos seus membros, e poucas pessoas querem ser lideranças, pois sabem que é difícil assumir estas funções dentro de uma comunidade maior, onde se concentram um maior número de pessoas. Além disso, precisam lidar com frequência com pessoas de fora ou dos que trabalham nas instituições não indígenas. Em razão disso, as lideranças da comunidade podem passar por necessidade principalmente em alimentos, pois têm pouco tempo para trabalhar para sustento de sua família.

3.2.8. Alguns fatores de mudanças na liderança

Entre os fatores externos que impulsionaram as mudanças na liderança Koripako, primeiro podemos destacar a introdução da nova religião, o cristianismo, na década 1940, levando ao surgimento de novas lideranças religiosas. O *Enawi*, que também era o detentor dos conhecimentos tradicionais e denominado como pajé, acabou perdendo sua autoridade, devido à ação da missionária em condenar os seus instrumentos, conhecimentos como pajelança e danças tradicionais, práticas que eram a base da organização da comunidade e território.

Outro fator importante foi a passagem da casa comunal (maloca) para casas familiares, com espaços de moradia individuais para cada família. Essa divisão se replicou também nos trabalhos particulares, com respectiva diminuição de senso de coletividade. A introdução do termo Capitão para designar o *Eenawi*, foi outro fator relevante, associado com a chegada dos não indígenas ao território, com destaque aos missionários e militares. Dessa maneira,

introduziram um novo termo para as lideranças das comunidades, tanto em espanhol (*capitán*) como em português (*capitão*), que aos poucos foi incorporado pela própria língua koripako (*capitama*).

Com a presença do Exército brasileiro na comunidade, o capitão (liderança da comunidade) passou a ser como representante da comunidade, que tem direito de ter diálogo com as autoridades militares. Antes a linguagem mais utilizada era castelhana (espanhol), mas posteriormente o português foi amplamente adotado. Dessa maneira, o domínio da língua passou a ser uma exigência para uma liderança daquela comunidade. Não era apenas o Exército que exigia a língua portuguesa, mas também eram os missionários, pastores da Missão Novas Tribos do Brasil, que eram os professores naquele tempo.

Teve um dia que lembro muito bem, que chegaram as comitivas do Exército, general, coronel que vieram visitar o Pelotão do Exército, em qual também visitaram a comunidade e quando chegaram com as lideranças em qual também estavam o missionário e eles disseram para os missionários: vocês estão ensinando português para eles (koripako), vocês têm que ensinar o português; e os missionário respondeu, sim estamos ensinando o português. (trecho da entrevista com Rogério Quintino 2024).

Recentemente, em 2003, com a chegada dos profissionais multidisciplinares da saúde indígena, a liderança era importante para o diálogo, na recepção, no acompanhamento, nos repasses de informações e resolução de problemas. Essa nova função demanda grande atenção das lideranças, já que eram os principais responsáveis pela comunidade. Da mesma forma, a introdução da educação escolar na comunidade foi um fator importante. Num primeiro momento, os militares eram responsáveis pela escola, mas com o tempo a educação escolar passou a ser responsabilidade da comunidade. Com isso, a liderança passou também a ter essa função no acompanhamento dos professores, desde a hospedagem, dos conflitos internos, orientação dos professores e alunos, na construção de casa de apoio, no diálogo com as secretarias de educação do município e do estado.

A questão da política partidária se insere como fator externo, pois, quando as lideranças perceberam que através da participação na política partidária a comunidade poderia ser atendida com as políticas públicas, tais como a construção da escola, do centro comunitário, iluminação para comunidade e outros benefícios. Para que isso se concretize, as lideranças precisam se posicionar politicamente com um dos candidatos, buscando com isso que as demandas da comunidade sejam atendidas. Esses fatores externos impulsionaram mudanças nas lideranças

da comunidade, que passaram a ser articuladoras junto às diferentes instituições não indígenas que se encontram na comunidade e na cidade.

O povo poderia viver do mesmo jeito dos ancestrais sem os conhecimentos não indígenas, do jeito mais unido do passado, mas que os conhecimentos não indígenas trouxeram também benefícios em vários sentidos, e hoje a comunidade depende dela, mas o que é necessário é tornar esses conhecimentos para valorização e fortalecimento da organização social e política da comunidade. De acordo com os professores indígenas da região, nós moradores da aldeia temos que saber usar e trabalhar com as tecnologias que chegam às nossas comunidades, inclusive para que o saber tradicional nosso não seja desvalorizado ou esquecido. Dessa forma, cada pessoa é responsável por fortalecer o nosso próprio conhecimento com e para os mais jovens, para que essa nova geração possa saber conviver com a realidade que estamos vivendo com toda a influência da tecnologia num mundo globalizado e capitalista.

3.2.9. A interdependência da autoridade

As lideranças religiosas também como mediadores das lideranças “capitães” da aldeia, fazendo parte do conselho para a comunidade em geral. Assim, podem se comportar de maneira adequada perante a sociedade indígena e não indígena (*yalanainai*). Para o povo, essas lideranças são como os que asseguram e tentam promover a boa convivência, diante de qualquer problema na comunidade, que eles, acompanhados dos capitães, possam ajudar os familiares em busca de um bom relacionamento e evitar brigas, sempre buscando tranquilizar e pacificar o povo na comunidade.

