

# Museus Kokama: uma tática de reafirmação da identidade étnica no contexto amazônico

## *Kokama Museums: a tactical reaffirmation of ethnic identity in the amazonian context*

Daniela Sulamita Trindade<sup>1</sup>

Huanderson Barroso Lobo<sup>2</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v19i40.627>

**Resumo:** A complexidade dos estudos sobre a cultura amazônica requer um olhar sensível para o reconhecimento das iniciativas e criações dos povos indígenas a fim de manter sua identidade étnica. Partindo de uma pesquisa bibliográfica e estudo qualitativo de natureza etnográfica, o presente trabalho tem como foco principal analisar a experiência de criação dos museus Kokama da cidade de Manaus, AM, como tática de resistência às alterações decorrentes do processo colonizador. Para isso, retoma-se à narrativa mítica de origem do homem Kokama, vista a importância de exposição desse tipo de manifestação cultural para a manutenção da identidade étnica desses agentes sociais. Em seguida, discorre-se sobre a criação dos Centros de Ciência e Saberes e Museus Vivos Kokama Antônio Samias e Lua Verde, como tática de resistência e reafirmação da cultura e identidade, diante dos rastros deixados pela obliteração da língua Kokama. No decorrer da pesquisa, ficou evidente que a criação dos museus, a seleção dos artefatos e elementos simbólicos estão integrados ao processo de reafirmação da identidade, revalorização de saberes e tradições; na ampliação das fronteiras políticas na reivindicação por terra e direitos sociais, numa lógica oposta à que é proposta pelos museus convencionais.

**Palavras-chave:** Kokama; museu; identidade étnica.

**Abstract:** The complexity of studies on Amazonian culture requires a sensitive look at the recognition of the initiatives and creations of indigenous peoples in order to maintain their ethnic identity. Based on a bibliographical research and a qualitative study of an ethnographic nature, the main objective of this work is to analyze the experience of creation of the Kokama museums of the city of Manaus, AM, as a tactic of resistance to the changes resulting from the colonizing process. In order to do so, the mythical narrative of the Kokama man

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus, Amazonas, Brasil.

<sup>2</sup> Universidade do Estado do Amazonas (UEA), Manaus, Amazonas, Brasil.

originates, given the importance of exposing this type of cultural manifestation to the maintenance of the ethnic identity of these social agents. Afterwards, the Kokama, Antônio Samias and Lua Verde Centers of Science and Living Museums are discussed, as a tactic of resistance and reaffirmation of culture and identity, in the face of the traces left by the obliteration of the Kokama language. In the course of the research, it was evident that the creation of museums, the selection of artifacts and symbolic elements are integrated into the process of reaffirmation of identity, reevaluation of knowledge and traditions; in the expansion of political borders in the claim for land and social rights, in a logic opposite to that proposed by conventional museums.

**Keywords:** Kokama; museum; ethnic identity.

## 1 INTRODUÇÃO

Desde a época dos colonizadores e expedicionários ocidentais, as narrativas construídas sobre a Amazônia atribuíam-lhe a imagem de paraíso edênico, cenário de monstros e mitos, um sertão ocupado por bárbaros, retratados nos relatos de viajantes, cronistas, naturalistas e religiosos. Durante muito tempo, esses mitos enturvaram o nascimento de um olhar que valorizasse os estudos culturais, voltados para o reconhecimento dos saberes e modos de vida dos povos indígenas, cujo curso da vida individual e social está associado ao ritmo das águas e ao manejo dos recursos da fauna e da flora (PIZZARRO, 2012).

Os povos indígenas foram precursores na utilização de seivas e resinas da floresta para a confecção de artesanatos, utensílios diversos e essências medicinais. Os conhecimentos tradicionais das etnias Cambeba e Omágua sobre o uso do *caúcho* (*pau que dá leite*) permitiam-lhes a confecção de sapatos, bolas e artefatos para tornar suas flechas mais inflamáveis, para o ataque a tribos rivais. As habilidades dos Kokama para o remo e a pescaria se devem ao domínio de conhecimento sobre os seres das águas (RUBIM, 2016).

Na primeira expedição científica pela Amazônia no século XVIII (1735-1745), Charles Marie de La Condamine anuncia, entre os resultados de sua pesquisa, a importância do *caúcho* para futuros empreendimentos comerciais. Diante da necessidade de uma pesquisa mais sistematizada, aponta-se para a emergência da História Natural como projeto intelectual e político, característico do século XVIII. Esse novo modelo epistemológico apontava para o importante papel do coletor naturalista europeu na classificação e ordenação de formas de vida extraídas da Amazônia e de outras partes do mundo.

É nesse período de aprimoramento da técnica de observação na natureza e do meio que a Coroa Portuguesa passa a formar e enviar naturalistas como Rodrigues Ferreira, objetivando a realização de registros e relatos mais precisos sobre o Novo Mundo. A normatização do olhar científico de naturalistas às ideias de Carl Von Lineu e/ou Buffon incluía classificar, colecionar e reduzir a vida do homem e dos demais seres aos padrões taxionômicos inteligíveis da ciência europeia, transformando-os em recursos comercialmente exploráveis (CARVALHO JÚNIOR, 2011).

Em sentido epistemológico, Lineu e Buffon têm em comum a busca por construir uma teoria taxonômica dos seres vivos de modo a posicionar o humano nesse sistema biológico. O primeiro localiza o homem entre os macacos e o segundo como um gênero totalmente distinto (RAMINELLI; SILVA, 2014). Embora Buffon aplicasse um estilo literário em suas descrições classificatórias, fundamentava-se na lógica matemática, assim como Lineu. Matematicamente, a taxionomia opera conforme a lógica da teoria dos conjuntos e os obstáculos empíricos que enfrenta ao se ter de lidar com as relações entre atributos e aspectos objetivos.

