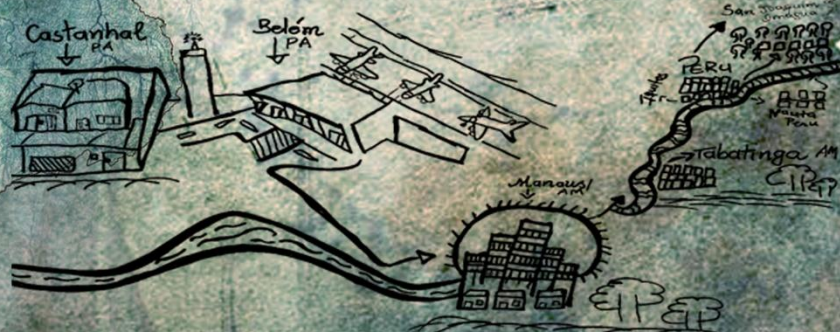


# OS OMÁGUA/KAMBEBA: NARRATIVAS, DISPOSITIVO COLONIAL E TERRITORIALIDADES NA PAN-AMAZÔNIA CONTEMPORÂNEA

MÁRCIA WAYNA KAMBEBA





UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE LETRAS E COMUNICAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS  
DOUTORADO EM ESTUDOS LINGUÍSTICOS

MÁRCIA WAYNA KAMBEBA

**OS OMÁGUA/KAMBEBA: NARRATIVAS, DISPOSITIVO COLONIAL E  
TERRITORIALIDADES NA PAN-AMAZÔNIA CONTEMPORÂNEA**

BELÉM-PA

2024

MÁRCIA WAYNA KAMBEBA

**OS OMÁGUA/KAMBEBA: NARRATIVAS, DISPOSITIVO COLONIAL E  
TERRITORIALIDADES NA PAN-AMAZÔNIA CONTEMPORÂNEA**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras, do Instituto de Letras e Comunicação, da Universidade Federal do Pará, como requisito para a obtenção do título de Doutora em Letras.

Linha de Pesquisa: Análise do discurso.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ivânia dos Santos Neves

BELÉM-PA

2024

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD**  
**Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará**  
**Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

---

W359o Wayna Kyana Kambeba, Márcia.  
OS OMÁGUA/KAMBEBA: NARRATIVAS, DISPOSITIVO  
COLONIAL E TERRITORIALIDADES NA PAN-AMAZÔNIA  
CONTEMPORÂNEA / Márcia Wayna Kyana Kambeba. — 2024.  
220 f. : il. color.

Orientador(a): Prof<sup>a</sup>. Dra. Ivânia dos Santos Neves  
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de  
Letras e Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Letras,  
Belém, 2024.

1. Oralidades Indígenas; . 2. Cosmovisão; . 3. Governo da  
Língua; . 4. Cartografias Tupi.. I. Título.

CDD 410

---

MÁRCIA WAYNA KAMBEBA

**OS OMÁGUA/KAMBEBA: NARRATIVAS, DISPOSITIVO COLONIAL E  
TERRITORIALIDADES NA PAN-AMAZÔNIA CONTEMPORÂNEA.**

Tese de Doutorado apresentada ao curso de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Pará, como requisito para a obtenção do título de Doutora em Letras, na área de Estudos Linguísticos.

Data: 19/12/2024

Conceito:

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientadora: Dra. Ivânia dos Santos Neves  
Universidade Federal do Pará – UFPA

---

Dra. Luisa Elvira Belaunde Olschewski  
Universidade Nacional Maior de São Marcos - UNMSM

---

Dra. Ananda Machado  
Universidade Federal de Roraima - PPGL/UFRR

---

Dr. Gersem José dos Santos Luciano  
Universidade de Brasília - UNB

---

Dra. Maria Lucilena Gonzaga Costa Tavares  
Universidade Federal do Pará – UFPA

---

Dr. José Bessa Freire  
Instituição – UNIRIO

BELÉM – PARÁ  
2024

## AGRADECIMENTO

Agradeço a **Tana Kanata Ayetu** (nossa luz radiante) pela força e capacidade de viver e resistir, com meus saberes fortalecidos pelas narrativas orais sentidas e vividas na aldeia Belém do Solimões, do povo Magüta/Tikuna pois, na aldeia desse povo, nasci. Esse povo, com o qual convivi por anos, deixou marcas profundas em minha trajetória e no modo como vejo o mundo.

Expresso minha eterna gratidão à minha avó/mãe **Assunta**, a quem dedico esta tese e todas as minhas conquistas na vida. Com ela aprendi a ser guerreira, a ouvir a voz da ancestralidade e a remexer na memória como ato de resistência e amor. À minha família, que caminha ao meu lado em cada etapa desta jornada, dedico minha gratidão. Ao meu esposo, **José Carlos**, parceiro incansável desde a graduação, que esteve comigo em práticas de campo e me encorajou a vencer os desafios de cada pesquisa. Ao meu filho, **Carlos Augusto**, que me acompanhou em muitas idas a campo ainda em meu ventre e esteve comigo em momentos importantes deste Doutorado.

Aos meus familiares que, mesmo à distância, se fazem presentes: minha mãe, **Maria do Socorro**, minhas irmãs, pai, padrasto, tios e tantos outros que são parte importante da minha história.

Sou profundamente grata à minha orientadora professora **Dr.<sup>a</sup> Ivânia Neves**, que foi mais que uma orientadora tornou-se amiga, incentivadora e fonte de encorajamento quando o medo me assombrava. Ela me motivou a cursar o doutorado em uma linha de pesquisa que me desafiou a aprender além do que imaginava ser capaz. **Ivânia Neves** compreende o que significa ser “parente” e a importância da presença indígena na universidade para construir uma educação plural e intercultural.

Agradeço ao povo **Omágua/Kambeba**, do Brasil e do Peru, pelas valiosas contribuições a esta pesquisa que trata de nossos saberes, oralidades, ancestralidade e identidade. Juntos, ultrapassamos fronteiras, resistimos e reexistimos. Sou grata às aldeias dos municípios de **São Paulo de Olivença**, **Amaturá** e **Tabatinga**, com destaque especial à dona **Teca** e sua família, na aldeia **Tururucari-Uka** e às aldeias fundadas por **seu Valdomiro Cruz**. Agradeço também aos filhos, netos e bisnetos de seu Valdomiro, cuja memória e legado enriquecem e fortalecem nossa história.

Agradeço aos parentes **do Peru da aldeia San Joaquim de Omágua** na pessoa de Jair Huanquiri suas memórias enriquecedoras, à professora Rosaura Kokama, Maria, Wilmer Saqui, Andy Garcia, aos jovens da aldeia do grupo de rap e dança por toda acolhida e

contribuição.

Essa pesquisa contou ainda com a ajuda de parentes amigos do Peru e Brasil e não poderia deixar de ser grata a Leonardo Kokama e Daniela Kokama e ao padre Dário que me ajudaram nessa caminhada de idas e vindas á aldeia San Joaquim de Omágua. Ao amigo Jesus pelo carinho. Mas também agradeço aos parentes do Brasil por toda contribuição a começar por Daniel Munduruku, Ailton Krenak (pelas entrevistas concedidas a esta pesquisa e por suas literaturas), Mayara Senna Tupinambá e Marília Senna Tupinambá como sou grata por todo apoio nessa pesquisa, Gleison Kokama (contribuições sobre a língua ancestral), Ricardo Tupiniquim (pelas conversas e ideias de início de pesquisa) e também a Araceli Miranda, Maurício Neves, Edson Krenak.

Expresso minha gratidão ao Departamento de Pós-Graduação em Letras-PPGL por toda acolhida e contribuições á minha caminhada, ao Grupo de Pesquisa GEDAI pela partilha de cada dia e parcerias e pelas contribuições, de modo especial à Erika de Sousa. Sou grata ao querido amigo e professor de Geografia Dr. Marcos Vinícios pelas valiosas conversas e contribuições e por estar na banca de qualificação desta tese.

Minha eterna gratidão à **banca de qualificação e defesa dessa tese pelas valiosas contribuições ocorridas durante e depois da defesa.** De modo particular, aos professores Gersen Baniwa meu parente amigo, e ao querido professor José Bessa Freire pela atenção e generosidade na partilha.

Honro e celebro a presença de todos os povos indígenas do Brasil pelas valiosas contribuições e por toda resistência que fazemos nas aldeias e fora dela, nas universidades e fora dela e pela sabedoria ancestral. Agradeço aos amigos e amigas de todo o Brasil e aos que vão ler e fazer uso desta tese, espero ter contribuído a contento. Por fim, este trabalho é meu testemunho da força coletiva, do afeto e da partilha que sustentam a caminhada. A todos e todas, meu mais profundo agradecimento.

## RESUMO

Esta tese investiga, a partir dos estudos do discurso, as experiências históricas e contemporâneas dos Omágua/Kambeba na Pan-Amazônia. Atualmente, vivem em terras indígenas espaiadas nos territórios de três países: Brasil, Peru e Equador. Propomos para essa tese uma metodologia chamada Kuara Açú que significa “grande caminho”. O nome “Kuara Açú” já carrega uma conotação de sabedoria ancestral e de um percurso importante, pois essa metodologia é uma forma de reconhecer e incorporar esses conhecimentos no processo científico, dando-lhes a mesma importância que às metodologias ocidentais. As pesquisas apresentadas envolveram extensos levantamentos de referências bibliográficas, de sites e de documentos eletrônicos e a realização de duas etapas de trabalho de campo. Consideramos a obra de Samuel Fritz e de naturalistas e viajantes que estabeleceram contato com os Omágua/Kambeba como uma das fontes para a construção de Kuara Açú. Realizamos duas etapas de trabalho de campo nos anos de 2022 e 2023. Em nossa primeira ida ao campo, na cidade de Nauta, no Peru, os Omágua da região desconheciam a existência de seus parentes no Brasil e nós ainda sabíamos muito pouco sobre a realidade peruana. Em função das condições políticas no Equador no período da pesquisa, não conseguimos chegar até lá. A riqueza de narrativas orais, arquiteturas, pinturas, fotografias, vídeos, roupas, materialidades registradas durante as interações do trabalho de campo, compõe a outra significativa fonte do arquivo de materialidades que analisamos nessa tese para desenhar o grande caminho. As análises comprometidas em visibilizar a pluralidade da história e a versão Omágua/Kambeba sobre a submissão aos governos das línguas impostas no Brasil e no Peru, abordam como o dispositivo colonial (NEVES, 2009, 2021, 2022) e suas potentes estratégias moldaram as relações de poder e território, resultando em processos de separação, silenciamento, resistência e adaptação por parte dos Omágua/Kambeba. Elas procuram mostrar a complexidade das territorialidades Omágua/Kambeba, considerando as interações com outros povos indígenas, o Estado e o mercado global e as estratégias adotadas por este povo para preservar sua identidade e reivindicar seus direitos territoriais em um contexto marcado pela expansão econômica e mudanças climáticas. Apresentamos as histórias entrelaçadas do povo Omágua/Kambeba, cujas trajetórias foram delineadas por distintos contextos coloniais, mas que, apesar dessas diferenças, permanecem profundamente conectadas por um território amazônico compartilhado. Para pensar o território como lugar de vivência, tomamos como aporte as formulações do geógrafo Rogério Haesbaert (2009). Ao examinar as narrativas, práticas culturais e processos de resistência desses povos, a tese explora como as influências coloniais brasileiras e peruanas impactaram suas identidades e territorialidades, mas também como os Omágua/Kambeba têm continuamente renegociado essas influências, fortalecendo suas conexões por meio de uma memória coletiva que ultrapassa fronteiras.

Palavras-chave: Oralidades Indígenas; Cosmovisão; Governo da Língua; Cartografias Tupi.

## RESUMO ICUATUPAKIRA

Ynua icuacaca yumitapan, pesétaca-ra icuan cumisá, camatata, iminsuarakana yiai riapucapu Omáguas/Kambeba ra Pan-Amasunia. icum caquiri tuiuca tapuia itinitupa tuyukankana muçapirica ritama-nuan: Brasil, Peru yiaiti Equador. memita ra ynua iyaratupa uipi iatiricuá cumiçá kuara açu xirá “tua ucuatupa”. Xira “kuara açu” aui uacuta uipi tupapena-ya ikua iminuan yiai muqui uipi sácarita xipi, iquiara ynua iyaratupa uipi yaua icua-eyu yiai itica aykiara icuakana camata uari-icua, iunucata tupapenan xipi iyaratupakana occidentais. Ra icuapankana memitakana puraraçú ipucukana ipamasúitupa entiruai kuatiantupakana, sites, kuatiarakatatupakana kanatatatakana yiai yauquitupa mucuiquia yumita camata cawaya-icua. umi-ui camata samuel fritiz yiai naturalista yiai uçú-uritupa cumisárara muqui kana Omáguas/Kambeba maniatipa uipi fontekana ra yauqui “kuara açú” yauquitupa mucuiquia yumitakana camata cawaya-icua uata 2022 yiai 2023. Tana iati uçú cawaya-icua, ritama nautaka, no peru, omaguakana aiyuti kuyawa emetetupa ene iruakana brasil yiai seta-icua xitá iuaia-xitá caquiri peruana. Yumitaçui caquiriçui politicas equador uatapan camata-icupapan, ruaia ta uatima catica-uçu. chipi cumisáraka yiai cumisá uka-icuakana, cautiaratakana, sánatakana, videos, xirukana, materialidade cautiarataçui katupeçuca yumuçarica camata cawaya-icua, umita amua entiruai fonte erataxiru materialidade ra umiui ynua iyaratupa cuatiara tua cuara analisekana comprometida umi-uipan kana imintsuara yiaiti tupape Omágua/Kambeba sobre submissão mayuru cumuerakana impostos Brasil yiaiti peru. Xicari maniatipa dispositivo ritama-mua (Neves, 2009, 2015, 2022) yiaiti ene uancá uecacatu ianucata caquirin amasca yiai tuyucan, aipaiaxi processo iticacaçui, xiintupan, uancá yiaiti api Omágua/Kambeba. Ranakana ipuraqui ianucatai caracaran tuyukantupakana omagua/kambeba, xiritaca iumiçarica muqui amuakana auakana tapuiakana, estado yiaiti mercaduka muntu yiaiti uecacatun mimerá ayquiara auá ra riraçú iuxiru yiaiti súua iumatakana tuyukankana uipi contexto çemira nuakana purepitaraka yiaiti caquiriamuçi uautakana. memutan imintsuarara yumixipukana Omágua/Kambeba, cujas pecuara uçúisé tima ukuatan timiçui cotextokana ritama-muakana, miri-çú, urian ynuakana temente, tupapeka tipi yatirita uipi tuyukan amazônico uacaiaçui. Ra icuaca tuyukan maniatipa caquiri uyarica. curatan-icua maniatipa aporte formulações may-tupapakana Rogério Haesbaert (2009) çuicuara cumiçaramukikana, yumuçarika cupeuara yiai camatatan uankan aikiara-kana auakana, icuacaca purara maniatipa influencias cupeuara ritama-muakana brasileiras yiai peruanas impactaram yiaitikana yiaiti tuyukankana, veranu maniatipa Omágua/Kambeba imiti yatikana curipiura ynuakana influenciakana, uankançui yatiritakana saçarurupe uipi icuacakan upinan transcede timicuarakana.

Cumiça Epeca: Cumiçara Tapuyakana; Cosmovisão; Apu Cumuera; Cuatiaranca, Tupi

## RESUMEN

Esta tesis investiga, a partir de los estudios del discurso, las experiencias históricas y contemporáneas de los Omágua/Kambeba en la Pan-Amazonía. Actualmente, viven en tierras indígenas esparcidas en los territorios de tres países: Brasil, Perú y Ecuador. Proponemos para esa tesis una metodología llamada Kuara Açú, que significa “gran camino”. El nombre "Kuara Açú" por sí solo carga una connotación de sabiduría ancestral y de un trayecto importante, pues esa metodología es una forma de reconocer e incorporar esos conocimientos en el proceso científico, dándoles la misma importancia que a las metodologías occidentales. Las investigaciones presentadas implicaron extensos levantamientos de referencias bibliográficas, de sitios web e de documentos electrónicos y la realización de dos etapas de trabajo de campo. Consideramos la obra de Samuel Fritz, de naturalistas y viajeros que establecieron contacto con los Omágua/Kambeba como una de las fuentes para la construcción de Kuara Açú. Realizamos dos etapas de trabajo de campo en los años de 2022 y 2023. En nuestra primera ida al campo, en la ciudad de Nauta, en Perú, los Omágua de la región desconocían la existencia de sus parientes en Brasil y nosotras aún sabíamos muy poco sobre la realidad peruana. En función de las condiciones políticas en Ecuador, en el periodo de la investigación, no logramos llegar hasta allá. La riqueza de narrativas orales, arquitecturas, pinturas, fotografías, videos, ropas, materialidades registradas durante las interacciones del trabajo de campo, compone la otra significativa fuente del archivo de materialidades que analizamos en esa tesis para dibujar el gran camino. Los análisis comprometidos en visibilizar la pluralidad de la historia y la versión Omágua/Kambeba sobre la submisión a los gobiernos de las lenguas impuestas en Brasil y en Perú, abordan como el dispositivo colonial (NEVES, 2009, 2021, 2022) y sus potentes estrategias moldean las relaciones de poder y territorio, resultando en procesos de separación, silenciamiento, resistencia e adaptación por parte de los Omágua/Kambeba. Ellas buscan demostrar la complejidad de las territorialidades Omágua/Kambeba, considerando las interacciones con otros pueblos indígenas, el Estado y el mercado global y las estrategias adoptadas por este pueblo para preservar su identidad y reivindicar sus derechos territoriales en un contexto marcado por la expansión económica y los cambios climáticos. Presentamos las historias entrelazadas del pueblo Omágua/Kambeba, cuyas trayectorias fueron delineadas por distintos contextos coloniales, pero que, a pesar de esas diferencias, permanecen profundamente conectadas por un territorio amazónico compartido. Para pensar el territorio como lugar de vivencia, tomamos como aporte las formulaciones del geógrafo Rogério Haesbaert (2009). Al examinar las narrativas, prácticas culturales y procesos de resistencia de esos pueblos, la tesis explora cómo las influencias coloniales brasileñas y peruanas impactaron sus identidades y territorialidades, pero también cómo los Omágua/Kambeba tienen continuamente renegociado esas influencias, fortaleciendo sus conexiones por medio de una memoria colectiva que trasciende fronteras.

Palabras clave: Oralidades Indígenas; Cosmovisión; Gobierno de la Lengua; Cartografías Tupi.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Minha avó Assunta e eu .....	14
Figura 2 - Saberes e oralidade sendo repassados pela avó as crianças.....	24
Figura 3 - Diagrama do percurso metodológico Kuara Açú .....	50
Figura 4 - Letra de música de composição do Andy Wylly Garcia. ....	65
Figura 5 - Representação do caderno de campo-canoa .....	72
Figura 6- Mapa da Pan-Amazônia .....	79
Figura 7 - Tríplice fronteira .....	82
Figura 8 - Roda de cantoria na língua ancestral.....	87
Figura 9 - Origem da vida do Omágua/Kambeba .....	91
Figura 10- Mariluz Shipibo e a roupa de seu povo .....	92
Figura 11 - Bordado A criação do povo Shipibo por Mariluz Shipibo .....	94
Figura 12 - Bordado A Gota D'Água por Márcia Kambeba.....	95
Figura 13 - Trecho sobre o poder da água na espiritualidade Omágua (1980, p. 138) .....	97
Figura 14 - Foto de um Omágua cabeça-chata.....	99
Figura 15- Diabo del Bosque .....	101
Figura 16 - Calendário Omágua.....	116
Figura 17 - Menina Omágua/Kambeba emergindo do rio .....	124
Figura 18 - Ritual de transmissão de zana/cacique .....	127
Figura 19 - Registro da poesia em tupi Kambeba .....	132
Figura 20 - caderno escrito em Omágua e espanhol por Arnaldo Huanaquir .....	139
Figura 21 - Imagem da antiga Nauta hoje pequena cidade da Província de Loreto .....	141
Figura 22 - Imagem da antiga aldeia de San Joaquim de Omágua .....	142
Figura 23 - Pe. Samuel Fritz na aldeia dos Omágua .....	143
Figura 24 - Registro da praça de Nauta com busto e estátua do cacique Manoel Pacaya.....	145
Figura 25 - Mensagens de Daniela Kokama em diálogo comigo pelo Whats' App .....	147
Figura 26 - O artista plástico peruano Rember Witoto .....	153
Figura 27 - Protesto na cidade de Lima/Peru .....	154
Figura 28 - Desenho na parede da rádio Ucamara que retrata sua identidade .....	155
Figura 29 - Aldeia de San Joaquim de Omágua – placas de boas-vindas .....	156
Figura 30 - Crianças e adolescentes Omáguas estudantes e cantores de rap da aldeia San Joaquim de Omágua .....	157
Figura 31 - Imagem do sino da igreja na aldeia Omágua/Peru .....	162
Figura 32 - Nossa conversa via whatzapp. Agradecimento .....	164
Figura 33 - Posto militar e aldeia de Tabatinga .....	178
Figura 34 - Eu criança na aldeia no colo de dona Nelda também criança.....	180
Figura 35 - Mapa mental da segunda viagem de campo .....	182
Figura 36 - Carteira de associado dos Omágua/Kambeba de Tabatinga/AM .....	185
Figura 37 - Mapa das línguas indígenas no território peruano.....	190
Figura 38 - O antes e o depois da roupa Omágua na aldeia San Joaquim de Omágua em 2023 .....	192
Figura 39 - Omágua/Kambeba de San Joaquim reunidos na casa branca.....	193
Figura 40 - Arnaldo Huanaquiri .....	206
Figura 41 – Ancestral Omágua/Kambeba falando com o povo .....	2011
 Mapa 01 .....	 106
Mapa 02 .....	109

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>30</b>
<b>CAPÍTULO 1 - KUARA AÇU: TRAJETÓRIA DE UMA PESQUISA OMÁGUA/KAMBEBA .....</b>	<b>47</b>
1.1 Nas águas dos rios Ucayali e Marañón .....	47
1.2 Percurso da Pesquisa .....	50
1.2.1. Território e oralidades: conexões e resistências entre aldeias e cidades .....	50
1.2.1.1 - Oralidade e contemporaneidade .....	54
1.2.2- EtniCidades.....	55
1.2.3 Transterritorialidade, Transetnicidades e o Governo da Língua .....	58
1.2.4 Sentipensar o território indígena .....	61
1.2.5 Pesquisa militante .....	64
1.2.6 Ancestralidade .....	67
1.2.7. Reconhecendo uma Cosmologia em Ikua Imitsara-Kana: saberes e perspectivas Omágua/Kambeba .....	69
1.3 Caderno de Campo como Canoa: remando nos saberes dos meus ancestrais.....	71
1.4 O doutorado em Letras e de pesquisa com o povo Omágua/Kambeba na Pan- Amazônia .....	75
1.5 A pesquisa na Pan Amazônia Contemporânea .....	78
<b>CAPÍTULO 2 - A LÍNGUA OMÁGUA/KAMBEBA: REVERBERAÇÕES CONTEMPORÂNEAS .....</b>	<b>84</b>
2.1 Corpo-língua-território Omágua/Kambeba.....	84
2.2 Da samaumeira aos rios: sobre falas, escutas e identidades .....	89
2.2.1 A gota d'água e a circularidade do Tempo Omágua/Kambeba.....	90
2.2.2 Entre corpos, territórios e bordados Shipibo e Omágua/Kambeba .....	92
2.3 Entre vozes, letras e almas .....	96
2.4 Povo Omágua/Kambeba e o ritual da remodelação do crânio .....	99
2.5 Kumiça Imimiua – História da nossa língua e territórios ancestrais .....	105
2.6 As línguas indígenas e a República brasileira .....	111
2.7 Os Omágua e o retorno de suas práticas linguísticas e culturais na contemporaneidade .....	114
2.8 Mulheres Omágua/Kambeba contemporâneas: resistências ao dispositivo colonial	117
2.8.1 Dona Wika Kambeba: das memórias e resistência em Turucari-Uka .....	123
2.8.2 O território sagrado: de Zana a Pajé .....	127
<b>CAPÍTULO 3 - O CAMINHO DA VOLTA: PRIMEIROS PASSOS NO PERU .....</b>	<b>134</b>
3.1 A internet e os meios digitais contribuindo com a pesquisa militante nesse novo tempo .....	136
3.2 San Joaquim de Omágua: localização e temporalidades .....	140
3.3 Mudanças na territorialidade do povo Omágua/Kambeba .....	144
3.4 O caminho da volta e a primeira ida a campo em busca de interligar mundos.....	146
3.5 Na trilha dos ancestrais: de Lima a San Joaquim de Omágua .....	151
3.6 De Iquitos ao povoado de San Joaquim de Omágua .....	154
3.7 As impressões da primeira ida a campo: o olhar, sentir, partilhar e o pensar .....	159

## SUMÁRIO

<b>CAPÍTULO 4 – REXEMENDO NA MEMÓRIA OMÁGUA/KAMBEBA:</b>	
<b>NARRATIVAS DE RESISTÊNCIA E CONTATO .....</b>	<b>165</b>
<b>4.1 Narrativas orais contemporâneas Omágua/Kambeba e resistência .....</b>	<b>166</b>
<b>4.2. Resiliência Cultural: Estratégias e Desafios na Amazônia Contemporânea.....</b>	<b>168</b>
<b>4.3 Kuara Açu: caminhos de conhecimento e Identidade na pesquisa de Campo.....</b>	<b>175</b>
<b>4.3.1 Ida a aldeia Belém do Solimões pertencente ao município de Tabatinga .....</b>	<b>177</b>
<b>4.3.2 Segundo campo: trançando redes de identidades, pertencimento e memórias .....</b>	<b>181</b>
<b>4.4 Encontro com os Omágua/Kambeba do Município de Tabatinga.....</b>	<b>184</b>
<b>4.5 Lugares de fala e de escuta: uma pesquisadora Omágua/Kambeba .....</b>	<b>188</b>
<b>4.5.1 A chegada na Aldeia San Joaquim de Omágua.....</b>	<b>190</b>
<b>4.5.2 “Toque la campana parenta” .....</b>	<b>196</b>
<b>4.6 Língua, memória, ancestralidade e narrativa em San Joaquim de Omágua.....</b>	<b>202</b>
<b>PARA CONCLUIR- PALAVRAS DA AVÓ.....</b>	<b>208</b>
<b>CARTA DA MINHA ANCESTRAL OMÁGUA/KAMBEBA.....</b>	<b>211</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>216</b>

# PRÓLOGO

## DO NASCER KAMBEBA À NARRATIVA DE RIO NA RESISTÊNCIA DA CONTEMPORANEIDADE

### NASCER OMÁGUA/KAMBEBA

Eu venho de muitos rios  
Sou herdeira das canoas  
Na fala tupi eu me encontrei  
Sou a gota d'água em pessoa  
Caminho sereno da Iara  
Trago orgulho na afirmação  
De ser o “povo das águas”

Resisti à colonização  
Sou a memória da avó sussurrada  
Presente na força da mocidade  
Do feminino Omágua/Kambeba  
Sou continuidade

Trago vivências de etnicidade  
Em meu ser tem representações  
De muitas territorialidades  
Por isso, afirmo sem hesitação que:

Meu pensar é Kambeba  
Minha fala é Kambeba  
Meu olhar é Kambeba  
Meu andar é Kambeba  
Meus sabres são Kambeba  
Minha história é Kambeba  
Porque trago memórias  
Que atravessaram gerações  
E precisam ser chama  
A aquecer nossos corações.  
(Márcia Kambeba, 2024)

Este texto narra a minha trajetória como participante da pesquisa, ao mesmo tempo em que sou a pesquisadora que carrega no DNA o povo Omágua/Kambeba. Sem desconsiderar minha formação acadêmica e profissional, almejo o título de Doutora em Linguística pela Universidade Federal do Pará, marcando a resistência e a presença do meu povo na Amazônia contemporânea.

Na realização da pesquisa que aborda a vivência, história, memória e territorialidade do meu povo Omágua/Kambeba, afirmo que minha escrita é Omágua/Kambeba e, portanto, não se limita a uma língua, mas abrange os saberes do povo, suas memórias, oralidades, narrativas, identidades, cosmologias, sagrado e ancestralidade. Ocupar o papel de pesquisadora é um ato de resistência, pois minha presença desafia a colonização epistemológica, ao trazer conhecimentos Omágua/Kambeba que ampliam e transformam perspectivas acadêmicas.

Para esta escrita, optei pelo uso da primeira pessoa do singular para legitimar minhas experiências ancestrais e territoriais. Ao falar de experiências territoriais, refiro-me aos saberes

inscritos nas linhas dos rios e ao pertencimento a um território que vai além do físico, é também espiritual, memorial e simbólico, construído pelo olhar e pela organização do povo. Sempre próximos às águas, pois somos “o povo das águas”, aprendi que o rio é um ancestral e educador. Quem nasce em uma aldeia Omágua/Kambeba recebe suas primeiras lições de vida do rio. No nadar, remar e pescar, constrói-se uma relação de cooperação, união e pertencimento. Para as territorialidades existirem e se fortalecerem, o território precisa existir. Nele, revivemos diariamente, em pequenas e grandes ações, nossos saberes ancestrais e culturais. No entendimento da coletividade, nossas atividades se transformam em um grande ajuri.

As experiências ancestrais abordadas nesta pesquisa baseiam-se nos saberes transmitidos pelas histórias e vivências dos anciões, com destaque para as contribuições de minha mãe-avó Assunta. Esses saberes integram-se à cosmologia do povo, que nos reconhece como *filhos e filhas da gota d'água*.

Foi sob os olhares das barrancas que, às cinco da manhã, meu pai adotivo, Ademar Tenazor, me ensinava a ouvir os sons do rio, sempre em silêncio. Abro um parêntese para dizer que “*barranca*” na Geografia se refere a um platô ou elevação natural próxima aos rios, de onde se tem uma vista privilegiada do curso d'água. Nesse ambiente, fortaleci meu conhecimento e construí uma memória de lugar.

Os saberes transmitidos pelos anciões, minhas bisavós e avó, embalaram minha infância de menina-wayna Omágua/Kambeba e ficaram gravados em minha mente, compondo a imagem da casa na aldeia e da relação com a natureza. A maqueira, que na língua do povo Magüta/Tikuna se chama “**nai'i naca**” e na cidade é conhecida como rede, é tecida com fibras da palmeira-de-tucum ou coquinho-do-mato, fio a fio, assim como tecemos as narrativas orais. Nelas, meus sonhos e saberes foram entrelaçados.

Recordo-me de estar deitada debaixo da maqueira de minha mãe-avó, ouvindo sua voz e absorvendo suas narrativas sobre lutas e estratégias de resistências. No entanto, foi sob os olhares do rio-avô que amadureci e assumi a responsabilidade com meu povo, minha história e meu legado. Assim, é fundamental compreender o povo Omágua/Kambeba como uma prática e não somente como um grupo étnico.

Nasci em um período em que possuir um registro fotográfico era um privilégio de poucos, devido à falta de recursos para acessar uma máquina fotográfica. As fotografias eram realizadas por pesquisadores ou turistas que visitavam a aldeia para conhecer ou realizar pesquisas acadêmicas.

Foi assim que conheci a pesquisadora Jussara Gruber, que frequentou a aldeia por muitos anos. Recordo-me bem dela: uma mulher alta, magra, com cabelos claros, pele branca, sorriso alegre e coração generoso. Jussara estava frequentemente em nossa casa e, se hoje tenho registros fotográficos da minha infância, é graças a ela.

Em 2020, Jussara me enviou um e-mail (não sei como ela encontrou meu contato) informando que estava idosa e gravemente doente. Por esse motivo, desejava enviar todas as

fotos que tinha de mim na infância. Ela cumpriu sua vontade, e uma dessas fotos está aqui como registro.

Nessa fotografia, Jussara capturou minha mãe-avó Assunta comigo no colo, no jardim de nossa casa na aldeia Belém do Solimões, do povo Magüta/Tikuna. Próxima a nós, uma roseira, que procurei ao retornar à aldeia em 2023, acompanhada do meu marido e filho para rever o meu lugar de origem. A roseira estava lá, preservada pelo novo morador que foi aluno minha mãe-avó.

Nasci em uma aldeia indígena do povo Magüta/Tikuna, situada no Alto Solimões/AM. Aos nove anos, mudei-me para o município de São Paulo de Olivença, que, em séculos passados, foi uma aldeia do povo Omágua/Kambeba. Posteriormente, tornou-se um aldeamento sob influência do padre Samuel Fritz, evoluindo para uma vila e, mais tarde, cidade.

A transição geográfica, de uma aldeia Magüta/Tikuna para uma cidade marcada pela presença

Figura 1 - Minha avó Assunta e eu



Fonte: Jussara Gruber- ano 1980

ancestral Omágua/Kambeba, despertou em mim o desejo de remexer nas minhas raízes e compreender a pluralidade da minha identidade indígena. Foi na escuta atenta das memórias dos mais velhos, especialmente minha mãe-avó, que reencontrei o chamado da identidade Omágua/Kambeba. Através das histórias, cantos e saberes ancestrais, fui me fortalecendo e, com o tempo, escolhi pertencer a esse povo, honrando a memória dos que vieram antes e

ressignificando a minha trajetória no presente.

- **Nas Águas da Memória: A sabedoria ancestral da Avó e a escolha da identidade Omágua/Kambeba**

Minha mãe-avó Assunta foi minha principal transmissora de saberes fundamentais para minha caminhada, ensinando-me sobre a língua ancestral, os benzimentos e os banhos com ervas de cheiro e medicinais sagradas para nosso povo. A importância das plantas medicinais em casa fez com que ela me apresentasse cada uma pelo nome, explicando seu benefício para a cura de doenças e os cantos associados a elas. Essa memória ocupa um lugar central no meu processo de remexer na memória, uma prática que vai além do simples recordar, é uma reconexão com as raízes ancestrais, especialmente com a língua Omágua/Kambeba. Durante anos, minha mãe-avó preservou e compartilhou comigo, pela oralidade, os saberes sobre a colheita das ervas, o preparo dos banhos e remédios e o respeito devido aos benzimentos.

Ao remexer em minhas próprias memórias, percebo que cada palavra que minha mãe-avó dizia, deitada na maqueira de tucum, trazia uma camada de profundidade que só agora, com maior maturidade e proximidade com minha identidade, consigo compreender. Ela compartilhava suas memórias e falava na língua ancestral, parecia que o tempo se desdobrava sobre si, fazendo ecoar os saberes antigos através de suas palavras. Posso compará-las a uma janela que se abre para tempos anteriores, onde o território e a identidade são indivisíveis à oralidade.

Abro um parêntese para explicar sobre a maqueira. A maqueira que menciono em meus relatos, frequentemente comparada a uma simples rede, é chamada na língua Magüta/Tikuna de **nai'i naca ou napa**. Repito e reforço o uso desse enunciado porque ele evoca a profundidade cultural da maqueira, um legado vivo. O povo Magüta/Tikuna desenvolveu, ao longo do tempo, uma técnica sustentável para o descanso e o sono: a maqueira que segue sendo usada na contemporaneidade, mas cujo saber precisa ser transmitido aos mais jovens para garantir sua continuidade.

Tecida pacientemente a partir dos fios da palmeira de tucum, a maqueira passa por um processo manual que leva cerca de três meses para ser concluído. As mulheres da aldeia, guardiãs dessa técnica ancestral, tecem cada fio, transformando-o em uma estrutura que embala sonhos e histórias de gerações. Esse trabalho minucioso vai além da confecção de um artefato indígena; é um ato de transmissão cultural. Cada maqueira carrega o saber das mãos que as tecem e o tempo dedicado a cada etapa de sua feitura, perpetuando a memória e a identidade do

povo.

Na maqueira, cada som, cada expressão proferida por minha mãe-avó trazia consigo a força e o eco da continuidade de suas avós, bisavós, tataravós, da existência de um povo que, mesmo diante das adversidades, não pereceu. Os banhos serenados, remédios caseiros que ela praticava, estão profundamente enraizados nessa relação entre língua, memória, oralidade e cura. A cura pelo entendimento indígena não é só física, ela é espiritual, emocional e territorial.

- **A língua ancestral como guardiã da vida e da memória**

A Língua ancestral é utilizada como um enunciado que articula a relação intrínseca entre a língua, os saberes tradicionais e a espiritualidade dos ancestrais. Ela é o elo que conecta os povos às raízes mais profundas, guardando em suas palavras e silêncios o pulsar das gerações, a força dos que vieram antes e o testemunho da relação entre humanos e natureza.

Mais do que um simples meio de comunicação, a língua ancestral é uma teia viva que sustenta saberes, histórias e modos de ser no mundo. Ao ser pronunciada, carrega em si a energia vital dos ancestrais, uma força que ultrapassa o tempo. É como se, ao falarmos, permitíssemos que nossos ancestrais continuassem caminhando conosco, habitando o presente e fortalecendo a caminhada futura.

Utilizo esse enunciado por entender que a língua não se limita ao aspecto verbal, ela se manifesta em tudo o que vemos, sentimos e vivemos. Está presente em cada elemento que possui vida e se torna uma força que nos conecta a outros mundos, ultrapassando o visível e permitindo o acesso a dimensões espirituais e ancestrais.

Nesse sentido, a língua é mais do que som; é presença. Dizer que a língua ancestral tem vida é reconhecer que nela pulsa a força de muitos espíritos, a continuidade de um povo e a memória viva de sua existência. Em cada palavra, há uma pulsação de vida que reflete os ritmos da floresta, os ciclos das águas e a sabedoria dos mais velhos. Assim como o corpo respira para viver, a língua respira para manter viva a alma de um povo, por ser o sopro dos nossos ancestrais, um espírito vivo que pulsa em cada coração de parente e parenta que resiste ao dispositivo colonial.

A língua ancestral Omágua/Kambebe se manifesta nesses momentos, ainda que sutilmente. Seja nas palavras que acompanham a partilha de saberes sobre as plantas medicinais, nos cantos entoados durante os benzimentos ou nas conversas cotidianas repletas de memórias e ensinamentos, ela ecoa como um fio que conecta o presente ao passado. Esses momentos, carregados de oralidade, não somente preservam a língua, mas também reforçam

sua ligação profunda com as práticas culturais e espirituais do nosso povo.

A língua ancestral de um povo carrega o poder de nomear o mundo, de dar sentido às relações com o território, com as pessoas e com o sagrado. Ela é a chave para compreender a cosmovisão do nosso povo, expressando não somente palavras, mas também formas únicas de pensar, sentir e existir. Quando nos dedicamos ao entendimento e aprendizado da língua, não estamos somente remexendo em nossas próprias memórias, mas também reafirmando nossa existência e resistência diante do processo de colonização e apagamento que nos foi imposto. A língua é um símbolo de luta e um canal que mantém vivos os saberes, as histórias e a cosmovisão do nosso povo.

Esse processo de remexer na memória, de buscar nas palavras e práticas de minha mãe-avó Assunta o fio condutor de nossa ancestralidade, é, para mim, um ato de resistência. Reencontrar a língua Omágua/Kambeba, tanto por meio dos ensinamentos dos anciões quanto através da pesquisa, é reconectar-me com o que de mim foi arrancado, violentado, mas que de alguma forma sobreviveu na oralidade e nos saberes transmitidos por ela.

Minha mãe-avó, com sua sabedoria, me ensinou que a memória é viva e está presente em cada pedacinho do nosso corpo. Ela não está confinada ao passado, mas se atualiza sempre que evocamos essas práticas, sempre que falamos nossa língua e realizamos nossos rituais. Ao trazer minha mãe-avó para esse processo de rememoração, revivo meu gesto de gratidão por tudo o que sou hoje como ser humano e reconheço que ela é a ponte entre o passado, o presente e o futuro, conectando o que fomos, o que somos e o que podemos ser.

Lembro que durante minha infância, ainda na aldeia, minha mãe-avó sempre me falava das múltiplas identidades que carrego. As identidades indígenas, em sua pluralidade e complexidade, não se fixam em uma única linha de pertencimento. Elas são tecidas por laços culturais, históricos e familiares que atravessam fronteiras territoriais.

No meu caso, essa pluralidade se manifesta nas múltiplas identidades herdadas dos meus pais biológicos, Maria do Socorro e Reinaldo Costa, que além de serem primos de segundo grau, trazem em si uma confluência de pertencimentos. Por parte de minha mãe-avó Assunta, mãe de minha mãe biológica herdo as identidades Omágua/Kambeba e Kokama. Pelo lado de meu avô, pai de minha mãe, sou Witoto, um avô que, embora tenha tido pouco contato direto, conheci. Já por parte de meu pai, Reinaldo Costa, compartilho as mesmas raízes Omágua/Kambeba e Kokama, fortalecendo ainda mais meu vínculo com esses povos. No entanto, nascer em Belém do Solimões, entre o povo Magüta/Tikuna, adicionou uma camada de territorialidade, oralidade e ancestralidade à minha trajetória.

- **A Cartografia da Ancestralidade: Omágua/Kambeba, Kokama e Witoto na Pan-Amazônia**

Traçando uma breve cartografia da minha ancestralidade: Omágua/Kambeba, Kokama e Witoto, a partir do meu lugar como mulher com vivências na Pan-Amazônia, afirmo que a história de meu povo é tecida em múltiplos territórios e narrativas que atravessam fronteiras físicas, culturais e temporais.

Como filha dos Omágua/Kambeba, Kokama e Witoto, minha ancestralidade é marcada por encontros e deslocamentos que refletem tanto a solidariedade indígena quanto a violência estrutural da colonização. A convivência entre os Omágua/Kambeba e os Kokama (Marcoy, 2006), marcada pelo acolhimento dos últimos pelos primeiros, revela um momento crucial na história desses povos. Fugindo das violências do contato colonial que incluíam escravização, epidemias e destruição de aldeias, os Kokama encontraram refúgio entre os Omágua/Kambeba.

Este ato de acolhimento, embora evidencie a solidariedade indígena, também aponta para a reorganização forçada de territórios e dinâmicas sociais sob a pressão colonial. Os Omágua/Kambeba, conhecidos por sua sociedade hierárquica e territorialidade estruturada, vivenciaram um processo de transformação em sua organização social ao interagir com os Kokama, cuja estrutura era distinta. Essa mistura temporária de povos simboliza tanto a resiliência indígena quanto a interferência colonial, que rompeu fronteiras culturais e territoriais, criando novos fluxos e interações entre povos originários.

É importante destacar que a escolha de usar a grafia **Kokama**, com “o”, no lado brasileiro da fronteira Pan-Amazônica, está profundamente ligada a questões políticas e ao contexto das lutas pela demarcação de terras indígenas. Segundo a pesquisadora e doutora Altacy Kokama, “essa grafia reflete um processo de adaptação ao português que ocorre ao longo do tempo, especialmente no contexto legal e administrativo brasileiro”.

No Brasil, todas as Terras Indígenas pertencentes ao povo são oficialmente registradas com a grafia “Kokama”. Esta escolha não somente evidencia a influência da língua portuguesa, mas também representa um esforço estratégico para garantir a visibilidade e o reconhecimento político do povo em um cenário nacional marcado por desafios relacionados à demarcação territorial.

No entanto, no lado peruano da fronteira, o povo mantém a grafia original **Kukama**, com “u”, mais alinhada à língua ancestral e à forma como o povo se identifica cultural e linguisticamente. Essa diferença evidencia como as fronteiras políticas e os contextos históricos influenciaram a maneira como os povos indígenas adaptaram sua nomenclatura.

A professora Dr.<sup>a</sup> Altacy Kokama destaca que, “apesar da grafia aportuguesada no Brasil, a força e a identidade cultural permanecem intactas”. Assim, o uso de “Kokama” no Brasil não contradiz a identidade original do povo, mas reforça a luta pela demarcação e visibilidade no contexto nacional, enquanto a grafia “Kukama” permanece como um vínculo cultural profundo, representando a continuidade da língua e da ancestralidade do povo.

Dessa forma, os encontros entre Omágua/Kambeba, Kokama e outros povos, como, por exemplo, um casal negro que chega à aldeia dos Omágua/Kambeba e é por eles acolhido, também foram mencionados e ilustrados no livro de Marcoy (2006). Essas interações representam manifestações microgeográficas das interferências coloniais. Embora muitas vezes motivadas pela necessidade de sobrevivência, essas interações resultaram na transformação de territórios indígenas, na construção de novas formas de territorialidade e na reconfiguração das relações socioculturais. Entre os impactos mais profundos está a marginalização ou proibição da língua ancestral, consequência das políticas coloniais e das pressões econômicas, como as impostas pelo ciclo da borracha.

O período da economia gomífera intensificou a mistura de povos na Pan-Amazônia ao atrair trabalhadores indígenas, negros e não indígenas para os seringais. No caso dos povos indígenas, não havia escolha: eram levados para os seringais em condições de escravidão. Esse ciclo forçou deslocamentos e promoveu interações entre grupos que antes habitavam territórios distintos.

Embora essas conexões tenham possibilitado trocas culturais, elas também ampliaram os impactos da colonização, resultando na desestruturação das línguas e práticas culturais. Entre os Omágua/Kambeba e Kokama, a convivência nos seringais gerou novos arranjos identitários e linguísticos, muitas vezes marcados pela perda de espaço das línguas originárias em favor do português e do espanhol. No entanto, esses mesmos encontros também impulsionaram estratégias de resistência e adaptação, preservando elementos culturais que hoje constituem a memória e a identidade desses povos.

Os seringais funcionavam como sistemas de exploração, nos quais as populações indígenas eram tratadas como parte da propriedade, sendo vendidas com as terras, como relatado em documentos históricos e denunciado por contemporâneos da época, como Roger Casement (2016), em “O Diário da Amazônia de Roger Casement”. Essa condição intensificou os deslocamentos forçados e a desestruturação de territórios tradicionais, ao mesmo tempo, em que expôs os povos indígenas à violência, ao adoecimento e à imposição de novas línguas e culturas. Entre os Omágua/Kambeba e Kokama, esse período marcou a intensificação da perda da língua ancestral e das práticas culturais tradicionais. No entanto, também fomentou estratégias de resistência e preservação que sustentam ainda hoje a memória e a identidade desses povos.

Nossos mais velhos contam que o povo Omágua/Kambeba sempre foi acolhedor. Nem sempre recebia outros povos somente por imposição dos portugueses, havia também um desejo próprio de convivência e troca. Foi assim que Omágua/Kambeba e Kokama passaram a viver em uma mesma aldeia, onde, segundo Fritz (2009), compartilhavam saberes e a língua ancestral. Essa convivência, entretanto, não se limita ao território brasileiro. Pesquisas mostram que uma realidade semelhante ocorria na Amazônia peruana.