Sendo assim, o cotidiano do povo Koripako consiste em acordar cedo, as mulheres preparam mingau de farinha, café e esquentam quinhapira. Enquanto isso, os homens saem para pescaria, que pode ser feita com anzol ou malhadeira. Às sete horas, o capitão da aldeia toca sino no centro comunitário para tomar mingau com os familiares da aldeia. Nesse pequeno encontro, as lideranças repassam as informações recebidas ou orientações aos comunitários. Durante o dia, as famílias se dirigem à roça para trabalhar, seja na derrubada, plantação, capinagem ou na busca de mandioca brava. Isso varia de acordo com a época do ano. O objetivo é garantir a alimentação e o sustento das famílias. As lideranças religiosas e comunitárias (capitão) incentivam os membros da aldeia a trabalharem na roça, para que não falte a comida para as famílias e como também a comunidade.

O capitão além de responsabilizar e coordenar o trabalho da comunidade também é seu dever de acompanhar as instituições não indígenas presentes na aldeia, como escolas, posto de saúde indígena, pelotão do exército brasileiro, na política junto ao movimento indígena e na participação e orientação sobre a política partidária. Essas instituições são fundamentais para a comunidade e movimentam as lideranças, exigindo a presença constante das autoridades da aldeia para garantir o bom funcionamento dos trabalhos e das relações sociais de acordo com os anseios da população local.

Os membros da comunidade que não ocupam cargos políticos na aldeia também desempenham várias funções essenciais no dia a dia, bem como são as componentes essenciais do *ajuri*, a principal atividade tradicional que se desenvolve na aldeia. Essas funções possibilitam a execução coletiva e colaborativa dos trabalhos planejados pelas lideranças, seja na contribuição pelo trabalho, pela alimentação e por meio das ideias e conselhos propostos pelos membros. Os homens desempenham funções nos trabalhos pesados, construção de casas e derrubada de mato para a roça; fazer a limpeza, como roçagem, ao redor da comunidade; praticar a pescaria e a caça, atividades muito importantes para sustentar a família e contribuir com a aldeia, seja no alimento ou nos trabalhos comunitários; e dar ideias para as lideranças com objetivo de melhorar trabalhos ou relação entre comunitários. Além disso, quando as lideranças locais viajam, elas sempre indicam e passam o cargo para um membro de confiança, que fica como liderança interina, respondendo pela comunidade e pela refeição comunal que acontece todos os dias da semana, como forma de contribuir com as lideranças, a atribuição de poder acontece depois do contato interétnico.

As mulheres, por sua vez, têm funções mais relacionadas aos trabalhos da roça, como plantio da maniva e produção de alimentos derivados da mandioca, tais como farinha, beiju e tapioca. Na refeição matinal, as mulheres são responsáveis por levar xibé, quinhapira, beiju, farinha e pimenta, dependendo do tipo de alimento que cada mulher da família possuir em um certo dia. Como já dito antes, isso representa uma forma de reciprocidade de ajudar as lideranças e de contribuir e obedecer a elas ao participar dessas atividades cotidianas, denominadas tradicionalmente de *ajuri* na língua nhengatu e na língua Koripako como *wakitsindataakakao*.

Os jovens desempenham um papel como apoio nos trabalhos comunitários bem como as meninas auxiliam seus pais na agricultura, na limpeza das casas ou nas atividades do centro comunitário. Além disso, a juventude atua como animadores, promovendo práticas esportivas

da sociedade não indígena, como futebol, vôlei e futsal fazendo parte de novas práticas socioculturais na comunidade. Enquanto os mais velhos, cada vez que perdemos perde uma liderança, pois fazem parte nos conselhos comunitários, mediar conflitos e orientar sobre a convivência e vida comunitária. Esse cenário destaca a importância dos membros da aldeia, pois são eles que impulsionam as atividades e dinâmicas locais. As lideranças dependem dessas pessoas para exercerem seu papel, criando uma relação de poder mútua.

Também o povo Koripako do Alto Rio Içana continua fortalecendo a organização social através das relações com associações ligadas ao movimento indígena: estão na diretoria da organização representativa do povo, a OIKAI, além de participação na organização regional NADZOERI, onde um dos Koripako representa este povo a nível regional na abrangência da bacia do rio Içana, na função o diálogo com a sociedade nacional na tentativa de articular as necessidades da comunidade para acessar os serviços básicos oferecidos pelo Estado. Com essa nova configuração social, há maior interdependência entre as lideranças.

A Organização Indígena Koripako (OIKAI) é uma organização indígena do povo, filiado a federação das organizações indígenas do rio Negro (FOIRN) desde a sua criação o principal foco principal do trabalho entre essas organizações é fortalecer os direitos indígenas do povo Koripako para bem viver indígena é uma luta coletiva e constante perante o estado brasileiro, segundo Aelson Gomes da Silva clã *waliperedakeenai* de 30 anos atual presidente da OIKAI, diz que,

A FOIRN, tem sido a mãe para a OIKAI, e a OIKAI tem sido representativo local da FOIRN nas comunidades de base, FOIRN é uma organização maior que representa o povo frente as maiores órgão governamentais e não governamentais, então a nossa relação é através de parceria, a demanda que nós temos aqui de base são repassadas para FOIRN e por sua vez leva a demanda, assim sucessivamente, e ainda temos o intermediário que é uma organização social Baniwa e Koripako que é NADZOERI, assim não tem relação diretamente pois segue a hierarquia das organizações entre FOIRN, Nadzoeri e OIKAI por isso a relação é por meio da Nadzoeri é uma coordenaria que representa as calhas do rio Içana e seus afluentes esse é a tramite que a OIKAI tem com a FOIRN.