A operação da redução, própria do raciocínio da matemática algébrica, implica enquadrar seres empíricos em conjuntos teóricos formados por unidades aritméticas de mesmo valor. “Os números são propriedades dos conjuntos” (DIENES *et al.*, 1969, p. 1-3). Mas, como sabemos que um objeto pertence ou não a um conjunto? Bem entendido, sublinhamos a obrigação de definir um universo antes de definir conjuntos em termos de atributos. “Precisa saber de que se fala antes de dizer que, dentre as coisas de que se fala, se vai pensar em determinado conjunto” (DIENES *et al.*, 1969, p. 10). A tarefa de definir algo acerca do que se fala exatamente envolve uma análise e seleção de atributos ou aspectos que servirão de critérios de agrupamento.

Por exemplo, pode-se considerar não simplesmente as crianças indígenas, mas aquelas que são indígenas e têm sapatos pretos e roupa vermelha. Pode-se, assim, “pôr atributos sobre atributos e criar novos atributos, isto é, atributos compostos a partir de atributos simples” (DIENES *et al.*, 1969, p. 10). A operação de redução algébrica começa quando, por exemplo, comentando a explicação acima, colocamos em um mesmo conjunto todas as crianças indígenas, apesar de algumas utilizarem sapatos pretos, outras, sapatos brancos, vermelhos, azuis ou aquelas descalças. Nesse sentido, a lógica matemática, por obedecer a princípios de

igualdade e simetria, deve ignorar ou excluir do conjunto ou da fórmula atributos ou aspectos capazes de colocar o agrupamento em crise, caso sejam considerados variáveis. Vejamos ainda que, para formular o critério de um conjunto, o ponto de partida é uma definição conceitual; uma ideia geral e teórica (um estereótipo) capaz de abarcar ou excluir inúmeras variações, diferenças e diversificações expressas pelo material empírico. Partindo do conceito de “indígena”, que pode ser antropológica e juridicamente formulado, propõe-se um conjunto diferente do grupo dos brancos, negros, pardos, entre outros. A relação de identidade, portanto, é estabelecida entre a unidade empírica e o conceito. Havendo identidade, um dado sujeito pode participar do conjunto. Não havendo, será excluído dele.

Basicamente, as chamadas grandezas encontradas nas particularidades e singularidades do mundo empírico, sempre analítico, pois é plural, variável, cambiante e inconstante, são reduzidas ou sintetizadas a valores abstratos chamados números reais e racionais. Nesse processo de estabelecimento de uma correspondência ou identidade entre coisa sensível e número racional, ocorre uma exclusão, do cálculo lógico-matemático, de aspectos incalculáveis.

Diante desse breve sumário social e epistemológico da Amazônia Colonial, é possível observar as técnicas e os discursos construídos pela “política de colonização” (SILVA, 2012, p. 138), então pautados na subalternização, generalização e atomização de povos indígenas, como o povo Kokama, por exemplo, cujas terras, saberes e língua foram expropriados, subjugando-os, durante muito tempo, ao silenciamento. É no bojo dessa rede constituída pela ocupação da Amazônia que passam a ser tecidas as modificações no quadro das relações étnicas, cuja reconfiguração exigiu que os povos indígenas se adaptassem às dinâmicas coloniais de novos agrupamentos sociais, culturais, políticos e econômicos estabelecidas pelos descimentos e as vilas.

A inquietude que justifica este estudo sobre a Amazônia se orienta sob a necessidade de apontar para a iniciativa de criação dos museus Kokama Antônio Samias e Lua Verde, como uma forma de luta pela reafirmação das respectivas identidades étnicas e sobre questões voltadas para o território, saúde, educação, revalorização de saberes e tradições.

A opção metodológica pela pesquisa etnográfica se explica por permitir “compreender um momento do processo da construção de um tecido sociocultural

em que a interdependência” (BARTH, 2000, p. 13) das práticas cotidianas e maneiras de fazer se tornam visíveis. Na trilha dessa investigação empírica, é necessário olhar, ouvir, escrever (OLIVEIRA, 2000) e registrar o discurso, os saberes e as técnicas que as pessoas empregam para interpretar e objetivar suas vidas em um campo coletivo de identificações capazes de serem sintetizadas por uma perspectiva étnica.

A reafirmação identitária mediante os museus tem implicado uma reflexão étnica em torno dos atributos e aspectos culturais capazes de definir a representação geral de cada um dos grupos de modo que seus membros possam se sentir incluídos à comunidade, tanto em termos abstratos quanto empíricos. Para Rocha e Eckert (2008), a interação é uma condição básica da pesquisa etnográfica, desde que concedida pelos sujeitos investigados. Segundo as autoras, esse tipo de pesquisa permite conhecer o outro e sua realidade, bem como a si mesmo, a partir da escuta, da observação atenta e do registro dos dados. Para tanto, destaca-se a necessidade de o pesquisador se inserir no contexto investigado.

Nesse prisma, foram realizadas diversas visitas, com o intuito de conhecer a realidade dos Kokama pertencentes à Associação dos Índios Kokama Residentes no Município de Manaus (AKIM), a fim de possibilitar uma interação com o cotidiano deles em suas diferentes formas de manifestação, para apreender suas sensações, expressões e compreensões com o propósito de alcançar os objetivos estabelecidos neste estudo.

Destacam-se como espaços de observação: os Centros de Ciências e Saberes (CCSs) e Museus Vivos Antônio Samias e Lua Verde, as relações que estabelecem com indivíduos de outras comunidades, as festividades religiosas e comemorativas, as relações familiares, as práticas corporais, a escola e as políticas públicas das comunidades.

O estudo inicia-se com descrição da origem do homem Kokama, essa narrativa possibilita uma maior compreensão sobre as heranças culturais e, conseqüentemente, a valorização desse tipo de linguagem, além de encontrar meios para mantê-las vivas na memória e no cotidiano da sociedade, que muito tem a aprender com esses contos tão complexos, mas vistos hoje por grande parte das pessoas como histórias fictícias e simples.

## **2 O MITO DE ORIGEM DO HOMEM KOKAMA E A RESSIGNIFICAÇÃO DA IDENTIDADE**

Ao abordar a mitologia criacional, Roberta Lima (2016) adverte sobre os esforços de manutenção cultural dessa herança ancestral, mesmo diante das influências externas. Ao descrever algumas histórias do universo mitológico dos Yanomami, a autora ressalta que, em tempos em que a ciência ainda não existia, a mitologia era a única maneira de explicar de onde viemos e para onde vamos depois da morte física. Analogamente, o mito de criação do homem Kokama também desponta nesse cenário cultural como possibilidade para explicar a origem dos seres humanos, mesmo diante das influências do “cristianismo” (RUBIM, 2016), como um aspecto central para um processo de identificação étnica.