As línguas Omágua e Kukama/Kukamiria, pertencentes à família Tupi-Guarani, possuem uma origem comum em uma protolíngua chamada “proto-omágua-kukama”, de origem pré-colombiana. Com o tempo, essa protolíngua se dividiu, dando origem às línguas Omágua, Kukama e Kukamiria, que, embora intimamente relacionadas, apresentam diferenças em suas gramáticas e léxicos.

Essa proximidade linguística criou desafios para identificar a origem de alguns empréstimos em línguas como o Yagua, pois algumas formas podem ser idênticas tanto no Omágua quanto no Kukama/Kukamiria. Isso sugere não somente um passado comum, mas uma relação contínua de interinfluência entre essas línguas. Sobre essa relação, o pesquisador peruano da Universidade de Lima, Edison Ysrael Huamancayo Curi (2022), destaca em sua tese como esses povos e suas línguas entrelaçam profundamente, revelando um panorama rico de contato cultural e linguístico na Amazônia.

Según Michael (2014), el proto-omagua-kokama es una lengua precolombina, que se ramificó en las lenguas omagua y kukama kukamiria. O'Hagan, Michael y Vallejos (2013) proponen que esta protolengua descende del pre-PROTO-omagua-kokama; también sugieren que el pre-PROTO-omagua-kokama tuvo contacto con idioma(s)

no-tupí- guaraní(es) y es una rama del proto-omagua-kokama-tupinambá (la otra rama es el tupinambá). Como resultado de la reconstrucción morfológica del proto-omagua-kokama, muestran los morfemas correspondientes al paradigma pronominal, nominalizadores y sistema de tiempo-aspecto-modo. O'Hagan (2011b) también presenta un bosquejo gramatical de esta protolengua. (CURI, 2022, P.79)

Mesmo tendo sofrido interferências ao longo da história, como o contato com idiomas não pertencentes à família Tupi-Guarani, a língua ancestral do grupo Omágua-Kokama preserva traços de sua estrutura original, evidentes nos morfemas, nos sistemas pronominais, na nominalização e nas marcas do tempo, aspecto e modo. A descrição morfológica e o esboço gramatical do proto-omágua-kokama demonstram que, embora tenha incorporado elementos externos, essa língua ancestral continua sendo um testemunho vivo das raízes culturais e identitárias desses povos. Assim, a língua ancestral, que também carrega dimensões espirituais, permanece viva, mesmo atravessada por transformações e influências, como qualquer outra língua no mundo, em um processo que a sociolinguística denomina de 'línguas em contato'. Ela se adapta sem perder sua força, expressando, de forma contínua, a sabedoria ancestral dos povos Omágua e Kokama.

A convivência entre os Omágua/Kambeba e Kokama, marcada pela partilha de saberes e da língua ancestral, revela relações linguísticas que são expressões vivas da memória e da história compartilhada. A língua, como demonstram os estudos sobre o proto-omágua-kokama, é mais do que um sistema de comunicação; é um elo que conecta o presente ao passado, carregando consigo narrativas de resistência, adaptação e continuidade. Esse vínculo linguístico, entrelaçado com as relações culturais e territoriais, oferece pistas sobre como esses povos enfrentaram e ressignificaram as transformações impostas ao longo da história.

Ao olhar para essas diversas raízes, escolhi remexer na memória e na ancestralidade, afirmando-me como Omágua/Kambeba. Essa escolha, contudo, não apaga as demais identidades que carrego, mas reflete uma decisão consciente de me aprofundar na memória, história e cultura deste povo em particular. Esse caminho foi traçado sob a forte influência da minha mãe-avó Assunta, que, ao me acolher como filha, foi fundamental na construção do meu sentido de pertencimento. Sua presença afetiva e emocional continua a me guiar, não somente como guardiã da memória familiar, mas como um elo vivo que me conecta às raízes Omágua/Kambeba.

Essa multiplicidade de identidades, longe de ser uma exceção, é uma característica comum entre muitos povos indígenas, especialmente na Pan-Amazônia, uma região marcada por intensas trocas culturais e históricas. A pluralidade de identidades nos povos indígenas reflete não somente a complexidade dos processos coloniais e de resistências, mas também a riqueza das relações de pertencimento e territorialidades que se estabelecem entre nós, fortalecendo-nos nessa contemporaneidade.

Minha mãe-avó sempre foi uma figura de grande sabedoria, uma mulher com um ar sério, postura firme, cuja presença se destacava em uma sociedade onde os homens tradicionalmente ocupavam posições de maior poder decisório. Mesmo nesse contexto, ela conquistou respeito e reconhecimento entre as lideranças da aldeia, incluindo os caciques, sendo frequentemente convidada a participar de reuniões importantes.

Seu profundo conhecimento sobre ervas medicinais, que utilizava para curar os parentes, e suas habilidades nas rezas, como quando ajudava a localizar pessoas perdidas na mata, eram amplamente valorizadas pela aldeia. Sua capacidade de se fazer ouvir, aliada à sua liderança espiritual e medicinal, fazia dela uma referência, oferecendo cura àqueles que a procuravam.

Um dos episódios que mais marcou minha infância foi uma das curas realizadas por minha mãe-avó. Ela tratou um homem Magüta/Tikuna que sofria de hérnia, utilizando somente ervas da mata, demonstrando seu vasto conhecimento sobre a medicina tradicional. Desde pequena, cresci observando sua postura firme e sua luta constante pela preservação dos saberes tradicionais. Admirava sua resistência em um ambiente onde, muitas vezes, precisava demonstrar grande coragem.

No entanto, o episódio marcante que ilustra a determinação de minha mãe-avó ocorreu quando a bandeira da escola onde ela lecionava, na Aldeia Belém do Solimões, desapareceu. A bandeira brasileira, como símbolo, carrega um peso histórico e representa um dispositivo colonial frequentemente imposto sobre os povos indígenas, associado ao controle e à dominação de seus territórios e culturas. No entanto, para minha mãe-avó, o desaparecimento da bandeira não foi visto como uma afronta ao símbolo nacional em si, mas sim como um sinal de desrespeito à escola e ao espaço coletivo de aprendizagem que ela tanto valorizava.

Ao comunicar o ocorrido ao Frei Arsênio, responsável pela igreja local, ele revelou saber do paradeiro da bandeira e informou haver sido levada pelos Magüta/Tikuna da religião

Santa Cruz, predominantemente na época, e introduzida por um homem conhecido como Irmão José. Na aldeia, uma ponte de madeira simbolizava a divisão entre os católicos e os adeptos de Santa Cruz, embora houvesse um trânsito ocasional entre os dois grupos quando necessário. Minha mãe-avó, visivelmente aborrecida com a situação, questionou o padre: “E por que o senhor não vai buscar? A bandeira pertence à escola.”

O padre, relutante, respondeu: “Eu? De forma alguma. Não quero me indispor com os meus irmãos Tikuna da Santa Cruz.”

Diante da hesitação do padre, minha mãe-avó tomou a iniciativa e falou com firmeza: “Pois eu mesma irei buscar essa bandeira e colocá-la de volta no lugar dela, em frente à escola.”

Determinada, ela atravessou a ponte e, ao chegar à igreja da Santa Cruz, exigiu: “Desçam essa bandeira agora. Vou levá-la de volta para a escola. Por que a retiraram de lá? Vocês sabem que ela pertence à escola. Vamos, estou com pressa.”

Imediatamente, os Magüta/Tikuna membros da igreja devolveram a bandeira, que minha mãe-avó prontamente recolocou em seu lugar. Esse episódio reflete sua liderança e a força, que sempre me guiaram. Caminhei ao lado dela, aprendendo a respeitar o sagrado, a identidade que carrego e o povo que me acolheu como filha. Sua liderança me ensinou a honrar nossas tradições e a enfrentar desafios com coragem e determinação.

A presença marcante da minha mãe-avó Assunta, tanto como liderança respeitada na aldeia quanto como figura materna, não somente moldou minha compreensão de identidade, mas também orientou minhas escolhas na vida. Sua força e determinação, expressas em episódios como *a recuperação da bandeira da escola*, inspiraram-me a buscar um caminho que valorizasse os saberes ancestrais e a educação como ferramentas de resistência e fortalecimento cultural.

Assim, ao deixar a aldeia para continuar meus estudos na cidade de São Paulo de Olivença, levei comigo o compromisso de honrar sua memória e o legado de coragem e sabedoria do povo Magüta/Tikuna, que me acolheu desde o meu nascimento até os nove anos. Deixei a aldeia acompanhada de minha mãe-avó Assunta e de meu pai adotivo, Ademar, esposo dela. A principal razão para nossa partida não foram os estudos, mas sim uma grave pneumonia que contraí, tornando necessária a busca por atendimento médico para minha recuperação.

Figura 02- A saberes e oralidade sendo repassados pela avó as crianças



Representação feita em aquarela por Araceli Miranda – novembro - 2024

O desenho produzido por Araceli Miranda, multiartista de Castanhal-PA, retrata a figura emblemática da avó, elemento central na vida de muitos povos originários. Na imagem, a presença de uma menina evoca memórias da infância e simboliza a relação íntima com a avó, que se manifesta através do “espírito” entrelaçado nos fios da maqueira.

A força da oralidade é destacada nas narrativas, envolta em um cenário repleto de saberes, harmonizando-se com a simbólica “fumaça do saber”. Assim, ouvir histórias torna-se um ato de fortalecimento do território da oralidade, que, por sua vez, estrutura e reforça uma visão cosmológica do mundo. Esse universo se entrelaça com aspectos identitários, memorialísticos, oníricos e ancestrais, abrangendo também o sagrado.

A técnica adotada por Araceli Miranda, ao utilizar tintas naturais como argila, urucum e jenipapo, integra a obra ao universo da natureza, criando uma energia que vai além da imagem e intensifica a conexão entre o que é visto e o que é sentido. O ambiente representado remete a uma casa onde uma avó convocava seus netos para compartilhar saberes, proporcionando um espaço de transmissão de conhecimento, no qual se fortalecem os laços intergeracionais e a continuidade dos saberes ancestrais.

A figura da avó é um elo que fortalece a conexão das crianças com o mundo espiritual e material, onde o território não é somente uma paisagem, mas uma extensão da identidade coletiva e individual. A maqueira, além de ser um artefato artesanal, adquire múltiplos

significados nesse contexto, tornando-se um símbolo da sabedoria tecida, dos fios que unem o passado, presente e o futuro e da acolhida que reverbera na infância. Quando uma criança se embala na maqueira, ela não encontra somente descanso, mas também se envolve na sabedoria que a avó compartilha por meio da oralidade. A presença da avó reforça o papel essencial da oralidade e da escuta como ferramentas de fortalecimento da identidade. Cada fio da maqueira, com sua trama e seus nós, carrega o peso da história do povo, e o ato de ouvir as histórias contadas pelas avós se transforma em um ritual de pertencimento e continuidade.

A maqueira configura-se como um território simbólico e espiritual, onde o entrelaçamento de saberes ocorre por meio da presença da avó e se enraíza profundamente em nossa identidade. Nesse espaço, a maqueira deixa de ser somente um objeto ou lugar de repouso; ela se torna o palco de um ritual de transmissão de saberes e cultural, onde a avó, com suas histórias, invoca o conhecimento ancestral. Por meio da oralidade, a avó transforma a maqueira em um espaço sagrado, onde narrativas, cantos e conselhos antigos permeiam o ambiente, criando laços de pertencimento e fortalecendo a memória coletiva. Assim, a maqueira torna-se um ponto de encontro onde o passado e o presente se fundem, e as histórias contadas se cristalizam em nossa consciência como parte fundamental de quem somos. Esse entrelaçamento não somente nos vincula à ancestralidade, mas também reafirma e renova nossa relação com o território, nos guiando a partir dos ensinamentos herdados.

A oralidade, entendida e vivida como prática ancestral, não pode ser limitada a um ciclo de vida curto, tampouco pode ser subjugada pelas transformações internas e externas que impactam as sociedades indígenas. Ela deve ser compreendida como um ato ritualístico milenar que ultrapassa a simples comunicação, sendo um processo de nutrição espiritual e de fortalecimento da identidade. Dessa forma, a oralidade reafirma a ancestralidade e o sentimento de pertencimento dos povos originários, atuando como fio condutor de saberes e tradições que sustentam a continuidade de nossa existência.

- **A vivência na cidade de São Paulo de Olivença- Reterritorializações**

Nesta cidade chamada São Paulo de Olivença, cresci e concluí os estudos até o terceiro ano do Ensino Médio. Entre as escolhas que fiz na vida, optei por cursar Geografia na Universidade Estadual do Amazonas, motivada por minha mãe-avó Assunta. Mulher dedicada, aposentada como professora na aldeia Belém do Solimões, foi minha maior referência,

desempenhando tanto o papel de mãe-avó quanto, de certa forma, de pai. Meu pai adotivo, Ademar, ficou entre nós até meus 10 anos, mas partiu para trabalhar e nunca mais retornou. Desde então, minha mãe-avó e eu seguimos sozinhas, até o momento em que ela também partiu. Antes de falecer, me deixou uma missão: continuar meus estudos na Universidade e aspirar ao título de Doutora. Esta pesquisa e este título são dedicados à sua memória e às lutas que testemunhei ela enfrentar.

Desde a minha infância, observei a importância da presença dos pais na vida dos filhos, especialmente no ambiente escolar. Quando os pais acompanham de perto a educação de seus filhos, estes tendem a sentir-se mais motivados a aprender e, muitas vezes, se destacam nos estudos. Esse foi o meu caso. Minha mãe-avó Assunta sempre esteve presente, visitando a porta da minha sala de aula toda sexta-feira para acompanhar meu desempenho escolar. Conversava com a tia Sueli, que atuava na direção da escola, e fazia questão de garantir que eu tivesse tempo para estudar em casa.

Um aspecto marcante da minha trajetória foi o compromisso da minha mãe-avó em me presentear com uma bicicleta, algo que eu sempre desejei. Ela dizia: “se você passar de ano, eu lhe darei a bicicleta”. Esforçava-me muito para alcançar boas notas, frequentemente ficando em segundo ou terceiro lugar na premiação de melhor aluna da escola Monsenhor Evangelista de Cefalônia. No entanto, quando perguntava sobre a bicicleta, a resposta era sempre a mesma: “Se no ano seguinte você tirar boas notas e ficar entre os primeiros colocados da escola, ganhará a bicicleta”. Essa situação persistiu até que ingressei no Ensino Médio. Embora nunca tenha recebido a bicicleta física, com o tempo compreendi que, na verdade, estava sempre pedalando a bicicleta do saber, que minha mãe-avó mantinha e cuidava, visitando a escola toda sexta-feira para acompanhar meu progresso.

Hoje, continuo pedalando a bicicleta do saber, motivada por uma forte vontade de estudar. Sempre que me proponho a fazer um curso, imagino minha mãe-avó Assunta dizendo: “Se você tiver um bom desempenho, eu lhe darei a bicicleta”. Esta tese é um troféu dedicado a ela, como reconhecimento por toda a ajuda que me deu, contribuindo para o meu crescimento intelectual e educacional. E as minhas pedaladas seguem firmes e determinadas para alcançar o objetivo almejado.

- **A vontade de cursar o Mestrado e o Doutorado: caminhando na sabedoria Omágua/Kambeba**

Em minha trajetória educacional, concluí a graduação e aspirei a cursar o mestrado em Geografia. Para isso, precisei fazer novas escolhas. Casada com meu esposo, José Carlos, deixamos tudo para trás e nos mudamos para a capital do Amazonas, Manaus, onde ingressei no mestrado em Geografia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM) em 2010, concluindo-o em 2012. Minha pesquisa abordou sobre o meu povo Omágua/Kambeba na aldeia Turucari-Uka, com foco em questões de território e territorialidade, permitindo traçar uma linha histórica do meu povo desde o século XVI até o XXI. Já residia no Estado do Pará quando defendi meu mestrado, e, embora buscasse sempre novos degraus na educação, permaneci afastada da universidade de 2012 até 2020.

O mestrado proporcionou-me uma vivência constante com os Omágua/Kambeba da aldeia Tururucari-Uka, possibilitando uma reconexão com os saberes que foram gradualmente revelados e compartilhados por seu Valdomiro e Dona Assunciona, pais de Dona Teca. O nome de Dona Teca na língua Omágua é Wika, que significa “força”, um nome muito apropriado, pois ela é uma mulher de grande força espiritual e possui qualidades que a tornam profundamente humana. Meu contato com os Omágua/Kambeba da aldeia de Dona Wika Kambeba ocorreu em 2009, com o apoio do meu primo e parente Farney Kambeba, a quem sou eternamente grata por me conduzir nessa longa e contínua busca de reconexão com meus parentes e nossa história.

A decisão de cursar o doutorado em Letras ocorreu em 2020, durante a pandemia e no período em que me candidatei a vereadora por Belém-PA. Nesse contexto, conheci a professora Ivânia Neves e, em nossas conversas, discutimos extensivamente sobre os Omágua/Kambeba. Durante uma visita à sua casa, compartilhei com ela o desejo de desenvolver um projeto que envolvesse a navegação pelo caminho trilhado por Samuel Fritz até a aldeia San Joaquim de Omágua, no Peru. Desde que me aprofundei na leitura do livro “Diário de Samuel Fritz” (2006), organizado pelo professor Dr. Renan Freitas Pinto, meu objetivo era percorrer esse trajeto, partindo de Tabatinga-AM até Iquitos/Peru. É importante destacar que a primeira versão em manuscrito do Diário do padre Samuel Fritz data de 1699.

Em 2020, a professora Dr.<sup>a</sup> Ivânia Neves convidou-me a ingressar no doutorado e sugeriu que a pesquisa fosse realizada na Pan-Amazônia. No entanto, havia um problema: o programa de Pós-Graduação em Letras não possuía cota para indígenas. Diante do meu interesse em realizar o doutorado, a professora Ivânia Neves solicitou a criação de uma vaga

por cotas indígenas. Enfrentei todas as etapas do processo seletivo, incluindo a elaboração do projeto, a análise do currículo e a avaliação da banca, sendo aprovada em primeiro lugar.

A compreensão da identidade Omágua/Kambeba orienta nosso caminho, permitindo-nos desbravar novos territórios e ultrapassar fronteiras que separam quintais, troncos linguísticos e narrativas, mas que não nos despojam da natureza de sermos parentes, conectados pela identidade, memória, oralidade e ancestralidade. Como pessoa Omágua/Kambeba, meu processo de reencontro com a ancestralidade é contínuo, e busco criar ambientes que favoreçam a conexão com meu sagrado, começando pelo aprendizado da língua ancestral Omágua/Kambeba.

Na minha infância, na aldeia, minha mãe-avó e o povo Magüta/Tikuna me ensinaram a língua ancestral do povo cujo tronco linguístico é Tikuna. Contudo, foi no processo de reconexão ancestral com o povo Omágua/Kambeba, especialmente em minhas idas à aldeia Tururucari-Uka, que me reinscrevi na língua de meus ancestrais Omágua/Kambeba.

Durante o mestrado em Geografia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM), nas idas e vindas à aldeia Omágua/Kambeba, dediquei-me ao registro e aprendizado da língua ancestral do meu povo. Esse processo envolveu anotações de palavras e frases em meu caderno de campo, além da prática da verbalização em conversas com meus parentes na aldeia. A transmissão desses saberes foi mediada por minha mãe do coração, pajé e anciã Dona Wika Kambeba (Teca), também pelos meus amigos e parentes Marlete Kambeba, Gelson Kambeba e Uruma Kambeba, atual cacique da aldeia. Seus ensinamentos e paciência foram fundamentais para minha reconexão linguística e cultural.

No decorrer do doutorado em Linguística pela Universidade Federal do Pará (UFPA), o processo de aprendizado da língua ancestral do meu povo Omágua/Kambeba trouxe não somente um profundo sentido de reconexão, mas também clareou e intensificou a minha vontade de reaprender a língua Magüta/Tikuna, que me foi arrancada.

Compreendi que não basta somente admirar a beleza da língua; é necessário verbalizá-la, vivê-la em sua plenitude. Só assim é possível sentir a força espiritual que cada palavra ancestral carrega, ecoando as memórias e os saberes de nossos tataravós. Essa verbalização é um ato de resistência e um caminho para revitalizar a presença dessas línguas indígenas em nossa vivência, de identidade e territórios.

Quando estamos sós, frequentemente nos tornamos vulneráveis à desmotivação e à melancolia, o que pode nos levar a desistir de nossas lutas. Em contraste, quando estamos unidos, fortalecendo mutualmente e buscando um objetivo comum, enfrentamos as

adversidades com determinação, caminhando sob chuva e sol, pois temos pressa de alcançar nossa meta.

O caminho em direção à terra sem males, que os Omágua/Kambeba trilharam no passado, continua sendo nosso objetivo. Enfrentamos obstáculos com a intenção de chegar a um lugar onde existam amor e paz, sem violência, desrespeito, violação, fome e desnutrição. Assim, é fundamental pesquisar sobre nossos povos na Amazônia contemporânea. Não basta somente afirmar uma identidade; é necessário compreender o peso da responsabilidade de ser indígena, no meu caso, de ser Omágua/Kambeba.

Devemos reconhecer o valor simbólico de um *cocar* não como mero adereço, mas como um parente que comunica e tem espírito. Nossos ancestrais utilizavam o cocar acreditando que as penas dos pássaros conferiam força e fortalecimento ao espírito dos guerreiros e guerreiras, mantendo-os atentos e preparados para a batalha. Ainda enfrentamos tempos desafiadores e essa força ancestral segue nos guiando.

Nossa presença na Universidade é fundamental e vai além de uma questão de inclusão ou reparação histórica. Ela envolve a diversidade e a epistemologia presentes nas práticas que incorporam os saberes ancestrais que carregamos em nosso corpo e território. Nossos saberes contribuem para a construção de um ambiente universitário mais inclusivo e plural. Nossa presença favorece a decolonização do conhecimento, questionando e ampliando as epistemologias dominantes. Ela exige um currículo que reconheça, abrace e valorize a diversidade, tornando-se mais inclusivo e representativo. A pesquisa que realizamos possui um valor não somente educativo, mas também cultural e identitário para as universidades.

Nossa presença na universidade está ligada à memória e à oralidade. Ao pesquisar nosso povo, relembramos e revivemos momentos marcantes, trazendo para o espaço acadêmico o reencontro com a história e a identidade. Como destaca José Ribamar Bessa Freire (1992), as sociedades criaram, ao longo da história, instituições e mecanismos para preservar a memória coletiva. Dialogando com Le Goff (1990), ele destaca a memória como elemento necessário na construção da identidade coletiva. A memória indígena, codificada na oralidade, resiste em um mundo dominado pela escrita e pela tecnologia. Nossa presença acadêmica mobiliza essa memória étnica, reafirmando a oralidade como prática ancestral e contemporânea, desafiando a hegemonia do conhecimento escrito e fortalecendo a resistência dos povos indígenas.

## INTRODUÇÃO

*Soy omagua aquí me veo crecer  
orgullosa de lo que hay aquí no lo dejare morir  
mis costumbres y mis tradiciones corren por mis venas  
como el majestuoso rio que yo veo desde aquí.  
(...)  
Tristemente desaparece la lengua omagua  
ven al pueblo no hay que tener vergüenza  
siente la alegría de recuperarla  
soy omagua soy orgullo de serlo.  
Querida abuela enséñame hablar omagua  
quiero saber tus historias y las del abuelo  
quiero saber de nuestros antepasados  
enséñame más sobre la gran omagua.  
Mi pueblo es bello y maravilloso  
tiene costumbres y tradiciones  
estoy orgullosa de haber nacido omagua  
nuestro idioma con amor vamos a recuperarlo.  
(Rosaura Saldaña Arimuya, 2019)*

A epígrafe que inicia esta introdução é um trecho do *rap* cantado por adolescentes, indígenas Omágua, que vivem no distrito de San Joaquín de Omágua, na província de Loreto, Peru. Essa música chegou até mim em 2022, por meio de um clip postado no YouTube, como uma linha quase invisível entrelaçando memórias do corpo, da história e da língua. Era a Amazônia peruana, onde o espanhol é a língua oficial, estabelecendo contato com a Amazônia brasileira, onde predomina o português. Duas regiões que integram a Pan-Amazônia, território que abriga a maior diversidade de línguas indígenas do planeta.

Neste animado *rap*, os jovens Omágua cantavam com orgulho sua identidade e ancestralidade, afirmavam um discurso de resistência em relação ao seu universo cultural e manifestavam o desejo de voltar a falar a língua Omágua. Diante dos enunciados que circulavam nas imagens e nas vozes desses jovens peruanos, começou a se materializar uma das hipóteses desta tese: O povo Omágua, com todas as singularidades linguísticas, históricas e territoriais, também vive na Amazônia Peruana. E foi a partir do contato com essa música que começou o meu caminho de volta a San Joaquim de Omágua.

Desde a banca de seleção para ingressar no doutorado, essas interrogações já estavam presentes: *ainda existiria o povo Omágua no Peru? Por que não conseguia encontrar informações sobre eles na internet? Seria possível chegar até eles durante o período do doutorado?* Nós, Omágua/Kambeba do Brasil, sabíamos que parte de nossos ancestrais veio do Peru, mas não havia nenhuma informação recente sobre nossos parentes de lá, nem a certeza de que ainda vivam naquele país. Até aquele momento, uma barreira quase intransponível impedia

esse reencontro. As primeiras buscas na internet, feitas em português, procuravam pelo enunciado Omágua/Kambeba, mas os resultados se restringiam aos indígenas que vivem no Brasil.

As narrativas orais do cacique Valdomiro Cruz eram as principais referências sobre nossos parentes do Peru. Ele contava aos seus filhos e aos jovens sobre sua trajetória de desterritorialização, saindo de Jurimágua, no Peru, e sua reterritorialização no Brasil, precisamente na região do Alto Solimões-AM. Foi nesse território em que ele e seus contemporâneos fundaram várias aldeias, até se fixarem na atual aldeia Tururucari-Uka, onde o cacique viveu até sua morte. Trouxe consigo memórias e a língua ancestral, já em um intenso processo de fratura, mas não condenada ao memoricídio, pois uma chama permanecia acesa, sendo cuidada, cultivada e ressignificada em novas maneiras de fortalecer, entre os Omágua/Kambeba do Brasil, o orgulho de serem herdeiros desse legado. Para Báez (2010, p. 288):

Memoricídio significa destruição da memória. No sentido literal da tradução da palavra pode ser algo como assassinato da memória. O memoricídio consiste na eliminação de todo o patrimônio, seja ele tangível ou intangível, que simboliza resistência a partir do passado. Báez, afirma “um povo sem memória” é como um homem amnésico: não sabe o que é nem o que faz e é presa eventual de quem o rodeia. Pode ser manipulado.

Os Omágua/Kambeba vivem hoje em três países da Pan-Amazônia: Equador, Peru e Brasil. O ciclo da exploração da borracha, no período de 1879 a 1912, impactou profundamente a circulação das línguas indígenas na Amazônia brasileira e na Amazônia peruana (BESSA FREIRE, 2003). Os comerciantes, que se estabeleceram na região como grandes patrões dos seringais, promoveram uma intensa desagregação social entre os povos indígenas. Esse ciclo não foi somente um fenômeno econômico, ele também inaugurou uma ordem discursiva nesta região, marcada por dispositivos de saber e poder (FOUCAULT, 2004) amplamente experimentados pelos colonizadores.

Em linhas gerais, o conceito de dispositivo para Michel Foucault está relacionado à produção de saberes, poderes e subjetividades e sempre vai atender a emergências históricas. Dentro dos dispositivos, digladiam-se estratégias de imposição e de resistência, que podem se chocar, se camuflar e até mesmo convergir. Sem formas fixas, com frequência se atravessam uns com outros. Eles se atualizam, se reposicionam e normalizam o cotidiano de sujeitas e sujeitos que sequer suspeitam de seus contornos. Os dispositivos se inscrevem em redes de memórias, que cruzam o presente, o passado e o futuro (NEVES & GREGOLIN, 2021, p.14).

Essa nova ordem resultou em um reordenamento político das línguas indígenas nesta fronteira. Antes da invasão europeia, a região era habitada por diversos povos indígenas, cada

um com suas cosmologias, línguas e histórias singulares, além de formas próprias de narrar, de se relacionar com os territórios e de construir identidades, que nunca foram fixas. Esses povos transitavam e ainda transitam pelos rios e florestas, intercambiando saberes, afetos, memórias e artefatos. “Uma das primeiras estratégias do dispositivo colonial foi inventar um índio genérico, sem história, que oscilava entre o ingênuo e o selvagem” (NEVES, 2009). E desde então, até hoje, mostrar nossa identidade para fugir desta invenção passou a ser um desafio.

O dispositivo colonial permeia as análises desta tese, abrangendo tanto suas estratégias de poder quanto as formas de resistência adotadas pelo povo Omágua/Kambeba.

A noção de dispositivo colonial, baseada na definição de dispositivo de Michel Foucault (2005), se propõe a identificar toda a rede de poder que envolveu a colonização europeia e os seus rijos tentáculos na atualidade. Ele pode ser pensado como um programa empreendido, a princípio pelos europeus com seus interesses comerciais, militares e religiosos, mas que também foi assumido pelas elites locais dos territórios colonizados. Entendido como uma arquitetônica global, este dispositivo de saber e poder funciona por meio da articulação de vários outros dispositivos, como o bélico-militar, o pedagógico, o religioso, o jurídico, o escolar, o midiático etc. (NEVES; GREGOLIN, 2021, p. 14).

A história do Brasil é marcada por colonialidades e sempre foi governada por diversos dispositivos de saber e poder, entre eles as igrejas cristãs e o sistema escolar. Desde a escola jesuítica, houve um esforço contínuo para apagar a pluralidade linguística. Embora esse território seja o berço de grandes civilizações e ainda abrigue mais de 200 línguas indígenas, persiste um discurso de que somos um país monolíngue, onde somente o português é falado. Esse é um dos efeitos concretos do governo da língua (NEVES, 2023).

Neste sentido, fundamentada nas abordagens de Michel Foucault (1999) sobre governamentalidade, compreendo que todo governo, para se sustentar, estabelece ordens discursivas, impondo punições para quem não as cumpre e promovendo processos de normalização de suas imposições. Nesta tese, um dos principais objetivos é analisar esses processos a partir das relações de poder que afetaram profundamente a língua Omágua/Kambeba, levando ao seu silenciamento e à aceitação dessa perda como algo natural, sintetizada no enunciado: “eles perderam a língua”.

O governo da língua representa um conjunto de políticas públicas planejadas e executadas por instituições que exercem o gerenciamento sobre a sociedade e controlam, disciplinam, normalizam condutas em relação às línguas e a todas as práticas de linguagem agenciadas por elas. Se no início da colonização os impressos serviram de suporte e sacralizaram as verdades estabelecidas pelas línguas europeias, hoje, as definições de corpo e biopoder precisaram se ampliar, porque os bytes produzem outras formas de racionalidades, de sentimentos, de emoções, de pertencimento identitário (NEVES, 2023, p.92).

Partindo dessa definição, busco repensar as experiências do meu povo. Por várias gerações, nossos mais velhos, por meio das narrativas orais, nos ensinaram que o contato com os não indígenas, que impuseram novas línguas e culturas, não foi benéfico para nós. Os mandos e desmandos de Portugal e outras frentes colonizadoras impuseram violências decorrentes do “dispositivo colonial” e do “governo da língua”. Diante disso, nossos ancestrais fizeram do silêncio uma estratégia de resistência, chegando a negar sua identidade e, por imposição dos invasores, foram impedidos de falar sua língua ancestral.

O enunciado “*língua ancestral*” refere-se aos saberes transmitidos por nossos antepassados e por aqueles que mantêm viva nossa cultura e identidade. Esses saberes não se restringem a um gênero ou a uma figura materna, mas fazem parte do ensinamento coletivo, em que mulheres, homens, anciões, crianças e jovens carregam e repassam para garantir a continuidade de nossa cultura, memória e legado. Na cultura Omágua/Kambeba, as mulheres têm um papel importante no ensino da língua para crianças e adultos, mas esse conhecimento é compartilhado e valorizado por todos como uma herança ancestral. A ‘língua ancestral’ é, portanto, a primeira língua do nosso povo, a língua dos nossos ancestrais, sussurrada em segredo em muitos momentos para que nunca fosse esquecida.

Das violências vividas na minha infância, penso que a maior de todas foi ter de deixar de falar a língua do meu povo para aprender o português como estratégia de resistência em uma cidade que antes era nossa aldeia. O que difere São Paulo de Olivença da atual aldeia de San Joaquim de Omágua, no Peru, é que, na cidade, a maioria da população não se afirma Omágua/Kambeba. Quando se pergunta se são indígenas, em alguns casos a resposta é imediata: “*sou descendente; vovó que era, eu não*”.

Em San Joaquim de Omágua, apesar das mudanças na paisagem, todos os habitantes se afirmam como Omágua/Kambeba ou Kokama, e somente uma pequena parte, que não chega a 1%, declara ter vindo de outros lugares, mantendo certa distância da população que se identifica como indígena.

A estratégia dos invasores poderia ter dado certo se não fosse a ousadia e coragem dos nossos ancestrais em criar formas de continuidade dos saberes, criando ferramentas como o *cochichar ao pé do ouvido*, um feito de grande importância. Essa estratégia foi amplamente utilizada para transmitir a língua ancestral, um legado necessário para que os Omágua/Kambeba continuassem sendo falantes da língua de seu povo e sentissem orgulho de sua ancestralidade, mesmo nesse mundo em constante transformação.

A língua Omágua/Kambeba, assim como muitas outras, podia não ter chegado aos dias atuais, mas nossos antepassados sussurram em nossa memória. Continuamos fazendo literatura

e cantando na língua Omágua/Kambeba, e em um processo literal arqueológico do saber, estamos retirando, das entranhas de nossa memória, fragmentos de cerâmica que registram vivências e representam saberes adormecidos pela dor. E as crianças estão aprendendo. É preciso escavar e retirar das profundezas de nossa mente o que necessitamos para continuar sendo o povo das águas, o povo Omágua. A oralidade é fundamental nesse repasse e na reconexão com a língua ancestral.

Para nós, povos originários, a língua não se resume só em palavras, ela é feita de narrativas, músicas, ensinamentos, sentimentos e ações. A língua marca nossa identidade e, com o nosso corpo, constitui um território de saber. É preciso falar, mas também é preciso escutar os mais velhos. Escutá-los requer comprometimento e tempo, e essa prática precisa voltar a ser um ritual. Tudo isso e muito mais é língua! Saber ouvir o rio e perceber nele um ancião, compreendendo a territorialidade das águas, também é língua. Em seu artigo “Língua, Educação e Interculturalidade na perspectiva indígena” o parente e Dr. Gersen Baniwa (2014) nos diz que:

Diferentemente do pensamento evolucionista, os povos indígenas concebem as línguas como parte inerente ao processo original de criação. A capacidade de construir uma língua é um dom recebido no processo de criação do mundo. Cada povo recebeu, em potência, uma língua de comunicação. Mas a língua indígena é um patrimônio em permanente construção, manutenção e mudança. Pode-se dizer que, segundo algumas mitologias indígenas, o mundo é resultado de um processo contínuo de comunicação dialógica e dialética dos seres criadores e criaturas. O mundo está sempre em construção, e junto, as línguas.

Os Omágua, assim como os Kokama, os Witoto, povos de ancestralidade Tupi e outros povos indígenas da fronteira Brasil-Peru, que historicamente habitavam territórios em mais de um país, perderam o contato entre si, especialmente durante o ciclo da borracha. Esses povos passaram a ser submetidos às políticas públicas desses países e, sem dúvida, a oficialização do espanhol no Peru e no Equador e o português no Brasil contribuiu para essa separação.

Os Omágua do Equador e do Peru, também localizados nas regiões amazônicas de seus países, mantiveram contato entre si, provavelmente por viverem em territórios hispanofalantes e geograficamente menores que o brasileiro. Esses grupos não se reconhecem como *Kambeba* e usam somente sua autodenominação *Omágua*.

O uso dos enunciados Omágua/Kambeba nesta tese é uma escolha deliberada, fundamentada na complexidade histórica, cultural e identitária que caracteriza nosso povo no Brasil e no Peru. Embora, no Brasil, nos afirmemos atualmente como Kambeba, o enunciado Omágua é necessário para capturar a profundidade e a multiplicidade de nossas raízes ancestrais, refletindo as dinâmicas de autodenominação ao longo do tempo.

Omágua é o enunciado presente nos relatos históricos e na memória coletiva de nosso povo, carregando significados que ultrapassam a simples denominação externa. Já Kambeba é como nos autodenominamos no Brasil, adotada ao longo do tempo como uma afirmação da nossa identidade atual. Este enunciado não é somente uma designação étnica, é uma expressão de resistência, de continuidade cultural e de adaptação às transformações impostas pela colonização e pelo contato interétnico. Kambeba reflete nossa autodefinição e o desejo de reafirmar nossa identidade no presente.

A utilização conjunta dos enunciados Omágua/Kambeba visa reconhecer e honrar essa dualidade identitária. É uma forma de narrar nossa história de maneira integral, respeitando as múltiplas camadas de nossa identidade, que se manifestam tanto na memória ancestral quanto na realidade contemporânea no Brasil e no Peru. Dessa forma, o uso de ambos os enunciados nesta tese não é somente uma questão de nomenclatura, mas uma escolha metodológica e epistemológica que enriquece a análise e a compreensão do tema abordado, oferecendo uma perspectiva mais fiel à complexidade da identidade Omágua/Kambeba.

É importante esclarecer que *Omágua/Kambeba* *se refere ao povo, e não à quantidade de indivíduos em uma aldeia ou comunidade*. Por isso, utilizamos “os **Omágua/Kambeba**” no singular, sem pluralizar o nome do povo.

No Brasil, os Omágua/Kambeba estão espalhados por várias regiões do estado do Amazonas. Eles vivem desde o município de Tabatinga, na fronteira com o Peru e Colômbia. No Alto Solimões, estão presentes na cidade de São Paulo de Olivença, onde existem 19 aldeias do povo Omágua/Kambeba, uma delas está situada no perímetro urbano da cidade. Há uma associação que representa a organização do povo nas articulações do movimento no Alto Solimões.

Além disso, há aldeias Omágua/Kambeba nos municípios de Amaturá, Tonantins, Santo Antônio do Iça, Tefé, Coari, Jutai, no Baixo Amazonas, no Rio Negro e uma localizada próximo à capital Manaus, no km 47 da AM 070, pertencente ao município de Manacapuru.

No Peru, os Omágua vivem na Província de Loreto, nas proximidades da cidade de Nauta, na Amazônia. É nesse município que se localiza o distrito de San Joaquim de Omágua, onde realizei a pesquisa de campo em dois momentos, nos anos de 2022 e 2023.

Hoje, o povo Omágua/Kambeba vive tanto em contexto de aldeia quanto em contexto urbano. Não sabemos exatamente o número de Omágua/Kambeba no Brasil. Devido aos processos históricos a que foram submetidos, muitos indígenas resistem em se autoidentificar e se assumem como regionais, “pardos ou caboclos”. Considerando a extensão territorial em que vivem, esse número supera provavelmente os 30.000 indígenas, mas não há dados precisos

disponíveis.

Para os Omágua/Kambeba e para a população indígena que vive em contexto de aldeia, o território não é somente um espaço onde se desenvolvem as relações de convivência e poder. Para os povos indígenas, o território está para além do espaço físico, desempenhando um papel sagrado, histórico e memorial. Ele está intrinsecamente ligado a uma relação de pertencimento e identidade, produzindo cultura e fortalecendo a herança ancestral deixada pelos nossos ancestrais. Assim, no território, é possível encontrar pontos sagrados com significados profundos que fortalecem a espiritualidade, além de registros históricos da presença milenar de muitos povos. Como afirma Rogério Haesbaert (2009, p. 42):

o território envolve sempre, ao mesmo tempo (...), uma dimensão simbólica, cultural, através de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais como forma de “controle simbólico” sobre o espaço onde vivem (sendo também portanto, uma forma de apropriação), e uma dimensão mais concreta de caráter político – disciplinar [e político econômico deveríamos acrescentar]: a apropriação e ordenação do espaço como forma de domínio e disciplinarização dos indivíduos.

Pensando na conexão com a natureza, para o povo Omágua/Kambeba, o território é um ambiente vivo que se interliga com tudo ao seu redor: rio, mata, terra, animais e seres humanos que também compõem esse todo. Assim, o território é um sujeito de direito, um encantado, e possui espírito.

Esta tese também pretende traçar um panorama da presença do povo Omágua/Kambeba em territórios anteriormente habitados por nossos ancestrais, ao mesmo tempo, em que busca fortalecer as relações por meio das narrativas orais apresentadas neste trabalho. O propósito é incentivar o povo a retomar seu caminho em direção à ancestralidade, identidade, memória, cultura e história.

As narrativas orais transmitidas ao longo dos séculos têm sido fundamentais para a reconstrução gradual da territorialidade, fortalecer o orgulho das crianças em serem reconhecidas como “o povo das águas”, falantes de uma língua Tupi e herdeiros de um território reconstruído pela memória daqueles que vivenciaram a dor do contato com os invasores. Essas narrativas são necessárias para refazer caminhos e interligar os Omágua/Kambeba do Brasil, situados na região amazônica, com os do Peru, especialmente em San Joaquim de Omágua e outras aldeias próximas a Nauta-Peru.

A escassez de material sobre os Omágua/Kambeba motiva esta pesquisa, tornando-a crucial para assegurar que as futuras gerações tenham as condições de continuar resistindo, estudando, pesquisando e produzindo conhecimentos sobre o nosso povo. Este trabalho se limita a narrar nossa existência, mas busca também fomentar reflexões sobre os caminhos

trilhados pelos Omágua/Kambeba. O objetivo é que esse processo de reflexão fortaleça os laços identitários que nos conectam, não somente fisicamente, mas também nas formas de ver e sentir, possibilitando a ampliação e conexão dos territórios, mesmo diante das novas formas de territorialidade, sem perder a força de sermos parentes e irmãos.

E ainda que os Omágua/Kambeba residentes no Brasil não compreendam plenamente o espanhol falado pelos Omágua peruanos, a língua ancestral, as territorialidades compartilhadas e as narrativas comuns de compreensão de mundo que, na língua Omágua/Kambeba, podemos chamar de **Pikwara Ikuashirunu iminuan (caminho da sabedoria ancestral)** são o que nos fortalece. Essas dimensões permitem a conexão que nos unifica como um só povo na Pan-Amazônia contemporânea. O caminho para alcançar esses objetivos está nos saberes transmitidos pelas memórias e narrativas que, apesar de anos de proibições, resistiram ao esquecimento. Portanto, é importante que todo esforço seja direcionado para promover essa conexão, utilizando a narrativa oral, que, por meio do sussurro, sobreviveu na memória dos anciãos e agora pode ser registrada por meio da escrita e da pesquisa.

- **Ikua Imitsara-Kana: A Sabedoria Ancestral que tece a Unidade do Ser e do Mundo**

Ikua Imitsara-Kana representa a sabedoria ancestral que, para os Omágua/Kambeba, é mais do que conhecimento, é uma compreensão profunda que envolve cosmologia, cosmovisão, cosmovivência e cosmopercepção. Essa sabedoria nos ensina a ver, sentir e pensar o mundo de forma única, como um movimento circular onde tudo está interconectado, as pessoas, os seres da floresta, os rios, o tempo e os espíritos dos ancestrais.

Para o povo Omágua/Kambeba, o tempo não é linear, mas cíclico, e o modo de viver respeita o ritmo da natureza, os ensinamentos dos sábios, as perspectivas das crianças e o aprendizado coletivo de viver em comunhão. Esse ciclo fortalece nossos rituais, nos quais se canalizam energias compartilhadas não somente entre as pessoas, mas também com a floresta e todos os seres que nela habitam. A experiência de 'Ikua Imitsara-Kana' é, portanto, a prática de uma cosmovisão e cosmovivência contínua, onde o saber ancestral está em todos os momentos, nas interações e relações, criando uma harmonia entre os mundos visíveis e invisíveis, humano e não humano.

A partir dessa visão, 'Ikua Imitsara-Kana' pode ser compreendido como um sistema de saberes que envolve práticas e ensinamentos transmitidos ao longo de gerações, servindo

também como base para um viver em unidade. Ele integra valores e energias do coletivo, ensinando que o fortalecimento da nossa identidade e dos nossos conhecimentos tradicionais é a chave para a continuidade e resistência da cultura Omágua/Kambeba.

O entendimento, por exemplo, do enunciado de nascer de uma gota d'água possui um profundo significado para o povo Omágua/Kambeba. Esta narrativa não se configura como um mito ou lenda, mas remete à 'Ikua Imitsara-Kana' que pode ser compreendido no entendimento da cosmovisão desse povo sobre a vida. Nascer da água implica em ser água, ser filho ou filha do rio. Para nós, Omágua/Kambeba, a água ultrapassa a condição de mero elemento, tornando-se um ancestral sagrado e necessário para a vida humana.

Por isso, para o povo Omágua/Kambeba, a expressão 'Ikua Imitsara-Kana' traduz-se como "sabedoria ancestral" e, em seu âmago, carrega a cosmovisão que orienta o modo de viver, sentir e perceber o mundo. Esta sabedoria não é um conjunto de informações estáticas, mas um ciclo vivo, uma teia em constante renovação que se manifesta em todas as dimensões da existência.

**Cosmologia:** Em 'Ikua Imitsara-Kana' a cosmologia Omágua/Kambeba é o entendimento do universo e de todos os seres que nele habitam, visíveis e invisíveis. Para nós, o universo não está separado do ser humano, é parte dele, sustentado pelas energias e pelos espíritos ancestrais que nos guiam e protegem.

Essa cosmologia é um conhecimento coletivo que se fortalece em práticas, rituais e celebrações, em que nossa relação com o cosmos é continuamente renovada. Nesse momento, a natureza não é vista somente como um ambiente ao redor, mas como um ser dotado de espírito, tem vida e conhecimento.

A *cosmologia*, que pode ser entendida como uma moldura ampla que abarca as diversas formas pelas quais buscamos compreender o mundo, incluindo a cosmovisão, cosmovivência e a cosmopercepção. Cada um desses enunciados tem suas especificidades, mas estão interligados e dizem respeito às maneiras como diferentes culturas e tradições se conectam com o mundo ou com o cosmos.

O pesquisador Carlos Alexandre Wuensche (2003, p.11) diz que: "A Cosmologia é a ciência que estuda a origem, estrutura e evolução do Universo e é uma ciência multidisciplinar. Seu objetivo é entender como o Universo se formou, por que ele tem a forma que hoje vemos e qual será o seu destino no futuro. As principais ferramentas utilizadas para esse entendimento vêm da Física, Matemática e da Astronomia".