Por isso as demandas da organização de base são repassadas para organização regional e posteriormente para FOIRN, isso tem sido a forma de comunicação da organização de base junto a FOIRN, esse é a relação entre as organizações, defendendo umas das outras, pois sabemos que somos a OIKAI e bem como a FOIRN entre elas a uma interdependência das partes para o funcionamento é uma relação construtiva mediante o planejamento coletivo junto com todos os envolvidos.

4.3. Perspectivas e depoimentos de lideranças comunitárias

Aqui exploramos e apresentadas os três depoimentos de lideranças da comunidade, buscamos compreender como a organização social e política se configura atualmente, assim como os desafios enfrentados nas comunidades. Os relatos descritos não apenas refletem a dinâmica interna da comunidade, mas também evidenciam a influência de fatores e a necessidade de adaptação às novas realidades sociais.

Este primeiro depoimento foi coletado por mim no dia 13 de maio de 2024 com Nelson Luciano, de 46 anos de idade, que pertence ao clã *Kapittiminanai* (Quati) e é morador da comunidade São Joaquim do Alto rio Içana. Ele já atuou na liderança como capitão entre 2020-2021, hoje permanece como professor da rede municipal. Ele é considerado pela maioria dos comunitários como *Kawaopiakhette*, ou seja, alguém que tem boas ideias e estratégias em relação a diversos assuntos comunitários, inclusive as lideranças (capitães), sendo muitas vezes ele o articulador para a entrada de algumas lideranças na comunidade.

Primeiramente ele traz uma breve reflexão sobre os nossos avós que ainda seguiram as dinâmicas culturais próprios se referindo a organização social fundamentado conforme o conhecimento tradicional, segundo ele

Antigamente, tinha a forma própria de organização, tinham a sua hierarquia rigorosamente estabelecido, tínhamos cacique (tuxawa), tínhamos lideranças que eram considerada chefe local, ele é que organizava, ele que estabelecia a responsabilidade para outras pessoas da aldeia, isso significa uma boa organização mediante o cacique Eenawi. Ao analisar as lideranças mais antigos da aldeia podemos destacar que na época de líder Felipe que ficou como maior cacique de muito tempo aqui em São Joaquim naquele tempo, e ele foi o último liderança considerado como verdadeiro capitão, pois levava a forma de liderar de acordo com o conhecimento tradicional para liderar a aldeia, depois o Mário Mandú ainda conseguiu também levar essa forma de liderança depois o Alexandre também ficou mas não conseguiu mais levar conforme essas lideranças mencionados na questão de organizar e liderar as pessoas da comunidade.

E continuou a falar sobre a respeito das normas sociais da comunidade, que segundo ele traz a ausência de normas formalizadas e a dificuldade de sua aplicação na prática cotidiana. Conforme o depoimento:

Existe a regra introduzidas a partir da religião, essa religião traz a regra, mas que não é praticado pelas lideranças religiosas, apesar de ter a regra, ao ver na realidade da comunidade na verdade não tem regra, e não sabem quais são as regras, tem sim, mas que está dentro da mente das pessoas não são colocadas de forma pública como a sociedade não indígena onde são estabelecidas através dos regimentos ou até

mesmos nas legislações do estado brasileiro. Por isso, fica muito difícil fazer, obedecer conforme as lideranças queriam, porque não está claro para as populações, e as pessoas não estão por dentro das normas da aldeia.

Essa fala ressalta a tensão entre as regras de origem religiosa e a prática diária, além de contrastar a informalidade das normas indígenas com a formalização jurídica da sociedade não indígena. O entrevistado aponta para a dificuldade de obediência quando as expectativas não são claras e compreendidas. A reflexão final do entrevistado, que sugere que a ausência de normas escritas seria viável apenas se a educação familiar fosse suficiente para manter o respeito mútuo.

Ao ser questionado sobre os rituais e tradições próprios do povo na comunidade foi descrita com franqueza:

Quando analisamos sobre a nossa questão em relação às rituais e tradições, a partir desde que entendemos o mundo e a realidade Koripako, não temos mais os rituais tradicionais, desde quando os não indígenas chegaram na aldeia realmente impediram mediante a religião os nossos rituais e tradições próprias praticadas pelos ancestrais, trouxeram consigo outras rituais que são negativas para comunidade e uma parte trouxeram algumas rituais que também são positivas para nós indígenas, mas acredito que estamos no meio, não conseguimos chegar no ponto que dá resultados positivos... não respeitamos rituais tradicionais e rituais introduzidas assim não conseguimos entender que são importantes que contribuem na ter a ordem social entre as pessoas da comunidade

Essa fala revela a influência externa não apenas suprimiu as tradições ancestrais, mas também introduziu novas que não são plenamente integradas ou compreendidas como pilares da ordem social.

A compreensão das dinâmicas de poder e organização social na aldeia Koripako é enriquecida pela voz das lideranças locais. O capitão Cornélio Mario Mandú, de 58 anos, do clã *Komadaminanai* e líder da comunidade São Joaquim, oferece um depoimento que reflete as transformações nas relações de poder. Sua perspectiva, colhida em 13 de maio de 2024, demonstra os desafios e as adaptações da liderança tradicional diante de novas influências.