O tema da origem sempre envolve a noção de comunidade e, portanto, de agrupamento por atributo de semelhança: a origem comum. Desde o advento da ciência no século XVII, a desvalorização das mitologias indígenas, classificadas como superstições, tem desfeito representações culturais então responsáveis por manter laços sociais em torno de algo comum: uma história. Para compreender o modo de pensar e viver dos povos indígenas é indispensável refletir sobre o papel da mitologia “na manutenção da identidade étnica” (LIMA, 2016, p. 99). Na obra “Mito e Significado”, o antropólogo belga Levi Strauss (1989) diz ter a sensação de que a ciência moderna está caminhando para uma reintegração da mitologia ao campo da explicação científica.

Para esse antropólogo, é a partir de Bacon, Descartes, entre outros, que a ciência passa a se distanciar do pensamento místico e mítico por considerar que o mundo percebido que se vê e se saboreia é um mundo ilusório. Está claro nesse exemplo que subsiste às narrativas míticas um trabalho de classificação dos seres: velozes, lentos, fortes, fracos, armados, desarmados etc. Trata-se da partilha das qualidades ou poderes, bem como a partilha do mundo. Na concepção de Eliade (2013), o mito conta uma história sagrada num tempo fabuloso do princípio, em que descreve a façanha dos Entes sobrenaturais para explicar a existência do Cosmos, de uma espécie vegetal ou do próprio homem.

Esta percepção cíclica da vida também está presente na mitologia grega. Não obstante, quando a razão europeia se depara com as narrativas indígenas propõe, por inúmeros meios políticos e bélicos, outra taxonomia. Força uma

sistematização distinta e contraditória às étnicas. Isso quer dizer que o mundo das aparências possui geração, organização, ordem e classificação ocultas para os sentidos, mas apreensíveis para a razão e seus instrumentos. As cosmogonias e teogonias, geralmente, narram processos geracionais marcados por formas de agrupar os seres vivos e não vivos. Podemos dizer que constituem sistematizações racionais responsáveis por alocar cada fenômeno em alguma parte da topologia metafísica.

A critério de exemplo, tem-se o mito de Prometeu (o que pensa antes), que, junto de seu irmão Epimeteu (o que pensa depois), foi incumbido de providenciar o que fosse necessário para que uma espécie não aniquilasse a outra. Assim, Epimeteu distribuiu os seres viventes utilizando o critério de compensação; a uns ele deu velocidade, a alguns ele atribuiu força sem velocidade, a outros deu armas (PLATÃO, 1980), porém, Epimeteu distribuiu todas as qualidades de que dispunha, esquecendo-se de beneficiar os humanos.

Ao fazer a revisão final, Prometeu verificou que, entre todos os outros animais, o homem era o único que não estava provido com o necessário para sua sobrevivência. Logo, Prometeu roubou a sabedoria das artes de Atenas e o fogo de Hefesto e os deu aos homens. Esse mito anuncia o domínio do fogo como uma das principais conquistas tecnológicas que marcam o advento da humanidade à cultura. O fogo é o atributo, já não é um aspecto que orienta a criação de uma nova classe, a dos homens.

É do mesmo modo cultural o desdobramento do uso do fogo para o cozimento da argila/barro (LEVI-STRAUSS, 1985) que dará origem ao homem Kokama, conforme descrito abaixo. Desse modo, a exclusão ou substituição desse atributo por meio de uma taxionomia científica envolverá a desestabilização identitária desse grupo e, portanto, novos agrupamentos sociais, políticos, culturais e econômicos.

### **3 A ORIGEM DO HOMEM KOKAMA**

No início do povo Kokama<sup>3</sup> não existia o homem nem a mulher, todos eram animais e seres. Todos foram cuidados pelo Deus Kokama (Tata Yara). Um dia, o deus

---

<sup>3</sup> Retirado do livro produzido pelo Programa de Formación de Maestros Bilingües de La Amazonia Peruana – Formabiap/AIDSESP/ISSP, Loreto. Compilación: Gemertong Murayari. Dibujos: Anmer Mozombite, Iquitos-Peru, octubre, 2003. Essa história foi interpretada e adaptada para a escrita

Kokama, de tanto andar pela terra cuidando de seus animais, pensou: – *Minhas crias são muitas e não posso cuidar, farei um homem para que cuide de todos*. Ele queria fazer um homem perfeito, então começou a amassar o barro e o formou; nisso, sua fogueira estava acesa e o colocou para assar. O deus esqueceu de controlar o fogo que estava assando o homem porque tinha muito trabalho. Quando pôde, foi vê-lo, encontrou-o negro, queimado. O deus pegou o homem, respirou e disse: Eu te dou vida, anda. O homem negro caminhou e começou a cuidar da mata. O deus estava contente com sua criação. Fez outro homem, mas desta vez cuidou para não queimar. Quando começou a ficar dourado o homem no fogo, deus disse: te dou vida, caminha, cuida da mata junto do homem negro. E assim o homem moreno fez. Apesar disso, o deus Kokama não estava satisfeito. Nesse mesmo dia, criou outro homem. A este cuidou muito para que não se queimasse com o fogo e assim tirou-o do fogo com a cor branca, soprou e lhe deu vida. O homem branco começou a caminhar e foi até seus parentes feito por deus. Deus os enviou à mata a fim de cuidar de suas crias. Um dia, os três homens se desentenderam porque queriam governar o mesmo território criado e governado por deus. Vendo toda essa situação, o deus Kokama, entregou um território para cada um, assim também distribuiu os animais para cada território para que cada homem pudesse criar os seus. Estes homens tiveram filhos e formaram o povo Kokama. Um dia, o deus Kokama disse-lhes: – *Filhos, cuidem dos animais, cuidem da sua terra, da sua gente. Eu falo isso, porque não havia nada aqui. Ensinem aos seus filhos fazer um povo, fazer um povo grande e chamá-lo de Kukama tuyuka (Kokama da terra)*. Dizendo isso, o deus Kokama foi embora, até os dias de hoje. Assim acreditam os homens do povo Kokama. Por isso, há homens negros, brancos e morenos.