A cosmologia, como estrutura do universo, pode englobar desde a criação do cosmo até as forças que regem a natureza, incluindo as relações entre seres humanos, ancestrais e espíritos. Acredito que a cosmologia pode ser abrangente e flexível, pode acolher diferentes formas de compressão do universo e da vida, incluindo, para nós, povos indígenas, nossa própria visão e percepção de mundo.

É importante ressaltar que, para os povos indígenas, pensar o mundo é algo grandioso, que vai além de um simples conjunto de crenças sobre o universo e a vida. Trata-se de uma forma de existência e de relação com tudo o que nos cerca, onde os saberes ancestrais, a espiritualidade e a experiência cotidiana se entrelaçam para sustentar nossa conexão com o cosmos.

**Cosmovisão:** A cosmovisão Omágua/Kambeba, expressa em ‘Ikua Imitsara-Kana’, representa a maneira de como enxergamos e interpretamos o mundo, respeitando o ciclo da vida, o tempo circular e o equilíbrio entre todos os seres. Essa visão vai além da observação, é um ver com o coração e com a mente, uma forma de perceber o mundo com olhos abertos para as energias que se movem e fluem entre os seres, guiadas pelos ritmos da lua, dos rios e das estações.

Cada ser, cada elemento natural, tem um papel e um propósito que respeitamos, pois compreendemos que fazem parte de um todo sagrado. Essa percepção não é somente intelectual, mas vivencial, integrando-se ao cotidiano e às práticas culturais que fortalecem nossa identidade e conexão com o cosmos.

O estudo da cosmovisão é complexo e se molda conforme o espírito de cada época. Embora não seja originalmente um conceito nosso, nós o ressignificamos para abraçar nosso entendimento de mundo. A cosmovisão é um tema abordado em diversas áreas, como Filosofia, Antropologia, Linguística e Teologia, pois se incorpora à maneira de ser de cada povo ou pessoa.

Ela representa uma forma única de perceber o universo, indo além da experiência sensorial e abrangendo várias dimensões do ser, incluindo o mundo físico, espiritual e estrutural. Para os povos indígenas, o universo é composto por diferentes camadas ou dimensões, cada uma habitada por seres espirituais, ancestrais e forças naturais, interligados em uma teia de relações que sustentam a vida e o equilíbrio do cosmo.

Trazendo para uma definição antropológica, HAESBAERT (2016, p. 31) diz que: “[Cosmovisão] são pressuposições e estruturas cognitivas, afetivas e avaliativas fundamentais que um grupo adota em relação à natureza da realidade e que utiliza para organizar sua vida.

Ela envolve as imagens ou mapas mentais que as pessoas fazem da realidade de todas as coisas que os seres humanos empregam para viver sua vida”.

A cosmovisão indígena, portanto, vai além de uma simples percepção do mundo, ela é um ponto de resistência cultural, afirmando a continuidade dos valores espirituais e a conexão profunda com a natureza, que orientam a vida e o modo de ser de seus povos. Em uma conversa com o parente Rember Witoto quando estive em Lima, no Peru, no ateliê onde ele trabalha desenhando narrativas de seu povo, ele me disse que:

Para os Witoto existem 7 planos. O 2º e o 1º plano é o de cura onde ficam os curandeiros e seus conhecimentos vem desses espaços e quando eles morrem seus conhecimentos voltam para esses planos. O 3º plano é quase como aqui. No 4º plano fica o céu no pensamento ocidental. E é nesse espaço que as pessoas recebem uma gota d’água para sobreviver. No 5º plano ficam as danças, cantos, diversões e as roças. no 6º plano estão as plantas medicinais e os pajés. No 7º espaço fica o diabo e é um lugar muito frio e escuro e fica nesse plano os que comem humanos. (REMBER WITOTO, agosto de 2022. Entrevista).

**Cosmovivência** : Em ‘Ikua Imitsara-Kana’, a cosmovivência Omágua/Kambeba é viver com, em e para a natureza, seguindo os ensinamentos que nossos ancestrais nos deixaram. Trata-se de um aprendizado diário, partilhado entre todos, onde homens, mulheres, crianças, jovens e idosos aprendem juntos, em comunidade, a importância da reciprocidade e da partilha.

Cosmovivência é a prática do que se aprende, respeitando a terra, o rio, as florestas e os espíritos que habitam esses lugares. É saber que cada ação reverbera no tempo e nas gerações futuras.

Em uma entrevista realizada via WhatsApp com o Professor Doutor em Antropologia Social e parente Tuyuka, Padre Justino Sarmiento Rezende, ele trouxe reflexões sobre a cosmovisão indígena. Além disso, abordou outros conceitos igualmente relevantes, como as 'cosmovivências' e a 'cosmosensorialidade'. Apresento a seguir, em forma de citação, as palavras do Padre Justino, que oferecem uma profunda contribuição sobre esses importantes enunciados.

Sobre **cosmovisão**, o que posso dizer é que cada povo vê o seu mundo de acordo com o desenvolvimento dos seus antepassados, que construíram essa percepção da realidade a partir do ponto específico onde vivem, que é a aldeia. Por exemplo, o significado das águas e o motivo pelo qual é necessário realizar o ritual de banho do recém-nascido logo após o parto, ou o ritual da primeira menstruação, estão ligados a essa compreensão. As microvidas que existem nas árvores, nas folhas e nas águas também fazem parte disso. Ao longo do tempo, cada povo foi entendendo a importância desses animais, peixes, aves e plantas. Nossos antepassados incorporaram essa sabedoria, dando nomes a esses peixes, por exemplo, que se tornaram parte de nossos próprios nomes. Entendemos que existe outro patamar abaixo de nós, outros mundos, e também acima, envolvendo as constelações. Assim, eles foram organizando seus discursos e

narrativas por meio de histórias que envolvem pássaros, cobras e outros seres da floresta. Isso, para mim, é o que define cosmovisão.

A **cosmovivência** é uma forma que a gente fala aqui, e os Sateré também falam. Não se trata apenas de uma visão do mundo, mas de um entendimento sobre como viver em equilíbrio. É sobre como nós, seres humanos, estabelecemos formas de convivência com outros seres, com a floresta, com os rios, e de como pensamos o equilíbrio das enchentes, por exemplo, ou o equilíbrio do planeta. Os antigos tinham essa preocupação: antes dos rituais, seguiam dietas específicas e se preocupavam em não matar as cobras que vivem nos rios. Os Wai Wai, por exemplo, decidiram não matar as cobras, porque acreditam que elas mantêm o equilíbrio do rio para que ele não seque. Isso também é pensar a cosmovisão — ver além do visível. É cuidar da natureza para que ela não se revolte, para que, por exemplo, as jararacas não piquem as pessoas. Não basta apenas saber como viver no mundo; é preciso respeitar essa reciprocidade cósmica.

Sobre **cosmosensorial**, significa que nós, que nos consideramos pessoas, não apenas vemos e convivemos, estabelecendo essa relação com os seres cósmicos, mas também sentimos por meio de diversos órgãos dos sentidos: pelos cheiros, gostos, o cheiro dos animais, o pitiú. Sentimos calor, frio, dependendo do espaço; arrepios, porque em determinados lugares os seres habitam. Sentimos medo quando vemos cobras, queremos fugir, remamos com mais força, nos assustamos com os cantos da guariba. É esse o entendimento da sensorialidade. Mas esse conceito de **cosmosensorial** está sendo desenvolvido por nós, indígenas pesquisadores. É um novo campo que estamos criando, para não ficar só repetindo o que os gregos escreveram, mas trazer o que nossos avós, que são nossos verdadeiros teóricos, pensam. (JUSTINO REZENDE, 30/09/2024). Entrevista via WhatsApp.

O padre Justino Rezende, pertencente ao povo Tuyuka, tem contribuído significativamente com publicações relacionadas às cosmovivências e às cerimônias de rituais dos povos indígenas do Alto Rio Negro. Sua tese de doutorado, defendida em 2021, intitulada: *A festa das frutas: uma abordagem Antropológica das cerimônias rituais entre os Utãpinopona (Tuyuka) do Alto Rio Negro*, explora detalhadamente os rituais que marcam a relação entre o povo Tuyuka e a natureza, com foco nas celebrações em torno das frutas.

Em sua pesquisa, o padre Justino Rezende destaca que os Kumua, Bayaroa e Yaiwa do noroeste amazônico compreendem que o mundo está organizado em três patamares. Segundo ele, os Kumua são um agente que, sendo humano (como os Tuyuka e Tukano, por exemplo), possui um estatuto epistemológico próprio caracterizado pelo pensamento e raciocínio. Essa condição lhe permite transitar entre os diferentes patamares, o mundo do meio, o subterrâneo e o alto para dialogar, negociar, convencer, consultar e criar alianças. Para Rezende (2021; p.196),

Os Kumua rolam-se nos outros patamares (tũruãburu nukawa, chegam ao patamar bem protegido (weti patipu), ao patamar do clima frio (yusuase patipu), tornam-se brisas frias (okotōri yusuasã buru nukawī), recebem a energia do suco de frutas doce (kārako ñesami). Eles

assumem o formato roliço de cuia pequena (ñasagã kagakã) e o formato de cuia serrada pela metade (ñasagã yeheka kagakã). Else se tornam dentes de suco doce (upikari kãrako) e boca de suco doce (kãrako usero). Transformam-se em cuia grande para servir o caxiri (peru diapeori waharo), em cuia pequena para servir o caxiri (peru wari waharo), em cuia masculina (umua waharo). Os Kumua assumem as formas de mãos femininas (numiaye 10 wamokãri pose) e as energias femininas vindas de outros patamares (numiaye katise sítire kahãse).

Cayón (2012:170) também explica sobre essa compreensão quando diz:

Estos pueblos afirman que el universo está constituído por malocas invisibles que están conectadas entre si por caminos que sólo conocen los chamanes. Las malocas están en la tierra, el subsuelo, el rio y en los diferentes niveles cósmicos, y son consideradas como “lugares sagrados” habitados por diferentes seres y son espíritus; dichos lugares son concebidos como los cimientos del universo.

Embora ainda não tenha publicado alguns de seus artigos mais recentes, como *Tôkowiseri: Cosmovivências humuánicas, bayroánicas e yaiwánicas*, sabemos que teremos em breve a alegria de acessar esse valioso material. Nessas obras, o padre Justino Rezende aprofunda conceitos indígenas de cosmovivência, revelando as ricas interações entre seres humanos, natureza e cosmos, fundamentada na sabedoria ancestral de seu povo.

Quando publicados, esses textos certamente serão um importante marco no campo dos estudos indígenas, trazendo ao mundo acadêmico a visão cosmológica dos povos do Alto Rio Negro. Em um gesto generoso e solidário de partilha, o padre Justino Rezende me enviou esse material. Senti-me profundamente honrada por sua confiança, mas também compreendi a grande responsabilidade que acompanhou o recebimento desses textos tão valiosos. Por isso, considere importante e ético mencionar não somente sua autoria, mas também reconhecer sua contribuição e demonstrar respeito pelo conhecimento que ele compartilhou comigo.

**Cosmopercepção:** A cosmopercepção dentro de “Ikua Imitsara-Kana” é sentir o mundo como ele se revela através dos sentidos e dos ensinamentos espirituais. Para o povo Omágua/Kambeba, perceber é estar aberto à presença das forças invisíveis, às vozes dos nossos ancestrais e à sabedoria contida nos sinais da natureza. Essa percepção é orientada pelo silêncio, pelos cantos sagrados, pelos rituais e pelos encontros com espíritos guardiões que habitam a floresta. É aprender a ouvir a sabedoria que vem do vento, das águas e do espírito da terra.

Esse enunciado me foi apresentado pela pesquisadora Oyeronke Oyewumi (2002, p. 3) que nos dá a seguinte definição:

A razão pela qual o corpo tem tanta presença no Ocidente é que o mundo é

percebido principalmente pela visão. A diferenciação dos corpos humanos em termos de sexo, cor da pele e tamanho do crânio é um testemunho dos poderes atribuídos ao “ver”. O olhar é um convite para diferenciar. Diferentes abordagens para compreender a realidade, então, sugerem diferenças epistemológicas entre as sociedades. Em relação à sociedade iorubá, que é o foco deste livro, o corpo aparece com uma presença exacerbada na conceituação ocidental da sociedade. O termo “cosmovisão”, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo “cosmopercepção” é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais.

Em Ikua Imitsara-Kana esses quatro aspectos: cosmologia, cosmovisão, cosmvivência e cosmopercepção não são categorias isoladas, mas elementos interligados que formam o coração de nossa identidade e modo de existir. Esse entendimento é necessário para manter viva nossa cultura e nossa resistência, preservando a conexão com os conhecimentos que nossos ancestrais nos deixaram como legado. Assim, a sabedoria ancestral Omágua/Kambeba se apresenta como um caminho de respeito e reciprocidade, que orienta cada gesto e cada pensamento, ensinando-nos a viver em harmonia com o cosmos, com a natureza e com todos os seres.

- **A Pesquisa de Campo na Fronteira e a Importância da Oralidade e da Língua Ancestral Omágua/Kambeba**

Esta pesquisa de campo, realizada na fronteira entre Brasil e Peru, revela uma trama complexa de interações e contextos, onde se entrelaçam histórias, culturas e práticas de resistência. Nesse cenário, a língua ancestral Omágua/Kambeba emerge não somente como um meio de comunicação, mas como um pilar necessário da cultura e da identidade do povo, sustentando uma visão de mundo e de existência que resiste ao tempo. Ao narrar suas memórias e transmitir suas histórias, os anciãos e as anciãs renovam o legado de seus ancestrais, oferecendo, por meio da oralidade, um fio de continuidade que mantém viva a força do povo Omágua/Kambeba.

Na pesquisa, a importância da língua como ‘primeira língua’ ou ‘língua ancestral’ torna-se evidente, por carregar as cosmologias que orientam a compreensão e a prática da vida em harmonia com a natureza, o território e as relações coletivas. Cada palavra, cada história contada, reafirma os conhecimentos ancestrais que, por meio da oralidade, constituem o **“Ikua Imitsara-Kana,”** uma sabedoria transmitida pelos nossos ancestrais, que nos ensina a vivenciar

o tempo circular, e o respeito pela natureza e pelos seres visíveis e invisíveis que habitam o cosmos.

Neste contexto fronteiriço, marcado por disputas de territórios, direitos ambientais, coletivos e soberania, a língua ancestral torna-se também uma ferramenta de resistência e preservação cultural. Por meio dela, as narrativas Omágua/Kambeba reafirmam a identidade do povo e sua ligação inquebrantável com a terra, resistindo às influências externas e às forças que tentam diluir seu patrimônio cultural. Como veículo de saberes cosmológicos, a língua transmite um entendimento de mundo que atravessa gerações, fortalecendo sua continuidade na contemporaneidade. Cada narrativa, cada palavra sussurrada na língua ancestral é uma forma de renovar o vínculo com a história, a terra e os espíritos guardiões, tecendo uma rede que reforça a identidade Omágua/Kambeba e assegura que a cultura continue a florescer e resistir.

Volto a dizer que “deixar de falar a língua ancestral” para falar fluentemente o português foi um processo violento que marcou profundamente minha trajetória. Hoje percebo que, na cidade de São Paulo de Olivença, que antes se chamava São Paulo dos Kambeba, essa imposição se mascarava como uma tentativa de 'adaptação' e 'integração' com o entorno. No entanto, no fundo, era sentida como uma “exigência” que tentava apagar memórias, romper raízes e enfraquecer a nossa identidade. Cada palavra interrompida era como um pedaço da história que se perdia.

No entanto, mais tarde, algo em mim despertou, um chamado, uma voz sutil que me dizia que nunca é tarde para voltar, reaprender e me reconectar com a língua e o espírito dos meus ancestrais. Foi então que, com cuidado e respeito, comecei a buscar o caminho de reconexão e o caminho da volta à língua e aos saberes de meus ancestrais. Cada palavra reaprendida era como um fio que me ligava aos meus ancestrais, aos ensinamentos por eles guardados e à sabedoria de Ikua Imitsara-Kana.

Esse processo de reaprender a língua também foi um processo de cura e de entendimento de que, nessa contemporaneidade, preciso fortalecer meus saberes e isso só será possível vivenciando a oralidade, contando e recontando o que aprendi. Percebi que, ao reencontrar as palavras do meu povo, fui me reencontrando nesse caminho de Ikua Imitsara-Kana. Entendi que a língua carrega a alma de um povo; nela vivem a memória, a relação sagrada com a natureza e a percepção do tempo que guia nossa existência. Ao me reconectar com a língua, reconectei com a memória viva do meu povo, com os rituais, os cantos e as histórias que moldaram a resistência Omágua/Kambeba.

Nessa caminhada, algumas aldeias Omágua/Kambeba adotaram o uso do Nheengatu; outras, com ajuda de pesquisadores, buscam fortalecer o pouco que conseguiram conservar da

riqueza de nossa língua. Por meio da composição de novas palavras e da reestruturação de sua sintaxe, a língua Omágua/Kambeba está sendo revitalizada. Atualmente, aldeias sem lembradores da língua ancestral procuram materiais para aprender com outras aldeias ou pessoas que possuam algum conhecimento, ou então, solicitam a presença de lembradores para ensiná-los.

A língua ancestral do meu povo é um canal profundo para a cosmovisão Ikua Imitsara-Kana, conectando palavras e sentidos à nossa vivência Omágua/Kambeba. Essa relação com a língua e com os saberes ancestrais guiou a criação de uma *metodologia própria para esta pesquisa, que chamei de Kuara Açu*, que, em português, significa o '*grande caminho*'. *Kuara Açu* dialoga com algumas perspectivas ocidentais sobre caminhos permeáveis para a pesquisa científica, mas, ao mesmo tempo, está enraizada na circularidade dos saberes indígenas, no ritmo das águas e nas trilhas de resistência do meu povo. Ao iniciar esta tese, os caminhos ainda não estavam delineados, e foi preciso escolher cuidadosamente como avançar.

Realizei duas viagens à aldeia de São Joaquim de Omágua, e cada uma delas foi ajustada metodologicamente para responder às demandas de cada momento, desenvolvendo-se de maneira distinta. Essas viagens refletiram a necessidade de um mergulho nas águas dos rios Ucayali e Marañón, que, ao se encontrarem, formam o rio Amazonas, passando em frente à aldeia San Joaquim de Omágua, no Peru. Esta pesquisa também acompanha o rio Solimões, nas trilhas que meu povo percorreu, entre fugas, lutas e reterritorializações, para resistir. *Kuara Açu* é assim uma metodologia que flui como essas águas, buscando as narrativas orais que se enraizaram em nossas memórias, fortalecendo o ser Omágua/Kambeba na Amazônia contemporânea.

Pesquisar sobre meu povo não é somente uma forma de me apresentar à Academia, mas também uma maneira de me reconectar com minha própria história, fortalecer minha memória e compartilhar com aqueles que, assim como eu, estão em um constante caminho de retorno. Para mim, “**retomada**” é rever com cuidado cada passo dado, refazer a caminhada com firmeza e clareza sobre o que se deseja alcançar, e ter a maturidade para compreender que essa retomada deve estar fortalecida pelo sagrado, pela memória e pelo respeito aos anciãos e aos que vieram antes de nós. Retomar um caminho requer paciência e atenção para tudo que se apresentará aos nossos olhos, percebendo, em cada detalhe, o saber que nos é apresentado.

\*\*\*\*

Esta tese está dividida em quatro capítulos. O *primeiro* capítulo, intitulado *Kuara Açu: Trajetória de uma Pesquisa Omágua/Kambeba*, apresenta a pesquisa e a metodologia proposta para a construção dessa tese. O *segundo* capítulo, “A Língua Omágua/Kambeba: Reverberações Contemporâneas”, explora a importância da língua como veículo de transmissão de saberes e fortalecimento da identidade cultural. A língua ancestral dos Omágua/Kambeba está profundamente ligada à Ikua Imitsara-Kana, sua cosmovisão, desempenhando um papel central na preservação da identidade, memória, ancestralidade e cultura. O contato colonial provocou uma fratura significativa na língua ancestral, impondo o português e punindo severamente aqueles que ensinavam a língua indígena.

No *terceiro* capítulo, apresento a primeira etapa do trabalho de campo, realizada em agosto de 2022. No *quarto* capítulo, narro a segunda etapa, quando, em 2023, realizei uma imersão na aldeia San Joaquim de Omágua e entre os Omágua/Kambeba de Tabatinga, no lado brasileiro da fronteira. A pesquisa possibilitou uma profunda integração com a vivência dos parentes, permitindo compreender como praticam seus saberes e fazeres, discutir a cosmovisão compartilhada e reforçar a cultura e a língua. Esse capítulo, portanto, oferece um relato abrangente e enriquecedor, que destaca a partilha coletiva e fortalece as práticas sociais e culturais do povo Omágua/Kambeba.

## CAPÍTULO 1 - KUARA AÇU: TRAJETÓRIA DE UMA PESQUISA OMÁGUA/KAMBEBA

### PISSASSÚ KAMUTUNI

Sany cunhã	Vem cunhã
Sany curumim	Vem curumim
Jenó	Ouve com atenção
Ruaia karuka supi kua	Não é tarde para entender
ikua imintsara-kana	Saberes ancestrais
Cosmopercepção	Cosmopercepção
Identidade	Identidade
Imintsara-kana	Ancestralidade
Tanu ikua suí ikuati	Nossos saberes de ontem
Wika tanu awa	Fortalecendo nosso povo
Kate kuara nukata tuiuka ikiriari.	No caminho da terra sonhada.

(Márcia Kambeba, 2024)

A presença dos povos indígenas no Brasil apresenta contribuições significativas para a humanidade, evidenciadas por indicadores que reforçam a necessidade de manter viva a memória, a identidade e a cultura. Essas contribuições resultam em uma rica diversidade que nos recorda séculos de tradições, conhecimentos e práticas ancestrais. Entre esses povos estão os Omágua/Kambeba, cuja história contribui para a compreensão da pluralidade do povo brasileiro e amazônico. Em meio à vastidão da Amazônia e à complexidade das relações interétnicas, os Omágua/Kambeba se destacam como uma voz única que ressoa longe, utilizando a resiliência como estratégia de resistência e determinação. Por isso, sua luta merece reconhecimento, respeito e celebração.

### 1.1 Nas águas dos rios Ucayali e Marañón

Esta pesquisa foi para mim um mergulho espiritual e profundo nas águas dos rios Ucayali e Marañón, que se unem para formar o rio Amazonas, que passa em frente à aldeia San Joaquim de Omágua, no Peru. A pesquisa também percorreu as águas do rio Solimões (Amazônia brasileira), por onde meu povo Omágua/Kambeba transitou em um ir e vir de fugas, lutas, resistências e resiliências, desterritorializando-se e reterritorializando-se (Haesbaert, 2009) para resistir. Pelas trilhas das águas, buscamos as oralidades enraizadas na memória, fortalecendo o existir Omágua/Kambeba na Amazônia contemporânea.

Na elaboração da metodologia denominada *Kuara Açu*, ou 'grande caminho', os Omágua/Kambeba refletem sobre os diversos caminhos que a vida oferece, exigindo escolhas cuidadosas. Da mesma forma, na pesquisa, há múltiplas abordagens metodológicas, e é

importante escolher aquelas que melhor conduzem ao objetivo desejado. A construção de um caminho metodológico deve ser clara, consciente e cuidadosamente alinhado à investigação, combinando as abordagens mais adequadas a cada contexto.

Para abarcar esses caminhos, a *metodologia Kuara Açu* respeitou o caminho dos grandes rios e dialogou com as formulações de Kellner (2001, p. 129) sobre uma metodologia multiperspectívica. Isso significa ir além das estruturas linguísticas, integrando saberes da geografia, da história e da economia para uma análise discursiva das narrativas. Essa abordagem permite compreender, a partir de diferentes ângulos, como as interpretações se materializam cultural e historicamente em diversas direções de ação, pesquisa e análise, formando um mosaico de significados. Aplicar essa ideia multiperspectívica na produção cultural amplia as acepções sobre a identidade Omágua/Kambeba na atualidade.

Para compreender melhor as realidades dos territórios Omágua/Kambeba, a pesquisa empírica fundamentou-se nas possibilidades da etnografia contemporânea (CANEVACCI, 2005), caracterizada por suas fragmentações e expansões em diferentes espaços. Contudo, manteve-se a consciência de que todas as pessoas envolvidas, incluindo a pesquisadora, possuem um lugar de enunciação definido por suas condições e possibilidades históricas (FOUCAULT, 2005). O campo se pluralizou e convergiu para as novas mídias (JENKINS, 2009); tornando a interação com o meu povo, minhas memórias, assim como o levantamento bibliográfico e a pesquisa em fontes digitais, elementos fundamentais nesta pesquisa.

O *corpus* de análise foi constituído por diferentes expressões da identidade Omágua/Kambeba: as narrativas orais de nossos anciões, os relatos de religiosos, cronistas e naturalistas em contato com nosso povo no período colonial, as narrativas disponíveis nas redes sociais e outras materialidades identificadas durante a pesquisa como: grafismos, cerâmicas, documentários, documentos oficiais, que se tornaram fundamentais para a investigação.

As narrativas orais coletadas durante o trabalho de campo revelaram como os Omágua/Kambeba estão ou não se utilizando da língua ancestral para manter sua territorialidade. Para os Omágua/Kambeba catalogar as narrativas, registrá-las em forma de literatura e repassá-las aos demais constitui uma nova forma de resistência e se torna fundamental para que se tenha o que contar e recontar por longos séculos de existência.

Nesta tese, os procedimentos metodológicos de análise seguiram a perspectiva teórica de Foucault (2005 [1969]), que estabelece um movimento de regularidades e dispersões na constituição histórica dos discursos. Essa abordagem permitiu observar a história presente nas narrativas Omágua/Kambeba não como algo fixo e imutável, mas em constante transformação ao longo dos séculos. O foco esteve em compreender suas movenças históricas e as redes de

memórias que as conectam aos saberes ancestrais.

Durante a pesquisa de campo, percebi que, no Peru, meus parentes não utilizam o enunciado Kambeba, somente Omágua, a autodenominação original do povo, como já mencionado na introdução. Ao chegar à aldeia, somos recebidos por uma placa com os dizeres: “Bem-vindo a San Joaquim de Omágua”, evidenciando uma escolha coletiva pelo uso desse nome. Do lado brasileiro da fronteira, meus parentes utilizam ambos os nomes, Omágua e Kambeba, sendo este último mais comum. Diante da ausência de uma decisão unificada entre os dois países, optei por usar Omágua/Kambeba, separado por uma barra, para indicar que ambos os nomes se referem ao mesmo povo, refletindo variações regionais e fronteiriças em seu uso.

Omágua, segundo o antropólogo Antônio Porro (1995), significa “o povo das águas”. Kambeba, por sua vez, é um apelido atribuído devido à remodelação craniana, significando “cabeça chata”, conforme o historiador Auxiliomar Silva Ugarte (2009). Optei pelo uso da barra (/) em vez do hífen (-), para indicar que ambos os nomes podem ser usados de forma intercambiável, sem a obrigatoriedade de serem mencionados sempre juntos. A identidade Omágua/Kambeba é constituída por práticas culturais, diferentes materialidades discursivas, memórias e saberes que variam rapidamente entre o lado peruano, onde se afirmam orgulhosamente como Omágua, e o lado brasileiro, onde se afirmam como Kambeba.

As músicas que ouvi na aldeia San Joaquim de Omágua, no Peru, sofreram influência do espanhol, assim como as danças e a construção da vestimenta. Essa diferença reflete não somente uma variação regional e fronteiriça no uso dos dois nomes, mas também nuances na territorialidade e cultura.

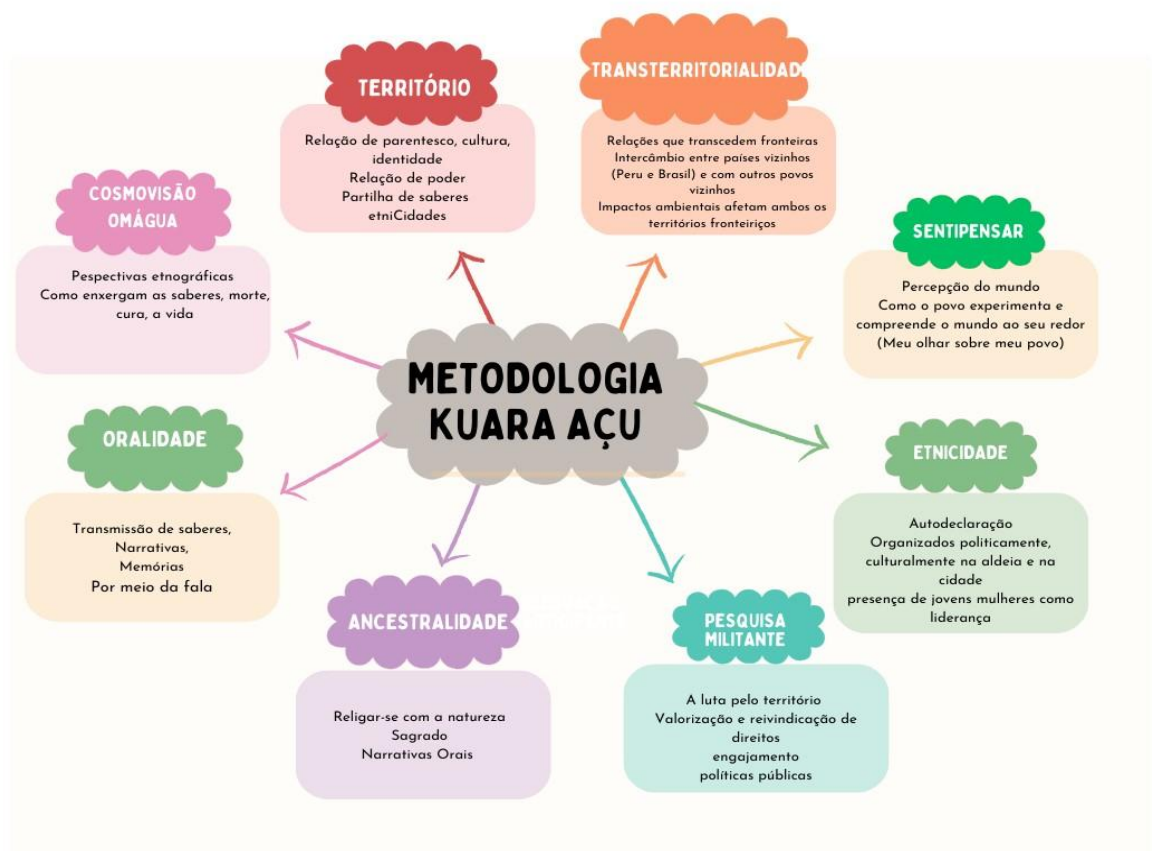
Quando se utiliza “Omágua-Kambeba” com hífen, há a fusão dos dois nomes, indicando uma única identidade e o reconhecimento do uso conjunto dos dois nomes pelo povo em ambos os países. No entanto, essa forma não contempla os Omágua do Peru, que não se reconhecem como Kambeba. Por essa razão, a grafia mais adequada é Omágua/Kambeba, com barra indicando a coexistência de nomes sem impor sua unificação.

Considero fundamental visibilizar as estratégias de empoderamento adotadas pelos Omágua/Kambeba para fortalecer suas identidades e direitos como povo na resistência. Esta pesquisa adotou uma metodologia que ultrapassa fronteiras disciplinares tradicionais, integrando conceitos fundamentais para promover a igualdade e justiça social, fortalecer a língua ancestral, a cultura e o respeito aos povos originários, elementos fundamentais para uma sociedade inclusiva e sustentável. Os Omágua/Kambeba são andarilhos em busca da terra sem males, enfrentando grandes adversidades. O sol sempre nos guiou pelo caminho a seguir.

## 1.2 Percurso da Pesquisa

Neste caminho, as memórias são fundamentais para tecer novas narrativas. Cada narrativa refaz a história, mantendo sua força. O rio é um grande contador de histórias, repleto de memórias de batalhas, fugas, invasões e resistências. Seguindo o grande caminho (kuara açu), apresento o diagrama que norteou o percurso da pesquisa de campo desta tese.

Figura 3 - Diagrama do percurso metodológico Kuara Açu



### 1.2.1. Território e Oralidade: Conexões e Resistência entre Aldeia e Cidade

Entre aldeias e cidades, a oralidade sustenta a continuidade do território, funcionando como um elo que preserva e fortalece os saberes do povo, independentemente de onde esteja. Nas aldeias, ela é o alicerce das tradições e dos valores comunitários, transmitindo ensinamentos que reforçam a identidade e a relação com a terra. Nas cidades, a oralidade carrega as memórias e saberes do território ancestral, permitindo que, mesmo longe do solo tradicional, as raízes culturais permaneçam vivas. Assim, a palavra falada atravessa fronteiras,

unindo aldeia e cidade em um só território simbólico, onde a identidade e os conhecimentos reexistem e resistem.

Davi Kopenawa, em “*A queda do céu*” nos faz refletir sobre a oralidade como um modo de existência, memória e transmissão de saberes entre os povos indígenas. Sua fala evidencia a profunda conexão entre a memória ancestral e a oralidade, ressaltando que, na perspectiva indígena, o conhecimento não depende de um suporte físico, como a escrita, para permanecer vivo e dinâmico. Ele nos diz:

Nossos pensamentos se expandem em todas as intelectuais e nossas palavras são tão antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir de nossa mente. Não temos de desenhá-las como eles fazem com as suas. Nem por isso, elas irão desaparecer, pois ficarão gravadas dentro de nós. Por isso, nossa memória é longa e forte. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 75).

Davi Kopenawa, no livro *A Queda do Céu*, ressalta que as palavras indígenas vêm dos ancestrais e permanecem vivas na memória, sem depender de registros escritos. Essa perspectiva conecta profundamente a oralidade à importância do território. É no território que a memória se manifesta: rios, árvores e montanhas são marcadores que evocam histórias, ensinamentos e práticas ancestrais. A oralidade, assim, não é somente um ato de fala, mas uma forma de viver e interpretar o mundo, enraizada no espaço físico e espiritual que o território proporciona. Preservar o território é, portanto, necessário para manter viva a palavra ancestral, que é inseparável do chão que a sustenta.

A ideia de que “as palavras vêm dos ancestrais” e estão “gravadas em nós” reforça a relação orgânica e espiritual com o conhecimento. Na oralidade indígena, as palavras estão impregnadas de experiências vividas, de relações com a natureza e de ensinamentos ancestrais. Elas representam um testemunho vivo da longa e resistente memória dos povos indígenas, que ultrapassa a materialidade dos registros escritos. Ao não depender da escrita, as palavras dos povos indígenas desafiam o colonialismo cultural, que frequentemente valoriza somente o conhecimento registrado em livros.

Território e oralidade, portanto, não estão separados, ao contrário, entrelaçam-se para resistir e sobreviver, mesmo diante de imposições externas, disputa de poder e tentativas de dominação. Essa união assegura que, mesmo quando a terra ou as práticas são ameaçadas, a memória e os conhecimentos do povo Omágua/Kambeba continuem vivos e presentes. Geralmente, uma aldeia é formada por pessoas que, além de compartilharem a identidade étnica, possuem laços de parentesco consanguíneos. Por exemplo, na aldeia Turucari-Uka, no

Amazonas, todos têm alguma relação de parentesco com o senhor Valdomiro Cruz, tuxaua, formando uma rede familiar que fortalece o sentido de pertencimento e continuidade dos saberes. É na convivência desse território e na oralidade que as novas gerações fortalecem sua identidade e a resistência Omágua/Kambeba.

A oralidade ocupa um lugar central nesse contexto, por ser através dela que o território ganha vida como espaço de saberes. Através das histórias, dos cânticos, das narrativas dos anciãos e dos ensinamentos transmitidos, o território é validado e fortalecido. A oralidade preserva e transmite conhecimentos necessários sobre o uso da terra, as práticas de cuidado ambiental e as relações com os seres encantados que habitam esses espaços. Assim, o território não é somente um local físico, mas um repositório de saberes ancestrais, e a oralidade é o meio que assegura que esses saberes permaneçam vivos e acessíveis, reafirmando a identidade e resistência dos Omágua/Kambeba e de outros povos na contemporaneidade.

O pensamento foucaultiano contribui para as discussões sobre territorialidade, especialmente ao considerar a relação entre saber e poder, com ênfase no controle sobre o território quando falamos de corpo-território. Nesse sentido, o geógrafo Rogério Haesbaert (2009) oferece importantes análises. A oralidade, nesse contexto, emerge como um elemento necessário, por ser através dela que os povos indígenas compartilham, preservam e reafirmam os significados do corpo-território, articulando seus saberes e práticas como forma de resistência às imposições externas e aos poderes hegemônicos.

Segundo Antonello e Oliveira (2022, p.35), “entender o corpo como um território implica pensá-lo como uma dimensão inerente à existência humana, que possui materialidades e está imerso, relacionalmente, em complexas relações de poder que interferem na forma como o espaço é apropriado pelos diferentes sujeitos que compõem determinada sociedade, evidenciando sua dimensão política frente à sua capacidade de produzir relações sociais e espacialidades”. Dessa forma, a oralidade atua como uma ferramenta que fortalece e dá forma a essa apropriação do corpo-território, transmitindo tradições, valores e narrativas que sustentam a identidade e a resistência dos povos no espaço que habitam.

No que diz respeito às identidades, o território desempenha um papel crucial para os Omágua/Kambeba territorializados na fronteira. A oralidade ocupa um lugar central nesse processo, pois ela fortalece a identidade coletiva e orienta as práticas culturais. A relação com o sagrado, a valorização dos rituais, as pinturas corporais e o uso consciente do ecossistema, baseados na prática da sustentabilidade, são perpetuados e revigorados pela oralidade.

Esse espaço de diálogo contínuo entre gerações, possibilitado pela palavra, permite que os Omágua/Kambeba preservem seus laços com essas práticas de maneira cuidadosa e

respeitosa. Quando o território é invadido, a união e as estratégias articuladas através da oralidade seja nos cantos, nas narrativas de luta ou nas histórias dos ancestrais funcionam como formas de resistência, reafirmando a identidade frente às interferências externas e resguardando a continuidade de seus saberes e modos de vida.

No decorrer desses séculos, que se delinearão pela presença do colonizador, novas identidades surgiram e os povos as utilizaram como forma de se esconder da violência e opressão. Exemplos disso são as identidades “caboclo”, “ribeirinho” e “riozeiros”. Esses grupos, ao adotarem uma identidade forjada pela dor, não perderam a relação com a floresta, o pertencimento à natureza e a comunicação com o rio. Mantiveram também as memórias de uma pedagogia transmitida na relação intrínseca com esses sujeitos, que desenvolveram por séculos uma comunicação de saberes e fazeres com os povos indígenas.

É comum na Amazônia ouvirmos termos como “beiradeiro”, “riozeiro” e “ribeirinho”, referindo-se às pessoas que vivem próximas aos rios e distantes dos centros urbanos. Essas denominações expressam identidades de resistência e pertencimento. Além disso, remetem àqueles que cresceram em convivência com o rio, nadando em suas águas e utilizando-o como estrada para locomoção.

Ao longo do tempo, essas pessoas criaram, mediante uma relação intrínseca e de cooperação, um forte vínculo com os rios da Amazônia e com a própria Amazônia, compondo a *territorialidade das águas*. As identidades emergentes nasceram da necessidade de resistir a uma violência histórica e contínua, que impactou particularmente as populações indígenas da Amazônia brasileira e peruana.

Durante o ciclo da borracha (1877/1910), no final do século XIX, os Omágua/Kambebe foram forçados a negar sua identidade indígena e se identificar como caboclos ou ribeirinhos para garantir alguma forma de proteção dos grandes seringueiros, já que suas aldeias estavam situadas próximas aos rios. Essa estratégia representava uma forma de resistência diante dos processos de dizimação que se intensificaram com a exploração econômica. Ainda hoje, muitos indígenas rejeitam sua identidade ancestral como consequência das perseguições históricas que sofremos, reflexo de um processo contínuo de invisibilização e violência contra os povos originários.

Muitas cidades pan-amazônicas foram construídas em territórios indígenas, e ao pisarmos nesses solos, estamos pisando em nossa história, em um território memorial e identitário. No entanto, muitas vezes damos pouca importância a esses fatos. Um exemplo disso, são duas cidades no estado do Amazonas, São Paulo de Olivença, que no passado foi a maior aldeia do povo Omágua/Kambebe, e Amaturá, outro território indígena situado na calha do rio Solimões

(Marcoy, 2006; Fritz, 2006). Os Omágua/Kambeba de São Paulo de Olivença sempre estiveram presentes, testemunharam a transformação da aldeia em vila e, posteriormente, em cidade, e viveram a violência da imposição do governo da língua. Foram proibidos de falar sua língua ancestral entre seus próprios familiares, dentro de suas casas, forçados a desaprendê-la e a assimilar uma nova língua imposta pelo poder colonial e sua governança.

### **1.2.1.1 - Oralidade e contemporaneidade**

A oralidade, frequentemente associada às sociedades tradicionais, é comumente percebida como algo em risco de desaparecimento na contemporaneidade, especialmente diante da ascensão da escrita e das tecnologias digitais. No entanto, essa visão dicotômica entre oralidade e escrita tem sido amplamente questionada por estudos que demonstram sua coexistência e interdependência.

Para muitos povos indígenas, como os Omágua/Kambeba, a oralidade não somente persiste, mas se reinventa e expande suas possibilidades por meio da escrita, especialmente no contexto das novas tecnologias digitais. A narrativa oral, entrelaçada à memória coletiva, à ancestralidade e ao conhecimento contextual, encontra na escrita um espaço de continuidade e ressignificação. Esse processo não implica substituição, mas ampliação: a escrita torna-se um instrumento de permanência das histórias, adaptando-se a novos contextos e alcançando interlocutores diversos, incluindo o público não indígena.

Um exemplo dessa dinâmica pode ser observado no rap cantado pelas crianças e adolescentes da aldeia San Joaquim de Omágua, onde a oralidade se entrelaça à musicalidade e à escrita, reafirmando-se como expressão viva da identidade e resistência indígena.

Como escritora indígena, entendo que transportar narrativas orais para a escrita não se limita ao registro do que foi ouvido, mas envolve interpretação, reconfiguração e ressignificação a partir da experiência, percepção e visão de mundo de quem escreve. Esse processo faz da narrativa um espaço de construção, onde o contador e o escritor transformam o vívido em texto. Além disso, essa prática constitui uma forma de resistência cultural, assegurando que as vozes ancestrais dialoguem tanto com as futuras gerações quanto com outras culturas.

Nesse sentido, é fundamental destacar que a escrita, longe de “apagar” a oralidade, a potencializa. Na contemporaneidade, em que o digital amplia a circulação de histórias, a oralidade encontra novos meios de perpetuação, como vídeos, áudios e textos que mesclam diferentes formatos e linguagens. O diálogo entre oralidade e escrita não somente demonstra

uma convivência harmônica, mas também expande os horizontes de ambas as formas de expressão, garantindo que as vozes do passado reverberem no presente e no futuro, em múltiplas camadas e suportes. É importante lembrar que a voz precede a escrita, sendo a base das histórias. A literatura escrita materializa a oralidade, traduzindo suas narrativas em um formato gráfico e duradouro.

A oralidade tem um papel central na construção das narrativas, mesmo que a escrita se torne o meio predominantemente de expressão. Todavia, a voz, como expressão oral, é o ponto de partida da narrativa, carregando memória, ancestralidade e a força das histórias populares, como ocorre na literatura indígena e popular. Essa convivência entre voz e escrita ganha relevância na contemporaneidade, por fortalecer a literatura popular ao proporcionar permanência e acessibilidade às histórias que antes eram transmitidas exclusivamente pela oralidade.

No meu livro *O povo Kambeba e a gota d'água* (2022), voltado para as infâncias, trago a narrativa de origem do povo Omágua/Kambeba, ancorando seu desenrolar na tradição oral. Essa escolha não exclui a voz ancestral, mas a potencializa, conectando-a a novas gerações de Omágua/Kambeba e a crianças e jovens não indígenas. Ao mesmo tempo, preserva e enriquece as raízes culturais e indígenas de onde surgiu.

Assim, essa relação entre escrita e oralidade pode ser compreendida como um diálogo contínuo, no qual ambas se somam para preservar, reconfigurar e ampliar o alcance das histórias populares e indígenas, garantindo que permaneçam vivas e relevantes na contemporaneidade.

### **1.2.2 - EtniCidades**

Existe um conceito chamado de EtniCidade, cunhado e trabalhado pela professora Ivânia Neves (2015), que se refere à influência e interferência de diferentes grupos étnicos no espaço urbano. Esse conceito se manifesta nas dimensões culturais, sociais e espaciais, evidenciando como a diversidade étnica e cultural se entrelaça ao tecido urbano e determina como as cidades são vividas, sentidas e territorializadas.

Essas manifestações carregam registros que comunicam memórias coletivas, especialmente por meio da oralidade, preservando e transmitindo saberes e tradições entre gerações. As marcas visíveis da EtniCidade podem ser observadas nos nomes de bairros, como em Belém do Pará, onde existem os bairros Munduruku e Jurunas, entre outros. Além disso, elas estão presentes em elementos arquitetônicos das cidades, na gastronomia, nos movimentos

culturais, nos festivais, na religiosidade, na arte e no urbanismo, como murais, estátuas, monumentos que celebram feitos históricos e museus. Esses elementos evidenciam a migração e presença de grupos étnicos nas cidades e como eles moldam esses espaços. Dessa maneira, o território se revela como um espaço dinâmico, onde memória, oralidade e cultura se entrelaçam continuamente.

Por meio da EtniCidade, podemos perceber a relação entre identidade étnica, pluralidade e espaço urbano em um mundo cada vez mais globalizado e diverso. As cidades tornam-se epicentros do encontro e da convivência de múltiplas culturas, incluindo a cultura indígena. Compreender as EtniCidades nos ajuda a perceber o entrelace de elementos que formam o rico e diversificado mosaico que define a vida contemporânea.

Segundo Ivânia Neves (2015), em meio à pluralidade étnica das cidades, é possível perceber na paisagem registros históricos que evidenciam as memórias indígenas, manifestando-se de diferentes formas, como grafites, desenhos em muros e paredes, além de movimentações nas redes sociais que reafirmam a presença viva dos povos indígenas e sua territorialização nesses espaços. A oralidade, presente no corpo-território, também se traduz em grafismos e murais, os quais são expressões contemporâneas de histórias, saberes e narrativas transmitidas oralmente ao longo de gerações.