Ao abordar a questão das lideranças, ele descreve uma clara hierarquia de poder que se distanciou das tradições ancestrais:

Hoje podemos notar que os tradicionais moradores da aldeia ou lideranças que pertencem a um clã fundador da comunidade não têm mais o poder na palavra que antes tinham. Pelo visto as lideranças que têm poder são as lideranças religiosos considerados ou denominados como pastores (ancião) que são vitalícios a esse tipo de cargo na comunidade, acredito que porque essas lideranças eles servem a Deus da religião, pois vejo que a religião como poder para essas lideranças. E na segunda posição vem as lideranças denominadas capitães, e os mesmo são temporários, com

determinações de duração de mandato, depois vem os diretores da escola, e demais os comunitários responsáveis das famílias

Essa declaração é fundamental para entender a reestruturação da autoridade na aldeia. Nota-se que o poder dos clãs fundadores, que para ele as lideranças religiosas, agora ocupa o topo da hierarquia de decisão. A vitaliciedade do cargo de pastor, em contraste com a temporalidade dos capitães (líderes políticos), sugere uma institucionalização do poder religioso que garante sua continuidade e legitimidade. A emergência de diretores escolares na terceira posição também aponta para a crescente relevância de novas instituições incorporadas na governança local, indicando uma diversificação das fontes de poder além das esferas tradicionais e religiosas.

E continuamos com depoimentos, aqui vamos entender a nova experiência da forma de liderar uma comunidade através do Quirino Garcia Sanches, do clã *Kapittiminanai* (Quati) do povo Koripako, entrevistado recentemente em 15 de março de 2025, ele é professor e atualmente gerente de unidade escolar da região do Alto Rio Içana, junto à Secretaria Municipal de Educação de São Gabriel da Cachoeira. Segundo seu próprio depoimento, faz papel como assessor de lideranças comunitárias na sua comunidade, com 38 anos de idade, é morador da comunidade de Jerusalém e fala um pouco da experiência e resultados.

A primeira coisa que ele fala é sobre sua análise da forma de organização e funcionamento da comunidade através da liderança “capitão” que até hoje maioria das comunidades da região ainda predomina esse tipo de organização, segundo ele essa organização não tem sido demonstrado a gestão compartilhada entre os comunitários, a responsabilidade só ficava apenas com capitão:

Há anos, as comunidades têm funcionado através da figura do capitão da comunidade. Eles tentam formar uma equipe de administração composta por capitães (primeiro, segundo terceiro) e, em alguns casos, também incluem secretário e tesoureiro. Essa é a forma como algumas comunidades e grupos se organizam politicamente. Na minha opinião, essa estrutura funciona apenas para o primeiro capitão. O vice capitão, o secretário e o tesoureiro muitas vezes não desempenham suas funções adequadamente. Apesar de afirmarem que "estamos assumindo a comunidade", internamente, eles se consideram capitães da comunidade e orientadores. É necessário que o grupo se organize e divida as responsabilidades entre seus membros.

E continuou o depoimento falando sobre organização das lideranças da comunidade *Hipakaradali* (comunidade Jerusalém do Alto Içana) comunidade que fica acima da comunidade São Joaquim, segundo ele por muitas vezes as lideranças com a figura de capitão

não conseguem atender na responsabilidade da comunidade, devido o aumento de número de população e famílias na comunidade, assim ele destaca:

Nos últimos sete anos, nós, da comunidade Jerusalém do Alto Içana, temos experimentado uma nova forma de liderança e organização comunitária, especialmente nas comunidades maiores. Nessas comunidades, onde há capitão, vice capitão e outros atores políticos, muitas vezes não é possível atender a todas as responsabilidades e papéis devido à quantidade de trabalho e necessidade de assistência. Por isso, nos últimos quase nove anos, temos refletido e pensado sobre como uma comunidade maior, com 40 a 60 famílias, deveria funcionar. Percebemos que é difícil para um único capitão dar conta de tudo. Ele não tem mais poder de palavra para conduzir grupos de famílias, principalmente quando o planejamento é individual. O trabalho e a responsabilidade tornam-se muito pesados, e ele acaba não executando nenhuma atividade. Por exemplo, ele é responsável pela refeição comunitária, pela igreja, pelo trabalho na roça, pelos encontros religiosos e pela política. Ele assume todas essas funções, enquanto seus grupos apenas auxiliam em algumas questões. Isso sobrecarrega o primeiro capitão.

Com o entendimento das lideranças e comunitários sobre o termo “capitão” da comunidade, segundo eles não adequado para uma liderança comunitário, segundo a interpretação essa palavra se refere um chefe que comanda um grupo de pessoas e eles é obrigatório a obediência desse capitão, que ao comparar com a comunidade não funciona dessa forma, segundo ele:

após oito anos de análise, decidimos que não vamos mais manter a figura do capitão na comunidade. Entendemos que a palavra "capitão" não significa liderança, mas sim uma pessoa que comanda um grupo de pessoas que devem obedecer a suas ordens. Quando comparamos isso com a comunidade, percebemos que muitas vezes os membros não obedecem ao capitão, pois ele não tem a obrigatoriedade de mandar que eles sigam suas exigências. Por isso, ao observar os trabalhos na comunidade, vemos que existem várias áreas que precisam ser assumidas e assistidas pela liderança, como a educação, a saúde e a assistência social geral para as pessoas na comunidade, que são responsabilidades do capitão. Se um líder que não tem conhecimento sobre o funcionamento da educação escolar, da saúde e das instituições não indígenas na comunidade assumir, ele pode causar problemas na educação ou na saúde, ou falar palavras inadequadas que geram desconforto.