De forma semelhante ao mito de Prometeu, as mitologias indígenas demonstram o avanço cognitivo dos indivíduos e da própria sociedade para tornarem-se “capazes de realizar operações cada vez mais complexas” (ENGELS *et al.*, 1980, p. 17). Presente no mundo dos deuses e no mundo dos humanos, o fogo usado para o cozimento do barro, que se tornou homem, atesta que um dia houve comunicação entre o empírico e o racional. A argila (LEVI-STRAUSS, 1985), matéria-prima usada na olaria, passa para fazer o homem, desempenha um papel mediador entre os dois mundos. A relação entre esses mundos envolve processos

---

do Kokama no Brasil – Altaci Corrêa Rubim, 2012.

de partilha, divisão, agrupamento, classificação. É o racional sintético tentando resolver os problemas da multiplicidade empírica.

O homem se diferencia dos outros animais mediante uma distinção por atributos; isto é, por elementos a ele incorporados e que, portanto, não estão nele na origem. O atributo pode ser um elemento, como a posse de fogo; mas também pode ser uma atribuição, uma função ou finalidade a desempenhar: cuidar da fauna e flora. A fabricação de ferramentas, a fala e criação de símbolos da religião e da arte, a organização familiar, o mito e a ciência são atribuições humanas que moldaram o homem e o mundo e são necessárias à sua sobrevivência e realização existencial. O homem portador de necessidades também possui inteligência, consciência e valores, consciência moral e história. “Só ele ri, só ele sabe que um dia morrerá [...]” (ENGELS *et al.*, 1980, p. 22), só ele consegue imaginar a conquista de outros mundos e territórios.

A mitologia é extremamente importante para o povo Kokama, pois evoca sua ancestralidade e reforça a identidade étnica, porque atribuem a esse povo um lugar e uma função no mundo. O respectivo mito de origem demonstra que esse povo se submete às normas estabelecidas por seus Entes sobrenaturais, os quais, após a entrega do território ao homem negro, ao homem moreno e ao homem branco, determinam que tenham cuidado com a terra, os animais e as pessoas: suas atribuições.

Esses atributos geram novas divisões, tornando o espaço em território e campo de apropriação social e relações de poder. Se nas sociedades tradicionais o território é apreendido através de apropriação simbólica, sacralização da natureza, dotada de sacralidade, nas sociedades modernas o território passa a ser visto como um instrumento útil no atendimento das necessidades humanas. A instauração do Estado-Nação e da propriedade privada impõe limites, fronteiras que se fragmentam e assimilam culturas estrangeiras.

Desse modo, por ser cultural, não é estático, mas também é econômico se refaz no fluxo e continuidade das redes. Para os Kokama, o território, as árvores e os demais recursos naturais são sagrados e as relações sociais entre as pessoas fortalece o vínculo, “alicerça a consolidação da língua” (RUBIM, 2016, p. 45) e gera a identidade com o lugar (FARIA, 2007). Essa geração de identidade específica com o lugar é que garante a territorialidade (FARIA, 2007).

A geopolítica europeia, moderna, estatal, global, entre outras, afeta diretamente a mitologia Kokama e, conseqüentemente, a identidade de seus membros, justamente porque ela propõe alterações na taxionomia do espaço. Outros lugares são criados, grupos anteriormente separados passam a viver juntos, povos são fragmentados.

Por conseguinte, as formas de conviver com o projeto político-econômico imposto por um lugar de querer e poder instituído no cotidiano do povo Kokama são marcadas por resistências e conflitos (RUBIM, 2016) pela reconquista da língua e luta pela garantia de saúde e educação diferenciada indígena. A apropriação (simbólico-cultural) desse espaço através do cultivo da horta, da criação da escola e da fundação do museu pelos integrantes da comunidade é que reforça a relação dialética entre cultura e território como geração e partilha dos seres vivos e do mundo de acordo com seus aspectos e atributos.

Epistemologicamente, a história colonial envolve, nesse sentido, constantes análises críticas que se movimentam desde o mundo empírico para os modelos teóricos inspirados pelas teorias lógico-matemáticas da formação de conjuntos com base em atributos e aspectos. A emblemática partilha geopolítica da África, que antecedeu e motivou a Primeira Guerra Mundial, entre as nações europeias colonizadoras pode servir de exemplo para compreendermos o ocorrido durante todo o período colonial, desde as navegações transatlânticas. Os chamados “tratados de limites” entre Portugal e Espanha, como os de Tordesilhas, de Madri, de Santo Idelfonso e de Badajós, devem ser pensados da perspectiva indígena, ou seja, dos territórios étnicos.

#### **4 O POVO KOKAMA E A CRIAÇÃO DOS CCSS E MUSEUS VIVOS**

As evidências arqueológicas comprovam que os Kokama chegaram ao Peru durante uma massiva migração procedente da região que viria a ser o Estado de Mato Grosso no século XVI, entre 1539 e 1549. A presença do povo Kokama no Rio Solimões e na região do Marañon é registrada no século XVII, mais precisamente entre 1639-1691, sempre fixando suas residências nas proximidades dos rios. Retornam ao Brasil em meados do século XIX e século XX, em busca da extração de látex, fugindo das pressões opressoras (RUBIM, 2016).

No século XVII, o convívio cotidiano por vezes conflituoso entre indígenas e europeus envolveu o compartilhamento de diferentes práticas e estratégias de manipulação utilizadas pelo colonizador ocidental para limitar o espaço de atuação dos nativos. Ao longo da história, vários foram os discursos e narrativas produzidos pela literatura, artes e documentos legais, na tentativa de demonstrar a incapacidade cognitiva dos povos indígenas para gerir seus bens e o território. A invenção do conjunto abstrato dos bárbaros possibilitou um esforço narrativo dos europeus para atribuir aos nativos a inaptidão psíquica (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004), ausência de civilidade e de racionalidade para gestão de governos próprios, endossando a necessidade da tutela e representatividade política do Estado (ALMEIDA, 1997).