Dessa forma, a EtniCidade evidencia a oralidade como uma presença viva, reconfigurada na linguagem visual que se entrelaça com o espaço urbano, territorializando-o e afirmando que as vozes indígenas e de outros povos continuam ressoando, tanto no concreto das cidades quanto nas memórias compartilhadas.

Em Nauta, por exemplo, localizada na Amazônia Peruana, é possível identificar como a memória, identidade, cultura e resistência Kokama pulsaram forte em cada espaço, informando que aquela cidade foi e continuará sendo uma aldeia do povo Kokama. Quem nos recebe é o busto de um cacique que, mais adiante, falaremos a respeito. Ele foi o fundador da aldeia que, após ser invadida, virou uma pequena cidade do interior.

As formas como o povo brasileiro construiu a noção de identidade, dominação social, política, cultural e de superioridade perante os povos indígenas e outros grupos que contribuíram significativamente para a formação do povo brasileiro, estão diretamente ligados ao modo como as narrativas orais foram transmitidas ao longo do tempo. Essas narrativas carregam particularidades, valores e verdades de cada indivíduo, moldando e transformando o espaço conforme segue o fluxo da história.

Entretanto, os valores transmitidos pelos povos indígenas, mesmo em meio a processos de escravização e sofrimento, não foram incorporados ao discurso narrativo dos formadores de

opinião no período pós-colonial. Esses agentes, ao buscar a construção de um país democrático, negligenciaram as perspectivas indígenas, apagando sua contribuição e perpetuando uma visão hegemônica da identidade nacional.

É de conhecimento amplo que os povos indígenas compreendam a importância de viver a ancestralidade, valorizando os ensinamentos recebidos através dos sonhos, os quais se materializam em diversas formas de representações. Essas representações adentram os espaços urbanos na vasta e plural Amazônia, que acolhe populações ribeirinha, quilombola e indígena.

A oralidade, fundamento importante da transmissão de saberes indígenas, ocupa um papel central nesse processo, por ser por meio dela que histórias, narrativas, cantos e memórias ancestrais ganham forma e significado. Ao serem traduzidos em murais, grafites ou telas, esses saberes deixam marcas visíveis nas cidades, tornando-se registros vivos da presença e resistência desses povos. Assim, essas expressões artísticas não são somente manifestações estéticas, mas extensões das narrativas orais, territorializando os espaços urbanos com a energia ancestral e reafirmando a existência contínua e vibrante dos povos indígenas na contemporaneidade.

Então, essa parcela da população, chamada de ribeirinhos, beiradeiros ou riozeiros, foi remexendo na memória através da oralidade e retomando, gradualmente, suas identidades de povos indígenas num processo de reorganização social, cultural e política nos territórios por eles fixados. Nessa busca e luta, muitas vezes, precisavam provar que de fato pertenciam a determinado povo, sendo testados se sabiam falar sua língua ancestral e se podiam dizer de onde vieram seus ancestrais. Alguns caciques do povo Omágua/Kambeba passaram por isso, como veremos mais adiante no decorrer da leitura desta pesquisa. Os Omágua/Kambeba, por um tempo, viveram na condição de ribeirinhos e caboclos, fato que fez com que se pensasse haverem sido dizimados por completo.

Por outro lado, quando um indígena chama outro indígena de “parente” ou “parenta”, não se refere somente a alguém da mesma família. Esse enunciado é usado para acolher e reconhecer uma pessoa que se identifica como indígena. A palavra “parente” representa acolhimento. Portanto, ao fazer uso dessa palavra, é preciso ter a certeza de quem se está acolhendo, trazendo para junto de si, de mim, de nós, e fortalecendo com ele ou ela a luta.

Chamar uma pessoa de “parente” requer respeito e responsabilidade no falar e no agir, além de um compromisso com aquele que busca fazer o caminho da volta, reconectando-se com sua ancestralidade indígena. Dizer “parente” é reafirmar: *eu te vejo, te abraço, acolho, caminho junto e me comprometo com você nessa luta*. E quando um indígena chama um não indígena de parente, ele está expressando acolhimento, vendo um companheiro (a) de lutas.

Não usarei nesta pesquisa o termo “índio” e sim “indígena”, por compreender que a palavra “índio” carrega estereótipos e remete ao extermínio vivenciado por nossos ancestrais. Considero ainda que é uma palavra criada por aqueles que chegaram a nossos territórios sob a bandeira da colonização, instaurando relações de poder, exploração e expropriação dos territórios, que foram modificados e transformados em cidades.

No processo de desconstrução de estereótipos, em que buscamos reaprender a forma mais adequada de dialogar com o outro, a palavra “indígena” expressa com maior precisão nossa identidade e pertencimento. Ela nos reafirma como membros de um povo e fortalece o legado deixado por gerações.

### **1.2.3 Transterritorialidade, Transetnicidades e o Governo da Língua**

Os povos indígenas que habitam a região de fronteira estão em constante movimento cultural e social, buscando estabelecer boas relações de pertencimento com o território quanto entre povos. No caso dos Omágua/Kambeba, que vivem na fronteira entre Brasil e Peru, essa realidade transterritorial influencia diversos aspectos de sua vida. A análise das dinâmicas coloniais na Pan-Amazônia exige a consideração de conceitos que explicitem os efeitos históricos do contato e, ao mesmo tempo, evidenciem as estratégias indígenas de resistência e adaptação.

Nesse contexto, *transterritorialidade*, *transetnicidade* e *governo da língua* aparecem como enunciados fundamentais para compreender os processos de transformação territorial e cultural vividos por povos como os Omágua/Kambeba, Kukama e Witoto. É importante, porém, enfatizar que abordar essas dinâmicas não significam negar a existência, continuidade ou relevância das etnicidades indígenas, mas, ao contrário, busca destacar como elas se adaptam e resistem, reafirmando sua presença histórica e contemporânea.

Quando falo em *transterritorialidade*, refiro-me à capacidade dos povos indígenas de ultrapassar os limites territoriais impostos pela colonização, pelas fronteiras geopolíticas ou pelas dinâmicas contemporâneas de deslocamento. Essa ideia não implica o apagamento das territorialidades indígenas, mas reconhece que a experiência de deslocamento ou reorganização territorial não desarticula as relações simbólicas e culturais que os povos mantêm com seus territórios originários.

No caso dos Omágua/Kambeba, por exemplo, a transterritorialidade manifesta-se na capacidade de preservar narrativas orais, práticas e grafismos que reafirmam a territorialidade ancestral, mesmo em novos contextos geográficos. Dessa forma, transterritorialidade não

substitui a territorialidade, mas a amplia, refletindo a resiliência indígena e cultural diante das dinâmicas de deslocamento forçado ou voluntário.

O mesmo vale para a palavra *transetnicidade*. Quando falo em transetnicidade não estou me referindo à “dissolução das etnias indígenas ou à perda de especificidades culturais”, mas sim à interação e convivência entre diferentes povos que, em determinados momentos históricos, compartilharam territórios, alianças ou práticas culturais. Essas interações, muitas vezes intensificadas pelo contato colonial, revelam como os povos indígenas têm resistido às pressões externas, sem perder de vista sua identidade originária.

No caso dos Omágua/Kambebe e Kokama, por exemplo, a convivência em aldeias mistas, motivada pela fuga das violências coloniais, gerou intercâmbios culturais e linguísticos. O naturalista Paul Marcoy (2006, p.72), no livro *Viagens pelo Rio Amazonas*, faz a seguinte observação: “Para reforçar a população Omágua dizimada pela epidemia, os portugueses lhes juntaram índios das tribos Cocama, Juri, Ticuna e Mayoruna, retirados dos rios próximos”.

Essas interações, embora forçadas em parte pelo contexto colonial, não apagaram as etnicidades dos povos. Pelo contrário, demonstraram sua capacidade de preservação e reinvenção identitária frente às adversidades. Portanto, a transetnicidade reflete a construção de vínculos e alianças sem negar a continuidade e o reconhecimento das etnias indígenas.

Nesta pesquisa, o enunciado *governo da língua* refere-se às estratégias coloniais utilizadas para impor línguas dominantes e marginalizar as línguas indígenas como forma de controle político e cultural. Michel Foucault (2006), ao tratar de dispositivos de poder, oferece subsídios para entender como a imposição de uma língua seja o português no Brasil ou o espanhol em territórios colonizados operou como uma ferramenta para apagar memórias, controlar subjetividades e desarticular formas de resistência.

Em relação à questão linguística, mesmo falando espanhol e português, os Omágua/Kambebe desses dois países compartilham a mesma escrita e pronúncia para palavras provenientes da língua ancestral. O mesmo ocorre nas práticas sociais, organização territorial e ordenamento do território, que apresentam semelhanças, embora não sejam idênticos nos dois países. Essa proximidade fortalece laços de afetividade e comunicação, resultantes das migrações e diásporas ocorridas durante séculos de lutas e resistências, em um ir e vir entre Brasil e Peru.

A oralidade desempenha um papel crucial nesse processo, sendo o principal meio de transmissão de histórias e saberes que nos movimentam nessa travessia fronteiriça, promovendo um intercâmbio sobre **ikua imitsara-kana** que significa nossa visão de mundo, nossa sabedoria ancestral. Quando me refiro aos Omágua/Kambebe e aos laços culturais que conseguiram

resistir, destaco que esses laços hoje se intercambiam de lá para cá e daqui para lá, reafirmando a continuidade e a força de sua identidade.

Nesse contexto de transterritorialidade, a fronteira se apresenta como o lugar do vivido, simbólico e do imaginário presente no trânsito diário desses povos. Dessa forma, a ideia de fronteira como limite e separação passa a coexistir com a ideia de confluência e interação entre os Omágua/Kambeba quando esses limites fronteiriços são atravessados em busca de conexão e diálogo, de intercambiar saberes, do abraço e do sentir-se parente e irmão. É preciso querer ultrapassar as fronteiras e, quando se chega do outro lado, a sensação é de estar em casa, mesmo sabendo que se vive do lado de cá do Brasil.

Para Morin (2005, p. 40),

Toda fronteira, inclusive a membrana dos seres vivos e as fronteiras das nações, é barreira e, ao mesmo tempo, o local da comunicação e da troca. Ela é o lugar da dissociação e da associação, da separação e da articulação. Ela é o filtro que ao mesmo tempo obstrui e deixa passar.

Sobre etnicidade, o livro *Teorias da Etnicidade*, de Barth (2011, p. 86), define etnicidade como “um conjunto de atributos ou traços, tais como a língua e os costumes, o que a aproxima da noção de cultura, ou à ascendência comum presumida dos membros, o que a torna próxima da noção de raça.” Barth afirma ainda que a etnicidade “não se manifesta na condição de isolamento; ao contrário, é a intensificação das interações características do mundo moderno e urbano que torna salientes as identidades étnicas. Assim, não é a diferença cultural que origina a etnicidade, mas a comunicação cultural que permite estabelecer fronteiras entre os grupos por meio de símbolos simultaneamente compreensíveis.”

No contexto indígena, a etnicidade se estabelece de forma simbólica por meio da relação com a natureza, das interações entre os povos e das lutas políticas. No caso específico dos Omágua/Kambeba, essa etnicidade se manifesta na fronteira entre Brasil e Peru por meio de signos de comunicação presentes nos dois países. A língua ancestral desempenha um papel crucial na manutenção dessa conexão secular, que, embora fragilizada pelo contato, não foi apagada.

Atualmente, os Omágua/Kambeba vivenciam um processo de transetnicidade, caracterizado pela reconstrução de mundos através das relações com outros povos vizinhos e pelo aprendizado de outras línguas, como o espanhol e o português, além da própria língua ancestral. Essa situação resultou na criação de um dialeto específico da aldeia, promovendo um movimento de resistência e intercâmbio cultural na fronteira.

Nos contextos urbanos, os Omágua/Kambeba organizam-se em coletivos e associações

como uma forma de resistência contra a negação de seus direitos culturais e étnicos. A autodeclaração indígena na cidade torna-se uma estratégia política para o reconhecimento e a luta por direitos coletivos, ainda que muitas vezes não seja plenamente compreendida pelos órgãos competentes. Essa população indígena urbana, em processo de *'retomada'*, busca fortalecer a coletividade e reafirmar sua identidade étnica por meio dessas organizações em coletivos e associações, compreendendo que a etnicidade é um elemento central em sua luta por visibilidade e direitos.

Os indicadores culturais dos Omágua/Kambeba, tanto na aldeia quanto na cidade de São Paulo de Olivença, refletem uma identidade reconstruída e simbólica. Essa identidade é sustentada pelas narrativas orais contadas pelos anciãos Omágua/Kambeba que residem na cidade. São Paulo de Olivença, repito, que foi uma aldeia Omágua/Kambeba visitada por Samuel Fritz (Fritz, 2006), tem visto um aumento significativo de pessoas que nasceram ali e estão retomando suas memórias e afirmação étnica. Além disso, o bairro de Santa Terezinha foi reconhecido como um território Omágua/Kambeba devido à expressiva presença de pessoas autodeclaradas e sítios arqueológicos na área. Esta demarcação representa uma conquista histórica obtida por meio da organização da Associação Omágua/Kambeba.

A língua ancestral, embora fraturada, continua a ser um indicador vital de identidade, cultura, comunicação e etnicidade entre os Omágua/Kambeba, complementada pela dança, narrativas orais e questões políticas e estruturais. Estas não diferem das vividas pelos Omágua na aldeia do Peru. Concluindo, Barth (2011, p. 109) observa que “a etnicidade não é vazia de conteúdo cultural (os grupos encontram 'cabides' nos quais pendurá-las), mas ela nunca é também a simples expressão de uma cultura já pronta.”

#### **1.2.4 Sentipensar o território indígena**

No contexto da relação entre território e territorialidade dos Omágua/Kambeba, o conhecimento desse povo não se constrói primeiro como uma elaboração intelectual para depois ser transferido para livros e outras plataformas. Em vez disso, ele se constrói de forma simples, mas, ao mesmo tempo, estabelece uma relação complexa, fundamentada no conceito de **sentipensar**. Esse conceito carrega uma visão holística que vai além da dicotomia entre racionalidade e emoção, integrando saberes ancestrais, experiências sensoriais e intuições profundas, unidas aos poderes sobrenaturais provenientes das forças espirituais que os pajés recebem em sua conexão com o mundo dos espíritos.

Para os povos indígenas, não é possível pensar na natureza e criar uma relação de pertencimento e cooperação sem as sentir. A oralidade, como forma necessária de transmissão de saberes, é intrínseca a esse *sentipensar* a terra. Por meio da transmissão oral, nossos saberes integram o *sentipensar* moldando como os povos indígenas percebem e se conectam ao território, reafirmando a interdependência entre humanos e natureza.

José Quintero Weir, no livro *Conocer desde el sentipensar indígena: teoría y práctica del conocimiento para la vida* (2021), desenvolve o conceito de "sentipensar" como uma abordagem epistemológica que articula pensamento e sentimento, especialmente no contexto dos povos indígenas. Essa abordagem desafia a separação tradicional entre razão e emoção típica do pensamento ocidental e sugere que o conhecimento deve estar profundamente enraizado na experiência vivida, na conexão com a comunidade e na relação com a terra. Quintero enfatiza que o '*sentipensar*' é mais do que uma prática intelectual, é uma vivência que confirma a interdependência entre os seres humanos e o mundo natural, propondo um caminho de conhecimento voltado para a sustentabilidade da vida e o respeito às cosmovisões indígenas.

Arturo Escobar, antropólogo colombiano, discute o conceito de **sentipensar** em seu livro *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia* (2014). Ele critica as abordagens ocidentais tradicionais do saber que valorizam a racionalidade em detrimento da emotividade e da intuição, propondo o sentipensar como um conhecimento que une sentimento e pensamento. Segundo Escobar, o sentipensar surge da necessidade de valorização das práticas locais como forma de resistência aos processos de globalização e neoliberalismo. Essa discussão enriquece esta pesquisa ao trazer um olhar sobre os povos indígenas, particularmente os Omágua/Kambeba.

Compreendendo esse pensamento, podemos perceber que a cultura indígena não se resume a um conjunto de práticas e crenças, mas manifesta-se mediante um sistema de conhecimento vivo dos Omágua/Kambeba, presente na convivência coletiva do povo no território e está intrinsecamente ligado à oralidade. Por isso, o território é fundamental para entender as relações de poder e resistência. Nesse sistema de conhecimento vivo, a conexão com os saberes da natureza, a espiritualidade e a identidade coletiva são fundamentais para a vivência nos territórios. Para esta tese, o sentipensar, sob a perspectiva indígena da vivência e da pesquisa Omágua/Kambeba, é indispensável, por destacar a inter-relação entre homem e natureza, moldada por Hkua Imitsara-Kana [visão de mundo] e pelos saberes que os Omágua/Kambeba carregam há séculos.

No contato com a natureza, o sentipensar vivido pelo olhar indígena integra corpo, mente, espírito e ambiente na totalidade. A população indígena deixa para trás um tempo de

silenciamento e de vozes negadas, mergulhando nesse ambiente e conectando-se como raízes, alimentando-se e vivendo das trocas de energias, saberes e práticas vivas de um legado ancestral.

Quando, na aldeia de San Joaquim de Omágua, o povo, que estava em um estado inerte relacionado à sua cultura, começa a despertar para a luta e atuação em coletividade, o território assume um novo movimento para eles. A língua, como indicador de poder, ganha força e, a partir desse novo despertar, tudo começa a emergir pela vivência e organização cultural, identitária e política.

É preciso ouvir o território e tudo que o circunda, sentir cada pulsação de vida, o que não é uma tarefa simples. As relações de poder presentes no território Omágua/Kambeba estão visíveis em cada ação praticada, como o ensino da língua ancestral, a insistência para não esquecer, o registro das memórias e a própria língua em um movimento de transcrição da oralidade para sinais que indiquem a pronúncia. Esse processo é novo para os povos e necessita da interferência acadêmica para essa construção, como ocorreu com os Omágua da Amazônia peruana e acontece com os Omágua/Kambeba da Amazônia brasileira.

O sentipensar introduz um neologismo que rejeita a separação entre sentimento e pensamento, razão e emoção, como evidenciado na pesquisa. Como pesquisadora Omágua/Kambeba, envolvo-me profundamente, experimentando tristeza e alegria ao reencontrar meus parentes no Brasil e no Peru. A alegria é imensa ao pisar em um território impregnado por referências de um passado que precisa ser compreendido para fortalecer o presente. O toque em artefatos essenciais à manutenção da história de um povo é significativo, mas é necessário questionar: há necessidade de falar sobre o sino que ainda pode ser escutado no topo da igreja? Essas narrativas estão sendo repassadas aos mais jovens?

Anteriormente, não se tinha clareza sobre a necessidade de compartilhar tais ensinamentos. Contudo, houve um despertar. Experimentei a tristeza ao observar certo desinteresse por parte de uma parcela da população da aldeia, mas também alegria ao ver outra parcela se unir para traçar meios de retomar esses caminhos e seguir sem hesitação.

Na cultura dos povos originários, a educação indígena é pautada no sentir, pensar e agir. Esse entendimento é fundamental para alcançar uma educação que se proponha a trabalhar a escuta da natureza, dos sentimentos e o olhar atento para cada sinal recebido da floresta, buscando aprimorar o espírito para um caminho que leve ao bem-viver.

### 1.2.5 Pesquisa militante

Refletir sobre território, territorialidade, memória, oralidade, etnicidade, sentipensar me permite compreender a magnitude da jornada que percorri: uma trajetória árdua, porém necessária, que hoje me possibilita dedicar-me à pesquisa sobre meu povo. Trata-se de uma pesquisa que vai além do âmbito acadêmico, configurando-se como uma pesquisa militante ou ativista. Na pesquisa militante, o pesquisador não consegue separar sua investigação do envolvimento com a aldeia ou comunidade onde a pesquisa se desenvolve, mantendo-se conectado às relações estabelecidas com os sujeitos e a temática do trabalho. Segundo Bringel et al. (2016), a pesquisa militante é “entendida como um espaço amplo de produção de conhecimento orientado para a ação transformadora, que articula ativamente pesquisadores e movimentos sociais.”

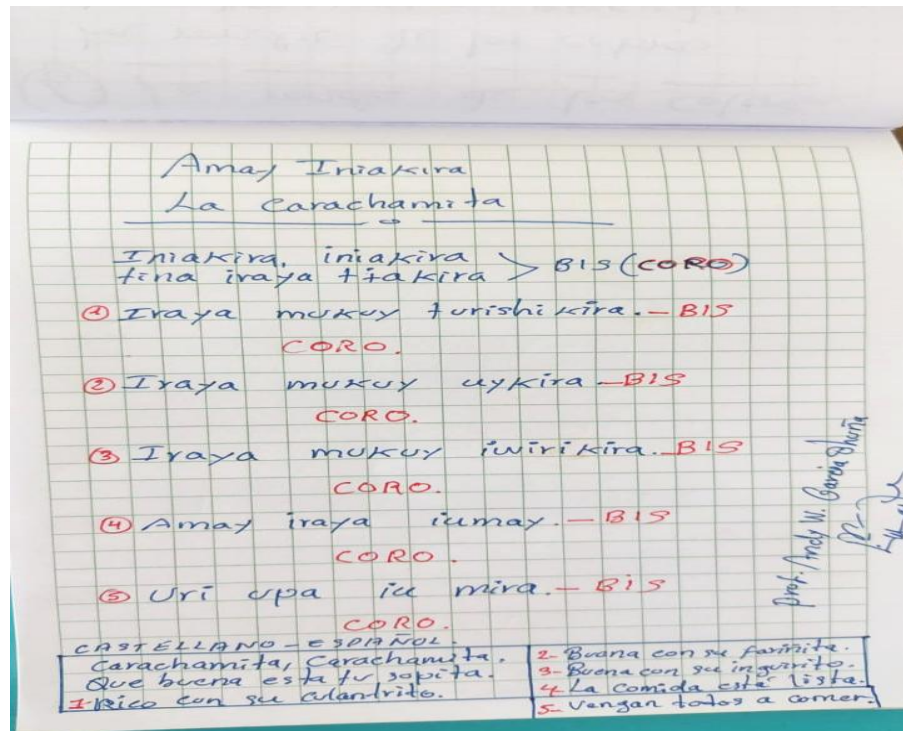
Viver entre a aldeia e a cidade exige maturidade para enfrentar diversas formas de violência, preservando a identidade que nos torna resistentes e resilientes. Estamos em uma incessante busca pela valorização cultural, pelo aprendizado ou reaprendizado de uma língua proibida pelos colonizadores. Desconsiderada e estigmatizada como “feia, difícil de aprender e gíria”, levou ao silenciamento estratégico dos nossos anciãos falantes, resultando em uma lacuna e no afastamento das línguas faladas na Amazônia, em particular da língua dos Omágua/Kambeba. O governo da língua, portanto, evidencia a violência cometida pelos colonizadores contra os povos indígenas.

A sabedoria de nossos anciãos, ao desenvolver estratégias para a preservação da língua Omágua/Kambeba, foi fundamental para a construção de uma gramática, tanto na Amazônia brasileira quanto na peruana. Unir essas forças e transmitir aos mais jovens o comprometimento com nossa cultura deve ser uma tarefa central na contemporaneidade.

Após minha segunda ida a campo na aldeia San Joaquim de Omágua, essa sintonia com o fortalecimento da língua se intensificou. Passamos a estabelecer diálogos estratégicos, fortalecendo nossa conexão, além das barreiras impostas pelas fronteiras. Um exemplo disso é a criação de uma música na língua Omágua/Kambeba: ao compor, compartilho com os parentes de San Joaquim, que respondem com outra música criada por eles, promovendo um intercâmbio que nos fortalece a cada dia.

Apresento aqui a letra de uma música na língua Omágua, composta pelo professor Andy Garcia, residente em San Joaquim de Omágua. Parente e defensor fervoroso da manutenção dos saberes do nosso povo, Andy criou essa canção para apresentações culturais. A letra foi enviada via WhatsApp, acompanhada de um vídeo em que ele próprio a interpreta.

Figura 4 - letra de música de composição do Andy Wyly Garcia.



Fonte: Andy Garcia (2024)

Embora nossa existência como povo tenha enfrentado lacunas e rupturas, essas podem ser preenchidas com novos saberes, ressignificados pela herança milenar de nossos ancestrais. Com muito esforço, celebramos a conquista de produzir materiais de suporte para aqueles que desejam aprender mais sobre si e sobre seu legado cultural.

A oralidade, como fio condutor de memórias e conhecimentos, desempenha um papel fundamental nesse processo, proporcionando com que possamos produzir materiais de suporte e de ensino e aprendizagem, mas também dialoga ativamente com esses materiais, garantindo que não sejam meros documentos estáticos, e sim espaços de trocas e continuidade. Dessa forma, ao tecer conexões entre diferentes tempos e contextos, a oralidade assegura que as lacunas sejam preenchidas de forma dinâmica, mantendo vivos e atualizados nossos saberes ancestrais.

Ressalta-se que a oralidade também atua como um espaço de ressignificação dos saberes tradicionais, permitindo que esses se adaptem às realidades contemporâneas sem perder sua força. Ela oferece um caminho para que os povos indígenas se expressem de forma autêntica, moldando novas narrativas que respondam aos desafios atuais. No entanto, é importante dizer que a criação de materiais de suporte, como livros, documentários e plataformas digitais, não substitui a oralidade, mas a complementa e amplifica. Esses recursos são vistos como extensões

da oralidade, capazes de alcançar um público mais amplo e perpetuar os saberes em novos formatos.

Compor e ensinar músicas na língua Omágua na contemporaneidade vai além de uma prática artística, é um ato profundo de resistência cultural, continuidade histórica e amor ao território e ao povo. Em um mundo onde as línguas indígenas estão constantemente ameaçadas pelo apagamento cultural e pela globalização, cada composição na língua ancestral é uma semente plantada para as futuras gerações poderem florescer com orgulho e pertencimento.

Por esse motivo, a realização desta pesquisa, partindo do Estado do Pará e traçando um caminho de volta não a territórios já conhecidos, mas a um território específico, que eu conhecia somente por leituras e pelas narrativas dos mais velhos, foi fundamental para minha construção étnica como indígena Omágua/Kambeba. A experiência de adentrar novas águas, seguindo o curso do rio até San Joaquim de Omágua, foi crucial para preencher uma lacuna na minha memória com saberes provenientes do meu povo no Peru.

Até recentemente, não tinha conhecimento de nenhum Omágua/Kambeba ou pesquisador que houvesse atravessado a fronteira que separa um único povo para reconectar saberes. Ao chegar à aldeia Omágua do Peru, percebi a união presente em cada detalhe e fui rapidamente chamada de “hermana (irmã)”. Participei da partilha de alimentos e memórias, e o sentimento de confiança dos parentes me levou a refletir sobre o peso e a responsabilidade de carregar o nome do povo como sobrenome.

Na pesquisa militante, os sujeitos envolvidos participam ativamente do processo, não somente como entrevistados, mas também realizando trabalhos para os quais muitas vezes recebem capacitação. No caso dos Omágua de San Joaquim, as trocas de mensagens que realizamos resultaram em um reexame da memória e na autoafirmação como povo.

Compor músicas, por exemplo, é uma tarefa desafiadora, mas necessária. Após nossas reuniões sobre a importância da cultura e identidade, os Omágua do Peru retomaram suas atividades, incluindo o ensino da língua aos mais jovens e a construção de uma casa para atividades culturais, troca de saberes, venda de artesanato e apresentações culturais.

Esta pesquisa buscou alcançar um objetivo mais amplo do que somente produzir conhecimento científico. O objetivo da tese é contribuir com os saberes do povo Omágua/Kambeba, promover a valorização da cultura e das narrativas orais, e facilitar a reconexão do nosso povo, que a fronteira havia separado, para lutar por justiça social e equidade para seus territórios e população. Meus olhos e ouvidos estavam atentos a tudo que acontecia e era dito pelos parentes na aldeia San Joaquim de Omágua, assim como nas reuniões com os Omágua/Kambeba do município de Tabatinga, no Amazonas. O intuito era pensar juntos sobre

como melhorar o que precisa ser aprimorado e encontrar ferramentas de ensino para desenvolver novas estratégias de luta.

### **1.2.6 Ancestralidade**

A ancestralidade é visível na territorialidade e se manifesta nos relatos de luta e nas narrativas que envolvem os saberes e fazeres do povo. Ela está intrinsecamente ligada à relação com a natureza e com a vida. O entendimento de ancestralidade vai além da conexão espiritual dos povos originários com o mundo ancestral, abrange uma visão holística e espiritual da vida em constante construção.

Nesse contexto, os ancestrais desempenham um papel central na continuidade da cultura, no fortalecimento dos saberes, na identidade coletiva, na compreensão do sagrado e na cooperação entre o ser humano e a natureza, uma vez que, para os povos indígenas, a natureza possui espírito e se comunica.

A oralidade é o que mantém viva essa ancestralidade, funcionando como o principal meio de transmissão dos saberes que dão sentido à relação entre os povos, a natureza e o território. Ela caminha entre o mundo material e imaterial, perpetuando uma memória ancestral enquanto se adaptam às realidades contemporâneas.

Contudo, tanto a ancestralidade quanto a oralidade são importantes para as práticas culturais serem materializadas e vivenciadas no território. É no território que ambas se entrelaçam e ganham vida, permitindo que a cultura se manifeste concretamente, seja em bens materiais, como grafismos, rituais e artefatos, ou em bens imateriais, como cantos, narrativas e cerimônias.

Compreender a ancestralidade é fundamental para entender nossa própria existência, conhecer nossos ancestrais, a história da linhagem familiar e as migrações realizadas em busca de melhores condições de vida. A ancestralidade está profundamente imbricada em nosso DNA, carregando informações sobre nossos antecessores.

É necessário buscar no passado o entendimento para fortalecer o presente e planejar o futuro. Os povos indígenas celebram a vida e a morte, compreendendo a morte como uma transição do mundo físico para o mundo ancestral e espiritual, onde a vida continua. A ajuda pode vir por meio da conexão espiritual, que pode ser experimentada mediante sonhos ou rituais.

Recordo-me de ouvir minha mãe-avó Assunta na aldeia dizer: “Vou sonhar, e amanhã você vem que já terei a resposta para sua pergunta.” Minha avó estava se referindo a um parente Tikuna que procurava o corpo de seu filho desaparecido nas águas do rio. No dia seguinte, o

Tikuna foi à porta da nossa casa na aldeia Belém do Solimões em busca de sua resposta. Minha avó indicou o local onde o corpo do menino estava e, como ela havia previsto, ele encontrou o corpo debaixo de uma canoa, sem vida. A assertividade de minha avó e o respeito que ela inspirava na aldeia demonstram a importância da sabedoria ancestral.

O escritor e ativista Ailton Krenak, em seu livro *Futuro Ancestral* (2022), enfatiza a importância de valorizar e vivenciar os conhecimentos e práticas ancestrais dos povos indígenas para enfrentar os desafios contemporâneos. Krenak argumenta que é crucial utilizar os conhecimentos tradicionais indígenas para combater as crises ecológicas, sociais e culturais. Ele destaca que a sabedoria ancestral oferece perspectivas valiosas que frequentemente são ignoradas pelo mundo ocidental.

De fato, ao considerar os saberes compartilhados pelos povos indígenas ao longo dos séculos, encontramos exemplos como as "terras pretas de índio", ricas em nutrientes e possuem um pH equilibrado, adequado para o cultivo de plantas. Este tipo de solo reflete a relação de cooperação e de bem-viver entre os povos indígenas e a natureza. Krenak critica o modelo de progresso atual, que, segundo ele, desconsidera a harmonia, o bem-viver e a sabedoria ancestral existente entre os povos e a natureza. Ele defende que o futuro deve ser construído com base em uma perspectiva que honre e aprenda com o passado ancestral. Krenak nos convida a repensar nossa relação com o mundo e a integrar a sabedoria ancestral nas nossas interações com tudo ao nosso redor.

Para os povos originários, a ancestralidade é indissociável do sagrado e da relação espiritual que mantêm com o mundo dos espíritos, de onde provém a energia que fortalece a aldeia. O pajé, que é o líder espiritual do povo, realiza curas físicas e espirituais com a ajuda dos seres de luz e das energias provenientes de animais, plantas, terra, fogo e água. A conexão com essas energias é facilitada por rituais que utilizam elementos como o maracá, sendo amplamente usado para invocar os seres de luz.

Em meu livro *Saberes da Floresta* (2020), afirmo que, para nós indígenas, “a música é uma evocação do sagrado, enviada à pessoa responsável pelos cantos em sonho”. Nas aldeias que visitei, quando pergunto sobre a origem das músicas de território, frequentemente ouço que elas vêm em sonhos ou durante rituais. “A música para nós indígenas não é vista como um elemento artístico-midiático, mas como um elemento simbólico, identitário, sociocultural, sagrado, ancestral e de ligação entre os mundos físico e espiritual” (Kambebe, 2020, p. 92).

Para estabelecer a conexão entre os dois mundos, é necessário compreender que os ancestrais são seres espirituais que, quando evocados pelo pajé, assumem formas humanas e comunicam-se entre si como encantados. Abro um parêntese para dizer que o enunciado

‘*encantado*’ não é meramente figurativo, ele descreve uma categoria específica de seres cuja existência está conectada aos ciclos da natureza e ao bem-estar do povo na aldeia. O ritual ‘*zana macatipa curupira*’ é um exemplo prático dessa interação simbólica e espiritual.

Entre esses seres protetores, há guardiões que se manifestam na natureza, mas que, aos olhos humanos carregados de egoísmo, maldade e eurocentrismo, permanecem invisíveis. Exemplos desses seres são a Matinta Pereira e o Curupira, que, para os “não indígenas”, podem parecer folclore, mito ou lenda, mas, para os povos indígenas, são entidades reais que se comunicam por meio da linguagem de encantados e podem ser convocadas pelo pajé, quando necessário. Entre os Omágua/Kambeba, há uma música chamada *zana macatipa curupira*, que ilustra bem a importância do Curupira para o povo, cantada durante rituais para estabelecer uma comunicação com esse encantado da floresta.

Para compreender a ancestralidade, é necessário um mergulho profundo, uma vez que este conceito é multifacetado e carrega uma herança cultural significativa para a humanidade. A ancestralidade abrange um campo amplo, exigindo uma busca pessoal de autoconhecimento e compreensão do mundo, além de paciência e determinação, devido ao longo caminho a ser percorrido.

O pertencimento requer clareza sobre a ancestralidade. Para os povos indígenas, viver a ancestralidade é fundamental para a manutenção de seu legado cultural, histórico, memorial e espiritual. Ela está presente em cada ação consciente de nossa existência como povo, orientando, fortalecendo e guiando. É dela que vem a força para enfrentar lutas e abrir diálogos de resistência com resiliência. Além disso, é a ancestralidade que proporciona a coragem para buscar um mundo mais sustentável, equilibrado e inclusivo, respeitando os saberes da natureza e dos mais velhos.

A ancestralidade também reflete a cosmovisão indígena, onde tudo está interligado e possui valor coletivo. Por exemplo, ao questionar um povo sobre sua origem, a resposta vem por meio de uma narrativa. Nessa narrativa, a ancestralidade se manifesta como uma memória coletiva, fortalecendo o espírito comunitário e a própria identidade.

### **1.2.7. Reconhecendo a Cosmologia em Ikua Imitsara-Kana: Saberes e Perspectivas Omágua/Kambeba**

As viagens ao Peru representaram uma oportunidade de vivenciar e explorar novos territórios, ampliar fronteiras de conhecimento, identidades, línguas e territorialidades. Este

processo permite a criação de pontes que conectam mundos e universos distintos, e ao nos reencontrarmos, nos conectarmos e nos percebermos semelhantes, revelam proximidades apesar das diferenças socioeconômicas, políticas e culturais que nos separam. Essa percepção foi particularmente evidente para mim, ao interagir com um país irmão como o Peru.

A relação direta com a água representa uma conexão intrínseca mantida ao longo de séculos com a natureza. Nesse contexto, o corpo/território do povo é visto como um corpo/água/território, no qual o rio não é somente um aglomerado de água, mas uma extensão do nosso corpo. O rio é concebido como um ancião, dotado de memória e condição de sujeito de direito.

A ideia de nascer de uma gota d'água fortalece o caráter sagrado desse elemento. Rituais realizados nas proximidades do rio visam utilizar a energia da água para a cura física e espiritual, simbolizando a continuidade do ciclo da vida e o sustento diário para os Omágua/Kambeba e o meio ambiente. Além disso, esta visão nos torna responsáveis pelo cuidado com o rio e os corpos d'água, refletindo a perspectiva holística do povo Omágua/Kambeba, onde tudo está interligado e cada elemento, por menor que seja, desempenha um papel vital na teia da vida.

A narrativa de *nascer de uma gota d'água* deve ser vivenciada e transmitida, por ser um meio necessário de transmissão de valores. Compartilhar esses saberes com as novas gerações garante que o respeito e a importância da água e da biodiversidade sejam continuamente valorizados, tanto no território físico quanto no corpo/água/território. Este conceito encapsula a compreensão de que o bem-viver está interligado com uma rica e profunda espiritualidade, identidade cultural, social, política e ambiental. Assim, os Omágua/Kambeba se veem como um povo ambientalista, mantendo uma relação de profundo respeito com a natureza.

É crucial abordar não somente a perspectiva da vida na cosmovisão Omágua/Kambeba, mas também a visão sobre a morte, uma vez que ela está profundamente entrelaçada com a compreensão de espiritualidade e a cultura desse povo. Para os Omágua/Kambeba, assim como para muitos outros povos, a morte não é considerada o fim, mas uma transição entre mundos. No mundo que denominamos de ancestralidade, os mortos conseguem se comunicar com os que permanecem no plano terreno. Assim, a morte é vista não como um término definitivo, mas como uma mudança de mundos, onde o familiar continua a oferecer assistência de outras formas.

O sepultamento de um familiar segue um ritual específico destinado a assegurar uma boa passagem para o mundo dos espíritos. Este ritual de despedida inclui canto, dança e ofertas.

Quando realizado corretamente, o espírito do familiar pode ser consultado e pode auxiliar os vivos, incluindo o pajé, conforme necessário.

Na contemporaneidade, marcada por um ritmo acelerado e pela influência da tecnologia, os Omágua/Kambeba persistem na luta para preservar sua cultura e rituais. Eles equilibram os saberes ancestrais transmitidos por meio da vivência e da oralidade com as influências externas, adaptando-se à modernidade em seus territórios.

### 1.3 O caderno de campo como canoa: remando nos saberes dos meus ancestrais Omágua/Kambeba

#### Igara suí ikua (canoa de saberes)

<p>Apugui, apugui taxira igara suí ikua          Apugui, apugui, taxira igara suí kuara-kana          Yuri wayna kuira suí tuiuka, suí memórias,          Taxira imimiua          Apugui, apugui kate tama saku iauaxi          Taxira ikua ianucatai          Suepe ikua iki sany suí awa          Kuara suepe paranã          Apugui kate kuara-kana          Peruti suepe may-sangara iumi paranã.          (texto/poema de Márcia Kambeba, 2024)</p>	<p><b>Tradução</b>          Remei, remei minha canoa de saberes          Remei, remei minha canoa de sabedoria          Sou filha das barrancas, da memória, do meu          passado          Remei, remei na cidade quero chegar          Meus saberes apresentar          Minha pesquisa que vem do povo          Caminhando pelo rio,          Remando na sabedoria          Levada pelo espírito da água.</p>
--	---

Para a realização da pesquisa de campo, confeccionei um caderno ao qual dei o nome de caderno-canoa, projetado para transportar memórias e registrar as observações vividas em campo, tornando-se um parceiro indispensável da viagem. No caderno, anotei ideias, pensamentos que surgiam após conversas coletivas ou individuais, observações e ações coletivas. Conforme as conversas se desenrolavam e as ideias fluíam, o envolvimento com a aldeia se fortalecia. O caderno-canoa, que inicialmente navegava em águas rasas, agora remava em águas profundas.

Desenhei uma representação desse caderno-canoa, que deslizou nas gotas d'água da cosmovisão que originou os Omágua/Kambeba. Em seu interior, carrega traços que formam grafismos representando os signos de comunicação do povo. As tramas da memória estão representadas no desenho por linhas que se cruzam e, unidas, se tornam representações das talas de arumã ou fibras de tucum (palmeira), utilizadas para tecer paneiros, cestos e maqueiras.

Essas tramas entrelaçadas tecem vidas, sonhos, memórias, resistências e a continuidade

de nascer e renascer, como as gotas d'água dos rios que se conectam e seguem seu curso. As maqueiras, feitas de fibras de tucum, são usadas para o descanso do povo. Embalar minha mãe-avó na maqueira, por exemplo, enquanto ela contava suas memórias e fumava o cachimbo, tinha uma importância afetiva para mim ao mesmo tempo que cultural. Era como se o espírito do tucum, presente na maqueira trançada pelas mãos Magüta/Tikuna, se unisse ao espírito de minha mãe-avó, conduzindo sua memória e orientando o que deveria ser compartilhado.

Figura 5 - Representação do caderno de campo - canoa



Desenho: Márcia Kambéba- 2023

O caderno contém registros cruciais para a construção das análises e para a documentação das relações estabelecidas entre a pesquisa e o local/aldeia. Esse caderno-canoa constitui uma materialidade metodológica importante, proporcionando profundidade aos interesses desta pesquisa. Nele, foram registradas as múltiplas relações estabelecidas com os sujeitos da pesquisa, bem como as narrativas (re)tecidas na trama do tempo e espaço.

A história não se constrói como um conhecimento desarticulado dos saberes que seguem uma linha do tempo linear. No entanto, ao considerar a noção de tempo dos povos indígenas, percebemos que ele é concebido circularmente, acompanhando o ritmo da natureza, das constelações, das narrativas escritas pelas estrelas, das fases da lua, entre outros ciclos que orientam a vida e a memória coletiva.

O caderno registrou a história oral de vida e temática, permitindo uma compreensão mais aprofundada das memórias coletivas através das diversas formas de narrar, que estavam guardadas no “baú” da memória. Nele, o caderno-canoa ancorou e desbravou territórios de lembranças. Os registros contidos no caderno possibilitaram um retorno mental ao campo,

estimulando a memória a fazer uma nova viagem e recuperar o que poderia ter sido esquecido, além de possibilitar a criação de uma representação dos lugares visitados.

A pesquisa, por meio dessas memórias e oralidades, possibilitou, em um processo de transformação, trazer o passado para o presente por meio da dinâmica das reinterpretações. As memórias ultrapassam as práticas diárias, as desterritorializações e reterritorializações que ocorreram e continuam a ocorrer neste novo tempo. Carregamos memórias coletivas, de vida, lembranças entrelaçadas com dores, ressentimentos e alegrias, que atribuem significados ao nosso existir. Dentro dessa tessitura social, Omágua/Kambeba, a história agrega valores necessários para a caminhada.

A pesquisa contribuiu para a preservação da memória, o fortalecimento das narrativas e oralidades, especialmente em um tempo marcado pela tecnologia e inovação, que muitas vezes ameaçam silenciar aqueles que utilizam memórias e oralidades para fortalecer identidades e conexões com um povo ou aldeia. Além disso, pode motivar os parentes Omágua do Peru a retomarem práticas culturais e identitárias que estavam adormecidas pelo tempo.

A busca acelerada por informações nas redes sociais e o uso excessivo da internet pelos mais jovens, tanto dentro quanto fora das aldeias, impactam as formas de relacionamento das gerações anteriores, diminuindo a percepção das relações estabelecidas nas aldeias e nas famílias, como a roda de conversa.

É importante que as rodas de conversa, onde os anciões e anciãs ocupam o centro, permaneçam como um espaço fundamental para a contação de narrativas orais de vida, de povo e de lutas, em vez de serem substituídas pelo diálogo virtual. Embora a internet seja uma ferramenta valiosa para as necessidades contemporâneas das aldeias, seu uso excessivo pode enfraquecer práticas tradicionais fundamentais para a continuidade dos saberes ancestrais.

A roda de conversa é crucial para discutir as vivências diárias, como atividades na roça, pesca e caça, e deve ser considerada uma prática cotidiana, educativa, cultural e um legado a ser preservado. A roda de conversa, presente em diversas culturas indígenas, é uma materialidade da oralidade que ressignifica o espaço como território de troca de saberes e construção coletiva de conhecimento. Nesse formato circular, onde não há posições fixas, a palavra é compartilhada respeitosamente, refletindo a dinâmica relacional entre os participantes. A roda não somente simboliza a igualdade, mas também a circularidade do tempo e do saber, conectando o presente às memórias ancestrais e ao futuro por nossos lembradores/anciões.

Com os Omágua/Kambeba, a relação se estabelece na contemporaneidade por meio da interação nas rodas de conversa. Para criar intimidade, reforçar os vínculos entre o povo e

fortalecer a presença dos anciões, uma roda de escuta atenta é necessária para compreender o que se perdeu e o que permanece cristalizado no tempo e pode ser recuperado, dependendo da vontade e compromisso de cada membro da aldeia.

O caderno-canoa acompanhou essas narrativas orais, registrando as desterritorializações e reterritorializações resultantes do processo colonial, marcado pela presença de senhores e expedições religiosas. Traços desse período podem ser observados no sino da igreja da aldeia de San Joaquim de Omágua, na foto do padre jesuíta Samuel Fritz exposta na casa de cultura da aldeia e nos relatos preservados na pequena biblioteca local.

No entanto, as memórias mais profundas permanecem na mente dos mais antigos, inscritas no tempo e espaço atuais. De acordo com Haesbaert (2001, p. 144), “a vida é um constante movimento de desterritorialização e reterritorialização; estamos sempre passando de um território para outro, abandonando territórios e fundando novos”. A desterritorialização refere-se ao abandono do território, enquanto a reterritorialização diz respeito à construção de novos territórios. Esses movimentos são concomitantes e indissociáveis tanto do ponto de vista da objetividade quanto da subjetividade.

No que se refere ao caderno-canoa, escrevo que o processo de escrita é criativo e seletivo, assim como a pesquisa. Escolhemos o que pesquisar, os sujeitos envolvidos, o local da pesquisa e a metodologia que irá orientar o processo e o uso futuro do material. Tudo isso requer uma escolha cuidadosa. O caderno-canoa não registrou somente memórias e experiências de campo, mas também o sentimento de quem se propõe a pesquisar, incluindo relatos, descobertas, emoções e frustrações, tanto no que deu certo quanto no que não deu.