Segundo ele, surge uma forma de liderar a comunidade através da gestão, que traz uma ideia de gestão compartilhada em que muitas pessoas são responsáveis em certas atividades definidas que são destinadas para as pessoas que tem o conhecimento para tal responsabilidade para que seja conduzida junto com a comunidade, sendo assim o responsável geral da comunidade passa ser denominado como “gestor comunitário” o mesmo responsável na distribuição de tarefas as demais comunitários, segundo ele afirma,

Temos uma nova experiência hoje na forma de liderar, chamada "gestão". Entendemos que aquele que antes era denominado "capitão" agora será chamado de "gestor". O gestor é uma autoridade que trabalha em coletivo e distribui responsabilidades entre seus grupos de liderança para que possam dar assistência dentro de suas áreas de responsabilidade. O gestor analisa cada área de trabalho necessária e designa uma pessoa responsável, que já tem conhecimento e experiência,

para conduzir esse trabalho na comunidade. Por exemplo, um responsável pela educação, um pela saúde e um pela assistência social. É isso que vemos na comunidade. Na comunidade Jerusalém, onde temos essa experiência, há instituições como escolas e outras que necessitam de pessoas responsáveis para acompanhar os trabalhos junto com o gestor. Isso também se aplica à saúde e à assistência social. Essas áreas são organizadas e planejadas com os responsáveis, para que as ações sejam executadas conforme o planejamento, junto com os membros da comunidade.

E aqui vemos a divisão de responsabilidade para outras pessoas além do gestor comunitário que são denominados como “secretários”, com isso se torna a gestão compartilhada comunitário, assim a responsabilidade e trabalho da comunidade se torna leve devido esse tipo de gestão, e continua o depoimento sobre a responsabilidade,

Na comunidade, cada pessoa tem uma responsabilidade específica. Por exemplo, designamos uma pessoa para cada área, denominados como "secretários", além do gestor, que é o responsável geral da comunidade. Temos um secretário de educação comunitário, um secretário de saúde comunitária, que trabalha com os grupos de saúde, e um secretário de assistência social comunitária, que dá assistência geral aos membros da comunidade. Este último também é responsável pela refeição comunitária, pelos trabalhos comunitários e pela necessidade das famílias. Esses três responsáveis são considerados os mais importantes para a comunidade, enquanto o gestor dá a palavra final. Essa é a forma como estamos organizando hoje, para que a responsabilidade se torne mais fácil e leve para a liderança na comunidade.

Essa experiência surgiu segundo ele devido “últimos anos na nossa região percebemos que ninguém quer mais assumir a liderança como capitão” esse é o fator da mudança da nova forma de organização social e política da comunidade, pois os comunitários veem que hoje a ser liderança da comunidade pois requer muita responsabilidade para atender além dos trabalhos da comunidade em que envolvem as instituições incorporadas como escolas e saúde indígena.

Os dois primeiros depoimentos das lideranças da comunidade São Joaquim do Rio Alto Içana revelam uma crise na estrutura de lideranças, bem como a organização social da comunidade que se acentuou nas últimas décadas. Historicamente, eles lembram na qual a comunidade era organizada através dos líderes que detinham o saber e conhecimento ancestral por meio da organização social em clãs, com grande capacidade de manter a organização social na comunidade. Um dos depoimentos destaca que, com a falta de valorização desse conhecimento, a comunidade perdeu um pouco a noção da organização, resultando em desequilíbrio nas relações sociais, e conseqüentemente prejudicou as lideranças tradicionais.

Os relatos indicam já faz alguns anos que foi considerado as últimas que exerceram a sua liderança por muitos anos, fundamentadas em laços de parentesco, diferentemente das lideranças de agora que são escolhidas democraticamente, o que introduz uma nova relação entre líderes e a comunidade, bem como as normas, que anteriormente regulavam a organização

social por meio de clãs, hoje poucos entendidos e valorizados, especialmente os jovens. A introdução de novos conhecimentos através das instituições incorporadas nas comunidades também foi apontada como fatores que transformaram a dinâmica da liderança e da interação com os comunitários.

Com as dificuldade de exercer a liderança na comunidade devido o aumento de número de famílias e também as instituições incorporadas exercidos pelos indígenas nas comunidade com isso a responsabilidade aumenta se tornando um desafiador para liderança com isso o último depoimento demonstra a nova experiencia da organização da comunidade em que tenta exercer a liderança por meio de gestão compartilhada com a finalidade atender as necessidades interno bem como as instituições que estão na comunidade, com a distribuição de responsabilidade se torna fácil o exercício de liderança bem como a participação em coletivo da comunidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde sempre tive o interesse em descrever a trajetória do meu povo. As conversas com comunitários e lideranças sempre apontaram para uma notável mudança na forma de liderança em comparação com os tempos de nossos ancestrais. Essa transformação, impulsionada por dinâmicas culturais em constante mudanças, tem apresentado desafios significativos para o exercício da liderança na comunidade.

Um dos principais achados desta pesquisa reside na compreensão de que, inicialmente, a organização social Koripako fundamentava-se em narrativas mitológicas que explicavam a origem dos clãs e sua distribuição nos territórios tradicionais, seguindo uma ordem cosmológica específica. O povo possuía uma estrutura de liderança comunitária própria, constituída por anciões detentores de saberes tradicionais, cuja autoridade e respeito eram inerentes à sua posição. A chefia era tradicionalmente ocupada por um membro do clã fundador da comunidade, com a sucessão ocorrendo de forma hereditária, de pai para filho ou entre irmãos, sempre priorizando o mais velho.