Entre os dispositivos legais baseados em discursos de agenciamento dos indígenas, considerados incivilizados e incapazes, aponta-se o Diretório Pombalino em 1758, escrito de acordo com as instruções de Sebastião José de Carvalho e Melo (Marquês de Pombal), dirigido a seu irmão Francisco Xavier de Mendonça Furtado (governador do Grão-Pará) (ALMEIDA, 1997). Os 95 parágrafos contidos no Diretório recomendavam a restituição da liberdade aos índios, reprimia o uso do nheengatu, das línguas indígenas e das práticas culturais e impunha o uso da “Língua do Príncipe”, o português. O objetivo era inibir resistências e incentivar a obediência ao poder real.

Essas dinâmicas implícitas pela conquista e administração portuguesa que operava por meio de dispositivos de controle do monarca lusitano sobre o território dos nativos apresentam uma continuidade no século XX, quando se mantém o poder tutelar no Art. 6º, do primeiro Código Civil Brasileiro, que entrou em vigor em 1917. Assim, a incapacidade e a subordinação dos silvícolas trazidas desde o Diretório Pombalino foram mantidas no regime tutelar. Regulada por leis e normas específicas, essa subordinação cessaria à medida que o índio se adaptasse à civilidade (LIMA, 2015).

No campo museológico, o agenciamento de povos indígenas pode ser evidenciado na lógica expositiva das coleções<sup>4</sup> de museus etnográficos, baseados

---

<sup>4</sup> Nesta abordagem, não se pretende desconsiderar a importância das coleções e das atitudes inerentes ao colecionismo, no entanto, é feita aqui uma crítica ao caráter regulatório e seletivo dessa concepção, que prima pela visualização das obras de arte e criações científicas como

num modelo comunicacional cientificamente positivista e objetivo, inspirado na antropologia clássica, em políticas expansionistas e colonizadoras do século XVII ao XIX. Nessa perspectiva, era o olhar generalista do euro-branco civilizado que determinava a classificação do estrangeiro como exótico, alheio e diverso. Nas etiquetas com nomes das tribos, raramente se apresentavam os nomes das pessoas alheias representadas (CANEVACCI, 2012).

Avançando um pouco mais, é na Revolução Francesa de 1789 que uma nova relação de poder e de memória passa a instituir datas, heróis e monumentos articulados com um novo conceito de nação. Pela vontade de firmar-se como classe dirigente, a burguesia cria quatro museus: o Museu do Louvre, inaugurado em 1793 e, no mesmo ano, o Museu da História Natural. Em 1795, é inaugurado o Museu dos Monumentos e, em 1802, é instalado o Museu das Artes e Ofícios. Herdeiros dos valores clássicos ocidentais, esses museus primam pelas obras de arte, celebram o passado, o desenvolvimento científico e expõem os artefatos dos povos primitivos como resultado da colonização (CHAGAS, 2000).

Após a II Guerra Mundial, na passagem do século XIX para o século XX, as críticas aos espaços tradicionais e às ações museológicas formais se intensificaram na 9ª Conferência do Conselho Internacional de Museus (ICOM, na sigla em inglês), ocorrida na França, em 1971. Essas ideias dão origem a um novo movimento epistemológico e político, chamado de nova museologia/museologia social (VIEIRA NETO; PEREIRA, 2017). Daí são criados os museus comunitários, os ecomuseus e os museus indígenas, que retratam processos mais articulados a seus contextos sociais, a uma outra forma de percepção e racionalidade cosmológica.

No caso das experiências de criação dos Museus Vivos ou pequenos museus, o papel dos pesquisadores do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA)<sup>5</sup> é apoiar os povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos e quebradeiras de coco-babaçu das regiões amazônicas dos Estados do Maranhão, Pará, Roraima e Amazonas, na instalação e montagem de museus e exposições. Essas nascentes

---

única evidência material da cultura.

<sup>5</sup> O Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) foi instituído a partir de 2005 e é composto por uma rede de pesquisadores de universidades públicas da Amazônia. Inicialmente, teve como laboratório principal a unidade sediada na UFAM e, depois de 2009, na UEA, incorporando pesquisadores de universidades públicas de outras regiões do País (ALMEIDA, 2017). O projeto é coordenado por Alfredo Wagner Berno de Almeida.

formas organizativas designadas como Centros de Ciências e Saberes (CCSs) ou Museus Vivos conjugam a historicidade da vida, a materialidade dos artefatos, as memórias vívidas de pessoas e suas lutas simbólicas e identitárias, numa contraposição à imagem logocêntrica dos museus nacionais.

É contra essa sujeição a representação que Gayatri Spivak (2010) nos convida a refletir e analisar qualquer representação estética ou textual que submete o outro, neste caso, o sujeito indígena, à condição de subalterno, alijado de usufruir de direitos básicos que lhe garantam cidadania, saúde, educação, moradia, consumo e cultura. Num movimento semelhante à experiência dos Ticuna, em suas reivindicações e na criação do Museu Magüta<sup>6</sup> (primeiro museu indígena do Brasil, localizado em Benjamin Constant, Amazonas), os Kokama criaram a comunidade e associação Kokama, a escola indígena e, sobretudo, os CCSs e Museus Vivos<sup>7</sup> Antônio Samias e Lua Verde.

Erigido no interior do Centro Magüta<sup>8</sup>, o Museu Magüta foi organizado com apoio dos pesquisadores do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional, sob a coordenação de João Pacheco de Oliveira<sup>9</sup>. Seguindo uma dinâmica diferente, a organização, construção e montagem da exposição cultural nos Museus Vivos são definidas pelos próprios Kokama, em articulação com os pesquisadores do PNCSA, e não pelo Estado, como ocorre com os museus nacionais. Além de mobilizar reivindicações políticas e identitárias, esses lugares sociais específicos estimulam a relação entre espaço físico e social e produzem o lugar de pertencimento coletivo, relações de força e resistências.