Nesta pesquisa, optamos por uma nova rota de campo. Por que escolhi um trajeto diferente do primeiro para chegar a San Joaquim de Omágua? O desconhecido também exerce um apelo. O desejo de explorar novas áreas ao longo do rio levou-me a percorrer parte do caminho de barco. Ver novos lugares à beira do rio, a fumaça das casas na ribanceira e imaginar as dificuldades enfrentadas pelos Omágua/Kambeba ao seguir esse percurso a remo me ajudou a sentir a experiência de deslizar no rio de identidades e resistências, de memória e do sagrado. Assim, o caderno-canoa e eu navegamos, remamos e nadamos nas águas turvas e cristalinas da pesquisa científica contemporânea.

Embora tenha um caderno de registro de campo, estive atenta a outras formas de comunicação que acompanhavam as falas dos sujeitos da pesquisa. O corpo comunica-se tanto quanto a fala, através do balançar das pernas, movimentos das sobancelhas, franzir da testa, gestos com as mãos, olhares para diferentes direções, o fechar e abrir dos olhos, e até mesmo as lágrimas durante a conversa, além do silêncio em meio ou no final da conversa. Analisar

esses aspectos com cuidado foi essencial para evitar equívocos na interpretação.

O remo e a canoa foram utilizados para que eu saísse do meu lugar habitual e explorasse novos espaços, deslizando pelo desconhecido, adentrando rios e igarapés até alcançar a profundidade do meu ser. Após atingir uma boa profundidade, mergulhei no rio de pertencimento, emergindo revigorada, pois somos e sempre seremos “o povo das águas”, fortalecendo nossa identidade e compreendendo as diversas formas de territorialidades existentes em um único povo.

O interesse em analisar a territorialidade, identidade e etnicidade do povo Omágua/Kambeba na fronteira fortaleceu o diálogo sobre estratégias de resistência, saberes e práticas, além da importância da manutenção da língua ancestral como uma ponte que nos une em uma grande nação. Embora os Omágua/Kambeba do Brasil falem português e os Omágua do Peru falem espanhol, compartilhamos uma língua ancestral comum e uma conexão ancestral que nos permite compreender-nos mutuamente.

A pesquisa envolveu uma imersão em materiais coletados em bibliotecas situadas em Iquitos. Para cada livro pesquisado, foi necessário preencher uma ficha com dados da pesquisa, o que acabou consumindo bastante tempo. Naquele momento, cada minuto era precioso, pois eu precisava ler o material encontrado e fotografar o que era relevante para a escrita da tese, já que a biblioteca não dispunha de equipamento para xerox, o que representou uma dificuldade adicional durante a pesquisa de campo.

Outra dificuldade foi o horário de funcionamento da biblioteca, que era restrito ao período da tarde, das 14:00 às 17:30, horário local. Esse intervalo reduzido limitava o tempo disponível para leitura e fotografia dos materiais importantes. Apesar dessas dificuldades, a pesquisa prosseguiu de forma satisfatória.

#### **1.4 O doutorado em Letras e a pesquisa com o povo Omágua/Kambeba na Pan-Amazônia**

A educação é a canoa que nos leva a navegar por muitos rios. Quando criança, na aldeia, minha mãe-avó Assunta me levava para a sua sala de aula. Eu era pequena demais para ser alfabetizada, mas tinha uma mente que registrava tudo. Sentada na cadeira da sala de aula, despertava em mim uma vontade enorme de aprender e estudar.

Como aluna, sempre gostei de estudar, prestava atenção, obedecia a meus professores e sempre me esforçava para tirar boas notas, pois, caso contrário, não ganharia a tão sonhada bicicleta que minha mãe-avó sempre prometia. Quando criança, e, depois, adolescente, senti

uma frustração momentânea por não ganhar a bicicleta, mas desenvolvi uma motivação profunda pelos estudos. De forma que terminei o mestrado e o doutorado pedalandando a ‘bicicleta do saber’ deixada por minha mãe-avó, a dona Assunta.

Afastada da sala de aula universitária desde 2012, quando defendi o mestrado em Geografia, sempre pensei em cursar o doutorado, mas aguardava uma oportunidade na UFPA, na área de Geografia, minha principal atuação. Em 2013, procurei o departamento de Geografia da Universidade Federal do Pará, mas não obtive sucesso, pois não havia orientador que me conduzisse na pesquisa de Geografia Cultural que era meu interesse. Na época, somente a área de Geografia Física estava disponível.

Diante disso, me dediquei à escrita literária, lançando, em 2013, a primeira edição do meu livro *Ay Kakyri Tama* (Eu moro na cidade). Nele, a pesquisa de campo feita no mestrado pela UFAM, entre 2010 e 2012, se apresenta em forma de poesia, trazendo ao leitor/leitora (a) informações sobre o povo Omágua/Kambeba e sua forma de pensar Ikua Imitsara-Kana [uma cosmovisão] sobre criação, território e a territorialidade.

A realidade que se apresentava diante dos meus olhos era a de que não bastava ter o mapa desenhado pelo frade franciscano Samuel Fritz, nem livros escritos por viajantes em séculos passados. Era preciso chegar lá, com os Omágua de San Joaquim, e pisar com cuidado o solo que foi palco de grandes batalhas sangrentas entre o povo Omágua e os invasores. No entanto, era necessário encontrar quem pudesse indicar o caminho para chegar até lá.

Nessa caminhada acadêmica, não sou somente a pesquisadora; me coloco também na condição de protagonista da pesquisa, pois faço parte do povo e tenho memórias do lugar, de narrativas contadas por minha mãe-avó e por minha bisavó Delma.

Como geógrafa, acredito que não basta somente ler; é preciso vivenciar, experimentar as “*escrivivência*” — termo criado por Conceição Evaristo que se refere a prática da escrita coletiva, ao gênero, as experiências étnicas, entre outros — em uma reconexão ancestral com o caminho que, por muitos anos, foi rota de fuga para uma parcela significativa dos Omágua. Além disso, o trabalho de campo é um recurso didático necessário, permitindo colocar em prática o que se aprende em sala de aula. É o momento em que a teoria se transforma em prática. Por essa razão, toda ida a campo precisa ser bem planejada, cada segundo deve ser bem aproveitado, considerando o tempo limitado e os altos custos de uma viagem do Brasil ao Peru. Planejar cada dia de campo é fundamental para que a experiência não se torne vã, mas proporcione ao pesquisador (a) momentos fundamentais no processo ensino, aprendizagem e produção de conhecimento.

Todavia, não é sobre a didática do campo que quero falar, mas sim sobre o trabalho de

campo como materialidade de conhecimento, aprendizagem e partilha de saberes. Através das narrativas orais coletadas in loco, entrelaça-se o olhar que os Omágua de San Joaquim têm de serem “o povo das águas”. Será que eles também contam sobre a “*gota d’água que trouxe o povo oriundo de um grande temporal?*”.

É no campo que o tema da pesquisa se desenvolve, sob o olhar atento de quem sabe o que precisa ser aprofundado. O trabalho exige atenção a cada detalhe, pois, após ser concluído, se transforma em documento. Todo material produzido sobre um povo torna-se referência para as próximas gerações, permitindo que novos pesquisadores Omágua/Kambebe deem continuidade ao que ainda precisa ser explorado.

Ir a campo é um ato prazeroso para mim, mas é desafiador, por envolver emoção e a complexidade de se fazer pesquisa de campo. Antes da partida surgem diversos questionamentos: Como realizar o campo? Quais as possibilidades financeiras para chegar ao local (Peru)? A quem procurar para obter orientações sobre a localização das aldeias? Quais os meios de transporte adequados e disponíveis e seu custo? Além desses aspectos logísticos, há duas questões fundamentais: como nos aproximarmos das pessoas em campo? Como demonstrar confiança na pesquisa que está sendo desenvolvida?

No contexto de aldeia, é preciso saber chegar e saber falar, o que significa ter consistência e firmeza ao se dirigir às pessoas. O respeito pelos representantes da aldeia é indispensável, assim como a apresentação formal ao cacique e a explicação às lideranças sobre os objetivos da pesquisa, sua metodologia e os benefícios que poderá trazer à aldeia. Fazer com que os moradores se sintam comprometidos com a pesquisa é fundamental, pois, sem esse envolvimento, o pesquisador não conseguirá bons resultados.

Nossa intenção nesse campo era verificar quais as memórias que os anciões/anciãs e os jovens possuem sobre si e sobre sua história, no entrelaçamento de narrativas contadas, recontadas e das que surgem a partir de novas formas de se reconhecer Omágua/Kambebe no século XXI.

Diante disso, torna-se fundamental trabalhar com a pesquisa participante, por ser por meio dela que se estabelece o envolvimento necessário entre o pesquisador e os sujeitos/protagonistas, garantindo que se sintam parte ativa do processo. Segundo Fonseca (2002), “a pesquisa participante foi criada por Bronislaw Malinowski para conhecer os nativos da ilha Trobriand, ele foi se tornando um deles. Rompendo com a sociedade ocidental, montava sua tenda nas aldeias que desejava estudar, aprendia suas línguas e observava sua vida cotidiana”.

Todavia, não podemos esquecer a importância do uso da história oral de vida como

metodologia. Ainda que a tecnologia esteja presente em nosso meio e a escrita seja uma constante, a oralidade continua sendo um meio necessário em nossa territorialidade, transmitida pelo sussurro ao pé do ouvido, repassando sabres.

É fundamental compreender a forma e a profundidade com que as relações se estabelecem na vida em comunidade. A história oral de vida envolve a memória, oralidade e relatos de vida, permitindo que se percebam as angústias e as emoções expressas no rosto e no corpo de quem narra. Essas histórias podem ser documentadas pelo pesquisador ou pela pesquisadora, preservando conhecimentos importantes. Segundo Montenegro (2010, p. 14), estudos realizados a partir da oralidade propiciam ao pesquisador “pensar a escrita da história contemplando a pluralidade dos sentidos”.

### **1.5 A pesquisa na Pan -Amazônia Contemporânea**

A Pan-Amazônia contemporânea não se resume somente em biodiversidade e floresta, como se percebe no imaginário das pessoas que não são originárias da região. É importante destacar que, dentro da sua composição geográfica e populacional, estão os povos indígenas, ribeirinhos ou beiradeiros, e quilombolas, além de uma parcela significativa que se considera cabocla e de pessoas que vieram e vêm de outros lugares do mundo para se estabelecer na Amazônia. Cada povo, com sua singularidade, contribui para a formação de um vasto mosaico de saberes, onde a oralidade desempenha um papel central como meio de transmissão de conhecimentos sobre a floresta, os rios, os ciclos da vida e a espiritualidade.

Esses povos indígenas, ribeirinhos/beiradeiros ou caboclos, que vivem e resistem em seus territórios, sofrem com a insegurança de viver nesses lugares devido a tanta violência que se arrasta desde a presença dos “descobridores” na região. Pela riqueza existente no solo e abaixo dele, a Amazônia se tornou uma fronteira cobiçada e de importância geopolítica, comercialmente interessante para empresas de países de grande potência e com regiões de interesses estratégicos.

A Pan-Amazônia envolve os países com a floresta amazônica em seu território. Colômbia, Peru, Venezuela, Equador, Bolívia, as Guianas e o Suriname, além do Brasil. O movimento social se apropriou desse conceito como sendo um conceito de luta desses povos. Porque a Amazônia não é só uma questão física e geográfica, mas são povos que enfrentam os mesmos problemas de viverem e sobreviverem numa das últimas reservas de floresta tropical úmida no mundo, e também uma das últimas reservas dessa biodiversidade. Os países da Pan-Amazônia sofrem grandes pressões de setores empresariais, uma série de interesses econômicos pelas riquezas materiais do lugar, seja minério, madeira, biodiversidade. A Pan-Amazônia é uma categoria de luta e a construção de uma identidade para a luta. Fonte: <https://repam.org.br/pan-amazonia/>

Figura 6- Mapa da Pan-Amazônia



Fonte: <https://repam.org.br/pan-amazonia/>

Discutimos uma Pan-Amazônia onde as batalhas pela preservação da biodiversidade se conectam com as reivindicações dos povos para manterem-se em seus territórios. Esses grupos enfrentam várias formas de violência, como o desmatamento, a atuação de garimpeiros ilegais em comunidades e áreas indígenas, agressões contra povos originários, tráfico nas regiões fronteiriças e nas comunidades, violência direcionada a mulheres e crianças, racismo ambiental e a proposta do marco temporal, que consideramos um “plano de destruição”. Este último é percebido como um instrumento que favorece a entrada de madeireiros, garimpeiros e outras atividades predatórias nos territórios indígenas, além de travar a demarcação de terras.

Os movimentos sociais têm organizado fóruns para promover a conscientização tanto entre a população quanto entre os governantes, utilizando a preservação ambiental e a proteção da vida humana como indicadores de resistência. Desde 2002, o Fórum Social Pan-Amazônico (FOSPA) tem sido realizado, fortalecendo cada vez mais a identidade de luta e resistência dos que têm uma relação de pertencimento e identidade com a floresta amazônica. Essa relação intrínseca busca traçar uma identidade ambiental e cultural, valorizando a pluralidade que a Amazônia carrega como território socioeconômico, político e cultural.

O nosso estudo é conduzido considerando esse contexto socioeconômico, político e

cultural, unindo as experiências e conhecimentos dos Omágua/Kambeba do Brasil e do Peru. Para entender a finalidade do Fórum Social Pan-Amazônico (FOSPA), apresento a definição obtida no site do Instituto de Ciências Sociais Aplicadas (ICSA), que caracteriza o FOSPA como um ambiente de coordenação, ação e reflexão sobre a bacia amazônica, que engloba Brasil, Peru, Bolívia, Equador, Colômbia, Venezuela, República Cooperativa da Guiana, Suriname e Guiana Francesa.

Na Pan-Amazônia, existem organizações dedicadas à defesa dos direitos dos povos indígenas. Para garantir a permanência de nossos corpos, línguas e territórios no século XXI, é fundamental que nos organizemos. As organizações indígenas surgem como um direito identitário que nos une como “*parentes*”, fortalecidos pela certeza de sermos povos originários presentes na Pan-Amazônia. Essa identidade étnica nos fortalece como indivíduos que lutam por direitos coletivos e possibilita articulações em escala nacional e internacional. No entanto, essa organização não é suficiente para evitar que muitos povos em seus territórios enfrentem violências e violações de direitos.

As organizações indígenas, em todo o território nacional, desempenham um papel crucial na institucionalização das nossas lutas e na cobrança de direitos que a Constituição nos garante. O movimento indígena atua de forma cada vez mais organizada, colaborando com outros movimentos para encontrar melhores maneiras de defender não somente os territórios indígenas, mas também a natureza. A Coordenação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica (COICA), por exemplo, tem uma importância significativa na representatividade dos povos na Pan-Amazônia. Segundo Reis e Rafaela (2017),

A COICA foi criada em 1984 em Lima - Peru é uma organização internacional indígena da Pan-Amazônia, que articula os interesses em comum das organizações nacionais indígenas da Bacia Hidrográfica do Rio Amazonas, com intuito de defender e promover os direitos dos indígenas como parte integrante da natureza e do universo (COICA, 1999).

Certos de que a COICA possui uma singularidade na defesa e promoção dos direitos indígenas, os Omágua/Kambeba, que têm uma presença ativa em outras associações interligadas à COICA, sentem-se acolhidos em suas lutas. Muitas são as organizações comprometidas com os povos indígenas, estejam eles em contexto rural ou urbano, por todo o território Pan-Amazônico. Essas organizações se unem à COICA, designando representantes para compor a coordenação, como a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). A COIAB é uma organização indígena bastante atuante na região amazônica, presente em nove estados da Amazônia brasileira: Acre, Amapá, Amazonas, Maranhão, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima e Tocantins. A rede criada pela COIAB

inclui organizações e associações locais, nacionais, estaduais, regionais e internacionais, subdivididas em 64 regiões de base. Conforme as informações disponíveis na página da COIAB:

A Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB, fundada no dia 19 de abril de 1989, é a maior organização indígena regional do Brasil, que surgiu por iniciativa de lideranças de organizações indígenas existentes na época, e como resultado do processo de luta política dos povos indígenas pelo reconhecimento e exercício de seus direitos, em um cenário de transformações sociais e políticas ocorridas no Brasil após a Constituição Federal de 1988.

A COIAB, por sua vez, integra outras redes de organizações indígenas, como a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), criada durante o Acampamento Terra Livre em Brasília nos anos de 1985-1988. Todavia, a APIB articula-se com outras organizações indígenas para promover políticas públicas e busca fortalecer a organização dos movimentos indígenas, consolidando-se como uma referência na luta pelos direitos e políticas indígenas. Ela também possui representatividade junto à COICA.

O que interliga todas essas organizações, federações e associações é a luta pela garantia de melhores condições de vida para a população indígena que resiste em território brasileiro no século XXI. Na vasta extensão da Amazônia brasileira, que cobre aproximadamente 5,2 milhões de km<sup>2</sup> e corresponde a 61% do território nacional, há uma significativa presença dos povos indígenas.

Considerando a tríplice fronteira onde esta pesquisa foi realizada, observou-se que a presença majoritária é dos povos Magüta/Tikuna e Kokama, que habitam os três países envolvidos: Brasil, Peru e Colômbia. No entanto, a população indígena total da região é de aproximadamente 107.000 indivíduos. Com a recente atualização do censo e o crescente interesse de muitas pessoas em retomar sua identidade indígena, essa porcentagem provavelmente aumentou. Os Omágua/Kambeba também estão presentes nos três países, mas em menor escala.

Cada país adota abordagens distintas para reconhecer a importância da manutenção dos territórios indígenas e para buscar melhorias nas políticas públicas voltadas para esses povos, refletindo peculiaridades específicas de cada nação. É importante notar que a posição geográfica da tríplice fronteira impõe desafios significativos para a realização de pesquisas, devido à presença de grandes rios com fortes correntezas que arrastam sedimentos pesados e à ausência de estradas que facilitem o deslocamento.

A ausência de estradas adequadas para um deslocamento rápido e a comunicação precária contribuem para a instabilidade do acesso à internet, exigindo dos pesquisadores mais

tempo para a coleta de dados. Em alguns casos, durante o período de seca, pode levar vários dias para chegar a uma aldeia do povo Omágua/Kambeba no Peru, e a situação é semelhante para aldeias próximas a municípios do Estado do Amazonas. Para aqueles sem experiência em navegação em grandes rios, a insegurança e o medo são evidentes; especialmente ao se depararem com um vasto rio de águas barrentas que se estende até o horizonte.

Na tríplice fronteira, o fluxo migratório de colombianos e peruanos para Tabatinga, Manaus e outros municípios têm aumentado significativamente. Muitas dessas pessoas vivem em situação irregular, e os motivos para essa migração são diversos, incluindo conflitos armados, questões políticas, pobreza, fome, falta de políticas públicas, entre outros fatores.

Um aspecto notável é a comunicação entre brasileiros, colombianos e peruanos, que frequentemente se entendem em espanhol ou portunhol. Essa diversidade linguística não representa um obstáculo significativo para a compra e venda de produtos, o trânsito entre os países e as interações nas aldeias indígenas, como a aldeia Umariáçu do povo Magüta/Tikuna. No entanto, é importante ressaltar que a violência na região, que afeta tanto povos indígenas quanto populações ribeirinhas/beiradeiras, é constante devido ao interesse capitalista nas terras dessa área.

Figura 7 - Tríplice fronteira



Foto: Márcia Kambeba – ano: julho de 2023

\*\*\*

Para nós, povos indígenas, a pesquisa científica realizada nos territórios ou em contexto urbano precisa ser conduzida com cuidado, garantindo um profundo conhecimento sobre a cultura do povo que nos propomos estudar. Somente após essa compreensão é possível construir, em uma dissertação ou tese, um discurso fundamentado e respeitoso. Isso se torna ainda mais relevante, porque o trabalho será tomado como referência por outras pessoas ao longo do tempo. Assim, é importante estar alinhado com o pensamento dos sujeitos envolvidos na pesquisa.

A coleta de narrativas é um processo delicado, mas ainda mais desafiadora é a análise dos materiais colhidos em campo. Para essa análise, é necessário adotar um olhar decolonial, despir-se de ‘achismos’ e preconceitos, e reaprender outras formas de ver, sentir e interagir com os saberes que a aldeia proporciona. Isso é especialmente válido para nós, pesquisadores indígenas, que utilizamos a ciência acadêmica para falar de nós mesmos, promovendo a interligação entre diferentes mundos.

Quando um indígena se propõe a fazer pesquisa científica, seu comprometimento não é só com a ciência, mas, sobretudo, com seu povo. Esse comprometimento é fundamental para que a pesquisa não se torne um dispositivo de poder e controle social, fortalecendo o dispositivo colonial existente.

Para evitar isso, é preciso revisar constantemente o projeto de pesquisa, adaptando-o às realidades apresentadas pelo campo. A inserção do pesquisador ou pesquisadora junto aos sujeitos e sujeitas da pesquisa é o que orientará o que deve ser mantido ou ajustado nos objetivos e na metodologia. Acima de tudo, a pesquisa deve respeitar os limites estabelecidos por aqueles que estão in loco.

Se for necessário modificar ou destacar algum aspecto do projeto, isso deve ser feito com cautela, respeitando o que os interlocutores estão dispostos a compartilhar. Nem tudo pode ser apresentado ao pesquisador que chega, pois ele não carrega a territorialidade e a identidade do povo.

Durante minha trajetória, tanto no mestrado quanto no doutorado, percebi que, independentemente de o pesquisador ser indígena ou não indígena, as pessoas da aldeia serão sempre cautelosas ao falar. Há conhecimentos que devem ser preservados em seus lugares de origem, revelados somente àqueles para quem a ancestralidade permite. A aldeia tem seus segredos e seus sagrados.

## CAPÍTULO 2 - A LÍNGUA OMÁGUA/KAMBEBA: REVERBERAÇÕES CONTEMPORÂNEAS

De: Márcia Kambeba -2024

TAXIRA KUMIÇA KATU  
Taxira kumuera may-sangara  
Ikum luaia -xítá kumiça iquie rupi  
Ikua maritipa munura tana  
May – tini iauqui axuka tanu awa

Upaca taxira awa  
Ynua ritama – tama tana  
Maniatipa ruaia ayacaca?  
Iapã icumi apyká supi jenó  
Tana mama-tua, tanu papa-tua

Kumiça katu imity ta supi  
Sapukatara, kanata, tuiuka  
kuara makatipa paranã jeneúma ipura -pani

Tana kumuera imimiua ruaia imanu  
Rana usutá iacati  
Peruti tana saxipa, tana aykua  
Supi uipi era kamutuni

MINHA BOA FALA  
Minha língua ancestral  
Hoje pouco falamos por aqui  
Saber que roubaram de nós  
Homem branco fez chorar nosso povo

Acorda meu povo  
Essa aldeia/cidade é nossa  
Como não lutar?  
Vamos agora sentar para ouvir  
Nossa avó, nosso avô falar.

Palavra bonita tem para mim  
Felicidade, luz, terra  
Lugar onde o rio corre ligeiro  
Nossa flecha voa pelo céu

Nossa língua ancestral não morre  
Ela vai subir o rio  
Levando nossa dor, nossa ferida.  
Para um novo amanhã.

### 2.1 Corpo-língua-território Omágua/Kambeba

Nossos corpos indígenas, bem como nossos territórios, foram atravessados pelo dispositivo colonial e pelas relações de poder estabelecidas entre as coroas portuguesa, espanhola e demais frentes colonizadoras. Nossas línguas, que traduzem nossas cosmologias, nossa história, não ficaram de fora desse processo. Houve, por parte do Estado brasileiro, uma forma de organização de políticas públicas estatais para extinguir as línguas indígenas faladas por grandes populações. Campanhas foram criadas para desmerecer a importância das línguas, sendo reduzidas a “dialetos”, chamadas de “gírias” e quem queria “falar na gíria”? Quando alguém falava em sua língua ancestral, era motivo de chacota e de repressão, condições desfavoráveis que produziram entre os povos indígenas vergonha e medo de falar sua língua ancestral.

Em minhas memórias de infância, quando chegava alguém na aldeia em que nasci, as crianças sorriam e se escondiam envergonhadas quando alguém perguntava na língua Magüta/Tikuna: “Taa’cü ni ‘I i cuega?” (Como é teu nome?). Sou fruto dessa violência causada pelo ‘governo da língua’, pois era falante da língua do povo Magüta/Tikuna e, para que não sofresse com minha ida para a cidade, minha mãe-avó Assunta deixou de falar a língua desse

povo querido comigo e tanto eu quanto ela acabamos esquecendo essa língua ancestral rica e tão linda. Fui obrigada a fazer do português minha língua principal. Agora entendo a relevância de um trabalho sobre as narrativas orais e a língua Omágua/Kambeba e como elas foram interditas e silenciadas com as políticas de governo.

Esse processo se iniciou com os primeiros textos dos viajantes, que relataram suas dificuldades com a grande variedade de línguas indígenas na Amazônia. Mas resistimos, e muitos dos nossos saberes foram transmitidos de geração a geração, embalados pelo desejo de rememorar os conhecimentos deixados em nós, nesse espaço onde a cruz e a espada do “colonizador” não conseguiram destruir através do memoricídio.

Em várias ocasiões, nossa língua foi proibida e não podemos negar que isso afetou negativamente meu povo Omágua/Kambeba, pois muitos nomes de nossos antepassados foram perdidos. Quando entrevistei o tuxaua Valdomiro Cruz, em 2010, na aldeia Tururucari-Uka no Amazonas, ele recordou, com profunda tristeza, o período em que foram forçados a silenciar, proibidos de utilizar sua língua ancestral e compelidos a negar sua identidade. Além disso, foram obrigados a adotar um sobrenome alheio — o do 'branco' — referindo-se ao 'Cruz' de seu nome.

Meus parentes, meus tios, meus avós, viemos de Jurimágua carregando seu paneirinho até Iquitos, no Peru; aí embarcamos no vapor da linha até Pará (...). Naquele tempo, tava acontecendo o recrutamento da guerra, chamado Guerra do Paraguai, foi aí que o Polungú que era coronel, dono de seringal, chamou meu pai, meus tios tudo pra ele registrar pro Reculuto não pegar, aí no Javará. Eles aceitaram, porque eram índios direito, trabalhador, freguês bom mesmo, foi aí que nós pegamos o sobrenome Cruz, mas o nome do meu pai mesmo era Manuel Tanaquiri Cuelho. Aí foram carimbados, por causa do Polungú que se chamava João Polungú da Cruz, pra escapar da guerra. (VALDOMIRO CRUZ, Aldeia Tururucari – Uka, 2010. Entrevista)

Para supostamente protegê-los de participar da guerra, uma estratégia local não só apagou seus nomes e determinou o silenciamento da língua, como também interferiu quase que decisivamente na sua identidade. Marcar o povo como se marca um animal foi uma forma encontrada para dizer a todos que aquele povo lhe pertencia como escravos. Essa marca se fazia visível na canoa, remo, chapéu, roupa. Ao povo era dito que, ao receberem a marca com o nome de seu senhor, eles estavam protegidos do genocídio que se apresentava contra eles. E nesse processo de “adoção” do uso do nome de seu senhor, o povo deixava de reconhecer-se indígena Omágua/Kambeba para se perceber na identidade de caboclo.

Tinha um navio de guerra na boca do Cupeçú, outro na boca do Jutaí. Aí lá do Mapana foram baixando para o Cupeçú, ficaram no Sardinha, mas todos com chapéu e canoa carimbado, mas tudo isso pra polícia não pegarem os Kambeba, assim que escapou os Kambeba. Daí desse Cupeçú e Sardinha vieram pra ilha do Capote. Eu ainda não existia nesse tempo. E ao adotar meus

pais, eles deixavam de ser índio e passava a ser caboco. Eu conto bem, porque foi acontecido com minha família (VALDOMIRO CRUZ, Aldeia Tururucari-Uka, 2011).

O resultado desse e de tantos outros processos a que nossos ancestrais foram submetidos foi muito negativo para a língua ancestral dos Omágua/Kambeba. As estruturas linguísticas, as narrativas, os saberes, as práticas culturais foram gradualmente deixadas de lado, mas ficaram guardadas na memória dos mais velhos, pois mesmo proibidos falavam entre eles quando estavam a sós. Este processo de apagamento também está presente nos relatos de Paul Marcoy (2006 p. 73), quando diz que: “eles preservavam a língua dos seus pais, os Umuas de Popayan, mas eles a falavam somente na intimidade, sendo o tupi a sua língua corrente e um português confuso, mas inteligível a sua língua oficial e diplomática”.

Partindo da definição de governo da língua (NEVES; GREGOLIN, 2021), repenso as experiências do meu povo. Por várias gerações, nossos mais velhos, através do uso das narrativas orais, nos orientaram de que o processo de contato com os não indígenas que chegavam impondo novas línguas e culturas, não foi benéfico para nós. Os mandos e desmandos de Portugal e outras frentes colonizadoras nos fizeram sentir violências oriundas de um “dispositivo colonial” e do “governo da língua”. Foi por isso que nossos ancestrais fizeram do silêncio uma estratégia de resistência, chegando a negar sua identidade e, por proibição dos invasores, não falavam em sua língua ancestral, mas cochichavam como estratégia de sobrevivência.

Tudo que os padres e os “colonizadores” falavam ou ordenavam se tornava entre os Omágua/Kambeba um discurso verdadeiro que eles seguiam sem hesitação, muitas vezes obrigados para poderem continuar vivendo. Para Michel Foucault (2000), verdade e poder estão entrelaçados, por isso, é difícil o indivíduo não se envolver nessas ordens discursivas ao ponto de se ver dominado por esse discurso. Eles tinham poder para produzir verdades e inventaram que nossas línguas eram inferiores e deveriam deixar de ser faladas.

Das memórias de infância, recordo-me dos mais velhos que, antes de entrarem no rio para tomar banho, ficavam acorados no topo do barranco, observando as águas. Após longos momentos de sintonia e conexão, em uma conversa silenciosa e contemplativa, desciam o barranco por uma escada de madeira para mergulhar profundamente nas águas que permeiam nossa construção identitária e nossa relação com a educação indígena, incluindo a língua ancestral. A língua ancestral de um povo é a responsável pela transmissão do sistema de valores, de saberes que conectam seus corpos com a terra e cria uma relação de comunicação e cooperação entre homem e natureza.

A roda de conversa, hoje presente nas práticas acadêmicas do Ocidente, utilizada na contemporaneidade para a transmissão de saberes, é uma prática milenar de nossos povos originários, porque o entendimento do tempo para nós é circular. Atualmente, ela continua sendo utilizada para exercitar a língua ancestral e fortalecer a transmissão de saberes entre os Omágua/Kambeba. Na aldeia Tururucari-Uka, tem os dias certos para as crianças aprenderem, com ajuda dos mais velhos, cantigas na língua tupi. São horas de cantoria, como também de conversação entre si sobre o cotidiano na aldeia. Pela fotografia, apresento um desses momentos.

Figura 8 - Roda de cantoria na língua ancestral



Foto: Márcia Kambeba – Aldeia Turucari-Uka – julho/ 2014

Tudo é feito com muita seriedade pelas crianças e desde pequenas já sabem a importância dessas práticas culturais e identitárias para sua atuação e afirmação de serem o povo das águas. Essa forma de sentir a identidade fortalecendo sua infância mostra o quanto eles/elas desde crianças compreendem o que é resistência e entendem que essas práticas são estratégias de luta. Os povos indígenas encontraram formas de resistência ao dispositivo colonial.

A língua Omágua/Kambeba pertence à família Tupi-Guarani do troco Tupi. Assim como aconteceu em todas as regiões desse país ao longo dos séculos de colonização, em vários

momentos fomos impedidos de falar nossa língua. No entanto, nossos ancestrais não se entregaram por completo ao processo violento imposto pela colonização e pela colonialidade do saber e poder, que prossegue até os nossos dias.

Estamos nos empenhando em manter viva e fortalecida a língua Omágua/Kambeba na Amazônia brasileira e peruana, utilizando os recursos de transmissão proporcionados pela sociedade contemporânea. Entre os recursos, destacam-se o uso de aplicativos que facilitam o aprendizado e a catalogação de palavras, o apoio das universidades na criação de materiais didáticos e gramáticas com a participação dos falantes, além da criação de livros e a gravação de músicas. Independentemente do estilo musical, o que nos interessa é como essas palavras são memorizadas e o significado de cada frase contida na letra das canções.

Atualmente, trabalhamos o ensino da língua ancestral procurando encontrar maneiras motivadoras de levar os jovens e crianças a entenderem que é preciso ter orgulho da língua Omágua/Kambeba. Dos Omágua do Peru, recebi o pedido para compor músicas ritmadas, pois os jovens e adolescentes se interessam por esse tipo de música para suas apresentações culturais.

A música de autoria indígena é um ato de resistência. Ao compor uma música, estamos contribuindo para o fortalecimento da cultura, da memória, da oralidade, da língua ancestral, da identidade e mesmo que a música seja escrita em português ou espanhol, ela carrega sentimentos de etnicidade, denúncia e anuncia sobre a territorialidade de um povo. Quem canta memoriza duas vezes o ensinamento que a música transmite.

No ato de desconstruir ideias estereotipadas, os artistas/ativistas indígenas falam de violências nos territórios, contra os povos indígenas, da necessidade de retomar a língua ancestral, entre outros temas urgentes e pulsantes para a luta dos povos atualmente. No livro “Saberes da Floresta” trago a seguinte mensagem sobre o valor da música para os povos indígenas:

Pelo canto, dá-se o trânsito de saberes consolidados na vivência dos povos, na cultura de resistência, ligação transcendente com as forças da natureza. O território da música indígena é vasto, por ele contam-se histórias de momentos difíceis e alegres. Em muitos casos, a música funciona como um encontro com a cultura quando já se deixou de senti-la. Existe canto para chamar o espírito da cobra e abrir um novo tempo de reflexões, canto para chamar o curupira e ouvir conselhos de como conduzir o povo, num território onde a cosmologia precisa ser respeitada. A música indígena demarca territórios educacionais, linguísticos, sociais, sagrados, relacionando várias formas de se perceber a luta. (KAMBEBA, 2020).

Na cultura Omágua/Kambeba, o canto é utilizado para a realização de curas, sendo entoado na forma de “rezos” ou mantras. O pajé ou a benzedeira canta para curar, sonhar e

estabelecer comunicação com o mundo ancestral. "Os rezos" são práticas tradicionais de cura realizadas pelos pajés e benzedeiros indígenas, transmitidas oralmente entre gerações. Por meio de cantos, sopros e rezas, invocam forças espirituais para equilibrar corpo e espírito, sendo parte fundamental dos saberes ancestrais dos Omágua/Kambeba. Portanto, “rezos” é a forma tradicional empregada por muitos povos para se referir aos benzimentos.

Na aldeia Turucari-Uka, do povo Omágua/Kambeba, no Amazonas, as crianças aprendem a cantar em aulas conduzidas pelos adultos, entoando cantos na língua ancestral. Esse aprendizado é um dispositivo de resistência contra o governo da língua que se instaurou entre nós, pois a língua não se resume somente aos sons que formam a palavra, ela é também corpo, natureza e território em movimento.

## 2.2 Da samaumeira aos rios: sobre falas, escutas e identidades

### POVO DA GOTA D'ÁGUA

Somos o povo da gota d'água  
 Filhos que o rio abraçou  
 Vestiu de coragem o Kambeba  
 Fortaleceu nossas vidas  
 Para resistir aos castigos  
 e violência do invasor.  
 Entre sussurros e cochichos  
 Guerras e ambições  
 Seguimos resilientes  
 Na contramão do colonizador.  
 Sinto o rio me levando  
 De bubuia caminho com meu avô  
 Sou a gota batendo

Na samaumeira ancestral  
 Que da terra brotou.  
 Eu vi minha avó cantando  
 Música na língua milenar  
 Narrativas ela ia contando  
 Entre sussurros  
 Em noite de luar  
 Para ouvir era preciso silenciar  
 Parar o tempo  
 E na pisada  
 A folha não podia estalar  
 O “branco” podia castigar.  
 (Márcia Kambeba, 2024)

Nas culturas dos povos originários, cada povo tem sua forma de narrar sua origem, transmitindo esses relatos de geração a geração. Essas narrativas estão profundamente enraizadas em nossa memória, fortalecendo o território memorial que carregamos.

Ao explicar o mundo e a presença indígena na terra, cada povo se apropria de elementos da natureza e da própria natureza. Para os Omágua/Kambeba a samaumeira é essa árvore sagrada, cuja existência se constrói por meio de uma linguagem repleta de imagens vivas. Ela se faz presente no território vivido, sonhado e memorial, captável pelos sentidos e situado no tempo das origens. No entanto, sua presença não se limita ao passado; ela também pode ser vivida no presente e nos apresenta perspectivas para o futuro, sempre com a consciência, o entendimento, o conhecimento e as experiências herdadas do passado.

Nesse sentido, a samaumeira é uma referência de mãe, avó, bisavó, tataravó, de pajé, de cura e tem a missão de transmitir todos os conhecimentos. A maneira como cada povo concebe o tempo, o espaço e o cosmo está ligada à sua cosmovisão aos seus saberes, às trocas de energias vitais e aos seus sagrados. Saber ouvir é necessário, e esse é um dos ensinamentos que aprendemos desde a infância e que se fortalece ao longo da vida. Esse princípio é um dos fundamentos do governo da língua feito pelos Omágua/Kambeba, bem diferente do que fazem os Estados imperialistas. Não nos interessa somente falar ou escrever, é preciso desejar e saber ouvir os mais velhos, aprender com as experiências de vida.

Na caminhada cotidiana, seja na aldeia e na cidade, esses ensinamentos nos orientam, dão sentido à vida e permitem compreender os acontecimentos e novas vivências. Eles fortalecem nossa criatividade, nos ajudam a ponderar decisões e podem ser sentidos através das mais variadas linguagens, como na música, nos rituais, nos grafismos, nas artes em plumagens, nas cestarias, entre outras expressões.

Esses saberes possibilitam a interligação com outros mundos e fortalecem o processo de crescimento espiritual, ajudando a compreender o significado da vida e da morte. A samaumeira é tão respeitada e sagrada para os Omágua/Kambeba que ter essa árvore no território é motivo de alegria, de referência e de reverência para o povo. Ela é a nossa árvore-da-vida.

### 2.2.1 A gota d'água e a circularidade do Tempo Omágua/Kambeba

Nasci de uma gota d'água  
 Na folha da samaumeira toquei  
 Caí no colo do rio  
 E em humana me tornei  
 E o solo sagrado pisei  
 Sou encanto, encantada  
 Sou a narrativa sussurrada  
 A resistência da pena encarnada  
 O legado da avó  
 Que silenciou sua voz  
 Para que eu não fosse laçada  
 Sou a escrita do tempo  
 Na água apresentada.  
 (Márcia Kambeba, 2024)

Na explicação do nosso existir, Omágua/Kambeba, é importante compreender que somos a gota d'água em pessoa, emergidos dos rios para, um dia, retornar ao mundo das águas onde vivem outros seres que nos fortalecem.

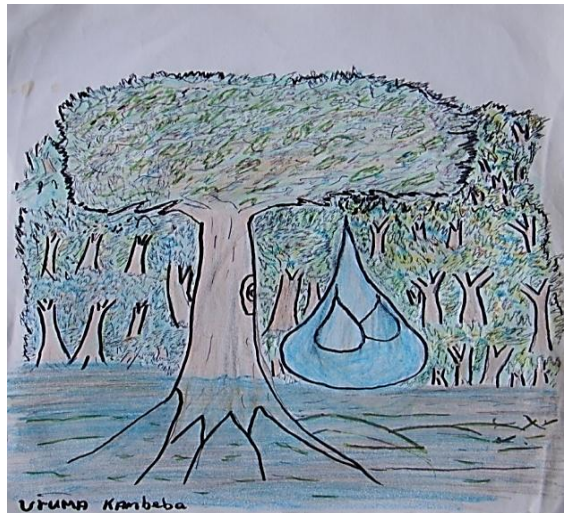
Se essas narrativas orais foram, por muitas vezes, sussurradas ao pé do ouvido, repetidas na calada da noite, ou contadas bem baixinho, quase em cochichos, foi para nos

ensinar que devemos continuar transmitindo-as assim, de geração em geração. A escuta sempre precisou ser atenciosa e cuidadosa, tudo precisava ser muito bem entendido, já que não havia a escrita para registrar. A escrita é algo recente para os povos indígenas, enquanto a oralidade foi e continua sendo nossa principal ferramenta de ensino e aprendizagem.

Seu Valdomiro Cruz (2010) gostava de contar essa narrativa:

Um certo dia o céu se abriu, dele veio uma grande tempestade, tudo ficou muito escuro e uma forte chuva caiu. As árvores se balançavam com o temporal e a chuva trouxe uma enorme gota d'água enviada por tana kanata ayetú (nossa luz radiante). Dentro dessa gota enorme vinham duas gotas menores que simboliza o homem e a mulher Omágua/Kambeba. A gota maior se encontrou com a grande árvore sagrada, mãe de todas as árvores a Samaumeira e ao tocar nas suas folhas, a gota maior estourou e as duas gotas pequenas, que traziam nossos ancestrais vieram caindo devagar por entre folhas e galhos até tocarem as águas escuras do igarapé. E por detrás do tronco da grande Samaumeira, emergiram o homem e a mulher Omágua/Kambeba. Nadaram até encontrar terra firme e começaram a se multiplicar como estrelas no céu, formando uma grande nação. Por essa razão somos considerados como “o povo das águas” filhos do rio e afilhados das ribanceiras.

Figura 9 - Origem da vida do Omágua/Kambeba



Fonte: Desenho do cacique Uruma Kambeba

Os séculos XIX e XX foram de silenciamento para os Omágua/Kambeba, mas os sussurros e cochichos feitos ao pé do ouvido, na calada da noite, por nossos ancestrais, permitiram que essa história chegasse até os dias atuais. Certamente, ela sofreu interferências cada vez que era contatada e recontada, pois cada narrador deixava seu toque pessoal. No entanto, sua força e identidade permaneceram intactas. Isso nos mostra que o processo de resistência diante dos regimes severos de proibições e perseguições foi vivido de forma

estratégica pelos Omágua/Kambeba.

Segundo Neves (2018), existem diferentes gêneros de narrativas orais indígenas, e essa é o que a professora identifica como uma narrativa cosmológica, pois se inscreve na temporalidade e na espacialidade Omágua/Kambeba, num universo cultural não ocidental e não cronológico. Foram nossos ancestrais que nos contaram essa história. Nosso tempo é circular e segue obedecendo à circularidade das rodas de narrativas orais e rituais, o período de luarada, quando a pesca é realizada com respeito à natureza e ao ciclo das águas das quais nascemos.

### 2.2.2 Entre corpos, territórios e bordados Shipibo e Omágua/Kambeba

Durante a segunda etapa da pesquisa de campo no Peru, em minhas andanças pela cidade de Iquitos, me deparei com um espaço bem simples, reservado para a venda de artesanato do povo Shipibo-Conibo. Mariluz Shipibo e sua família vivem em sua aldeia localizada em São Francisco de Pulcallpa, e de lá eles se deslocam para vender seus panos e outras artes em Iquitos, neste espaço destinados a eles. Os Shipibo são um dos maiores povos da Amazônia peruana e eles têm uma peculiaridade: são conhecidos pela arte do bordado.

Ela me contou que para realizar o bordado tem uma preparação, um ritual. Para isso, tomam o chá da ayahuasca para sonhar com o que vão bordar. Somente após terem, por meio do sonho, a visão do bordado, vestem-se com sua roupa tradicional e iniciam esse trabalho artesanal.

Ao tomar a bebida sagrada ‘ayahuasca’, ela sonha com notas musicais que,

posteriormente, se transformam em cantos, entoados com muita alegria.

Para o bordado, eles próprios produzem o pano. Segundo ela, foi sua avó quem a ensinou a produzir o pano onde o bordado é feito. A avó comprava o algodão, tingia, fiava e, depois, utilizava o tear para produzir o pano. Assim, as mulheres Shipibo não, usam qualquer tecido para bordar. Os homens também desenvolvem sua arte, por meio da pintura em tela, utilizando outros materiais. Mariluz conta que sua avó questiona por que elas vestem roupas do não

Figura 10 - Mariluz Shipibo e a roupa de seu povo



Foto: Márcia Kambeba

indígena.

Trago este relato sobre o povo Shipibo como parte do contexto que inspirou minha prática reflexiva e criativa. Durante uma visita ao espaço onde a parenta Mariluz expunha seus trabalhos, fui tomada pelo desejo de registrar, em forma de bordado, a narrativa do meu povo sobre a “gota d’água”.

Até então, não possuía experiência com bordado, desconhecia técnicas ou pontos específicos, mas compreendi que essa prática simbólica me conectava profundamente à vontade de dar forma material à oralidade ancestral. A experiência de bordar uma narrativa tornou-se um ato de ressignificação, no qual a oralidade ganhou textura e permanência, representando um vínculo renovado com a memória coletiva e a ancestralidade Omágua/Kambeba.

O relato sobre os Shipibo se conecta aos Omágua/Kambeba ao revelar como as trocas interculturais podem despertar um olhar renovado sobre nossas próprias práticas e narrativas ancestrais. Ao observar o trabalho de bordado da parenta Mariluz, do povo Shipibo, fui inspirada a pensar em como a materialização de memórias e oralidades, por meio do bordado, poderia fortalecer as narrativas do meu povo. Essa experiência serviu como um estímulo para revisitar a história Omágua/Kambeba, utilizando o bordado como uma metáfora visual e tangível de nossas tradições orais, como a narrativa da “gota d’água”.

Além do bordado, ambos os povos compartilham a prática ancestral de produzir suas próprias vestimentas tradicionais, utilizando técnicas e materiais que expressam seus grafismos e cosmologias. No passado, também compartilharam uma prática marcante: a remodelação craniana, que conferia um formato alongado às cabeças das crianças, simbolizando posição e identidade no povo.

Embora os Shipibo e os Omágua/Kambeba sejam povos distintos, ambos compartilham um profundo vínculo com a memória, a oralidade e a criatividade como formas de preservar e transmitir saberes e têm a avó como a guardiã desse legado.

No retorno para casa, comprei o pano e, com a ajuda do meu filho Carlos Augusto, desenhei a narrativa da gota d’água. Bordei usando a linha da memória e cada ponto era, para mim, uma narrativa da avó, bisavó, tataravó que ecoava em minha mente.

Figura 11 – Bordado: A criação do povo Shipibo por Mariluz Shipibo

Foto: Márcia Kambeba, 2023



A oralidade, entre os Omágua/Kambeba, é como um fio contínuo que entrelaça passado e presente, tecendo narrativas que nos reconectam com o espírito da água e nos conduzem a um mergulho profundo nos rios da memória e da identidade. Ao ouvir e contar histórias, materializamos saberes que fluem como os cursos d'água, fortalecendo nossas raízes e reafirmando nossa resistência.