A intervenção da religião ocidental promoveu uma desconstrução dos nossos ancestrais mitológicos, resultando em um menor conhecimento e transmissão dessas histórias tradicionais para as novas gerações, em consolidação da nova religião evangélica tornando como a nova tradição. A substituição da casa comum (maloca) por residências individuais (familiares), bem como o declínio de rituais importantes para a organização social, também marcou essa transição.

A incorporação do conhecimento não indígena e da tecnologia, especialmente através da internet nas comunidades, proporcionaram novas formas de interação para as lideranças. Essa aproximação facilita o diálogo com a sociedade ocidental em diversas esferas, como política, saúde e outras questões de interesse comum. A relação com os não indígenas, antes marcada por conflitos e guerras territoriais, evoluiu para uma busca por parcerias e visibilidade através do diálogo. No entanto, essa abertura também trouxe consigo a emergência de disputas políticas internas nas comunidades, seguindo o modelo da sociedade não indígena.

A luta pelo reconhecimento de direitos pelo Estado Brasileiro fortaleceu as organizações de base e as grandes organizações indígenas representativas. Essa união de povos de diferentes etnias e clãs em torno de uma causa comum, expressa no termo "nós indígenas", contrasta com

o passado de disputas territoriais e rivalidades interclânicas, ou seja, as guerras entre os clãs e povos de outras calhas. Após o contato e a interação com diversos agentes de contato, como missionários, seringalistas, FUNAI e militares a organização tradicional ancestral dos Koripako foi gradualmente sendo deixada de lado pelas gerações atuais. Esse processo resultou em mudanças na dinâmica a estrutura interna de autoridade nas comunidades, levando ao declínio de nossa organização própria e à adoção de novas formas de viver e pensar, bem como uma nova configuração organizacional através dos atores sociais envolvidos na política comunitária.

No decorrer da pesquisa, cujo objetivo central foi analisar as lideranças comunitárias, o surgimento e a persistência do termo "capitão" chamaram particularmente a atenção. Introduzido nos primeiros contatos para substituir o termo *Eenawi* da língua Koripako, essa denominação, utilizada até hoje, parece não ter muito sentido da realidade da comunidade contemporânea. Apenas recentemente algumas lideranças começaram a questionar a adequação dessa palavra, especialmente por sua origem na terminologia militar, que implica uma relação de comando e obediência hierárquica rígida.

As entrevistas realizadas com lideranças e comunitários de São Joaquim revelaram uma lacuna na memória coletiva sobre a origem dessa denominação para a chefia da comunidade. Diante disso, recorreremos a relatos de outras pesquisas na região, que apontam para a influência de militares e instituições estatais como o SPI e a FUNAI, bem como a atuação de religiosos, tanto católicos quanto evangélicos. Independentemente da origem precisa, o termo foi adotado há muito tempo, sendo que alguns entrevistados relataram já terem nascido ouvindo essa denominação. Meu próprio avô, já tinha essa denominação como *kapitamankoiri*, uma palavra em nossa língua derivada de capitão.

A análise da pesquisa revela o surgimento de novas formas de liderança na comunidade, além da continuação da função capitão, temos os líderes religiosos, líderes de organizações indígenas e membros da administração escolar. Ao comparar com as lideranças dos tempos de nossos avós, a diferença na forma de liderar é evidente segundo os mais velhos. Acredito, que hoje as terminologias buscam ressignificar o termo "capitão", e a recente adoção do termo "gestor comunitário" como uma possível interpretação na compreensão de que *Eenawi* representa o líder do trabalho coletivo na comunidade, o que era pajé agora ancião (ou pastor) assume a liderança espiritual, e o que era o líder guerreiro de cada clã, hoje podemos interpretar como a liderança da organização indígena do território.

Essas mudanças refletem o contato e a interação com as entidades que chegaram à região ao longo do tempo: os militares, que influenciaram o surgimento da figura do "posto militar" para o líder comunitário; os religiosos (missionários), que impactaram a figura do ancião (pastor); e as lideranças das organizações sociais, que representam a união de forças e o apoio entre os diversos povos indígenas na luta por seus direitos, como uma nova forma de representação política legal do povo em território indígena.

Durante a pesquisa, um dos momentos desafiadores para mim como indígena dentro de uma instituição não indígena (a universidade), foi compreender que a pesquisa é realizada e elaborada mediante as referências para seu embasamento, ou seja, a pesquisa tem que ter uma base teórica para sustentação. Destaco aqui a dificuldade que senti e que precisei lidar para tentar trazer as referências ao trabalho, muitos realizados no território do Içana. Em suma, este trabalho me proporcionou um aprofundamento do meu autorreconhecimento como indígena com história e identidade próprias, um verdadeiro reencontro com a trajetória e a resistência de meus ancestrais. Consegui identificar a trajetória do povo Koripako até a nossa geração, e a experiência na universidade trouxe uma nova perspectiva para compreender as situações que vivenciamos atualmente, abrindo caminho para a reflexão sobre nossa realidade.

Acredito que esta pesquisa oferece uma oportunidade de reflexão aprofundada sobre a organização social e política Koripako, com foco especial na liderança. Observo que, há mais de 70 anos, nossa comunidade não tem um momento dedicado à avaliação de nossa trajetória histórica e das influências que recebemos ao longo do tempo. Este trabalho pode ser um ponto de partida para repensarmos nossa forma de organização social e política diante da nossa inserção no mundo globalizado.