Na conflituosa relação de poder no bojo das práticas sociais cotidianas, os Kokama apreenderam e se reapropriaram das técnicas de produção do museu, utilizando-o “segundo seus interesses próprios e suas próprias regras” (CERTEAU, 1998, p. 40), atribuindo-lhe seus aspectos empíricos que não são reconhecidos

---

<sup>6</sup> Denominação que recupera a ancestralidade. Refere-se ao mito de criação, que significa: povo pescado por Yoi (PACHECO DE OLIVEIRA, 2012).

<sup>7</sup> Dá ênfase desmedida à história da vida, da cultura em constante movimento, contrapondo-se ao mofo e à morte alusiva às coleções expostas em vitrines.

<sup>8</sup> Centro Magüta é o nome pelo qual ficou conhecida a entidade civil denominada de Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS).

<sup>9</sup> Segundo Roca (2015), João Pacheco de Oliveira é o impulsionador de todos os projetos envolvendo os Ticuna e o Museu Nacional.

por um modelo teórico representacional lógico-matemático. Para Michel de Certeau (1998), essa arte de fazer, pensar e ressignificar o uso de um elemento simbólico, contrariando a tecnologia disciplinar, chama-se tática. Essa atitude é um mecanismo de resistência diante das estratégias de limitação do espaço de atuação dos povos indígenas pelas narrativas política, jurídica e econômica do Estado e da sociedade moderna.

Em sendo a identidade um fenômeno fundamentalmente de representação entre o sensível e o inteligível, os Kokama, que utilizam os museus para se afirmarem como tais, provocam um curto-circuito no sistema categorial, na medida em que a existência corporal ou material é fisicamente inegável, mas contradizem ou não cumprem as regras teóricas de inclusão dos particulares em um conjunto universal.

Em termos epistemológicos, esses mecanismos institucionais geram um campo representacional com o qual os sujeitos empíricos podem se identificar. Vejamos que essa representação não deixa de ser sintética ou mesmo abstrata, mas foi politicamente construída e acordada pelos sujeitos empíricos que concretamente participam e sofrem as consequências práticas da narrativa. Esses mecanismos, portanto, não representam absolutamente os Kokama desde o seio de suas vidas empíricas, sensíveis, pois, pelo fato de politicamente construírem esse campo representacional, o fenômeno da identidade étnica apresenta outras consequências lógicas e práticas.

Numa narrativa de desvio ao campo representacional da museologia convencional, os CCSs e Museu Vivos Antônio Samias e Lua Verde mobilizam ao espaço do museu atributos empíricos, como: a racionalidade cosmológica, manifestações culturais, ritos e práticas cotidianas de convívio com a natureza e as Entidades sobrenaturais. Essas novas formas de interação trazem vitalidade ao uso da língua e dos rituais, fortalece os laços linguísticos nas aldeias e nas comunidades e possibilitam a ressignificação e reelaboração de códigos em face da “construção social de novos lugares e territórios específicos” (RUBIM, 2017b, p. 69).

Logo abaixo, tem-se a imagem do CCS e Museu Vivo Antônio Samias<sup>10</sup>. Inaugurado no dia 17 de junho de 2017, essa edificação simples está localizada

---

<sup>10</sup> O nome Antônio Samias atribuído ao Museu é uma homenagem a um dos patriarcas do movimento Kokama. Segundo Edney Samias, em entrevistada resgatada da Tese de Vieira, (2016, p. 247), “na tradição kokama só pode ser Patriarca o kokama filho de pai kokama e mãe kokama.

na Estrada do Brasileirinho, km 8, ramal 08, rua Mutsana, n. 161, Puraquequara II da Comunidade Nova Esperança Kokama, Manaus (AM).

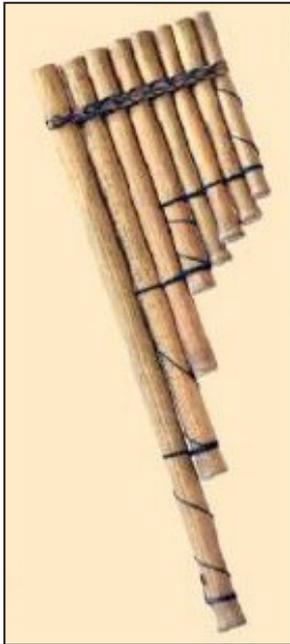
Figura 1 – CCS e Museu Vivo



Fonte: [www.novacartografiasocial.com.br](http://www.novacartografiasocial.com.br)

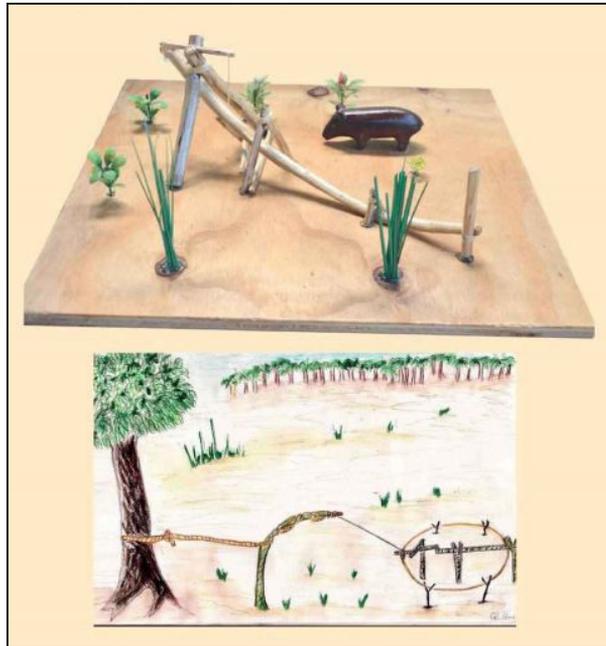
A estrutura circular, em formato arredondado, semelhante a uma oca, é constituída por paredes feitas de madeira trançada, completamente vazadas para facilitar a ventilação e a entrada de raios solares. A cobertura é feita de palha e o piso foi revestido com cacos de cerâmica. No interior do espaço, é possível visualizar circularmente a exposição de instrumentos de trabalho, musicais (tambor), religiosos, mitos, armadilhas em miniatura e instrumentos de caça, como tarrafa, remo, caniço, malhadeira, flecha, entre outros, que constam no catálogo do museu. Cada peça acompanhada de ficha museográfica está associada a seus coextensivos modos de ser, fazer e viver (RUBIM, 2017a). Algumas dessas peças podem ser vistas a seguir:

Figura 2 – Kena-Flauta



Fonte: Almeida e Oliveira (2017, p. 268).