Bordar, para mim, foi um ato de transformar essa narrativa em materialidade, dando forma visível ao que antes vivia somente na palavra. Não sou bordadeira e nunca tive aula de bordado, mas me deixei guiar pela vontade e pela conexão que me motivaram naquele momento. Bordar a narrativa de origem dos Omágua/Kambeba foi mais do que um aprendizado técnico; foi um processo de imersão nas memórias, transformando-as em traços visíveis, como se cada ponto fosse uma gota d'água compondo o rio da ancestralidade.

Ao bordar, percebi que cada fio carregava o poder de uma história contada e recontada, ecoando a força das vozes que vieram antes de mim. Esse gesto me reconectou ao espírito da água, elemento tão presente em nossa identidade, e me trouxe uma sensação de pertencimento e resistência. Como um rio que ganha força ao somar suas águas, bordar foi, para mim, uma

experiência que me fortaleceu, reafirmando a importância de manter viva a oralidade e os saberes ancestrais em todas as suas formas de expressão.

Figura 12- Bordado A Gota D'Água por Márcia Kambeba



Foto: Ivânia Neves, 2024

Bordar as narrativas é uma forma de manter viva a oralidade, além de ser uma representação estética e simbólica do repertório de memórias que carregam a territorialidade da aldeia e de seu entorno. O bordado não somente exercita o olhar, a concentração e a disciplina de quem o pratica, mas também proporciona o prazer de imprimir beleza e originalidade, criando um território de vivência e integração. Nele, arte e memória se entrelaçam, dialogam e coabitam no universo do imagético e da comunicação, fortalecendo a transmissão de saberes ancestrais.

Quando me desafiei a bordar a narrativa da gota d'água, compreendi a imensa responsabilidade contida nesse ato. Percebi que, ao bordar, eu estava costurando a existência de um povo. O que comunicar por meio do bordado? Como traduzir essa gota e a referência à vida no ato de emergir do rio, das águas profundas e frias?

O objetivo não era somente analisar o discurso da gota d'água, mas também representar o imaginário construído pelo narrador ou narradora ao contar e visualizar a gota caindo nos braços do rio, devolvendo ao mundo um casal que daria origem ao povo Omágua/Kambeba.

Assim, se o bordado é a materialidade da memória, ele pode, então, ser considerado uma narrativa.

Pelo bordado, acessamos enunciados verbais das narrativas que também constituem a identidade e a territorialidade de um povo. O rio, representado no desenho que elaborei, recebe a gota d'água que carrega o embrião da vida e o entendimento do sentipensar, por meio de Hkua Imitsara-Kana (cosmovisão ou visão de mundo). Esse sentido toma forma na beleza das cores do bordado, impregnando-se da energia e da delicadeza de quem executa a arte, eternizando-se em linhas que se entrelaçam como as tramas do arumã, fortalecendo a união.

A narrativa da gota d'água é carregada de múltiplas interpretações, construída ao longo do tempo e do espaço, apresentando uma paisagem simbólica onde o rio se torna referência de pai e cuidador desse povo. Essa identidade enche de orgulho aqueles que conhecem sua singularidade. Quando perguntados: 'Você é quem?', a resposta vem segura: 'Sou do povo da gota d'água, por isso, sou filho ou filha das águas'.

### **2.3 Entre vozes, letras e almas**

Quando uma narrativa é documentada por escrito, ela recebe códigos que precisam ser interpretados com uma leitura atenta. Na transmissão oral, a narrativa é compartilhada verbalmente e quem a recebe repassa conforme a compreendeu, sempre enriquecida por novos detalhes.

Nas aldeias, essa forma de transmissão oral não somente preserva os saberes ancestrais, mas também fortalece a identidade de quem tem o privilégio de ouvir as narrativas dos anciões e anciãs. Entre os ensinamentos repassados estão práticas de respeito à natureza, como não pescar em excesso e retirar do rio somente o necessário para a subsistência, pois aqueles que protegem a natureza determinam as punições necessárias a quem desrespeita esse equilíbrio.

Quando estive na aldeia de San Joaquim de Omágua, no Peru, percebi que os parentes não conheciam a narrativa da gota d'água. Compartilhei com eles sobre o nascer das águas e percebi que, embora não conhecessem essa história específica, compreendem profundamente a importância da água na construção de sua identidade e territorialidade como povo.

Pesquisando nas bibliotecas de Iquitos, encontrei um livro chamado: “Nucanchic huinai huinai causai nuestro pasado: Bajo río Napo Ecuatoriano” escrito por José Luis Palacio Asensio com 2ª impressão em 1980. Nele, há registros sobre a importância da água na vida espiritual dos Omágua no Peru em tempos passados. Como não havia serviço de cópias na biblioteca, precisei registrar o conteúdo fotografando página por página com o celular. Em forma de

imagem, compartilho aqui um trecho do livro que retrata essa relação entre água, povo e espiritualidade.

Este texto expressa evidentemente a força do feminino presente na figura materna que a terra e a água representam. Delas recebemos cuidado, alimento e a segurança proporcionada pelo contato corporal no banho de rio. As narrativas ouvidas revelam que terra e água possuem uma relação de unidade, sendo essenciais para o fortalecimento da cosmovisão que reafirma a identidade do povo Omágua/Kambeba. Esse entendimento precisa ser fortalecido para poder seguir vivo e transmitido às futuras gerações.

Figura 13 - Trecho sobre o poder da água na espiritualidade Omágua (1980, p. 138)

**El mundo espiritual de los Omaguas siguiendo las huellas de la cerámica.**

Para los Omaguas, La TIERRA es fundamentalmente el espacio donde surge la vida y es... "el seno de la madre Tierra, el lugar arquetípico del descanso indefinido", como apunta muy acertadamente Haro Alvear<sup>36</sup>.

El AGUA es principio de vida, elemento fecundador inseparable de la Tierra; es semen y sangre para la madre Tierra; purifica, genera y regenera.

Los grandes ríos, Amazonas, Negro, Napo, Huallaga... juegan un papel protagónico en la vida y cultura omagua.

AGUA y TIERRA, en igualdad de presencia e importancia, en unión total como generadores de vida.

El habitat amazónico está marcado por estos dos elementos en forma absoluta, la consecuencia es la explosión de vida vegetal y animal más variada y abundante del planeta.

TIERRA y AGUA en total plenitud, sin predominio de una sobre la otra, en unidad inseparable, son el sustrato que determina la cosmovisión de este pueblo que vive en continuo diálogo con la Naturaleza.

La MUERTE y la VIDA se dan en una constante, sin interrupción; lo muerto fecunda la tierra para hacer surgir sin intervalo la nueva vida, de aquí la concepción ininterrumpida en espiral de la vida, la imposibilidad de concebir la nada o el vacío, y de la muerte como fin de todo.

MUERTE y VIDA no se pueden concebir como contrarios que se excluyen, sino como opuestos complementarios. Muerte siempre significará vida.

138

Foto: Márcia Kambeba, 2023

A sociedade por séculos apresenta uma “epistemologia colonial” que separa o humano da natureza. Para a sociedade colonial, a natureza é tudo que nossos olhos conseguem ver, tocar, explorar. No entanto, nós, indígenas, compreendemos que, antes de considerar a natureza somente como paisagem, é fundamental reconhecer que ela tem vida, sentimentos e um caráter

sagrado, além de se comunicar. Por isso, nos conectamos a ela, sentimos seus espíritos e, em um diálogo entre mundos, estabelecemos relações baseadas no cuidado mútuo e na cooperação. Quando lutamos pelo território, estamos lutando pela vida em sua totalidade, preservando não somente o espaço físico, mas também os vínculos espirituais, culturais e ancestrais que o sustentam. Sobre isso, Gersem Baniwa (2017) diz que:

A epistemologia colonial seria marcada por uma referência antropocêntrica e etnocêntrica que em primeiro lugar, separa os seres humanos da natureza, hierarquizando-os e tornando-os superiores aos demais seres, e em segundo lugar, apresenta uma compreensão ancorada na legitimação da violência e no apagamento da memória e das culturas de povos não-brancos e não-ocidentais. É preciso superar a base de conhecimento da cultura colonial, marcada pelo racismo, pela injustiça cognitiva e por todas as formas de desigualdade social, cultural e econômica.

Dessa forma, o próprio ato de contar histórias não é feito de qualquer jeito, tem horário, local para contar, não é nada obrigatório, forçado, tem que ter sintonia, conexão, organização e cada pessoa tem seu jeito próprio e sabe o que quer comunicar com determinada narrativa.

Minha mãe-avó, quando pegava o cachimbo e se dirigia para a maqueira da cozinha, já se sabia que ela ia nos chamar. Lamparina acesa, tabaco na cuia, garrafa de café sobre a mesa, logo ela ia pedir um cafezinho na travessia de uma história para outra e a narrativa ia se desenrolando até a Matinta assobiar, e ela dizia imediatamente: *“Vocês estão ouvindo esse assobio? Já é meia-noite hora de dormir porque a Matinta começou a andar pela aldeia”*. E ninguém se atrevia a desobedecer. Ela contava suas histórias na língua Magüta/Tikuna quando tinha pessoas da aldeia em nossa casa e em português para nós. Na maior parte do momento, eu estava só com ela na rede ou deitada no assoalho.

Hoje, nossas narrativas orais continuam sendo contadas e (re)significadas pelas novas gerações, sendo essenciais para compreendermos o tempo, o porquê das coisas e para fortalecer o sagrado. É importante ressaltar que, para os povos indígenas, as narrativas orais não são meras lendas, folclore ou mitos, por partirem de um saber ancestral e do vivido. Mesmo quando construídas no mundo dos sonhos, são compreendidas como mensagens da ancestralidade, não como 'histórias fictícias'. Elas nos ajudam a explicar o existir da vida.

As narrativas orais indígenas muitas vezes são classificadas como lendas, um gênero menor da literatura, ou como mitos, que não merecem credibilidade como fontes históricas. Frequentemente, também são entendidas apenas como uma manifestação da palavra falada numa perspectiva homogênea de língua e não como um complexo processo de comunicação verbal, que pode envolver os gestos, a pintura, a voz, a música (NEVES, 2015, p.01).

Falar e escrever, para nós, povos indígenas, representa hoje uma estratégia de luta contra as formas de representação que o colonizador impôs sobre nossas territorialidades. Desconstruímos estereótipos, reescrevemos nossa própria narrativa e descatequizamos a catequese imposta pelo invasor. Invadimos o invasor ao desmontar, pouco a pouco, a imagem do 'bom selvagem' e a visão colonial de um 'povo sem alma', cuja língua era considerada estranha e incompreensível por aqueles que chegavam para 'colonizar' os Omágua/Kambeba.

Nos dois primeiros séculos de colonização, a língua ancestral fluente entre os Omágua/Kambeba era uma das principais formas de perceber sua territorialidade. Na organização social e política, destacava-se a presença do Aparia Maior e dos Aparias Menores. O Aparia Maior representava o grande ancestral da cosmovisão Omágua/Kambeba e era reconhecido como um temido e respeitado chefe principal. “Sua autoridade era reconhecida rio acima até os confins da província” (PORRO, 1995).

Em língua Omágua/Kambeba, ele transmitia saberes sobre ervas medicinais, rituais, narrativas orais e dieta alimentar. Além disso, reafirmava a prática cultural de confeccionar suas próprias vestimentas, que passaram a ser comercializadas, e de produzir calçados a partir do leite extraído da seringueira — um conhecimento milenar do meu povo, rapidamente apropriado pelo colonizador.

#### 2.4 Povo Omágua/Kambeba e o ritual da remodelação do crânio

O nome original do meu povo é Omágua, que significa “o povo das águas” (Porro, 1996). O povo Tupinambá nos apelidou de Kambeba (akanga-pewa), que significa “cabeça-chata” (Ugarte, 2009). Segundo Fritz (2006), era costume entre os Omágua/Kambeba comprimir o crânio aos recém-nascidos por meio de duas talas de madeira, prática que se estendia por toda a primeira infância. Esse processo gradativo modificava a caixa craniana, conferindo-lhe uma forma oblonga e acentuando a arcada superciliar, o que resultava em um relevo extraordinário na região dos olhos. Essa característica física levou à denominação 'cabeça-chata', originando os termos Cambeba ou Campeva.

Figura 14 - Foto de um Omágua cabeça-chata



Fonte: FERREIRA, Alexandre (Iconografia V. I - 1971)

Até meados do século XVIII, era possível encontrar Omágua/Kambeba com a cabeça remodelada ou 'achatada'. Essa prática fazia parte de um ritual que se iniciava logo após o nascimento da criança. Era colocada uma prancha acolchoada com algodão sobre sua cabeça, sendo ajustada gradativamente até que, por volta dos 9 ou 10 anos, o crânio já estivesse remodelado. Com a chegada dos missionários jesuítas e de outras missões que por anos catequizaram os Omágua/Kambeba, esse ritual foi demonizado e, conseqüentemente, extinto.

O padre Acuña (1994) descreve que tomavam a criança recém-nascida e lhe cingiam a cabeça, na parte do cérebro (nuca), com uma faixa larga de algodão, enquanto na parte frontal utilizavam uma pranchinha de cana-brava, apertada firmemente desde os olhos até o couro cabeludo. Dessa forma, o crescimento natural da cabeça, que deveria ser arredondado, era direcionado para cima, tornando-a longa, chata e desproporcional. Nos relatos de José Chantre y Herrera (in Porro, 1992), há uma descrição mais detalhada sobre o ritual da remodelação do crânio. Ele afirma que:

A nação Omágua/Kambeba tinha por costume achatar a testa até levantá-la para mais de seis ou oito dedos e faz uma figura parecida à dos topetes que se costuma usar em perucas e penteados na moda. Para conseguir isso comprimem com duas tabuinhas, uma pela frente e outra por trás, o crânio dos meninos e meninas quando pequenos, e para fazê-lo com mais suavidade e sem danos às cabecinhas, acomodavam entre as tábuas e o crânio suas almofadinhas de algodão bem cardado. No começo apertavam pouco, mas a cada dois ou três dias comprimiam mais pela frente e pelo cangote e dessa maneira alongavam a cabeça conforme a figura que pretendiam. Era formosura, entre eles, ter um crânio bem achatado e levantado, riam-se das demais gentes que tinham como eles diziam cabeça de macaco.

No Peru, durante o trabalho de campo, no centro da pequena sala de reunião em San Joaquin de Omágua, um espaço destinado à preservação da memória Omágua, vi uma estátua, de bronze semelhante à figura do “diabo”, montado em um jacaré. A imagem tinha um aspecto medonho, com traços antropomórficos marcantes, músculos bem definidos, chifres e uma expressão severa. Suas mãos pressionavam a cabeça do jacaré, reforçando um simbolismo enigmático. Colocada em posição de destaque na Casa de Cultura da aldeia, a escultura parecia carregar um significado profundo, talvez relacionado às narrativas coloniais ou às

representações externas sobre os Omágua. Olhei-a por alguns instantes e, sem entender, perguntei ao parente Wilmer Saqui por que ela estava lá e qual a relação dessa imagem com o povo Omágua do Peru. Ele me deu a seguinte resposta em forma de narrativa oral.

Figura 15-Diabo del Bosque



Foto: Márcia Kambeba, 2023

Un grupo de nuestros antepasados ingresa al bosque en busca de *mitayo*, *mitayo* quiere decir, en busca de alimento. Ellos entonces se encuentran con el demonio del bosque. Entonces vieron que la cabeza es ancha, tacha. Entonces, el grupo volvió a la comunidad para imitarlo con los niños que nacían. Se ponían un algodón y una maderita (en la cabeza) para que no sea ancha. Allá, tenemos una imagen de como fue la época de 1600, 1700, 1800, así eran nuestros antepasados. Las demás etnias amazónicas no se conocían como las cabezas tachas. Así nos denominaban. Pero nuestros antepasados, como los “cabezas tachas”, se creían como superiores a otras culturas. Y la cara se parecía “aredondo”, que se quería aparecer hacia la luna. Así fueron nuestros antepasados. Entonces, el padre Samuel Fritz, que fue de nacionalidad checa, pero trabajaba con la corona española. La corona española, antes que le enviase a esa parte de la Amazonía, o padre Samuel Fritz, le entregó un lienzo de San Joaquín. Que San Joaquín fue el padre de la Virgen Maria. Entonces, el el padre Samuel Fritz, lo tomó gustoso el lienzo y le puso su patrón, de su misión. Entonces, llegando acá en la Amazonía en 1686, se encuentra con el pueblo Omágua, que fue la nación más grande y más emblemática de la Amazonía. Entonces él crea el pueblo de nuestra comunidad en 1686. Y saca el nombre de nuestra comunidad, de su patrocinado con el pueblo Omágua. De ahí, pues, viene San Joaquín de

Omágua. En la actualidad, nuestra comunidad es el segundo pueblo más antiguo de la región. Este año vamos a concluir los 337 años de fundación. (WILMER SAQUI/ JULHO 2023 entrevista).

Essa narrativa trouxe detalhes de nossa história que, até então, eu particularmente não conhecia, como, por exemplo, sobre o demônio da floresta. Ouvir esse relato do parente Wilmer Saqui, na aldeia de San Joaquim de Omágua, mostra que interligar nossos territórios trará fortalecimento não somente territorial, mas no aspecto cultural, memorial, narratológico e político. Encontrei, em um dos livros que trazem sobre os relatos de Samuel Fritz, na biblioteca de La Amazônia, em Iquitos, a seguinte passagem que fala desse relato do parente Wilmer Saqui:

Los portugueses llaman vulgarmente á los Omágua con el nombre los Cambeba ó Canga-Peva, que quiere decir cabezas chatas, porque el distintivo proprio de esta nación es ele levar aplastada lá frente y llama como la palma de lá mano; e en esto hasta el día de hoy ponen toda su gala, en especial las mulheres, hasta hacer mofa é insultar á las de outras naciones con decir que tiene cabeza redonda á modo de pilche, o calabraza, com la gente salvaje del monte. De aqui és que á las criaturas tiernas, con mucho tempo las van pouco á pouco aplastando las cabecitas, aplicando á la frente una tablita ó enrejadito de cañas vendidas con un pouco de algodón, para no lastimarlas, y amarrándolas de espaldas contra una Camilla que les sorve de cuna. En examinando yo el origen desde costumbre, me responderam, que sus antepasados en cierta ocasión había visto al Diabo con la cabeza entablada desta maneira, y que dê él habían aprendido esta moda, hasta ahora sin duda ignorada de las mujeres europeas. (Diário de la región, 2008)

Ao pesquisar sobre o povo Omágua no Peru, encontrei uma referência que diverge da apresentada por Antônio Porro, segundo a qual somos 'o povo das águas'. De acordo com uma pesquisa que realizei em um site espanhol, o nome Omágua teria origem na palavra Umawa, composta por dois termos na língua materna: 'umi', que significa olhar, ver, ouvir, espiar, espreitar, e 'awa', que significa pessoa. Assim, Umawa significaria 'pessoas que olham, observam, ouvem, espiam ou perseguem'. No Peru, os Omágua são conhecidos pelos nomes Ariana, Omágua Yetê, Pariana, Umawa.

El nombre del pueblo Omagua proviene de la palabra umawa, que en la lengua originaria se compone de dos términos: umi 'mirar, ver, escuchar, espiar, acechar' y awa 'gente'. Umawa que significa literalmente 'gente que mira, observa, espía, escucha o acecha'. (BDPI-Perú <https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/omagua>).

Nossos anciões e anciãs contam que essa prática também era uma forma de demonstrar que o povo não praticava antropofagia, além de ser considerada um símbolo de beleza. O que se sabe é que, com o tempo e o contato com os espanhóis, os Omágua/Kambeba deixaram de realizar esse ritual de remodelação craniana.

Tratava-se de um saber milenar que envolvia uma tecnologia ainda hoje desconhecida pelo ocidente. Recorrentemente, quando os colonizadores se deparavam com conhecimentos que não dominavam, buscavam apagá-los, muitas vezes interferindo diretamente nas identidades dos povos. Em suas andanças pelo Amazonas, o botânico e naturalista Paul Marcoy (2006) nos diz:

Chegou enfim o dia em que as cabeças alongadas ficaram fora de moda, para grande desgosto daqueles que já as tinham e eram obrigados a continuar com elas até a morte. Enquanto a nova geração crescia com suas cabeças naturalmente conformadas, os adultos e os idosos amaldiçoavam em silêncio a forma piramidal de suas cabeças, da qual lhes era impossível livrar-se. O último Omágua/Kambeba com cabeça de mitra morreu em São Paulo de Olivença há sessenta e oito anos atrás.

A prática da remodelação do crânio foi condenada pelos missionários, que a viam como algo maligno, associando-a à evocação de espíritos ruins ou demônios. Com a conversão ao cristianismo, os Omágua/Kambeba deixaram de realizar esse e outros rituais que envolviam dimensões espirituais, como os rituais de cura.

A igreja desempenhou um papel significativo na violência sofrida pelo nosso povo, impactando diretamente sua territorialidade e modo de vida. Para nossos ancestrais, a remodelação do crânio não era somente um ritual, mas também uma estratégia de resistência e sobrevivência. Como os Omágua/Kambeba não praticavam a antropofagia, remodelar o crânio era, além de tudo, uma forma de afirmar sua identidade e distinguir-se diante dos outros povos.

Meu povo Omágua/Kambeba, desde antes da colonização, vive tanto no Peru quanto no Brasil. No entanto, o dispositivo colonial criou uma divisão entre nós e, aqui no Brasil, ficamos por muitas décadas sem contato com aqueles que estão no Peru. Poucos se esforçam para manter essa conexão, tanto que minha presença entre eles foi uma surpresa. Lamentavelmente, muitos outros povos indígenas também passaram por essa realidade.

Apesar dessa separação, os laços não se romperam completamente, pois a memória coletiva do povo foi preservada pela oralidade. É na fala dos antigos que os elementos de nossa história são recuperados e reinterpretados. Sentar-se para ouvir as narrativas não são somente um ato de aprendizado, mas também uma prática de respeito e reconhecimento de sua sabedoria. Eles carregam as memórias do povo, os ensinamentos sobre o território e as orientações que guiam as novas gerações.

Saber ouvir é um grande aprendizado que se exercita desde o nascimento e se

desenvolve ao longo da vida até a velhice. Todos sabem ouvir e contar narrativas, assim como todos produzem oralidades. Na infância e adolescência, a escuta é constante, permitindo aprender o necessário para dar continuidade a ensinamentos que atravessaram gerações.

No entanto, neste novo tempo, as narrativas orais enfrentam profundas interferências da sociedade não indígena, seja pela introdução de tecnologias como televisão e internet, seja por outros fatores que desviam a atenção de uma necessidade maior: a preservação de uma dinâmica única que diferencia os povos indígenas.

Em contraste com uma sociedade frequentemente desconectada de sua identidade humana e ambiental, que valoriza pouco a oralidade, as memórias e as diferentes formas de perceber o território, os povos indígenas preservam a tradição de transmitir saberes, garantindo que a relação com o ambiente e sua preservação para as futuras gerações permaneçam como um compromisso coletivo. A preocupação com as crianças e seu futuro tem sido alvo de muitos debates. No entanto, pensar a relação das crianças indígenas com a cidade é uma questão que precisa ser trabalhada tanto pelos governantes quanto pelas lideranças indígenas que vivem na aldeia e na cidade. É fundamental compreender como a criança indígena representa sua vivência nesses dois contextos.

A escola precisa adaptar seus materiais para contemplar uma educação que dialogue com a realidade dessas crianças, garantindo um conteúdo diferenciado e alinhado à sua cultura. O mesmo deve ocorrer na aldeia, pois a forma de ver o mundo das crianças indígenas é distinta da das crianças não indígenas. Assim, a proposta curricular deve ser construída com base na percepção das próprias crianças sobre seu mundo neste século.

Atualmente, as redes sociais se tornaram a principal forma de comunicação para os jovens indígenas, permitindo a criação de “territórios digitais”, e fortalecendo as conexões entre povos de diferentes línguas. Essas plataformas facilitam o diálogo e ajudam a promover resistências, mas é necessário usar essas ferramentas com cautela, responsabilidade e maturidade para evitar que se voltem contra nós.

## 2.5 Kumiça Imimiua – História da nossa língua e territórios ancestral

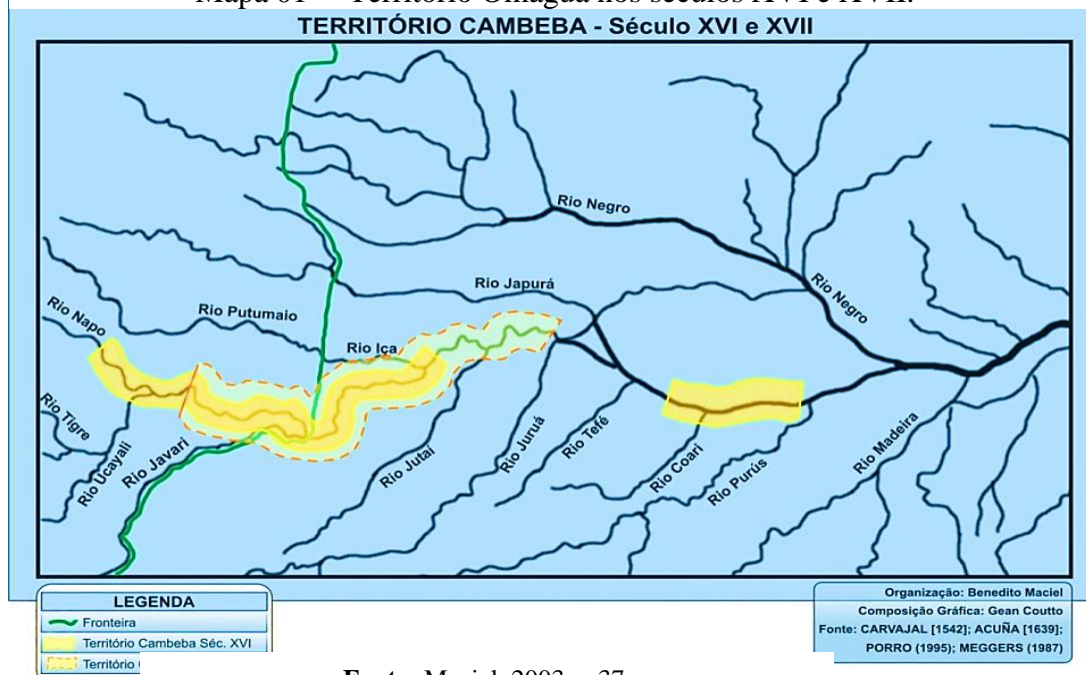
### LÍNGUA ANCESTRAL

Tupi meu tronco sagrado  
 Feito árvore a se enraizar  
 Maracás anunciam o ritual  
 Meu canto é força milenar.  
 Tana kumuera katú, iapã kumiça.  
 (Nossa língua boa! Vamos falar).  
 Canto para resistir  
 Batendo o pé no chão  
 Memorizo o que aprendi  
 Na língua da minha nação  
 Sussurros de afirmação.  
 Me vejo cunhã  
 Curumim, cunhatã  
 Eu sou anciã  
 Ensinando a resistir  
 Remo minha canoa  
 Buscando encontrar  
 Rios que se convergem  
 São mundos a se interligar  
 Na sabedoria da cultura  
 milenar.

(Márcia Kambeba, 2024)

Os primeiros contatos dos Omágua/Kambeba com os colonizadores datam do século XVI. Em todos esses séculos, nossa língua, a princípio, representou uma dificuldade para os religiosos, depois foi perseguida e em muitos momentos da história republicana do Brasil foi proibida, assim como as outras línguas indígenas. Fraturada, muitas vezes sussurrada ao pé do ouvido e agora reaprendida nas escolas, no contemporâneo. A língua Omágua/Kambeba segue como resistência da cosmovisão do nosso povo. Há controvérsias sobre a localização e extensão territorial dos Omágua/Kambeba ao longo do rio Solimões entre os séculos XVI e XVII. Neste período, os territórios, as cosmologias, cosmovisões e as línguas indígenas dessa região sofreram sua primeira grande intervenção com a chegada de franciscanos, jesuítas e carmelitas. O mapa 01 mostra um deslocamento territorial, a parte toda em amarelo-escuro era o território dos Omágua/Kambeba no século XVI conforme a crônica de Carvajal.

Mapa 01 – Território Omágua nos séculos XVI e XVII.



Fonte: Maciel, 2003 p. 37.

O território Omágua/Kambeba, nesses séculos, compreendia desde o baixo Napo, até a desembocadura do rio Iça. A outra parte menor, em amarelo-escuro, demarca, segundo Betty Meggers (1987), a existência de Omágua/Kambeba entre o município de Tefé, Coari, chegando próximo do rio Purus. Suas afirmações baseiam-se em escavações arqueológicas e nas interpretações que fez das crônicas de Carvajal.

Nesse período, já havia a presença das missões católicas na região e uma delas, a dos frades franciscanos, teve seu primeiro contato com os Omágua/Kambeba em outubro de 1647. Segundo Ugarte (2009, p. 467), “os franciscanos dedicaram-se não só a conseguir os aviamentos necessários à viagem, mas a aprender, mesmo que rudimentalmente, a língua Omágua”. Todavia, não obtiveram muito êxito no aprendizado, o que dificultou seu trabalho de “catequização” e, diante da insatisfação sentida pelos Omágua/Kambeba, que os ameaçavam constantemente, decidiram encerrar a missão em outubro de 1650.

Na Amazônia, as missões religiosas chegaram em épocas diferentes, a missão dos padres carmelitas chegou em 1627 e as missões dos jesuítas em 1636. Esses religiosos disputavam entre si tanto a dominação de terras, como as relações com os indígenas, os quais serviam de mão-de-obra escrava e também de féis ao projeto salvífico de Deus. Desde o início da colonização, todas as ordens religiosas da Igreja Católica que participavam da colonização tinham como um de seus principais objetivos interferir nas línguas indígenas, uma significativa estratégia para poder interferir em suas cosmologias ou cosmovisões. Este trabalho com o

governo das línguas indígenas foi bastante aprimorado pelos Jesuítas.

Para que o processo de conversão fosse bem-sucedido e facilitasse a exploração da força de trabalho indígena, os padres jesuítas, conhecidos por sua intuição e amplo conhecimento linguístico, dedicaram-se inicialmente ao aprendizado das línguas indígenas. No entanto, essa tarefa revelava-se extremamente desafiadora, pois o panorama linguístico da região era extraordinariamente diversificado, com pelo menos 718 línguas pertencentes a diferentes troncos linguísticos, segundo a classificação de Cestmir Loukotka. A complexidade era tamanha que o padre Antônio Vieira chegou a denominar o rio Amazonas de 'Rio Babel' (Bessa, 2011).

Os jesuítas perceberam, então, que o Tupinambá, falado na Costa do Salgado, no litoral entre São Luís e Belém-PA, podia ser compreendido por povos falantes de outras línguas do mesmo tronco, assim como ocorre com o português e o espanhol, ambos originados do latim. Dessa forma, utilizaram o Tupinambá como língua de catequese e de comunicação interétnica nas aldeias controladas pelos missionários, habitadas por “índios descidos”. Nessas aldeias, diferentes povos de diversos troncos linguísticos passaram a se comunicar por meio do Tupinambá, assim como os colonos portugueses e os negros escravizados.

Devido ao intenso contato entre línguas, o Tupinambá foi se transformando e se distanciando da fala original, dando origem a uma nova língua, chamada Língua Geral, mais tarde denominada Nheengatu (“fala boa”). O Nheengatu tornou-se a primeira língua de comunicação na Amazônia. O linguista Aryon Rodrigues denominou essa variedade de LGA (Língua Geral Amazônica) para diferenciá-la da LGP (Língua Geral Paulista), que passou por um processo semelhante no litoral brasileiro a partir da língua tupi falada em São Paulo.

Como resultado desse desgoverno da língua, a LGA subiu o rio Amazonas levada pelos missionários. Quando o novo governador do Estado do Pará, Xavier de Mendonça Furtado, chegou a Belém-PA em meados do século XVIII, se deu conta de que Portugal mantinha uma colônia no Estado do Maranhão e Grão-Pará que não falava o português.

Sobre a proibição não somente da Língua Geral, mas também das línguas indígenas, Santos (2012) nos diz que:

O “Diretório dos índios” colocado em prática por Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751 -1759) irmão materno do marquês de Pombal, proibia o uso de línguas indígenas, tanto as particulares de cada nação indígena como a Língua Geral de comunicação interétnica, decretando o uso obrigatório da língua portuguesa, assim como o uso de sobrenomes semelhantes aos das famílias de Portugal e batizando com nomes lusitanos as aldeias

transformadas em vilas e povoados. Tornava-se ainda obrigatório o uso de vestimentas e promovia o casamento de colonos portugueses com mulheres, entre elas as indígenas.

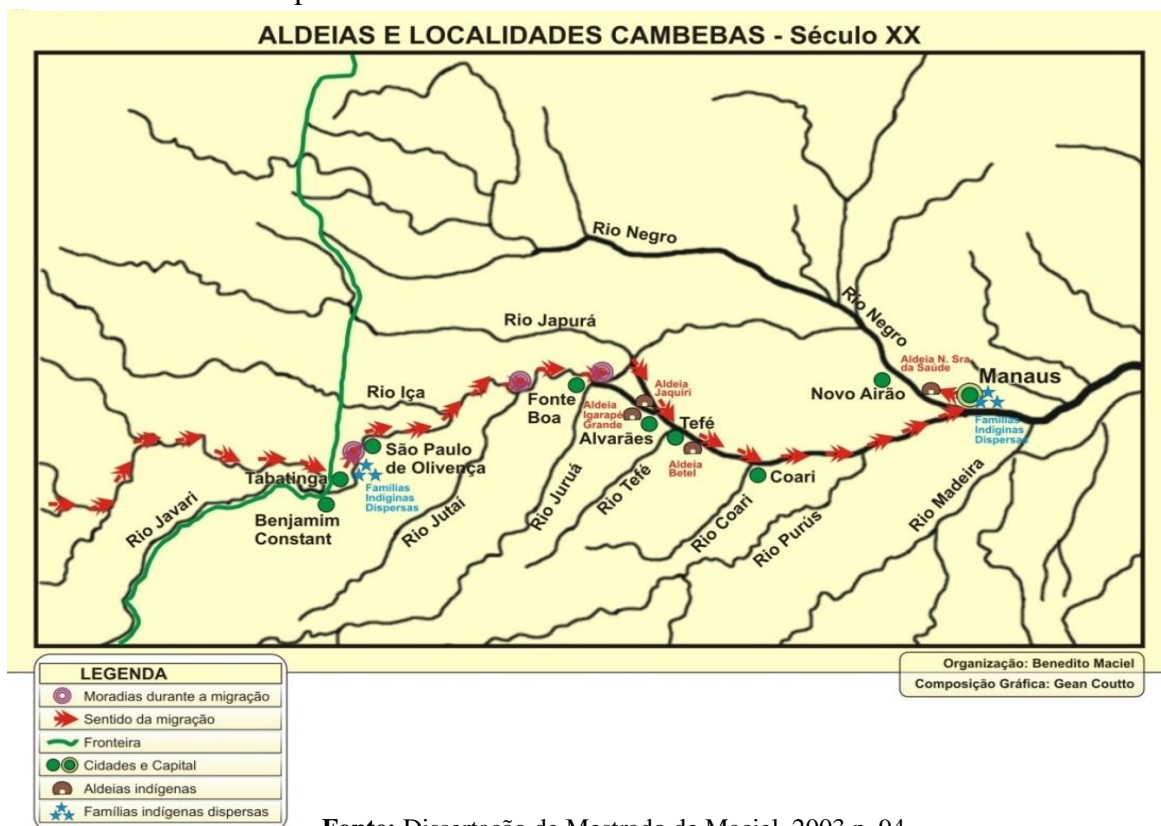
Conforme o texto do Diretório, “para desterrar este perniciosíssimo abuso, será um dos principais cuidados dos diretores estabelecer, em suas respectivas povoações, o uso da língua portuguesa, não consentindo, de modo algum, que os meninos e meninas que frequentam as escolas, assim como todos os indígenas capazes de instrução nessa matéria, utilizem a língua própria de suas nações ou a chamada língua geral, devendo empregar unicamente a portuguesa, conforme Sua Majestade recomenda em repetidas ordens, as quais, até o momento, não foram observadas, resultando na total ruína espiritual e temporal do Estado.” (ALMEIDA, 1997).

No entanto, o projeto de Pombal fracassou na Amazônia, apesar da expulsão dos jesuítas como uma estratégia para que a língua portuguesa se tornasse hegemônica. A LGA continuou hegemônica na região, sendo inclusive a língua da “Cabanagem”. Os 40.000 cabanos falecidos no século XIX pela repressão eram todos falantes da LGA, muitos monolíngues, outros bilíngues língua ancestral x LGA ou LGA x português.

Os Omágua/Kambeba sempre utilizaram diferentes estratégias para continuar repassando seus saberes e ensinando o Nheengatu às crianças e aos jovens. Podemos encontrar referências à perseguição linguística contra os Omágua/Kambeba em Marcoy (2006), que viajou pelo rio Amazonas entre 1846 e 1847 e registrou relatos sobre o período em que o Nheengatu começou a ser banido nas escolas.

Quase duas décadas depois, na Província do Amazonas, onde viviam os Omágua/Kambeba, a Língua Geral Amazônica (LGA) ainda mantinha sua hegemonia. Isso é demonstrado no relatório de Gonçalves Dias, de 1861, no qual ele visitou escolas do Solimões e do Rio Negro e constatou o fracasso do ensino, uma vez que os alunos não compreendiam o português. A língua portuguesa só se tornou majoritária na região após a chegada de cerca de 500 mil nordestinos, falantes do português, durante o período da economia da borracha, entre 1870 e 1914, conforme apontado por Celso Furtado (Bessa, 2011).

Mapa 02 – Aldeias e Localidades Kambeba - século XX



**Fonte:** Dissertação de Mestrado de Maciel, 2003 p. 94.

A migração dos Omágua/Kambeba, das últimas três décadas até o século XX, exigiu de nosso povo grande habilidade para se adaptar a nichos ecológicos distintos, diferentes das várzeas e ilhas do alto Amazonas. Esse desafio foi ainda mais intenso para aqueles que migraram para a capital Manaus, onde o processo de adaptação foi completamente diferente da vivência nas aldeias.

O silenciamento imposto nesse período foi severo e violento, ao mesmo tempo, em que se tornou uma estratégia de resistência. A negação da identidade, muitas vezes, foi um meio de sobrevivência diante das leis impostas pelos governantes, especialmente em um contexto onde o processo integracionista já estava declarado e em plena execução.

Vemos nesses episódios um claro interesse de apagar as línguas indígenas. Depois, estas mesmas instituições, igreja Estado e escolas, cobram das populações indígenas que falem suas línguas para provarem que de fato são indígenas. O processo de retomada da territorialidade e do território não foi fácil para o povo Omágua/Kambeba, provar estarem vivos foi uma árdua missão. Seu Valdomiro Cruz lembra que, em meados do século XX, foi chamado para uma

reunião e teve que provar que era de fato Omágua/Kambeba e falante da língua ancestral.

Eu estava em uma reunião na aldeia do Miratu, onde todos os índios foram chamado para se reconhecer né, quem era índio e quem não era, e conforme a etnia eles davam a terra. Tinha cinco padres, a FUNAI de Tefé, e 19 tuxaua. Dos 19 tuxaua, só quarto tuxaua falava a lingual indígena, contando comigo. Falavam que eu andava mentindo que eu não era índio, que eu me pareço com o japonês né, aí eu não sei. Só sei que quando fui chamado, já tinha falado quase todos. Fui chamado por derradeiro, disseram: “Agora vamos ver o tuxaua do Jaquiri!”. Aí repararam minha mão, meus dedos, aí perguntaram: “Como seu pai chamava comida?”, eu disse: “Chamavam **uryneio, saneio**”. Aí perguntaram qual era a religião de seus pais, eu falei: “Católica!”. Meus parentes sempre foram católicos. Ainda tenho uma imagem de nossa senhora da Saúde que minha mãe trouxe do Peru. Aí perguntaram se eu sabia cantar algum hino que cantavam na época dos meus pais, aí eu cantei. Eles bateram palma. Aí o padre perguntou: e como se chama aquilo que sobe preto no céu? Aí eu falei: “**amanatwa suny**” “**vem temporal grande**”. Aí pararam, que tinha muita gente né, aí bateram palma e passaram adiante e fui aprovado Kambeba.

Em sua narrativa oral, Seu Valdomiro mostra ainda o processo inverso, se durante séculos os indígenas foram perseguidos e proibidos de falar suas línguas, agora, não falar é que pode render algumas penalizações. Ele diz:

Os outros não falaram a língua. O tuxaua do Miratu não se incomodou com a língua deles, agora tão aperreado mesmo. Mas eu vi muitos tuxaua que não falam a língua conseguirem a terra. Os indígenas do Miratu não se incomodaram em passar a língua adiante, agora estão aperreados mesmo. Depois de novo, agora foi o prefeito que chamou pra ver quantas aldeias tinha né, até meus filhos foram, aí na competição de flechas eles não sabiam por que eu não ensinei né, mas na parte da aldeia, da cultura eles ganharam, mostraram a dança, o ritual, a língua, o canto. Aí chegou a hora de darem a cesta básica, e o pessoal do Miratu queria e o secretário disse: “Não! É dos Kambeba. Vocês não mostraram nada, como querem ganhar? (VALDOMIRO CRUZ, 2012).

Todo esse processo violento de intervenção dos portugueses e espanhóis na cultura e na territorialidade Omágua/Kambeba ainda se reverbera nos dias de hoje. Durante um longo período de silenciamento, a língua foi sendo gradativamente impactada, enquanto o português adquiriu tamanha força que se tornou a mais utilizada, levando ao esquecimento da língua de seus ancestrais e ao desaparecimento do tupi antigo. Dos Omágua/Kambeba no século XX somente os mais velhos falavam sua língua ancestral, os mais jovens falavam somente português.

## 2.6 As línguas indígenas e a República brasileira

A língua não tem somente o poder de nos fazer interagir uns com os outros; ela também fortalece a identidade de ser um povo. Esse poder agregador, capaz de estabelecer relações identitárias e de territorialidade, fez com que, ao longo da história, muitos governantes a vissem como um perigo. Durante a República brasileira, mesmo após o fim do domínio colonial, muitos políticos-herdeiros desse pensamento colonialista – continuaram a exercer seu poder invasivamente sobre os povos indígenas. Por meio de leis e decretos, passaram a regulamentar o uso da língua, restringindo seu ensino e transmissão. Mais uma vez, os povos indígenas foram violentados em seu direito fundamental de falar e ensinar suas línguas e cosmovisões às novas gerações.

Havia por parte dos comandantes do país um movimento para os povos indígenas serem extintos e não somente no sentido de extermínio, mas, como entidades autônomas. Havia um projeto integracionista sendo amadurecido e pensado também, como legado, para os futuros governantes. O discurso e as práticas de extermínio contra os povos indígenas têm sido recorrentes ao longo dos diferentes governos brasileiros. Há pelos menos três momentos na República em que esse discurso ganhou muita força:

a) 1899-A Proclamação da República, um golpe promovido pelos generais do exército. Em 1910, em função das pressões internacionais pelos direitos humanos, o governo brasileiro cria o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), que vai servir como uma instituição de integração, procurando silenciar as línguas indígenas e interferir nas práticas culturais.

b) O golpe militar do governo Getúlio Vargas - o Estado Novo. Em 1938, ele criou o decreto-lei n.º 406 de 4 de maio, determinando regras acerca de práticas culturais, educacionais e linguísticas dos imigrantes em território brasileiro. Nesse período, também os povos indígenas foram obrigados a falar somente português. Essa medida se dava como um meio integracionista dos povos à sociedade e à cultura brasileira. Novamente, os povos indígenas viram-se obrigados a silenciar e, de certa forma, abandonar a riquíssima bagagem cultural que vinham carregando por séculos de existência.

O Relatório Figueiredo relata inúmeras atrocidades feitas aos povos indígenas no período da ditadura, que vai do extermínio de numerosas aldeias, remoções forçadas ao estupro seguido de morte de mulheres indígenas por militares. Nesse período, deu-se também a ocupação de terras indígenas por colonizadores que vinham de fora, apoiado pelas políticas do regime militar. Todavia, a política integracionista continuava atuando, se valendo da conversão dos indígenas nas aldeias. Os grileiros, garimpeiros e seringueiros já se faziam presentes em

terras indígenas, contribuindo com o projeto desenvolvimentista.

c) A ditadura civil-militar entre 1964 – 1985. Em 1967, o governo militar criou a Fundação Nacional do Índio atual (FUNAI). Embora o discurso fosse para beneficiar os indígenas, na prática, as ações funcionavam no sentido contrário e passaram a ser militarizadas e contagiaram as políticas indigenistas com o discurso do interacionismo. A língua indígena nesse período continuava sofrendo processos violentos, caminhando para um memoricídio pela falta de diálogo na língua entre os seus falantes da época.

Veio um padre querer mudar nossa língua, queriam que a gente falasse nheengatu, aí minha filha Teca que é a Zana daqui dessa aldeia (Tururucari-Uka) e os outros, bateram o pé e disseram que não. Se eu não tivesse doente, tinha ido lá e dito pra ele que eu vi padre só para celebrar missa, pregar a palavra de Deus, não pra mudar a língua do índio, mas ele não voltou mais aqui na aldeia. Ele disse que ia no Cuieira, eu disse pra minha filha que é a Zana de lá, que tomasse cuidado e falasse na língua Kambeba com ele, e não aceitasse o que ele ia propor, mas ela disse que ele não foi lá. (VALDOMIRO CRUZ, 2012).

Nesse momento, acentua-se o discurso sobre a unidade nacional e o desejo do Estado de que nós, povos indígenas, nos tornássemos somente brasileiros, ignorando, invisibilizando a identidade étnica. A história, no entanto, é descontínua e o discurso da resistência também é recorrente. Outros governos propuseram discursos e práticas discursivas diferentes, um pouco mais comprometidas com os direitos humanos.

Houve muita investida para que a Unidade Nacional Brasileira e a supremacia “branca” se solidificassem, tornando o país desenvolvido e sem a presença dos “índios”. Trata-se de um enunciado que significou e significa um discurso usado para nivelar todos os povos existentes, visando retirar direitos, fortalecendo uma enxurrada de violências. Outras construções também são bastante acionadas para conferir um caráter pejorativo aos povos indígenas, como: “índios selvagens”, “animais sem alma”, “povo falante de gírias”, etc. Uma imagem estereotipada, unida a uma identidade padronizada, que nos colocava e coloca em situação de entrave para o progresso em todo território brasileiro. Esse discurso fundamenta a violência aos povos indígenas.