Portanto, espero que esta pesquisa possa contribuir para os estudos já existentes e futuros sobre essa e outras temáticas relacionadas aos povos indígenas. Através da metodologia da autoetnografia em uma comunidade em constante interação com a sociedade não indígena e sob a influência de contínuas mudanças culturais, busco trazer as especificidades vividas não apenas pelo povo Koripako, mas que também pode referir os demais povos indígenas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BANIWA, André. **25 anos de gestão de associativismo da OIBI para o Bem viver Baniwa e Koripako**. São Gabriel da Cachoeira: OIBI, 2018.
- BEZERRA, Zenilson Agostinho. **Impactos Socioculturais da Alfabetização e Letramento entre os Koripako do Alto Içana**. Centro Universitário de Anápolis - Antropos, Manaus 2015.
- CABALZAR, Aloisio e RICARDO, Alberto. **Povos Indígenas do Rio Negro: uma introdução à socioambiental do noroeste da Amazônia brasileira**. São Paulo: ISA - Instituto Socioambiental, São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2006.
- CARVALHO, Luciana Gonçalves de. **Relações de trabalho nos balatais do Pará**. *Horizontes Antropológicos*, v. 19, n. 39, p. 374-400, jun. 2013.
- CASIMIRO, Dário Emílio. **Processo de organização etnopolítica medzeniako (Baniwa e Koripako): (re) configuração do fazer político no Hiniali**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2022.
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- COSTA, Mauro Gomes da. **Ações civilizatórias das missões salesianas do Rio Negro/Amazonas/Brasil: disputas de poder entre a Igreja Católica e o Serviço de Proteção aos Índios (SPI)**. *Tellus*, ano 14, n. 26, p. 49-74, jan./jun. 2014.
- DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas**. São Paulo: Editora 34, 2016.
- ELIAS, N., SCOTSON, J. **Os estabelecidos e os outsiders**. Trad. De Vera Ribeiro. Rio De janeiro: Jorge Zahar Editora, 2000.
- FARIA, Ivani Ferreira de. **Território e Territorialidades Indígenas do Alto Rio Negro/ Ivani Ferreira de Faria**. - Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2003.
- GALVÃO, Eduardo. (1957). **Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil**. *Revista De Antropologia*, 5(1), 67-74.
- GARNELO, Maria Luiza. **Poder, Hierarquia e Reciprocidade: Os caminhos da política e da saúde no Alto Rio Negro** - Universidade Estadual de Campinas – tese de doutorado – Campinas, maio, 2002.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. 1. ed., 15. reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- HILL, Jonathan D. **Los Curripaco – Kurrim, Wakuénai**. 1996.
- JOURNET, Nicolas. **Los curripacos del Rio Içana: Economía y sociedad**. *Revista Colombiana de Antropología* 23:127-182, (1981).

KOCH-GRÜMBERG, Theodor. **Dois anos entre os indígenas: viagens ao noroeste do Brasil (1903-1905)**. CEDEM, Centro Iauareté de Documentação Etnográfica e Missionária Manaus (1995)

LOPES, Joaquim da Silva. **Organização Social e Política dos Nãmepako do Alto Içana**. UFAM/Licenciatura Indígena Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável (Trabalho de Conclusão do Curso TCC. 2018.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **Projeto é como o branco trabalha; as lideranças que virem para aprender e nos ensinar: experiências dos povos indígenas do Alto Rio Negro**. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade de Brasília, Brasília.

_____. Luciano, Gersem José dos Santos. **Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e escola real: os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro**. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília.

LUCIANO, Mário Gonçalves. **Os impactos da evangelização entre os Koripako nas comunidades do alto rio Içana**. *Leetra indígena*, v. 22, n. 1, p. 134-148, 2023.

MARQUES, Adriana Aparecida. **Amazônia: pensamento e presença militar**. 2007. Tese (Doutorado em Ciência Política) — Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Ciência Política, São Paulo, 2007.

MARQUI, Amanda Rodrigues. **Relações entre infância, escola e religião: etnografia dos Baniwa do Médio Içana**. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, Centro de Educação e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, São Carlos, 2017.

MATOS, Gláucio Campos Gomes de., **Ethos e Figurações na Hinterlândia Amazônica**, – Manaus: editora valer, 2015.

MULLER, Sofia. **Su voz retumba en la selva**. Tradução de Carlos Mauricio Páez García. Edição de Miguel Peñalosa. Ilustrações de Sofia Muller. Bogotá: Editorial Desafío, 2013. 600037. ISBN 978-958-737-087-4.

PEDROSO, Diego Rosa. **Imagens da hierarquia: algumas notas de geografia do pensamento no Noroeste amazônico**. *Revista Hawò*. v.2, p 44. 2021.

PERES, Sidnei Clemente. **Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro**. 2003. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

PICOLOTTO, Everton Lazzaretti. **Movimentos sociais: abordagens clássicas e contemporâneas**. *Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, ano I, n. 2, p. 156-178, nov. 2007.

PRITCHARD, E. E. *Los Nuer*. Tradução de Carlos Manzano. Barcelona: Editorial Anagrama, 1992.

RAMIREZ, Henri. **Dicionário da Língua Baniwa/Henri Ramirez**. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2001.

RICARDO, Beto; ARNT, Ricardo. **Uma enciclopédia nos trópicos**. São Paulo: Schwarcs - Companhia das Letras, 2024.