Figura 3 – Maquete com instrumentos de caça



Fonte: Almeida e Oliveira (2017, p. 271).

Figura 4 – Tsure-Surubin



Fonte: Almeida e Oliveira (2017, p. 269).

A cacique do povo Kokama, da Comunidade Nova Esperança, Maria do Perpétuo Socorro, assim se referiu aos CCSs e Museus Vivos: “o museu vivo é uma forma de afirmar nossa identidade, contra as investidas para acabar com

nossa cultura, língua e identidade”. É nesse sentido que a ancestralidade e o fortalecimento da identidade étnica se fazem presentes no conjunto de técnicas investidas no artefato e na forma de sua exposição, visto que cada objeto tem um significado simbólico que lhe é atribuído.

As fichas de identificação dos artefatos em exposição permanente no Museu Kokama Antônio Samias foram elaboradas na própria língua Kokama, sem versão na língua portuguesa. Um “guia” Kokama é o responsável por explicar, em português, as memórias reavivadas nas miniaturas das armadilhas das diferentes formas de caçar, pescar, fazer cerâmica e artesanato. A narração de histórias, a produção de artefatos e desenhos de seres imaginários abrangem o que é vivido pelos Kokama brasileiros, colombianos e peruanos no seu cotidiano, por isso é vivo.

O Museu Lua Verde está localizado na entrada do bairro Cidade de Deus, na rua Francisca Mendes, antiga Curai, n. 116, em Manaus (AM). Foi inaugurado no dia 18 de junho de 2016, com o objetivo de realizar um trabalho pedagógico de vitalização da língua Kokama com crianças, jovens e adultos e investir no ensino bilíngue Kokama/Português. A criação do museu foi pensada pela professora Altaci Corrêa Rubim em parceria com o PNCSA, para a pintura do ambiente.

Figura 5 – CCS e Museu Vivo Lua Verde



Fonte: Almeida e Oliveira (2017, p. 275).

Cada expressão iconográfica do ambiente do centro é desenhada com as temáticas das histórias antigas Kokama, como a mãe dos peixes, o jabuti, o veado, jovem garça, o boto, Karuana, entre outros.

Figura 6 – Mãe dos peixes



Fonte: Almeida e Oliveira (2017, p. 276).

A mãe dos peixes é mais um Ente sobrenatural integrante do universo mítico do povo Kokama. O ato de compartilhar essa história através dos desenhos expostos no espaço do Museu Lua Verde permite que esse conhecimento, que é vivido ritualmente, seja narrado para os visitantes. De uma maneira ou de outra, o mito é vivido. Ao evocar a presença dos personagens dos mitos, o indivíduo torna-se contemporâneo deles (ELIADE, 2013). Isso implica, igualmente, que ele deixa de viver no tempo cronológico para reviver o espetáculo da obra divina.

A luta dos povos indígenas na contemporaneidade depende muito dos esforços empreendidos para ressignificar sua cultura de acordo com as necessidades da comunidade. Os Kokama, enquanto sobreviventes das imposições e restrições ocidentais, estão elaborando culturalmente tudo que lhes foi infligido. É nesse sentido que os CCSs e Museus Vivos Antônio Samias e Lua Verde desempenham

um papel importantíssimo na luta pela reafirmação da identidade, demarcação de território e conquista de direitos sociais.

No entanto não se trata de apropriação ou empréstimo cultural, e sim do uso, uma nova interpretação e ajuste (NIETZSCHE, 1998) que se utiliza das representações que lhes foram impostas pela força para fins diferentes daqueles impostos pela lógica colecionista. A ideia de resistência, nesse caso, deve ser entendida como a elaboração de práticas sociais que anunciam a marca vibrante, ativa, criativa e inventiva das manifestações culturais como elementos primordiais da condição humana.

Nietzsche (1998, p. 121) traz uma importante elucidação ao considerar que se assenhorar de algo é atribuir-lhe “uma nova interpretação, um ajuste, no qual o sentido [Sinn] e a finalidade anteriores são necessariamente obscurecidos”. Todas as utilidades e histórias de uma coisa podem ser uma ininterrupta cadeia de signos, novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual.

No que tange à identidade étnica do povo Kokama, os eventos do cotidiano são vividos e interpretados de acordo com o contexto cultural do participante. A etnicidade (BARTH, 2000) se manifesta a partir do compartilhamento de constelações de sentidos múltiplos, interação e identificação dos membros do grupo com os valores culturais e simbólicos fundamentais, invocados através dos artefatos visíveis e dos aspectos intangíveis (história narrada, mitos e músicas) da cultura Kokama.

Através dos Museus Vivos, o homem Kokama inventa o cotidiano com variadas maneiras de caça não autorizada, escapando à conformação silenciosa. Essa invenção do cotidiano se torna possível graças ao que Certeau (1998) chama de astúcias sutis, que alteram os objetos e os códigos, na medida em que esses atores sociais/consumidores se apropriam do espaço e do uso do objeto a seu modo.

## **5 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Esta pesquisa realizada acerca da realidade de lutas, resistências e conquistas dos índios Kokama na cidade de Manaus permitiu discutir, entre outras questões, a participação ativa de líderes Kokama na política indígena de resistência à invisibilidade imposta a eles, que culminou com a criação, nas últimas duas décadas, de

diversas associações locais, assim como a participação das organizações indígenas na gestão de seu patrimônio e na garantia de atendimento às suas necessidades básicas de existência material e cultural, o que representa uma nova configuração de articulações políticas que ainda está em construção, mas que poderá definir melhor as reivindicações desse grupo étnico. A pesquisa revelou que esta etnia optou por se autodeterminar e autoconstruir culturalmente, apropriando-se de espaços e ideias tais qual a criação do Museu Vivo, como forma de resistência ao princípio colonizador de racionalidade cognitivo-instrumental cientificista do modelo de museu-vitrine regulado pelo Estado, o que representa mais uma possibilidade de ação pela produção de sua visibilidade e, conseqüentemente, da luta pelo fortalecimento de sua identidade étnica.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. Catálogos do Centro de Ciências e Saberes Tradicionais Kokama Antônio Samias. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno; OLIVEIRA, Murana Arenillas (Org.). *Museus indígenas e quilombolas*: Centro de Ciências e Saberes. Manaus: UEA/Edições/PNCSA, 2017.