Com a abertura política, no início dos anos de 1980, a sociedade civil começa a se reorganizar no Brasil. O primeiro presidente civil, Tancredo Neves, eleito ainda pelo voto indireto, falece e não chega a assumir. Chega ao poder José Sarney, com a incumbência de outorgar uma nova Constituição. É dentro desse espírito de mudanças no país que o movimento indígena começa a se organizar. Segundo Krenak (2021):

Nesses últimos 40 anos de movimento indígena, ainda escuto o grito da liderança indígena Marçal de Souza Tupaim, lá no Mato Grosso do Sul,

quando ainda era proibido fazer encontros e a pastoral indigenista começou a fazer assembleias regionais. Às vezes tinha umas 20 a 30 pessoas e já era considerado um fórum amplo e eram feitas às escondidas da FUNAI.

Os movimentos indígenas nesse período tiveram fundamental importância na organização das lutas e movimentos que influenciaram o texto da Constituição de 1988. O acontecimento emblemático, protagonizado por Ailton Krenak ao pintar o rosto com jenipapo no palanque do Congresso Nacional Constituinte, colocou em evidência nacional a luta do movimento indígena. As ditaduras militares foram momentos de muita perseguição aos povos indígenas. Quando a língua portuguesa já era majoritária em uma boa parte da Amazônia, a estratégia foi falar a língua Omágua/Kambebe somente na intimidade, mas a prática do diálogo permaneceu. Para não sofrer punições por parte das escolas, das igrejas e mesmo das instituições responsáveis em proteger os indígenas, o português passou a ser falado no dia-a-dia como língua principal.

A eleição do capitão reformado do Exército Jair Bolsonaro para a Presidência da República reacendeu o discurso do genocídio indígena. Novamente, um general assumiu a presidência da FUNAI, iniciando uma série de perseguições às sociedades indígenas. Cumprindo suas promessas de campanha, a era bolsonarista marcou um período de completo descaso com as fiscalizações nas fronteiras e estímulo às invasões dos territórios indígenas. Isso resultou em uma escalada de violências diversas: a facilitação da entrada de garimpeiros, madeireiros e grileiros em terras indígenas levou a um alto índice de assassinatos por armas de fogo e armas brancas, além de abusos e exploração sexual, inclusive de menores, nas aldeias. Além disso, a negligência no atendimento médico contribuiu para um aumento significativo da mortalidade indígena, especialmente durante a pandemia da Covid-19, aprofundando ainda mais as vulnerabilidades enfrentadas pelos povos indígenas.

Uma das frases que o Presidente Bolsonaro falou foi: “Em meu governo, nenhum centímetro de terra será destinado aos indígenas”. Isso de fato se viu em seu governo, não foi demarcada nenhuma terra indígena. A era bolsonarista trouxe muitas dores aos povos. Sem uma aproximação de diálogo, os povos indígenas se veem com pouco poder de barganha perante o Estado. Recentemente, foi vetada pelo presidente a mudança do nome “dia do índio” para “dia dos povos indígenas”. O que para ele não significa nada, discursivamente, para os indígenas significa muito pelo fato de se falar de um reparo cultural, étnico e político.

Os movimentos indígenas no Brasil seguem atuantes na luta pela garantia de seus direitos. A Associação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), por exemplo, realiza anualmente

mobilizações em Brasília, reunindo indígenas de diversas regiões do país para manifestar sua indignação diante das políticas governamentais que ameaçam suas vidas e sua presença no século XXI. O movimento Terra Livre, Luta pela Vida, Marcha das mulheres indígenas são algumas ações que têm surtido impactos positivos de apoio à causa indígena no Brasil e no mundo. Enquanto houver indígenas nesse território brasileiro, haverá luta e resistência. É necessário criar um projeto que viabilize a valorização das línguas indígenas faladas no Brasil, pois ainda não há conhecimento da existência de algo nesse sentido.

Nós, povos indígenas, utilizamos as redes sociais para informar, denunciar e comunicar. Estamos nas universidades, ocupando cargos políticos, e já é possível encontrar indígenas em espaços antes inimagináveis, como as novelas da Rede Globo e cargos de primeiro escalonamento no Governo Federal. Além disso, temos indígenas atuando como prefeitos e vereadores em municípios por todo o Brasil. Fizeram de tudo para nos silenciar, mas ecoamos alto como as sapopemas da samaumeira. O contato fez com que muitos povos esquecessem sua língua ancestral, e agora nos cobram que falemos as línguas indígenas para validar quem de fato somos. A diferença hoje é que tomamos consciência dessa situação.

## **2.7 Os Omágua e o retorno de suas práticas linguísticas e culturais na contemporaneidade**

Em julho de 2023, quando estive na aldeia San Joaquim de Omágua, pude ver, ouvir e sentir a problemática que a presença do não indígena deixou de impacto. Os Omágua desta aldeia no Peru têm conhecimento e memória de vivências de seus ancestrais, mas, por longos anos, silenciaram. Percebi que ainda permaneciam em estado de amnésia. Perguntei se não havia algum responsável da cultura, memória do povo que quisesse conversar um pouco e me apresentaram um jovem chamado Wilmer Saqui. Ele se mostrou interessado em dar andamento ao legado que lhes foi deixado. Foram muitas conversas com o parente Wilmer Saqui sobre ideias de como organizar o povo e retomar práticas culturais, como danças, cantos, rituais, a roupa e a língua ancestral.

Tivemos reuniões com alguns moradores e percebi que houve um balanço de saberes entre eles para o reavivamento do que os Omágua já possuem de informações e materiais para serem trabalhados na aldeia. O que estamos pensando, através do canal de WhatsApp, é como a língua ancestral e as práticas culturais podem ser trabalhadas na escola. Existe uma única escola na aldeia, onde a maioria dos professores é indígena Omágua e Kokama. Os Omágua de San Joaquim adquiriram o espanhol como primeira língua e os Omágua da Amazônia brasileira adquiriram o português como primeira língua não por sua escolha, mas como imposição.

Na aldeia de San Joaquim, a motivação é algo necessário para que se possa ter forças e coragem para proporcionar mudanças em prol da coletividade. Para um bom desempenho, é preciso engajamento de todos. Tenho acompanhado a caminhada de reavivamento cultural dos Omágua de San Joaquim e vejo como o parente Wilmer Saqui está envolvido nessa caminhada e mesmo com pouco recurso financeiro e apoio de poucas pessoas da aldeia, ele está conseguindo muitos feitos. O número de jovens e crianças que com ele estão trabalhando a cultura cresce e isso é benéfico para o fortalecimento da identidade de povo. Na questão da língua, as crianças e jovens se dirigem reciprocamente em espanhol, e os adultos pouco falam na língua ancestral entre si na aldeia. Seu Jair Huanaquiri falou em Omágua quando solicitado a cantar e ao explicar algumas diferenças de saudação na língua ancestral, repassada por seu pai e que ficou registrado em um caderno que um de seus irmãos se encarregou de guardar.

A língua do povo Omágua da Amazônia peruana e brasileira está sob ameaça, como está a de alguns povos nesse tempo contemporâneo. É necessário a criação de um projeto que fortaleça o uso da língua Omágua nas escolas e dentro da aldeia, fortalecendo seu protagonismo e reascendendo a chama da cultura que ainda fumea. É preciso ouvir as vozes dos anciões/anciãs e dos que detêm os saberes ancestrais, criando mecanismos de defesa contra toda forma de dominação. A construção desse projeto precisa passar por rodas de diálogos e escutas, oficinas dinâmicas sobre cultura, memória e a língua ancestral, entre outras formas de pensar a retomada desse caminho.

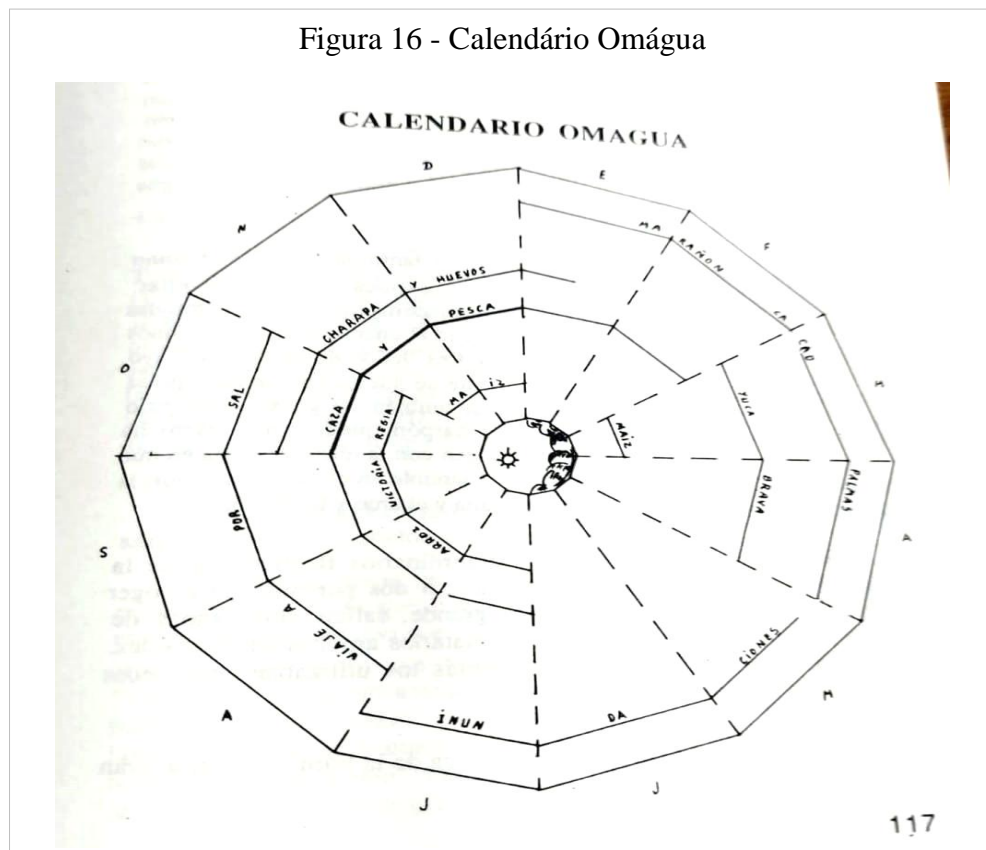
Precisamos entender que a família é fundamental na transmissão de saberes. No colo materno, a criança indígena recebe seus primeiros ensinamentos, e a língua ancestral está entre esses saberes. O pai tem suas funções de ensino, mas o ensino da língua ancestral está sempre a cargo das mulheres, que o transmitem através do canto, das conversas à beira do rio, à tardinha no jirau da casa, catando piolhos, as narrativas orais também são ensinadas. E no contemporâneo, será que as famílias estão motivando os jovens na busca desses saberes?

Na aldeia Tururucari-Uka, na Amazônia brasileira, temos um projeto de reavivamento da língua ancestral através do trabalho que as mulheres desenvolvem no ensino, na produção de materiais bilíngues para serem trabalhados nas escolas, na reestruturação do material sobre a língua ancestral em formato de gramática, entre outros. Interessante seria ter uma troca entre os materiais produzidos pelos Omágua da Amazônia brasileira com os Omágua da Amazônia peruana, para gerar um belo e rico material sob a língua ancestral. Ainda não houve um encontro dos Omágua do Peru com os Omágua do Alto Solimões em formato de assembleia para partilhar e produzir conhecimentos, mas não é nada impossível de se realizar.

Os Omágua do Peru, seguindo a sabedoria de seus ancestrais, reconhecem a influência da lua, do sol e das estrelas em suas atividades diárias, sejam elas do âmbito doméstico, cultural, da caça e pesca, da produção na roça, do corte de cabelos ou da colheita de frutos.

Atualmente, o tempo circular vem sendo substituído pelo tempo cronológico, em que o relógio determina o início e o fim das atividades, interferindo na transmissão oral desses saberes. Para os Omágua/Kambeba, a lua sempre teve um significado profundo na representação do sagrado e na construção da territorialidade. Nas pesquisas bibliográficas realizadas no Peru, deparei-me com um material que apresenta o calendário do povo Omágua, pelo qual se orientavam para viver em seus territórios. Todos os povos possuíam formas próprias de compreender o tempo e contar os dias, meses e anos.

Até hoje, ouvimos a palavra 'luarada', que se refere ao momento em que a lua está alinhada e propícia, segundo os Omágua, para a realização da caça, pesca, plantio e colheita. Os quelônios, por exemplo, botam seus ovos na praia na 'força da lua', e os povos sabem localizar, no tempo e no espaço, esses sinais naturais.



Este desenho apresenta o calendário lunar dos Omágua extraído do livro Nucanchic Huinai Huinai Causai. Nuestro Passado. Baixo Rio Napo Equatoriano. De José Luis Palacio Asensio, Madrid, 2ª ed. 1980.

## 2.8 Mulheres Omágua/Kambeba contemporâneas: resistências ao dispositivo colonial

### MULHER OMÁGUA/KAMBEBA

Sou Omágua  
 Remadora de muitos rios  
 Benzedeira  
 Sou pajé  
 Peço a cura  
 Espanto o mal.  
 Sou anciã  
 Filha de outras anciãs  
 Tenho orgulho de ser Omágua  
 Da Pan-Amazônia eu sou.  
 Trago narrativas  
 Dos antepassados  
 Palhas entrelaçadas  
 Do passado e presente.  
 Sou legado  
 A história não acabou  
 Cuido da memória viva  
 Que ouvi da avó e do avô  
 Elas interligam  
 As faces da nossa identidade.  
 (Márcia Kambeba, junho 2023)

O caminho percorrido pelas mulheres Omágua/Kambeba sempre foi marcado por lutas, fugas e uma busca constante pelo fortalecimento do povo. Os ecos da identidade ressoavam e se faziam sentir em todos os espaços de seu território físico, memorial e simbólico. Entretanto, a dor de sobreviver à barbárie atravessa gerações. Nossas ancestrais — tataravós, bisavós, avós — testemunharam a violência cometida contra seus maridos, filhos e netos, capturados pelos chamados 'soldados do mato', homens designados para caçar indígenas em fuga. Essa cena ficou gravada na memória de nosso povo e continua a ser sentida pelas novas gerações. Podemos encontrar relatos dessas experiências em Porro (2017), Pinto (2006) e Marcoy (2006).

Invasões, mortes por arma de fogo, casas incendiadas, gritos de mulheres sob a escuridão da noite são marcas profundas nas narrativas de nossas anciãs. Elas compartilhavam suas dores enquanto catavam piolho, falando num tom sussurrante, para impedir que esses

acontecimentos fossem apagados pelo memoricídio. Neste novo tempo, a dor e a insegurança persistem. Ainda paira o medo de ser 'pega no laço', enquanto diversas formas de violência continuam sendo cometidas contra mulheres indígenas, dentro e fora de seus territórios.

Nos relatos dos viajantes que percorreram a região Amazônica, encontram-se poucos registros sobre a figura da mulher indígena na aldeia e sua participação nas lutas e decisões coletivas. No entanto, no diário do Padre Samuel Fritz, há trechos que mencionam a presença ativa das mulheres indígenas ao lado dos homens, lutando com arco e flecha. Segundo Fritz (2009), “algumas chegavam a participar das guerras e combates, empunhando flechas, e lutavam tão bem quanto os homens, mas perderam seu ímpeto de guerreiras pelo flagelo imposto a seu povo pelos portugueses.”

As mulheres indígenas carregam em seus corpos as marcas desse processo de contato interétnico, que forçou um silenciamento estratégico entre os Omágua/Kambeba. Esse silenciamento levou muitas a aceitarem as regras impostas para viver em seus territórios, ora dominados pela cruz, ora pela espada.

Mais adiante, Fritz relata a produção de tecidos e utensílios domésticos feitos por elas. Todavia, naquela época, por conta da presença de portugueses e espanhóis, já havia vingança entre povos, envolvendo morte de mulheres indígenas, como bem nos relata Fritz (2009, p: 233) “também os Tikuna haviam matado a filha do cacique Omágua de Guacarate, a quem eles fizeram cativa desde a infância, dizendo que eles a haviam matado porque seu pai forneceu informação sobre eles e suas terras aos espanhóis.”

No *Diário de Samuel Fritz*, organizado por Renan Freitas Pinto (2009), são apresentados relatos de violências sexuais contra mulheres indígenas cometidas por europeus. Cresci ouvindo histórias sobre os conflitos entre meu povo, os Omágua/Kambeba, e os Magüta/Tikuna, povo que me acolheu em suas terras. No tempo em que vivi entre os Magüta/Tikuna, essa rivalidade já não era a mesma. Hoje, ambos os povos se unem na busca por resistência e paz em seus territórios.

A violência sexual contra as mulheres, em pleno século XVIII, afetava diretamente a posição cultural e política dos caciques. Fritz (2009) relata: “*Tudo ia bem, pois todos haviam concordado em subir o rio, quando, de repente, o principal Yurimágua me avisou que os Aysuares de Zuruite retornaram irritados com um soldado que havia publicamente violentado a mulher do cacique.*”

Esses são relatos de extrema crueldade vivida por nossas ancestrais, e, atualmente, as

mulheres indígenas continuam enfrentando situações semelhantes. Quando seus territórios são violados, seus corpos também o são. Vivemos um tempo de medo, morte e estupros que rememoram as violências sofridas em outros séculos. Nossos direitos são debatidos e decididos no Congresso por não indígenas, enquanto, nas aldeias, as mulheres carregam a dor de verem seus filhos e filhas mortos pela bala do capitalismo e lutam, de todas as formas, para escapar do laço que as transforma em vítimas de uma brutal crueldade.

E cada vez que uma violência se imprime sobre uma mulher indígena, é como se ela estivesse sendo “pega no laço”. O laço do colonialismo, da governança de um sistema capitalista, eurocêntrico, do racismo e preconceito linguístico, cultural, social, territorial, do governo da língua, do incômodo de ver os povos tomando o controle de suas próprias decisões relacionadas às lutas por políticas de território, de saúde, educação, saneamento. O “laço” da desigualdade que força a viver um sistema de escravidão e prostituição, desnutrição por ações desumanas trazidas pelos invasores, como o garimpo em terras indígenas, afeta muitas mulheres, adolescentes e meninas.

Um relato de memória que trago para exemplificar esse “laço”, que remete ao governo da língua, aconteceu comigo ainda na infância. Aos nove anos, ao sair da aldeia onde nasci, Belém do Solimões, senti, pela primeira vez, o peso do preconceito e de outras formas violentas de racismo.

Na aldeia, vivendo com minha mãe-avó e o povo que me acolheu, eu falava a língua ancestral, de tronco Tikuna. No entanto, quando minha mãe-avó Assunta tomou a decisão de nos mudarmos para a cidade de São Paulo de Olivença, nossa história tomou outro rumo, e minha vida passou por grandes impactos culturais, sociais e identitários.

Pouco tempo após chegar à cidade, conheci o preconceito e o racismo. Minha mãe-avó decidiu que não falássemos mais em Tikuna, somente em português. Na aldeia Belém do Solimões, ela já nos ensinava português, pois nosso ir e vir entre aldeia e cidade era constante. Mas, agora, em São Paulo de Olivença, essa decisão se tornou uma estratégia para evitar que eu sofresse com a dor do preconceito, da humilhação e da chacota daqueles com quem eu conviveria. No entanto, essa tentativa de proteção pouco adiantou. Somente o fato de ter nascido e vivido em uma aldeia já era motivo suficiente para sentir na pele tudo aquilo que ela tentou me poupar.

O que guardo comigo hoje são as memórias das crianças correndo pela frente de casa, na aldeia, gritando em coro: *Ngiã ta aiyagü tatiwa?* — que, em português, significa: “Vamos tomar banho de rio?” O chamado ecoava entre sorrisos, mas minha mãe-avó Assunta, com seu ouvido aguçado, ouvia de longe e, da cozinha, gritava para todos ouvirem: *Iantô!* Que significa “não”. Isso era o suficiente para a turma seguir sem mim, e eu ficava olhando da janela toda aquela alegria das crianças Magüta/Tikuna indo, em grande número, ouvir e sentir os ensinamentos do rio-avô. No mergulho profundo, reafirmavam sua identidade, como o povo que um dia foi pescado no rio e cuja cosmovisão se entrelaça com as águas.

Minha mãe-avó Assunta não me deixava ir porque, aos seis anos, eu ainda não sabia nadar direito, e o rio Solimões, com sua correnteza veloz, exigia respeito e cautela. Fechando esse parêntese sobre minha memória de infância e retornando à luta das mulheres Omágua/Kambeba, posso dizer que o tempo passou, mas a resistência continua. Hoje, as mulheres Omágua/Kambeba lutam por espaços onde seus ecos fortaleçam as relações de identidade, ancestralidade, memória e educação, consolidando uma história que segue sendo contada e recontada para o presente ser vivido com consciência e resistência.

Na aldeia, as mulheres também são encarregadas de ensinar as crianças a plantar macaxeira, fazer artesanato, pinturas corporais. Embora os homens também pintem, é das mulheres que vem a partilha desses saberes. Elas cuidam da comida, da forma de preparar os alimentos, como o *fani*, por exemplo. Essa comida leva peixe e macaxeira, é enrolada na folha da bananeira e levada ao fogo para assar, sem a utilização de sal no preparo. É importante falar sobre os alimentos, sentir os sabores, a consistência e a história que carregam.

As mulheres Omágua/Kambeba têm voz nas reuniões comunitárias, sendo ouvidas pelos homens com o respeito que merecem. Organizam-se coletivamente para a produção de artesanato, a confecção de roupas no molde antigo dos nossos ancestrais e para dialogar sobre questões como a saúde da mulher, educação, entre outros temas relacionados à cultura e à identidade.

Ser mulher indígena hoje é desafiador, pois estamos sempre em perigo, dentro e fora dos territórios. O olhar do capitalismo se intensifica sobre os recursos presentes nas aldeias, tanto no subsolo quanto na superfície. Em defesa da terra, a mulher indígena não hesita em lutar, pois os ecos de sua resistência se somam à caminhada ancestral. É por meio da literatura que lançamos a flecha da resistência, afirmando nossa identidade e mostrando aos jovens e às crianças o caminho a ser trilhado. Na aldeia Turucari -Uka a Zana era dona Teca. Além de ser

líder, ela é parteira e já atendeu tanto mulheres indígenas quanto não indígenas da redondeza. É conhecida e respeitada pela eficiência no preparo de remédios caseiros, chás, unguentos, rezos e massagens em locais inflamados ou afetados por baques, entre outros. Sua atuação é de uma mulher forte e lutadora, e sua fala reflete a sabedoria de uma conselheira e anciã.

Retomo a memória de minha mãe-avó Assunta, que tinha uma postura firme e era consultada pelos caciques em determinadas situações. Lembro-me de um episódio em que presenciei três homens tentando agredir outro que estava caído no chão. Esses três homens, não indígenas, estavam na aldeia Belém do Solimões para trabalhar na construção do hospital. Ao verem a cena, os indígenas correram para intervir, pegando pedaços de pau para revidar. Foi quando minha mãe-avó gritou: **“Não façam isso! Não quero ver morte nem sangue.”**

Com autoridade, ela se aproximou e ordenou que os Magüta/Tikuna amarrassem os três agressores, os colocassem em uma canoa e os deixassem seguir rio abaixo. E assim foi feito. O que aconteceu com eles depois? Não sei. O que sei é que nunca mais voltaram à aldeia. Esse episódio aconteceu em um tempo em que as mulheres tinham pouca atuação nas decisões da aldeia, mas minha mãe-avó, com sua voz firme e respeitada, mostrou que sua palavra tinha força.

Na contemporaneidade, nosso objetivo, como mulheres Omágua/Kambeba, é lutar para resistir, e uma de nossas principais ferramentas se manifesta nos meios de comunicação e na arte. Por meio deles, mostramos como as narrativas orais e aquelas registradas em livros são fundamentais para nos interligar, atuando como fio condutor na luta contra todo tipo de violência e opressão ainda presentes. “Sou Kambeba e existo, sim. No toque de todos os tambores, na força de todos os arcos, no sangue derramado que ainda colore essa terra que é nossa. A nossa dança guerreira tem começo, mas não tem fim.” (KAMBEBA, 2018).

É possível ver como as crianças Omágua/Kambeba se identificam com a poesia, a literatura, a música, etc. Trata-se de uma nova forma de resistência, onde a escrita é usada a favor da comunicação que se estabelece entre mundos, entrelaçando os saberes locais e científicos. Temos crianças e adolescentes fazendo palestras, cantando na sua língua ancestral em espaços educacionais, públicos e fora da aldeia. Como forma cultural e artística eles se apresentam para os seus parentes e parentas na aldeia, com palco montado utilizando madeira e palha. Ali, recitam seus poemas autorais, nos quais falam das resistências e dos anseios de uma mocidade que já nasce com a missão de fortalecer cada vez mais sua identidade e seu

legado.

Na ida à aldeia San Joaquim de Omágua, em Nauta, Peru, foi possível observar que o interesse dos jovens, incentivados pelos mais velhos, é manter sua cultura viva, fluindo como um rio. Para isso, eles cantam sua identidade e resistência milenar, inspirados por uma professora chamada Rosaura Kokama, que os encoraja a assumir a responsabilidade por um novo tempo.

Esse tempo, embora circular, entrelaça-se com as tendências da atualidade, presentes na melodia e na forma como expressam culturalmente sua relação com o território e a cidade. O rap surge como essa nova linguagem musical, trazendo nas letras a voz de uma geração que reconhece a necessidade de fortalecer, dentro de si, o orgulho de ser mulher e homem Omágua, assumindo-se como guerreiros de uma era digital. Nessa era, o audiovisual se torna a principal ferramenta para difundir essa narrativa, cantada em espanhol, mas carregada do sentimento de pertencimento de um povo que resiste.

Essas crianças e adolescentes, hoje, são frutos de uma geração do silenciamento. Seus bisavós e avós, vivendo sob o medo da cruz e da espada, permaneceram em silêncio, e suas memórias foram arquivadas. Sentimentos como ressentimento, rancor e raiva são elaborados diariamente pelos povos indígenas, permitindo a narração de histórias de luta, estratégias de fuga e invasões com firmeza e a convicção de que a partilha dessas vivências levará o ouvinte não indígena a reflexões capazes de decolonizar corações e mentes. Esse processo amplia a compreensão sobre diferentes mundos e reforça o reconhecimento das contribuições que os povos indígenas têm compartilhado ao longo de séculos de (re)existência.

Neste novo tempo, muitas pessoas sabem que têm sangue indígena em seu DNA, mas não conseguem contar sua história, localizar os lugares onde viveram seus ancestrais ou explicar os motivos de tanto silenciamento. A missão de muitos indígenas hoje é, por meio dos meios de comunicação, aproximar os mundos, promovendo respeito e compreensão de que a violência sofrida é devolvida ao agressor não com violência física, mas com estratégias educativas. Partilha de vivências dentro e fora das aldeias.

É por meio do compartilhamento de saberes e experiências que nos fortalecemos e ampliamos a rede de pessoas, em diferentes partes do mundo, comprometidas com a defesa dos direitos dos povos indígenas. As linguagens da arte oferecida pela cidade tornam-se um meio de expressar a dor, a hostilidade, o preconceito e o racismo, buscando explicá-los ao mundo por meio do que se escreve, desenha, canta, dança, encena e verbaliza.

Quando as mulheres se reúnem para tecer as palhas que formarão os cestos de arumã, elas também tecem outras possibilidades e criam um território de afeto. Nesse espaço, compartilham cuidados, confidenciam vivências, oferecem conselhos e se organizam em associações de mulheres artesãs.

Entrelaçam desilusões, dificuldades, tristezas, alegrias e sorrisos, fortalecendo sentimentos e evitando competições ou disputas que poderiam fragilizar nossos propósitos de sermos *parentes*. Ao oferecer o pouco que temos em uma relação de reciprocidade, buscamos continuamente novas formas de desconstruir o pensamento colonial e patriarcal que ainda tenta tutelar nossas vidas, dominar nossos espaços e instaurar um território de medo e insegurança.

Esse medo, por séculos, se refletiu no olhar amedrontado e subalterno de nossas avós e bisavós, dentro e fora dos territórios ancestrais. Hoje, ao tecer, as mulheres também tramam resistência, reafirmam seus saberes e fortalecem o direito de existir com dignidade.

Somos responsáveis pelo que semeamos e precisamos regar e adubar para garantir uma boa colheita, pois todo dia é tempo de lutar, aprender e reaprender; tempo de construir e reconstruir com o pouco que temos. Nossos antigos nos ensinaram o caminho da fala sussurrada ao pé do ouvido, de ouvir mais do que falar e de encontrar calma em tempos sombrios. Agora, é necessário saber usar essa sabedoria a nosso favor, produzindo materiais que sirvam ao bem comum dos povos.

### **2.8.1 Dona Wika Kambeba: das memórias e resistência na aldeia Turucari-Uka**

Eu lembro da minha avó mãe da mamãe, da minha avó Matilde. Das histórias de alma quando puxava a gente da casa, quando furava a gente com pau, quando ela morava no Cavalo Coxo, eu lembro dela fazendo as tigelas, xicara, ela fazia muita panela de barro. A gente carregava água enchia todas as vasilhas dela. Eu aprendi a fazer tudo que ela fazia de panela de barro. A gente botava macaxeira, deixava ferver e tirava bem sequinha, que ela não comia farinha só comia com macaxeira. Tudo isso eu aprendi com minha avó. (Dona Wika, 06/06/2023).

Retrato de mulher espelhada na água, rosto de menina emergindo do rio, símbolo da força de um sagrado e de uma cultura que tem no rio sua principal narrativa, uma gota que fortalece as novas gerações. O canto da anciã ecoa nas primeiras horas da manhã, saudando as águas, a mata e o dia, despertando a aldeia com sua louvação. Conhecedora das ervas, dos rezos e benzimentos, com o espírito da floresta, ela pede cura para quem a procura, a qualquer hora, pois essa é sua missão. Essa é dona Wika Omágua/Kambeba, remanso nas margens do beiradão.

A mulher Omágua/Kambeba sabe que precisa ser continuidade, sem perder a natureza de ser “parenta guerreira”, irmã, mesmo vivendo na cidade. Quando as mulheres Omágua/Kambeba se dizem ‘guerreiras,’ não se referem somente à luta em seus territórios, mas também à constante ação em prol da preservação de sua cultura e identidade. Falam de uma força que impulsiona a buscar novos espaços, desbravar caminhos e pensar no futuro de seus filhos, netos e bisnetos, os adultos de amanhã. Sonham com um caminho que leve a um novo mundo onde todos os mundos possam coexistir.

Cuidado e carinho fazem parte do território sagrado, fortalecido e mantido por longos séculos de estratégias e ensinamentos com a mulher como eixo de transmissão de saberes que a escola e a universidade não repassam, por carregarem as forças únicas de um povo. Em seu corpo estão as marcas de longos anos de luta em defesa do território e da territorialidade. É uma mulher que não recua diante da luta, enfrentando com coragem as adversidades trazidas por aqueles que cobiçam seu lugar: os herdeiros de quem aqui chegou, empunhando a cruz e a espada da colonização e do capitalismo, que transformaram nossas vidas com a paisagem existente.

Figura 17 - Menina Omágua/Kambeba emergindo do rio



Foto: Márcia Kambeba – aldeia Tururucari-Uka - 2010

Na aldeia Tururucari -Uka as casas representam união, o ordenamento das casas remete à circularidade do tempo, às rodas de conversa, cantoria e rituais de cura pela força da mulher pajé, cacica, liderança que se manifesta no olhar, acolhimento e abraço. Esse cuidado se

expressa no zelo com as crianças, nas relações que promovem acolhida, partilha e aprendizado, que surgem pelo silêncio e pelo saber ouvir, filtrando e extraindo o necessário para o conhecimento, sempre em parceria com aqueles que chegam para contribuir.

A ancestralidade me proporcionou conhecer dona Wika Kambeba na época em que ela era a cacica da aldeia Tururucari-Uka, e esse nosso encontro já soma muitas luas. Dona Wika, também conhecida como Teca, é filha de dona Assunciona, matriarca da família, falecida há alguns anos. É mãe de Marlete Kambeba e Lúcia Kambeba, ambas mulheres guerreiras, dedicadas a proteger o legado deixado por seu Valdomiro Cruz, que também já partiu. Marlete Kambeba, com sua mãe, é responsável pela transmissão de saberes, pelo ensino da língua ancestral e pela produção de materiais que enriquecem o ensino e a aprendizagem das crianças na aldeia, que conta com uma escola bilíngue.

Fui recebida na aldeia com sorrisos e abraços acolhedores por ela, pelos seus pais, Valdomiro Cruz e sua mãe, dona Assunciona, pelos filhos e pelo lugar, que transmite paz, tranquilidade e uma vontade de ficar, sentar e ouvir. O cuidado com os mais velhos é visível; seu Valdomiro, já bem idoso e sem poder andar, permanecia sempre ao lado da esposa, que estava cega. Era bonito observar a relação de carinho e amor estabelecida entre o casal, assim como o cuidado e afeto dedicado a eles pelos filhos e netos.

Abro um parêntese para explicar que o enunciado *cacique ou cacica* é a forma com a qual nos referimos a uma liderança política de um povo na vivência de aldeia. É o cacique ou a cacica o responsável pelo ordenamento de uma aldeia. Ele ou ela atua como ouvidor (a) do seu povo e mediador (a) de conflitos. Também decide onde determinada família pode fazer sua roça, definindo se a roça é familiar ou comunitária. Organiza as caçadas em busca de alimento, a pescaria, os rituais, as manifestações de luta e resistência, e está sempre atento (a) a tudo que acontece na aldeia em relação à segurança do povo. Com um olhar de pai, mãe, irmão, transmite acolhimento e sabedoria, refletindo sobre as necessidades do território e buscando melhorias na saúde, educação e políticas públicas de quem vive no território/aldeia.

O cacique ou cacica precisa saber buscar soluções, criar estratégias de acolhimento e ouvir todos na aldeia, inclusive as crianças. No entanto, ser cacique ou cacica não significa ser autoritário, mas sim um apaziguador de conflitos e um estrategista, especialmente quando se trata da defesa do território. Para o povo Omágua/Kambeba, a palavra usada para essa liderança política é **zana**. Diz-se “**o zana**” para o homem, e, atualmente, “**a zana**” para a mulher. Quem traz essa informação é o antropólogo Antônio Porro (Heeriarte in Porro, 1992).

Dona Wika Kambeba sempre conta as narrativas que ouviu de seus pais aos mais novos. Nessa contemporaneidade, ela se dedica a transmitir valores e manter a cultura viva por meio

da oralidade, que fortalece a identidade e a conexão com o território. Perguntei à nossa matriarca Wika Kambeba, como ela percebe a luta das novas gerações de mulheres Kambeba hoje.

Pra mim as mulheres indígenas estão cada vez mais a frente do movimento. E as mulheres Kambeba hoje eu vejo que as mulheres indígenas Kambeba são mais valorizadas do que no tempo antigo. Eu tenho duas filhas que estão a frente do movimento que é a Marlete e a Lúcia. Eu comecei no movimento com 18 anos, mas no meu tempo era mais difícil que hoje. Hoje as mulheres indígenas sabem entender nossos direitos, nossas leis e estão sempre na frente do movimento. Dona Wika Kambeba (02/06/2023)

No dia 12 de fevereiro de 2014, já enfrentando alguns problemas de saúde, dona Wika Kambeba transferiu ao filho, Uruma Kambeba, a responsabilidade de ser o zana (cacique) da aldeia Tururucari -Uka. Durante sua liderança, ela teve uma atuação marcante, enfrentou várias invasões enquanto exercia a função de zana (cacica) da aldeia. Em um desses episódios, os policiais invadiram a aldeia e derrubaram as casas construídas pelo povo, mas, com determinação, as reconstruíram logo em seguida. A aldeia vivia em constante estado de alerta, cuidando de sua aldeia. Estive presente no dia em que dona Wika Kambeba, em um ritual sagrado, passou seu posto de zana (cacica) ao filho, Uruma Kambeba.

Em um dos registros que fiz do momento da passagem do posto de zana para seu filho, dona Wika Kambeba aparece à margem do igarapé Samaúma, onde se comunica com **iuiria** (mata), **uny** (água) e **tuiúca** (terra). Ela escolheu esse lugar sagrado para transferir ao filho a responsabilidade de conduzir a aldeia. Por isso, pede a força desses elementos da natureza para que ele tenha uma atuação produtiva e seja guiado pelos espíritos protetores de seu legado, como zana.

Dona Wika Kambeba sabia que essa missão não seria fácil, por requerer uma dedicação especial. Além disso, ela tinha outras responsabilidades, como sua atuação como líder espiritual do povo (pajé). Na presença da mãe natureza, ela entrega ao filho seu cocar de zana, feito da entrecasca de buriti, e seu colar, feito de sementes e madeira. Com cantos, retornam à aldeia, onde começam as apresentações culturais das crianças Omágua/Kambeba para os convidados não indígenas. Para Luciano (2006, p. 62), “o posto de cacique ou tuxaua é geralmente herdado de pai para filho, entre os pertencentes a clãs ou linhagens superiores.

Figura 18 - Ritual de transmissão de zana/cacique



Registro: Márcia Kambeba em 2014

### 2.8.2 O território sagrado: de Zana a Pajé

Cresci vendo minha mãe-avó Assunta realizar curas físicas na aldeia por meio da sabedoria que possuía sobre o território sagrado, guiando-se pelas orientações sobre plantas medicinais que recebia em sonho. O sonho é algo sagrado para os povos indígenas, por ser o canal de comunicação da ancestralidade com os vivos.

O guerreiro responsável pelo grupo de cantores na aldeia recebe, em sonho, as músicas que serão utilizadas nos rituais. No dia seguinte, reúne os cantores para repassar o que lhe foi enviado na noite anterior. Da mesma forma, é pelo sonho que o cacique ou a cacica recebem orientações para solucionar determinados conflitos. Também é por meio dos sonhos que o pajé ou a pajé recebem ensinamentos e forças para fortalecer a espiritualidade do povo, entoar os cantos, rezar e preparar a medicina correta, escolhendo a erva certa para a cura de uma doença.

Minha mãe-avó Assunta dizia sonhar com o que queria saber, mas a resposta nem sempre vinha imediatamente; era preciso paciência. No entanto, quem a procurava nunca ficava sem resposta. Lembro-me de um caso que ocorreu na aldeia Belém do Solimões, onde um

parente Magüta/Tikuna chegou com uma hérnia enorme e já não conseguia trabalhar, andava com dificuldades. Ela o recebeu, ouviu atentamente o relato de dor e tristeza do parente e então disse a ele. “Vou pedir ajuda aos meus guias e vou sonhar com o remédio que vai te curar”.

Passaram-se alguns dias e ele retornou à nossa casa para saber se ela já tinha recebido a mensagem espiritual. Foi então que minha mãe-avó, deitada na rede cachimbando o seu sagrado, orientou que ele retirasse a casca de uma árvore chamada Apuí. Ela explicou que, ao retirar a casca, ele não poderia olhar para trás. Era importante seguir em frente e colocar para secar próximo ao fogão a lenha. Conforme a casca ia secando, a hérnia ia secando junto.

O homem voltou para sua casa e seguiu as orientações. Passaram-se meses até que, em certo dia, um homem bateu à porta de casa com cesto de frutas. Minha mãe-avó disse que não queria comprar, mas ele explicou que era o mesmo homem que havia procurado sua ajuda e que tinha se curado da hérnia com a ajuda do remédio que ela ensinou. Ele veio agradecer. Para Kambeba (2020, p.27), “tirar do pajé o direito de manter sua cura pelo uso das plantas medicinais, pela força que vem das águas e das matas, pelos espíritos das caruanas, may-sangara, é permitir a violação desse sagrado, deixando a aldeia desestabilizada na sua crença, para que, assim, outra cultura venha ditar o certo ou errado”.

Na aldeia Tururucari-Uka do povo Omágua/Kambeba dona Wika é pajé. Ela realiza curas tanto para os que vivem na aldeia quanto para aqueles que estão na cidade, atendendo também pessoas internadas em clínicas e que a procuram. Na aldeia, ela também recebe não indígenas vindo de vários estados para serem tratados com remédio da mata. Sua atuação como pajé está relacionada ao equilíbrio espiritual da aldeia.

Ao perguntar a ela sobre a cura da hérnia, dona Wika relatou o uso das mesmas cascas de árvores que minha avó utilizou. É importante destacar que Dona Wika Kambeba não conheceu pessoalmente minha mãe-avó, mas, na prática da cura pelas plantas, havia uma notável conexão entre as duas. Em entrevista realizada por WhatsApp, ela afirmou:

Manyati wainê! Wayna Kyana. Eu conheço dois tipos de árvores para curar hérnia. O Apuí de Santo Antônio, tira a casaca, passa o leite no local afetado, passa por debaixo da árvore e deixa a casca na cumeeira para secar, conforme for secando vai acabando a hérnia. E a casca da súcuba também cura, tira a casca conforme o tamanho da hérnia e coloca no fumeiro para secar, mas tem que passar 60 dias sem carregar peso. (Dona Wika, 10/06/2023).

As religiões adentraram as aldeias e apresentaram sua forma de cultuar o criador, mas os povos indígenas continuaram preservando seus cantos e rituais sagrados. É impossível pensar em um ritual sem o uso dos maracás e, em alguns povos, do tambor, unido ao movimento do

corpo e à pisada no chão. A inclinação do corpo para frente é uma forma de reverenciar a mãe terra, um gesto de respeito. Os Omágua/Kambeba da aldeia Tururucari-Uka cultuam São Tomé e, no dia dedicado ao santo, é levantado um mastro enfeitado de samambaias e cheio de frutos, como uma oferenda em agradecimento pelas boas ações recebidas durante o ano na aldeia. Sobre isso, dona Wika nos diz:

Meu pai (Valdomiro Kambeba) fez uma grande roça e veio a enchente e destruiu a plantação. Passamos muita necessidade. Então, no ano seguinte ele plantou de novo e fez um pedido a São Tomé que se aquela plantação desse frutos e saciasse a fome do povo ele passaria a celebrar todo ano sua festa. A roça produziu bastante, a colheita foi farta e desde então São Tomé tornou-se padroeiro aqui da aldeia Turucari-Uka. Falecido eu passei a cumprir a promessa dele e quando eu morrer minha filha Marlete Kambeba vai continuar. (Dona Wika Kambeba, 03/06/2023).

O uso do maracá pela pajé é uma forma de se conectar ao mundo das espiritualidades, abrindo o portal energético por onde se obtém as curas para o corpo e para a alma, especialmente quando alguém procura para aliviar dores do espírito. Na aldeia, a pajé ou o pajé desempenha o papel de psicólogo (a), ouvindo atentamente e, por meio de aconselhamento, orientando a pessoa sobre a melhor maneira de lidar com seus problemas emocionais.

Os cantos são fundamentais nesse processo, acompanhados por rezos quase inaudíveis, enquanto a pajé ou o pajé utilizam uma vassourinha (uma planta usada para benzimentos e remédios, conhecida por suas propriedades anti-inflamatórias) ou folha de pião roxo. Banhos de folhas serenadas também são usados para limpeza física e espiritual, entre outros rituais. Adentrar uma aldeia e impor práticas religiosas externas é um ato de violência, desrespeitando o sagrado que é próprio de cada povo, que sabe a quem deve cultuar para pedir e agradecer. A pajé ou o pajé não precisa deixar de ser quem é; sua própria força já sintetiza o sagrado de um povo.

Os sussurros e castigos, tema desse capítulo, continuam presentes neste século XXI. A maneira como as religiões chegaram às aldeias, impondo sua doutrina e regras, modificando o sagrado existente dos povos indígenas, foi violenta. Para exemplificar, é como se a chama já existente fosse apagada para que outra pudesse ser acesa.

Os povos indígenas reconhecem a importância e necessidade de se manter acesa a chama do sagrado e da cultura. Por isso, mesmo quando fazem parte de uma denominação religiosa, não podem perder os valores de territorialidade e cultura que permeiam sua ancestralidade, seja no contexto de aldeia ou da cidade. É necessário despertar, todos os dias, os espíritos que seguram o céu do nosso existir. Os pajés e as pajés nos auxiliam nessa árdua missão, fortalecendo nossos corpos e espíritos por meio de seus rezos. Os maracás, nas mãos dos

guerreiros e guerreiras que cantam e dançam para sustentar o céu de nosso existir, carregam outros mundos. Seu som desperta e convida à espiritualidade, criando campos energéticos de cura.

A cura sagrada na aldeia recebi, pajé com cachimbo reza e dança a Araci. Cantam na aldeia para o grande ritual. Karuana, karuana sintonia ancestral. Na dança canta e pede a cura corporal. Corta o feitiço e quebra a corrente do mal. Pião e tabaco para mistura do rapé, no sopro sagrado afugenta arabé. A limpeza da alma vem da força animal, sintonia do homem com o sobrenatural. (Kambeba, 2021, p. 62).

O maracá carrega a força e o espírito de mil ancestrais. Seu som vibra como um chamado aos encantados, harmonizando corpos, mentes e espíritos, enquanto reconecta o indivíduo à coletividade e à natureza. No entanto, o poder do maracá não se limita à aldeia ou ao ritual. Na contemporaneidade, ele atravessa fronteiras e se posiciona como símbolo de resistência.

Nas mãos de quem luta por direitos e pela demarcação de territórios, o maracá pulsa como um grito de identidade. É um lembrete de que os povos indígenas permaneceram firmes, mesmo diante de séculos de opressão. E, apesar de ocupar espaços de luta, o maracá nunca perde seu caráter sagrado. Ele mantém sua força espiritual, carregando o som do tempo, das águas, das florestas e das vozes ancestrais que continuam a guiar os passos dos povos indígenas.

Seu espírito vibra em cada movimento, reforçando que a luta é sagrada e que a identidade dos povos está intrinsecamente ligada à força da terra e ao respeito pela vida. Assim, o maracá torna-se um símbolo vivo da dualidade e da união: um instrumento de cura e um emblema de luta. Ele nos lembra que o sagrado e o político podem coexistir, fortalecendo aqueles que o empunham e ecoando a mensagem de resistência e esperança para um futuro onde o respeito e a dignidade prevaleçam.

Falar dos Omágua/Kambeba é trazer novos olhares sobre nossa existência no século XXI. Tivemos um governo que aterrorizou e se fechou ao diálogo, mas encontramos maneiras de seguir resistindo, fortalecidos pelas águas que nos dão a vida. Organizados em associações, buscamos ensinar a língua de nossos avós aos mais jovens. Os falantes da língua ancestral repassaram seus saberes, e a formação de professores indígenas bilíngue torna-se necessária.