SAHLINS, M. **Cultura e razão prática**. Tradução de Sérgio Tadeu de Niemayer Lamarão. Revisão técnica de Luís Fernando Dias Duarte. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SANTOS, F. V. 2010. **Experiência e Diferenciação: a convivência entre os Koripako e militares no Noroeste Amazônico**. Paper apresentado nos Seminários Permanentes da CPEI, Universidade Estadual de Campinas, 2009.

_____. Santos, F. V. 2012. **A fala pública e a palavra escrita aspectos da intervenção militar em terras indígenas no rio Içana, noroeste amazônico**. *Revista Nanduty | Vol. 1 - N. 1 | julho a dezembro de 2012*.

_____. Santos, Fabiane Vinente dos. **O arco e o fuzil: a convivência entre os Ye'pâ-Masa e os militares do Exército Brasileiro em Pari-Cachoeira, Noroeste Amazônico** – Universidade Estadual de Campinas – tese de doutorado, Campinas, 2018.

_____. Santos, **Silvio Matheus Alves**. **O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios**. *PLURAL*, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.24.1, 2017, p.214-241.

SILVA, Franklin Paulo Eduardo da. **As Transformações Socioculturais, Políticas e Econômicas do Povo Baniwa: Inserção ao Mundo Globalizado**. 2023. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2023.

_____. Silva, Franklin Paulo Eduardo da. **Plantas alimentares cultivadas nas roças Baniwa: mudanças e participação dos jovens**. 2013. Dissertação (Mestrado profissional em sustentabilidade junto a povos e terras indígenas) – Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

WEBER, Max, 1864-1920 **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. trad. de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; rev. téc. de Gabriel Cohn, 4ª ed. 4ª reimpressão Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2015.

WEIGEL, Valéria, Augusta. **Os Baniwa e a escola: sentidos e repercussões**. GT3 - Educação e Movimentos Sociais, UFAM 2003.

WRIGHT, Robim. **Aos que vão nascer: uma etnografia religiosa dos índios Baniwa**. 1996. Tese (Livre-docência) – Departamento de Filosofia, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas.

_____. Wright, Robim. **História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro**. 2005.

XAVIER, Carlos Cesar Leal. Os Koripako Do Alto Içana – **Etnografia de um grupo indígena evangélico**. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

SITES ACESSADOS

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org>. Acessado em 10 abril 2025

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Disponível em: www.socioambiental.org. Acesso em: 8 abr. 2025.

MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS. Plano de Gestão Territorial Ambiental. Publicado em: 26 out. 2023. Disponível em: URL. Acesso em: 31 mar. 2025.

WIKIPÉDIA. Piaçava. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Pia%C3%A7ava>. Acesso em: 07 abr. 2025.

WIKIPÉDIA. Apostasia. a enciclopédia livre. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org>>. Acesso em: 19 maio 2025.

DEFESA BRASIL. Fórum Defesa Brasil. *Fórum Defesa Brasil*, 2025. Disponível em: <<https://mail.defesabrasil.com/forum>>. Acesso em: 30 jun. 2025.

DOCUMENTOS ACESSADOS

Plano de gestão indígena do alto e médio Rio Negro: PGTA Wasu / organização Aline Scolfaro, Carla Dias; ilustração Feliciano Lana; realização FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro. -- 1. ed. -- São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN, Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2021.

Protocolo de Consulta dos povos e comunidades indígenas do Rio Negro, Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (2023).

REDES SOCIAIS ACESSADOS

BATALHÃO DE INFANTARIA DE SELVA. Instagram, 10 jan. 2025. Disponível em: https://www.instagram.com/cfrn5bis_exercito. Acesso em: 11 abril. 2025.

ENTREVISTAS

GREGÓRIO, Nelson. Clã *Kapittiminanai*. Entrevista concedida a Esly Camico Mandu. Entrevista pessoal. São Joaquim, dia 13 de maio de 2024.

LOURENÇO, Mateus. Clã *Kapittiminanai*. Entrevista concedida a Esly Camico Mandú. Entrevista pessoal. São Joaquim. dia 10 de fevereiro de 2024.

MANDÚ, Cornélio Mário. Clã *Komadaminanai*. Entrevista concedida a Esly Camico Mandu. Entrevista pessoal. São Joaquim 13 de maio de 2024.

MANDU, Teresa. Clã *Komadaminai*. Entrevista concedida a Esly Camico Mandú. Entrevista pessoal. São Joaquim. dia 10 de fevereiro de 2024.

MARIANO, Inácio Felipe. Clã *Komadaminanai*. Em refeição comunitária. São Joaquim 26 de abril de 2024.

PACHECO, Tiago. Clã *Komadaminai*. Conversa e entrevista concedida a Esly Camico Mandu. São Joaquim, dia 10 de maio 2024.

QUINTINO, Rogério. Clã *Komadaminanai*. Entrevista concedida a Esly Camico Mandu. Entrevista pessoal. São Joaquim, 25 out. 2023.

RUSSA, Alejandro. Clã *Ayaneeni*. Em uma conversa pessoal. São Joaquim. Dia 10 de dezembro 2023.

SANCHES, Quirino Garcia. Clã *Kapittiminanai*. Entrevista concedida a Esly Camico Mandu. Entrevista pessoal. São Gabriel da Cachoeira, dia 15 de março de 2025.

SILVA, Aelson Gomes do. clã *waliperedakeenai*. Entrevista concedida a Esly Camico Mandu. Entrevista pessoal. São Joaquim 20 de maio 2025.

ANEXOS

Apresentação do projeto de pesquisa às lideranças comunitárias e organizações indígenas



Fonte: Geraldo Quintino 2023.