ALMEIDA, Rita Heloisa. *O diretório dos índios*: um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII. Brasília: Editora UnB, 1997.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

CANEVACCI, Massimo. Comunicação museográfica: autorrepresentação, arte pública, culturas expandidas. In: CURY, Marília Xavier; VASCONCELLOS, Camilo de Melo; ORTIZ, Joana Monteiro (Org.). *Questões indígenas e museus*: debates e possibilidades. Brodowski: ACAM Portinari/MAE-USP/SEC, 2012.

CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz. A invenção do índio na Amazônia nos relatos da Viagem Filosófica (1783-1792). In: CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz; NORONHA, Nelson Matos (Org.). *A Amazônia dos viajantes*: história e ciência. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: artes de fazer. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

CHAGAS, Mário de Souza. Memória e poder: dois movimentos. *Cadernos de Sociomuseologia*, Lisboa, n. 19, 2000.

DIENES, Zoltan; GOLDING, Edward. *Primeiros passos em matemática*. São Paulo: Editora Herder, 1969. V. 2.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...* Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2013. (Coleção Debates).

ENGELS, Friedrich; GEERTZ, Clifford; LEONTIEV, Alexei Nikolaevich; BAUMAN, Zygmunt. *O papel da cultura nas ciências sociais*. Porto Alegre: Editorial Vila Martha, 1980.

FARIA, Ivani Ferreira de. *Ecoturismo indígena, território, sustentabilidade, multiculturalismo: princípios para a autonomia*. Orientadora: Regina Araújo de Almeida. 2007. 204 f. Tese (Doutorado em Geografia Física) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A oleira ciumenta*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. Brasiliensis: 1985.

LIMA, Antônio Caros de Sousa. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. *Mana*, v. 21, n. 2, p. 425-57, 2015.

LIMA, Roberta Enir Faria Neves de. *Relações étnicas no alto Rio Negro: Yanonami Peripo Iyë os filhos da lua*. Orientadora: Renilda Aparecida. 2016. 138f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, AM, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O Trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever*. *Revista de antropologia*, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 13-37, 2000.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. A refundação do Museu Magüta: etnografia de um protagonismo indígena. In: MAGALHÃES, Aline Montenegro; BEZERRA, Rafael Zamorano (Org.). *A polissemia das práticas*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2012. (Coleções e colecionadores).

PIZARRO, Ana. *Amazônia: as vozes do rio*. Tradução Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

PLATÃO. *Protágoras*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1980.

RAMINELLI, Ronald; SILVA, Bruno da. Teorias e imagens antropológicas na Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira (1783-1792). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, v. 9, n. 2, p. 323-42, maio/ago. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v9n2/a05v9n2.pdf>. Acesso em: 27 dez. 2018.

ROCA, Andrea. Acerca dos processos de indigenização dos museus: uma análise comparativa. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 123-55, 2015.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornélia. Etnografia: saberes e práticas. In: PINTO, Celi Regina Jardim; GUAZELLI, César Augusto Barcellos. *Ciências Humanas: pesquisa e métodos*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

RUBIM, Altaci Corrêa. *O reordenamento político e cultural do povo Kokama: a reconquista da língua e do território além das fronteiras entre o Brasil e Peru*. Orientadora: Enilde Faulstich. 2016. 323f. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2016.

RUBIM, Altaci Corrêa. Os Museus Vivos Kokama em Manaus-AM. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno; OLIVEIRA, Murana Arenillas (Org.). *Museus indígenas e quilombolas: Centro de Ciências e Saberes*. Manaus: UEA/Edições/PNCSA, 2017a.

RUBIM, Altaci Corrêa. Professores indígenas e processos de territorialização na cidade de Manaus/AM/Brasil. *América Crítica*, v. 1, n. 2, p. 67-92, 2017b.

SILVA, Marilene Corrêa. *O país do Amazonas*. 3.ed. Manaus: Editora Valer, 2012.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

VIEIRA, José Maria Trajano. *A luta pelo reconhecimento étnico dos Kokama na tríplice fronteira Brasil/Colômbia/Peru*. Orientador: Mauro William Barbosa de Almeida. 2016. 297f. Tese (Doutorado em Filosofia e Ciências Humanas) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016.

VIEIRA NETO, João Paulo; PEREIRA, Eliete. Povos indígenas no Brasil, museus e memória: questões emergentes. *Revista do Centro de Pesquisa e Formação*, n. 5, set. 2017. Disponível em: <https://www.sescsp.org.br/files/artigo/.../41aa/.../e568bbc853fc.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2018.

**Sobre os autores:**

**Daniela Sulamita Trindade:** Doutoranda em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Mestre em Educação e Ensino de Ciências e graduada em Pedagogia pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Atua principalmente nas seguintes temáticas: ensino de ciências, divulgação científica e espaços não formais. Desenvolve estudos sobre museus não convencionais como Museu do Seringal Vila Paraíso e Museus indígenas Kokama. **E-mail:** danielasat97@hotmail.com, **Orcid:** <http://orcid.org/0000-0003-4780-2572>

**Huanderson Barroso Lobo:** Mestre em Educação e Ensino de Ciências na Amazônia, e graduado em Gestão Ambiental e Pedagogia Intercultural Indígena pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Acumula experiências na área de educação, atuando principalmente nos seguintes temas: fenomenologia, corporeidade, facticidade, dimensões filosóficas do corpo e epistemologia Merleau-Pontyana. Participante do grupo de estudos e pesquisas Fundamentos da Educação e Ensino de Ciências (UEA). **E-mail:** huandersonpj@hotmail.com, **Orcid:** <http://orcid.org/0000-0003-0910-6285>

Recebido em 22 de março de 2019

Aprovado para publicação em 21 de agosto de 2019