Sussurrar ao pé do ouvido é preciso. E foi sussurrando que, no contemporâneo, conseguimos tecer perspectivas para um amanhã em que se fortaleçam, cada vez mais, nossas formas de viver, uma territorialidade ancorada nas estratégias de um pensamento que caminha na contramão dos dispositivos coloniais, decolonizando para resistir.

Para isso, a presença da língua Omágua/Kambeba é fundamental, mesmo fraturada e fragilizada pelo longo tempo de contato, que se iniciou e se estende até os dias atuais. Hoje,

estratégias como cantar na língua Omágua/Kambeba são formas de fazer com que crianças e jovens memorizem o que ainda se tem de referência. A literatura, assim como as poesias escritas em tupi e traduzidas para o português, tornou-se essencial na construção de novas ferramentas de ensino nas aldeias.

Registrar nossos saberes, desenhar a memória, escrever textos bilíngues para serem aprendidos pelas novas gerações foi a maneira encontrada para que pudéssemos lutar contra o memoricídio e tomar na mão nossa cultura, segurando-a com força para que essa riqueza, deixada como legado, não escape por entre os dedos. Um legado pelo qual muito sangue foi derramado.

Em muitas aldeias, são realizados festivais onde a canção na língua ancestral, poemas e outras expressões artísticas são apresentados. A arte nos ajuda a manter acesa a chama da identidade, pertencimento e legado. Um exemplo disso foi apresentar um texto em língua ancestral no ‘festival das luzes’, que aconteceu em Minas Gerais. Fiz questão de enviar um texto em tupi para demarcar o território linguístico dos povos indígenas na cidade. O resultado foi ver as pessoas em pé, lendo em tupi e depois em português a tradução. Isso faz muita diferença na forma como adentramos outros espaços. O texto que o leteiro apresenta na faixa de um prédio na grande Belo Horizonte diz, em tupi:

Kuíra  
Sany ikua  
Tama  
Ritama

Filha  
Vem conhecer  
Cidade  
Ald

Figura 19 - Registro da poesia em tupi  
Kambeba



Foto: Kadu Passos - data: 14/05/2023

Desse modo, estamos fazendo o governo da língua acontecer à nossa maneira quando buscamos reconstruir novas formas de territorialidades, valorizando os saberes e, particularmente, a língua ancestral tão rica e importante para nós. Uma prática que tem dado certo é convidar as pessoas não indígenas para cantarmos juntos, faço isso no Brasil e nos países que já visitei, levada pela literatura.

Em Portugal, as crianças das escolas que visitei, sorriam quando erravam, porque era algo diferente para elas, mas no fim, todos cantavam certo na língua que um dia seus patrícios tentaram apagar. Assim faço nas universidades, escolas públicas e em outros espaços. Porque o que precisamos é de espaço de escuta, porque o lugar de fala eu já tenho, sendo meu lugar de mulher indígena Omágua/Kambeba.

Nesses espaços, buscamos descatequizar a catequese de 500 anos atrás, trazida pelos colonizadores. Hoje, buscamos fazer uma catequese diferente, que atinja corações e mentes, descolonizando o colonizador. Não permitiremos que o dispositivo colonial presente em nossa sociedade atual destrua em nós a força de sermos o povo das águas, o povo cabeça-chata. Todas

as lutas em prol da coletividade, voltadas para as práticas culturais, fortalecem a autonomia de sermos falantes do tronco tupi, e novas formas de repassar essa cultura às futuras gerações são construídas. E assim caminham os Omágua/Kambeba, mantendo uma de suas antigas práticas, que é construir suas casas perto das águas, em lugares que possam dar essa conexão com os elementos que compõe nosso sagrado.

Finalizo trazendo uma notícia importante para os povos indígenas. Em 16/11/2021, a Prefeitura de Manaus, capital do Amazonas, por meio da Secretaria Municipal de Educação (SEMED), aprovou a inclusão das línguas ancestrais Omágua/Kambeba e Nheengatu como matéria no currículo educacional das escolas municipais indígenas. Esta iniciativa foi uma conquista do movimento indígena do Amazonas e é vista como um marco histórico na educação brasileira. Por tempos, os Omágua/Kambeba e demais povos vinham lutando para que essa conquista fosse possível, por fortalecer a cultura, identidade e nos faz mais responsáveis como lideranças na luta por direitos coletivos.

## CAPÍTULO 3 - O CAMINHO DA VOLTA: PRIMEIROS PASSOS NO PERU

### O CAMINHO DA VOLTA

O caminho a San Joaquim de Omágua	A aldeia continuava lá
Carrega memórias de tempos bravios	E a territorialidade?
Nesse porto ancoraram	Alterada pelo progresso
Grandes e perigosos navios	
	San Joaquim de Omágua
Vindos de terras distantes	Permanece viva
Do porto de além-mar	No olhar dos curumins
Trouxeram outra cultura	Na canção de rape
Fazendo a nossa se modificar	No olhar do ancião
	Nas barrancas
Aprenderam nossos costumes	Que presenciaram
Mas o diálogo dificultava a missão	Batalhas em nome das coroas
Muitos tiveram que falar a nossa língua	Sangue derramado
Em nome da evangelização	Do peito de cada irmão
Escolheram o tronco tupi	Mostra que não se pode
Como idioma de aproximação	Desistir da missão
	De conectar os mundos
Tempos se passaram	Fortalecer a união.
Veio o regresso	
Caminho de volta peguei	

(Márcia Kambeba- 2023)

Minha pesquisa sobre meu povo não começou no período do mestrado; ela vem de muito antes. Comecei a aprender sobre meu povo ouvindo minha mãe-avó compartilhar o que sabia. Foi no mestrado que me debrucei com mais concentração sobre os livros escritos por viajantes, mas, à época, não havia pesquisas aprofundadas, e minha leitura bibliográfica sobre os Omágua do Peru ainda era superficial.

Muito do que eu sabia vinha das memórias do seu Valdomiro Cruz, nosso cacique maior, que me relatou, em entrevistas, suas lembranças de infância no processo de desterritorialização e reterritorialização junto à sua família. Foi pesquisando na internet sobre os Omágua do Peru que encontrei a localização de San Joaquim de Omágua. Além disso, consegui acessar materiais em vídeo com a ajuda de Daniele Kokama, parenta que teve um papel fundamental nesse meu primeiro regresso a San Joaquim de Omágua.

Partilhei com minha orientadora, professora Ivânia Neves, o que havia conseguido por meio da pesquisa online e, juntas, decidimos ir ao Peru. Primeiro, fomos a Lima para um encontro com pesquisadoras e com o artista Rember Yahuarcani, do povo Witoto, e depois seguimos para Iquitos, de onde partimos em direção à aldeia Omágua/Kambeba no Peru.

Nessa primeira viagem, não sabíamos o que encontraríamos em Lima, uma vez que os Omágua estão localizados próximos à fronteira, na Amazônia Peruana. Minha mãe-avó Assunta sempre me disse que a maior arte de viver é arriscar-se a fazer aquilo que nos parece impossível.

Chegar à aldeia San Joaquim de Omágua era um sonho antigo, mas de difícil acesso por vários motivos, sendo o principal deles a questão financeira. Em 2022, eu trabalhava como Ouvidora do Município de Belém, o que me proporcionou segurança financeira para realizar a viagem, pois, somente com o valor da bolsa, isso não teria sido possível. Aproveitei as férias desse ano justamente para ir a campo concretizar esse sonho.

Em Lima, comecei a ficar mais ansiosa para chegar a San Joaquim de Omágua. Afinal, era lá que sempre quis chegar para conhecer e pesquisar, e a demora só aumentou a minha angústia. Passamos aproximadamente cinco dias em Lima até seguirmos de avião para Iquitos. A viagem serviu como uma forma de reconhecimento do território, para, em 2023, retornar e percorrer, como de fato fiz, o caminho de entrada e saída da aldeia do meu povo pela rota que conecta os Omágua/Kambeba na Pan-Amazônia. Essa rota continua sendo utilizada pelas embarcações que partem de Santa Rosa em direção a Iquitos.

Embora não tivesse uma fonte segura e sistemática sobre os Omágua do Peru, em 2012, ainda durante o período do mestrado, iniciei uma pesquisa preocupada em reunir materiais que fornecessem ao meu povo um panorama de saberes sobre nossos ancestrais e nossa história. Foi nesse contexto que comecei a investigar como chegar a San Joaquim de Omágua e também a Jurimagua, cujo nome faz referência à união de dois povos: os Juri e os Omágua.

A definição de Jurimagua foi mencionada pela primeira vez pelo professor Héctor Rojas, em 2012, durante uma troca de mensagens pela página do Facebook. Doutor pela universidade em Iquitos, ele trabalha com estudantes em Jurimagua. Mantivemos longas conversas, e ele me enviou materiais por e-mail relacionados à presença do nosso povo no Peru. No entanto, perdemos o contato por alguns anos. Quando escrevi o projeto da tese, tentei reencontrá-lo, mas sem sucesso.

Somente em junho de 2023 conseguimos retomar o contato por e-mail. Combinamos um encontro durante meu trabalho de campo em Nauta. Tivemos uma longa conversa pessoalmente, e ele me indicou algumas bibliotecas onde poderia encontrar muitos materiais de arquivo sobre os Omágua/Kambeba.

Para corroborar a informação fornecida pelo professor Hector Hojas sobre a união do povo Juri com os Omágua na formação dos Jurimagua, encontrei, em uma das bibliotecas que visitei, o livro intitulado *Diario La Región* (2008), organizado por Akyra Rodriguez Guzmán e Ramiro Alejandro Pollack Célis, que apresenta a seguinte informação, confirmando sua afirmação:

Según la tradición oral transmitida a lo largo de muchas generaciones el pueblo de Yurimagua tuvo su origen en la fusión de dos etnias que poblaron la Amazonía en siglos anteriores a la llegada de los Españoles: los Yuris e los Omágua. El padre Samuel Fritz nos relata en su diario la odisea de los Yurimagua en su enfrentamiento con los esclavistas portugueses y sus progresivos desplazamientos hacia territorios más seguros en la desembocadura del Rio Napo (territorio de los Omagua) para posteriormente ser recibidos de modo permanente en las confluencias de los rios Huallaga y Paranapura (actual Yurimagua). GUZMÁN & CÉLIS, 2008.

### **3.1 A internet e os meios digitais contribuindo com a pesquisa militante nesse novo tempo**

Para dar início à primeira ida a campo e chegar à aldeia de San Joaquim de Omágua, uma pesquisa começou ainda em Belém, usando a internet. Atualmente, contamos com novas ferramentas de pesquisa, algo que antes era realizado de forma física, com idas às bibliotecas e longas horas dedicadas à leitura de livros. Não que frequentar bibliotecas não seja necessário, gosto de ler, folhear os livros e fazer anotações úteis para outros fins.

No mestrado, foi assim, ia para as bibliotecas e museus em busca de materiais, mas usava a internet também. Mas fui em busca de novos espaços de pesquisa, novas formas de comunicação e a internet oferece esse espaço onde é possível encontrar relatos, texto informal, científico, registros em vídeo entre outros recursos, que antes pesquisadores que me antecederam não tinham a sua disposição com facilidade.

Estamos na era do ciberespaço, onde novos conhecimentos são disponibilizados diariamente, abrangendo diversos temas, incluindo a cultura. Utilizei páginas de Facebook que os parentes Omágua/Kambeba do Peru mantêm, nas quais fazem postagens destacando a importância da língua ancestral. Essas publicações mencionam criar uma gramática desenvolvida por um grupo de anciões preocupados em deixar um material rico em saberes e legado. Esse grupo de anciões contou com a ajuda de estudantes universitários vindos dos EUA.

O perfil das redes sociais de muitos indígenas tornou-se um meio de divulgação e de informações importantes sobre o povo ao qual pertence, além de ser um espaço de denúncia sobre a barbárie vivida desde o contato até os dias atuais. Muitos indígenas utilizam as redes

sociais para falar de seu ativismo e da luta, envolvendo diferentes mecanismos de resistência, sendo a arte um desses mecanismos de comunicação e luta. Nas redes sociais, vozes como de Ailton Krenak, Eliane Potiguara, Daniel Munduruku entre outros fortalecem a luta, memória e identidade dos povos. Visitei alguns perfis de Instagram, como de Ailton Krenak, Daniel Munduruku e dos parentes Omágua para ouvir sobre memória, cultura, identidade na vivência dos povos hoje. Segundo Tocantins (2020, p. 56),

As narrativas de si em espaços heterotópicos ou hiper-heterotópicos, reúnem histórias que pluralizam as verdades sobre os povos indígenas. Construídas sob a égide de uma modernidade/colonialidade elas contam sobre a diferença colonial atravessando corpo e expropriando territórios. Mas, seu movimento é decolonial por excelência. Essas narrativas tornam visíveis e elaboram uma história do presente. Mostram a colonialidade e descolonizam. Nos fazem ver que não nascemos sujeitos ou sujeitas e sim nos tornamos. Esse tornar-se, como visibilizamos nesse espaço, também podem estar inscritas a partir de múltiplas narrativas que refletem o cuidado de si em práticas de liberdade

Nessa ida a campo, uma das minhas dificuldades foi falar e entender fluentemente bem o espanhol para garantir um bom desempenho na coleta de dados. Apesar de ter morado na fronteira com Peru e Colômbia, meu espanhol era mais próximo de um ‘portunhol’ ao interagir nesses países. Entre os Omágua de Iquitos, minha comunicação aconteceu assim, com muito esforço para falar e entender a língua oficial deles.

É impossível ir a campo sem se envolver com o lugar, com as narrativas ouvidas, poder senti-las, criar laços com os interlocutores do trabalho. A pesquisa nunca é neutra; sempre há uma narrativa por trás de quem você é, seja como instituição acadêmica, como igreja ou indicação de alguém para procurar outro alguém.

Nessa primeira ida a campo, meu contato com a professora Rosaura Kokama foi breve. Embora naquele momento ela não tenha me fornecido todas as informações necessárias, trocamos o contato e, assim que cheguei em casa, recebi dela um material rico em memória e informações sobre a escrita da língua Omágua/Kambeba.

Entre os documentos enviados estavam cartas escritas e publicadas pelo senhor Arnaldo Huanaquiri Tuissima, de forma bilíngue, em Omágua e espanhol, com escrita manual. Certamente, estas cartas foram úteis para a produção da gramática que os Omágua de San Joaquim possuem, embora eu não tenha conseguido acessá-las durante minha pesquisa de campo.

O material deixado por seu Arnaldo Huanaquiri é um registro de memória ancestral, cuidadosamente preservado por ele, com a consciência de sua importância para as futuras gerações que continuam a dar seguimento a esse legado.

Lembro que no período de mestrado passei um ano indo e vindo da aldeia Tururucari-

Uka fazendo as perguntas que iriam fortalecer minha escrita. Perto de defender, seu Valdomiro revelou que não me passou todas as informações, ele foi revelando gradualmente conforme minha ida à aldeia se tornava constante e a relação de confiança se acentuava entre nós. Ele me dizia que “ir à aldeia colher informação para pesquisa é uma coisa, ir à aldeia contribuir com a luta e a resistência é outra, criar confiança, ter respeito para se sentir parente”. É preciso criar laços de confiança e só a convivência diária consegue fortalecer essa relação de união.

Certo dia, a caminho da aldeia Turucari-Uka para a prática de campo, sofri uma tentativa de assalto. Ao chegar na aldeia, contei ao seu Valdomiro Cruz o ocorrido. Arriei minha enfieira de bodós, que levava para um assado, e sentei perto dos anciões para descansar e recuperar as forças. Depois de um silêncio, ele me disse: “Fique aí que vou te contar o que você vem me perguntando durante esse tempo de nossa conversa e da sua pesquisa. Vou te contar coisas que nem aos meus filhos eu falei. Você ganhou minha confiança. Te tenho como uma filha”.

Fiquei feliz e emocionada ao ouvir aquelas palavras, e pedi a ele que me desse licença para chamar dona Teca, que era cacica e filha do seu Valdomiro Cruz. Com a autorização dele, fui chamá-la para participar da conversa também. Já fazia um ano de idas e vindas à aldeia Tururucari- Uka. Digo isso, para destacar que a confiança se consegue com o passar dos dias, meses e, em alguns casos, anos de convivência com determinado povo, seja como pesquisa ou como ativista da causa. Não basta chegar à aldeia, se apresentar como indígena e esperar que as informações fluam como água de um rio. É necessário andar devagar, saber ouvir e ter paciência, pois essa é uma virtude essencial. É preciso compreender que o tempo na aldeia segue um ritmo distinto: enquanto na cidade predomina um tempo linear, na aldeia o tempo é circular.

Cresci na aldeia vendo pesquisadores adentrarem em nosso território, e a primeira casa que eles procuravam era a casa do padre. Depois, vinham até nossa casa para falar com a professora Assunta. Aprendi sobre acolhida observando como minha mãe-avó Assunta tratava os turistas pesquisadores (as), sempre com atenção, carinho e comida farta à mesa. Muitas vezes me perguntei: se na aldeia tratamos os pesquisadores com boa hospitalidade, por que, na cidade, somos tratados com preconceito e descaso?

Por que, nas universidades de onde saem os pesquisadores em busca dos saberes presentes em nossos territórios/aldeias, não há a mesma acolhida e solidariedade que recebem nas aldeias e em nossas ukas? É preciso desconstruir esses espaços de poder e torná-los mais humanizados, compreendendo a interligação entre nossos diferentes lugares de saber é, o que nos fortalece e nos une. Dito isso, na aldeia San Joaquim de Omágua, não tive o mesmo tempo de pesquisa que tive com os Omágua da aldeia Turucari-Uka, devido à distância e ao custo

elevado para permanecer um ano pesquisando, ouvindo e atuando com eles. Mas os poucos dias que passei ali foram valiosos e abriram caminhos para outros momentos de encontros.

Figura 20- caderno escrito em Omágua e espanhol por Arnaldo Huanaquir

Écume Ta Jupunitusu Ta Cumesamay  
 haora Jo boy a comensar, mi cuento  
 hupa may, Ta Yanguararapa.  
 de Todo lo que, Yo me acuerdo.  
 Ta papaquira, cumesa, Tana supi, <sup>may</sup> r2, 4 may  
 mi Tio, cuenta, a nosotros, de lo que a visto  
 aquia usupa, huipi curashi, + pasu cati  
 este, se a ido, un dia a la cocha  
 shiquiaritara a mitayu, a usupa a  
 a buscar, su mitayo, el se a ido, con  
 Taira mucun, rana Yaushima, aui caruca  
 su hito, ellos llegan ya Tarde,  
 rana shiquiarí huipi, <sup>ri</sup> tupa macati, i puraca  
 ellos buscan un lugar, donde haser  
 rana: Tapi, mañapetu, amana huaripa  
 su? Tambo, cuando caigo la lluvia.

Fonte: professora Rosaura Kokama data: 25/08/2023

Os Omágua da Amazônia brasileira não criaram uma relação de proximidade com os Omágua do Peru e Equador. A pesquisa apresenta uma pluralidade de caminhos empíricos, que

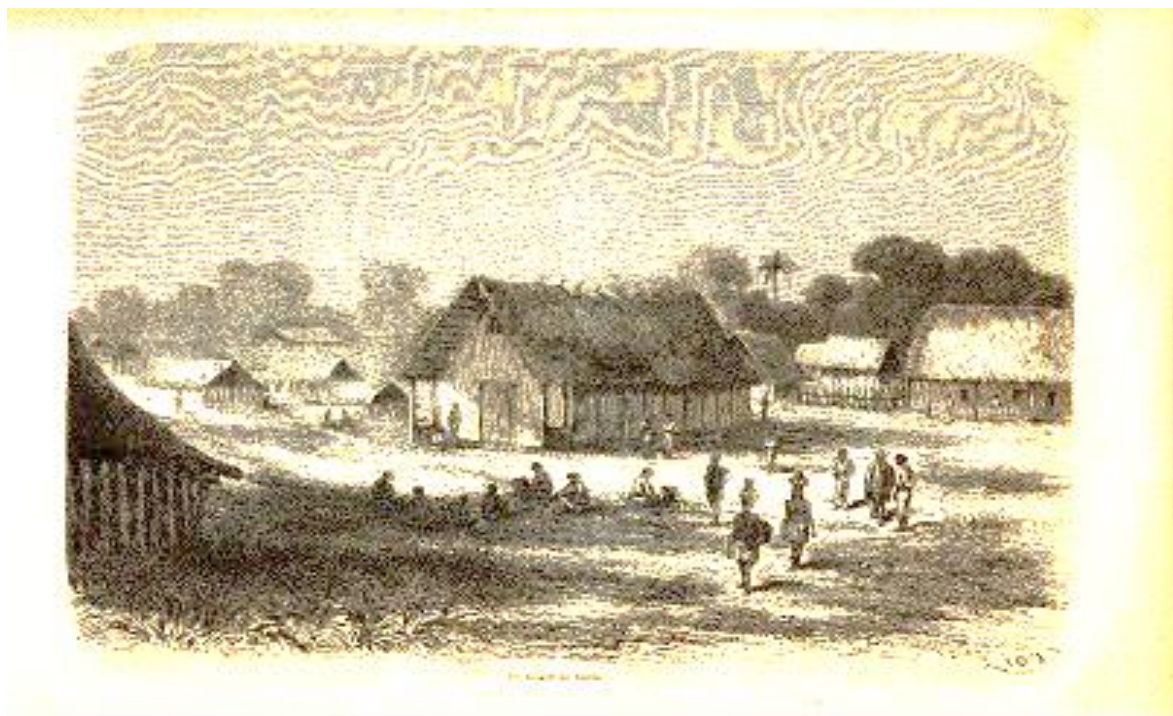
envolveu o trabalho de campo no Alto Solimões/AM e no Peru. Além disso, foi um levantamento bibliográfico que envolveu o uso de bibliotecas físicas e virtuais, bem como a análise de redes sociais dedicadas ao povo Omágua/Kambeba.

### **3.2 San Joaquim de Omágua: localização e temporalidades**

Atualmente, San Joaquim de Omágua é um distrito da Província de Loreto-Nauta, localizado próximo à confluência dos rios Marañón e Ucayali, onde nasce o grande rio Amazonas. Fundada em 15/08/1686 pelo padre Samuel Fritz, e povoada por indígenas Omágua, um dos povos mais antigos da região. A povoação é carregada de histórias e memórias dos valentes guerreiros Omágua, apelidados de Kambeba devido à prática da remodelação craniana, como descrito pelo próprio religioso em seu diário (Fritz, 2006, p.70).

As observações extraídas dos relatos dos viajantes, como o material deixado por Samuel Fritz, revelam que a região fronteiriça do Alto Amazonas, além dos seus limites territoriais, carrega longas narrativas de conflitos fronteiriços entre Portugal e Espanha, envolvendo numerosos povos que habitavam essa região durante os períodos de contato. Nos seus relatos, o viajante descreve a vida nas localidades indígenas que, antes, foram aldeias e se transformaram em cidades, como Nauta, São Joaquim de Omágua, Iquitos, Pucallpa, Loreto (Peru) e Tabatinga (Brasil). E os registros de como eram as aldeias antes de se tornarem cidades foram bem detalhados pelo viajante como mostra o desenho a seguir, de Nauta antes de ser vila e depois cidade.

Figura 21 - Imagem da antiga Nauta hoje pequena cidade da Província de Loreto



Fonte: <http://www.revista.akademie-brasil-europa.org/CM07-01a.htm>

Nauta, assim como outras aldeias espalhadas pela região, foi fundada para ser uma missão jesuítica, como aconteceu com a cidade de São Paulo de Olivença, criada com a intenção de servir como missão para os Omágua/Kambeba no Alto Solimões, Amazonas. Nauta teria o mesmo propósito no Peru com os indígenas do povo Kokama e Kokamília considerados primos/irmãos dos Omágua. Conforme descrito por Marcoy (2021). “Nauta possuía, em meados do século XIX, cabanas de chão de terra e 700 habitantes; com a sua aparência desordenada e desprovida de vegetação, não deu boa impressão ao viajante”.

A aldeia de San Joaquim de Omágua, em séculos passados, possuía antes do contato um ordenamento territorial próprio, que foi bruscamente alterado pela chegada dos colonizadores, cuja intenção era dominar as terras e interferir na cultura dos povos em nome da coroa de outro país. A forma vista na representação feita em desenho pelos viajantes é completamente diferente se comparada com o ordenamento territorial de hoje, seja no formato das casas, na forma estrutural do território e na língua falada pelos habitantes dessa aldeia nesse século XXI.

Figura 22 - Imagem da antiga aldeia de San Joaquim de Omágua



Fonte: Acervo da Biblioteca Oliveira Lima da The Catholic University of America, Washington DC.

A presença missionária do frade Samuel Fritz junto ao povo Omágua/Kambeba se deu entre os anos de 1686 a 1725. Fritz (2006, p. 68) diz que “só dos Omágua se contavam por trinta e oito aldeias que formou, quatro das quais estava San Joaquim dos Omágua que era a principal de todas, depois vinha Nossa Senhora de Guadalupe, São Paulo Apóstolo e São Cristóvão”. Dentre essas aldeias, ainda existem San Joaquim de Omágua, em Iquitos, no Peru, São Cristóvão e São Paulo Apóstolo, atuais Amaturá e São Paulo de Olivença, ambas cidades amazonenses, localizadas no Alto Solimões/AM, no Brasil. Em São Paulo de Olivença, estão atualmente localizadas 19 aldeias Omágua/Kambeba.

O padre Samuel Fritz viveu entre os indígenas por 42 anos e fundou várias missões. O período de sua empreitada religiosa marca o início da presença europeia na Amazônia ocidental, pois, além de missionário, o padre era cartógrafo e estava a serviço da coroa espanhola, como bem mostra seu diário de bordo. Vale destacar que o material elaborado por Samuel Fritz contribuiu para que se tivesse um registro cartográfico, principalmente do rio Amazonas e da própria região amazônica, como evidenciado no mapa por ele deixado.

Fritz foi encarregado por seu superior, padre Lorenzo Lucero, de uma grande tarefa: incorporar o território desde o rio Napo até o rio Negro à Missão de Maynas. Esse território era habitado pelos Omágua/Kambeba, descrito pelos europeus do século XVI e XVII como a maior e mais importante das nações das várzeas que habitavam esses rios. No início de 1689, ele já tinha todos os Omágua sob sua tutela e mais outros povos como os Jurimágua, Aisuares e Ibanomas.

Figura 23- Pe. Samuel Fritz na aldeia dos Omágua



Fonte: Fritz (2006, p. 68)

Em 1704, Fritz foi nomeado superior das Missões da Província de Quito e, em 1707, publicou seu mapa do rio Amazonas. Em 24 de dezembro de 1709, uma tropa de 150 soldados foi enviada para acabar definitivamente com as missões jesuíticas e capturar as missões remanescentes que ainda se encontravam no Solimões. Dessa forma, houve quase um extermínio dos Omágua/Kambeba, no entanto, eles resistiram para que hoje pudéssemos contar nossa história.

Para concluir esse contexto histórico da presença jesuítica, é importante trazer a informação vinda de Alberto Chirif (1976), que relata que, no Peru, em 1637, os Omágua/Kambeba somavam cerca de 15 mil indivíduos. No entanto, em 1641, esse número foi reduzido para 7 mil devido à guerra entre Espanha e Portugal. No século XVIII, os portugueses destruíram 33 aldeias dos Omágua que estavam sob a jurisdição dos jesuítas. Além disso, uma forte epidemia em 1751 reduziu ainda mais esse povo, tanto que, em 1925, no Peru, os Omágua somavam 125 a 150 indivíduos, habitantes da aldeia de San Joaquim de Omágua.

Traçar esse panorama histórico é importante para identificar nossa posição de enunciação, por ser numa dessas migrações vindas do Peru que os Omágua/Kambeba, territorializados em São Paulo de Olivença, lutaram para que hoje uma nova geração pudesse dar continuidade à escrita dessa história. Aqui estamos, tecendo, fio a fio, uma maqueira de narrativas que interligam os territórios Omágua/Kambeba na Pan-Amazônia contemporânea, possibilitando uma maior e melhor comunicação entre esse povo guerreiro que ultrapassou eras marcada por dores e violências, epidemias e escravidão. Ora fugindo, ora negando estrategicamente sua identidade como forma de resistência, os Omágua/Kambeba sempre conheceram o valor de sua cultura, memória e história, deixando um legado para as futuras gerações.

### **3.3 Mudanças na territorialidade do povo Omágua/Kambeba**

Atualmente, San Joaquim de Omágua tem aproximadamente 800 habitantes, mas nem todos esses moradores são Omágua/ Kambeba, alguns são oriundos de outros lugares e, por diferentes razões, se estabeleceram no local. O povoado pertence à jurisdição do distrito peruano de Nauta, um dos cinco distritos da Província de Loreto, situado no Departamento de Loreto, na região Loreto, Peru. É uma cidade de pequeno porte, acolhedora e com um clima de interior que nos traz nostalgia da infância, fora da vida agitada das grandes cidades.

Nauta carrega muitas referências da cultura indígena, visíveis nas pinturas de prédios e muros, bem como no busto do cacique Manuel Pacaya Irarica, cacique e líder do povo Kokama, localizado em uma praça pública, indicando-o como fundador de Nauta. Certamente, antes da mudança paisagística que se apresenta aos nossos olhos. Nauta foi uma aldeia, e essa presença indígena é percebida nos traços físicos dos moradores que ali residem.

Figura 24 - Registro da praça de Nauta com busto e estátua do cacique Manoel Pacaya



Foto: Márcia Kambeba, julho de 2023

Como mencionado na introdução, o ciclo da borracha causou uma ruptura na comunicação entre os Omágua do Peru e o Brasil. O avanço das frentes de contato e das missões religiosas, que atuavam severamente entre os povos e seus territórios, impuseram fronteiras territoriais, linguísticas, religiosas e culturais. Esse povo foi silenciado por longos anos e uma de suas estratégias de resistência foi a negação de sua identidade de Omágua, e a aceitação de outra chamada ‘caboclo’. Samuel Benchimol, (2009, p. 25), explica que a palavra ‘caboclo’ “vem do tupi caá-boc, ‘tirado ou pertencente ao mato’.”

No Brasil, a Constituição de 1988 e a organização do movimento indígena criaram condições, ainda que bastante contestadas por setores ligados ao agronegócio e à mineração, para as identidades indígenas passassem a ser retomadas. Nesse contexto, gradativamente, os Omágua/Kambeba emergem de seu silêncio e retomam sua ancestralidade, afirmando com propriedade a identidade de ser ‘o povo das águas’. Assim, reocupam seus territórios memoriais, simbólicos, culturais, políticos e espirituais, além de revitalizarem a língua ancestral, sua arte, seus saberes e as narrativas orais que guardam nossas histórias.

Uma estratégia fundamental para a resistência e o recomeço dos Omágua/Kambeba foi o sussurro das narrativas e dos saberes ao pé do ouvido, todas as noites. Essa solução, adotada por nossos ancestrais, foi importante para que a cultura não se dissipasse, pois esses ecos vinham carregados de memórias coletivas, vivências contadas e (re)contadas inúmeras vezes para serem memorizadas e transmitidas de geração em geração pela oralidade, em uma rede de saberes fortalecida ao longo do tempo. A proibição da língua ancestral pelos donos de seringais aos Omágua/Kambeba foi um dos fatores que levou à adoção dessa estratégia de sobrevivência e resistência no passado:

A perseguição e a proibição das línguas indígenas acarretaram sérios prejuízos socioculturais e identitários aos povos indígenas do Brasil, principalmente porque para eles a língua é o signo mais claro de sua história. Como as línguas indígenas são orais, fundamentalmente são transmitidas de geração em geração o que aumenta o apego dos povos a suas línguas próprias. Os nomes e sobrenomes na língua indígena por exemplo, servem para afirmar a auto-identidade e marcar a posição social que o indivíduo ocupa na organização sociopolítica de seu grupo. Dessa forma proibir a fala e o uso dos nomes na língua indígena resultou em profundo processo de desestruturação dos povos. (LUCIANO, 2006, p. 124).

A língua ancestral eleva a autoestima dos povos indígenas. Neste sentido, os Omágua/Kambeba brasileiros produziram, com pesquisadores, o livro “Awa Kambeba” (BONIN, KAMBEBA, 1999), no qual catalogaram palavras, frases, cantos e histórias, como um registro da língua Omágua/Kambeba no Brasil. Esse material visa à divulgação da língua por meio da educação, fortalecendo a cultura pela memória para continuar o legado e a existência do povo. Os Omágua/Kambeba continuam a produzir materiais de estudo na língua tanto dentro quanto fora da aldeia.

### **3.4 O caminho da volta e a primeira ida a campo em busca de interligar mundos**

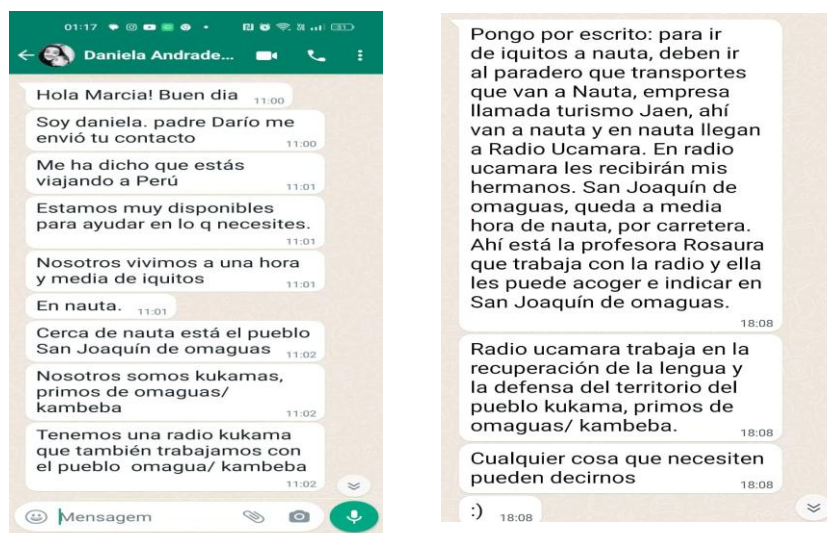
A atividade de campo começou no Peru em agosto de 2022. O objetivo era seguir o trajeto que meus ancestrais percorreram ao imigrar para o Brasil, o mesmo que o frade Samuel Fritz percorreu diversas vezes, indo e voltando de San Joaquim de Omágua para outras comunidades, como a de São Paulo Apóstolo, posteriormente denominada São Paulo dos Kambeba e, atualmente, São Paulo de Olivença, situada no Alto Solimões, Amazonas. Em virtude das nossas circunstâncias financeiras e da facilidade de acesso ao Peru, escolhemos viajar de avião até Lima, depois para Iquitos, seguindo de carro até Nauta e, por fim, alcançando a tão ansiada aldeia dos Omágua peruanos.

Na primeira ida a campo, o objetivo era reconhecer a área de estudo. O planejamento

começou com a tentativa de contactar pessoas que auxiliassem na chegada a San Joaquim de Omágua. Em um evento de religiosos de vários países, do qual participei em Belém, encontrei o padre Dário, grande amigo de muitos encontros sobre a Amazônia. Ele reside no Peru, para ele contei a ideia do campo e a nossa desorientação de como chegar aos Omágua/Kambeba peruanos. Para nos ajudar, ele passou-nos alguns contatos, entre eles o dos parentes Kokama Daniela e Leonardo, que trabalham como coordenadores da rádio Ukamara, voltada para a divulgação da cultura indígena.

Contatei inicialmente Daniela Kokama, que me atendeu com muita acolhida e me orientou sobre como chegar até Nauta. A acolhida e o cuidado são ensinamentos que os mais velhos nos repassam ainda pequenos. Viver a solidariedade, fortalecer as relações no entendimento de que somos irmãos e precisamos nos fortalecer uns nos outros. Quando não se tem com quem contar, o medo do desconhecido insiste em nos acompanhar, mas a certeza de que encontraremos nossos parentes fortalece o caminho da volta. Abaixo, apresento a captura de tela do trecho da fala de Daniela, no diálogo que tivemos e continuamos tendo pelo WhatsApp. É possível perceber a generosa acolhida que ela tem para comigo, a pedido do padre Dário, que desenvolve trabalhos com eles:

Figura 25 - Mensagens de Daniela Kokama em diálogo comigo pelo WhatsApp



Fonte: meu WhatsApp pessoal, 20/07/2022

Conversamos sobre nossos povos, “primos/irmãos”, como ela diz, pois Omágua/Kambeba e Kokama sempre conviveram em harmonia a ponto de, segundo Fritz (2006), “comerem no mesmo prato”. Um fato histórico que demonstra esse convívio harmônico, ainda na era colonial, foi o acolhimento dos Kokama pelos Omágua/Kambeba na

aldeia de São Paulo dos Kambeba, uma estratégia de resistência comum aos invasores. Semelhantes, as línguas desses povos pertencem ao mesmo tronco, família e grupo linguístico.

Continuando o assunto, Daniela e eu conversamos sobre San Joaquim de Omágua, e ela me falou de um grupo de adolescentes que canta *rap*, cujas letras abordam sobre a cultura e a resistência Omágua nesse novo tempo, além da importância de ouvir os avós. Daniela me passou o *link* do YouTube com uma canção desse grupo que diz:

¡¡Buenos días, pueblo de San Martin de omagua...!!  
Entre el firmamento nací entre el rio y el sol  
somos la esperanza, somos semilla y mucho más

Soy omagua aquí me veo crecer  
orgullosa de lo que hay aquí no lo dejare morir  
mis costumbres y mis tradiciones corren por mis venas  
como el majestuoso rio que yo veo desde aquí. } estribillo

Me encanta el amazonas y sus peces  
me encanta sus aguas oscuras y quebradas  
las cochas y el bosque con sus verdosas hojas  
todas las aves beben de tus aguas dulces.

Tristemente desaparece la lengua omagua  
ven al pueblo no hay que tener vergüenza  
siente la alegría de recuperarla  
soy omagua soy orgullo de serlo.

Querida abuela enséñame hablar omagua  
quiero saber tus historias y las del abuelo  
quiero saber de nuestros antepasados  
enséñame más sobre la gran omagua.

Atuendos con cintas de colores,  
cabellos negros cruzadas hasta las cinturas  
hermosas navegadoras de los ríos  
soy orgullosa mujer omagua.

Vivir con alegría esta mala vida  
como los omaguas mira ben mira claro  
sumérgete en el amazonas tiene vida  
mira tú interior tienes corazón.

Mi pueblo es bello y maravilloso  
tiene costumbres y tradiciones  
estoy orgullosa de haber nacido omagua  
nuestro idioma con amor vamos a recuperarlo.

(Rosaura Saldaña Arimuya, 2019)

Consideramos a letra dessa canção uma narrativa da atualidade, pois as crianças buscam fortalecer sua identidade ou afirmam seu orgulho de ser Omágua: “Mi pueblo es bello y maravilloso. Tiene costumbres y tradiciones...” ‘Meu povo é belo e maravilhoso. Tem costumes e tradições’ ((Rosaura Saldaña Arimuya, 2019); tradução livre, nossa). A tristeza por não falarem mais a língua ancestral é perceptível na construção do texto, ao mesmo tempo em que há um convite para buscá-la e recuperá-la:

Tristemente desaparece la lengua omagua. Ven al pueblo no hay que tener vergüenza. Siente la alegría de recuperarla. Soy omagua soy orgullo de serlo. ‘Tristemente desaparece a língua omágua. Vejam o povo não há de ter vergonha. Sente a alegria de recuperá-la. Sou omágua, ou orgulho de sê-lo’. (RADIO UKAMARA, 2020; tradução livre, nossa)

A música, como expressão de memória e identidade, desempenha um papel fundamental na vida das crianças e jovens de São Joaquim de Omágua. Mesmo entoando versos em espanhol, seu canto ecoa um chamado profundo de reconexão com sua língua ancestral, a língua Omágua. A escolha do espanhol como língua de expressão não enfraquece o sentido de reconexão, ao contrário, evidencia a criatividade do povo Omágua em usar o que está disponível para ressignificar a resistência. Contudo, é importante compreender que as línguas indígenas carregam não somente palavras, mas mundos, e cantar é uma forma de reivindicar a existência desse mundo.

Sobre essa questão, o professor José Ribamar Bessa Freire, em seu site Taquiprati, traz uma crônica sobre Simón Bolívar nos sendeiros da música andina. Em 1824, Simón Bolívar, o Libertador, foi surpreendido por casais de indígenas com ponchos e saias coloridas de um wayno andino, enquanto cavalgava pelo Departamento de Ancash, no Peru. A música, acompanhada pelo charango e entoada em quéchua, ia além do momento, carregando séculos de história, resistência e identidade indígena. O registro de Ladislao Landa Vásquez em “*Los Caminos de la Música*” revela como esse gênero musical, o mais representativo do Peru, mantém viva a memória cultural do povo, consolidando o charango como o instrumento mais querido de indígenas e mestiços, um símbolo de resistência e alegria.

Assim como Bolívar ficou deslumbrado com o wayno andino, podemos nos maravilhar com o canto Omágua de San Joaquim. A música, em qualquer época ou lugar, é uma chamada para celebrar a ancestralidade, reafirmar a identidade e resistir às forças que tentam apagar histórias. Enquanto o charango e o wayno simbolizam a alma andina, o canto das crianças Omágua, mesmo em espanhol, reafirma que a força de um povo resiste em cada melodia, carregando a esperança de um futuro onde a língua ancestral volte a ser falada com orgulho e alegria.

A identidade de um povo não se extingue por não falar e usar as estruturas linguísticas de sua língua ancestral, pois, ao haver outros elementos identitários presentes em sua territorialidade, como a arte plumária, os artefatos fabricados para uso doméstico e cultural, os rituais, as narrativas. Foi em busca desses elementos que partimos para o primeiro campo. Será que havia semelhança na forma de territorialidade dos Omágua do Peru com aquelas vivenciadas pelos Omágua/Kambeba da Amazônia brasileira? Essas perguntas permeavam meu imaginário de Omágua/Kambeba, pois seriam importantes para entendermos as fronteiras estabelecidas pelos invasores e missionários que adentraram territórios Omágua na Pan-Amazônia seiscentista e o que permaneceu e se resignificou na Pan-Amazônia contemporânea.

Em Nauta, fomos recebidos por Leonardo Kokama, que nos aguardava na Rádio Ukamara. Com muita hospitalidade, ele nos ofereceu café e conversou sobre os trabalhos que realiza com os Kokama e Omágua. Leonardo nos apresentou o mapa das línguas indígenas do Peru e forneceu informações sobre a aldeia San Joaquim. Além disso, exibiu alguns vídeos que havia produzido com crianças e jovens, destacando a valorização da cultura e da língua ancestral. Ele também nos forneceu orientações detalhadas sobre como chegar à aldeia San Joaquim de Omágua.

Leonardo Kokama é de poucas palavras, mas um parente que está sempre disposto a ajudar. Após meu retorno a Belém, enviei uma mensagem para agradecer a ajuda que ele nos deu e, em resposta, recebi uma mensagem pelo WhatsApp que me deixou motivada e feliz. Me disse assim: “Ha sido una enorme alegría y honor que hayas venido siguiendo las huellas de nuestros pueblos” ‘Foi uma grande alegria e honra que tenhas vindo seguir os passos de nossos povos’.

Nesse primeiro campo, a intenção era fazer contatos, criar conexões, construir confiança, compartilhar a pesquisa com os parentes e fortalecer, junto a eles, o sentimento de pertencimento ao “povo das águas” num mergulho fundo no rio de memórias e identidade. Além disso, buscava-se compreender como a aldeia estabelece suas territorialidades e identidades de maneira interconectada, fortalecendo sua cultura.

Ao chegar na aldeia San Joaquim, encontramos as crianças que cantaram no Clip estudando. Procurei pela professora Rosaura Kokama para um primeiro contato, e ela me disse que foi ela quem escreveu a letra da música. Além disso, é ela quem ensaia as crianças. Foi decisão da professora procurar a rádio Ukamara e o Leonardo Kokama para propor parceria, o que resultou na criação do clip. A professora Rosaura é uma grande motivadora do fortalecimento da cultura e identidade Omágua, vivendo e atuando com o povo residente em San Joaquim. Ela é muito respeitada pelos demais indígenas que habitam esse território

ancestral.

A limitada proficiência em espanhol me causou alguma dificuldade para (me fazer) entender, mas, com esforço, consegui estabelecer uma boa conversa e colher as informações necessárias, recorrendo a diversas estratégias comunicacionais. Minha mãe-avó Assunta costumava repetir um velho ditado popular “o sapo só pula porque tem necessidade”, para me ensinar que, diante de algo que não sei, preciso me esforçar para encontrar maneiras de aprender ou, ao menos, lidar com a situação que se apresenta como desafio.

Em campo, observei que os Omágua/Kambeba peruanos já não falam plenamente a língua de nossos ancestrais, pois muito se perdeu. No entanto, buscam formas de ensinar o pouco que sabem aos mais novos, em uma situação semelhante à que vivemos nós, Omágua/Kambeba brasileiros: falamos uma língua obsolescente, fraturada, violentada pelo dispositivo colonial (Neves, 2009) e pelo governo da língua (Neves; 2023), mas que ainda sobrevive na resistência dos que seguem trilhando o caminho de ser povo das águas, filhos do sol e herdeiros das penas. Pela força das narrativas orais, queremos conectar mundos, conectar pontes entre os Omágua/Kambeba e fortalecer essa grande aparia que persiste na Amazônia contemporânea.

Na conversa com a professora Rosaura Kokama, ela me disse que tudo que desejam é aprender a falar a língua de nossos ancestrais. À sua maneira e com os recursos que possui como educadora, realiza um trabalho que vai além do cultural: promove a valorização da identidade e desperta nas crianças e adolescentes Omágua, o orgulho de serem legados. Com um sorriso tímido, a professora nos recebeu e explicou que não é Omágua, pois sua pertença é com o povo Kokama. No entanto, valoriza a cultura e os saberes que consegue adquirir, repassando-os com dedicação às crianças da aldeia.

### **3.5 Na trilha dos ancestrais: de Lima a San Joaquim de Omágua**

Nas conversas com minha mãe/avó Assunta, ouvia dela que migrações trouxeram nossos ancestrais do Peru. Meu pai adotivo Ademar, que pertencia ao povo Magüta/Tikuna nascido na aldeia Belém do Solimões, costumava andar por lá acompanhando turistas. Eu, apesar de ter nascido em uma aldeia fronteira e ter vivido minha infância e juventude na região da tríplice fronteira entre Peru, Colômbia e Brasil, conhecia somente os municípios de Letícia (Colômbia) e Santa Rosa (Peru), vizinhos de Tabatinga (Brasil). Vivíamos na chamada ‘fronteira amiga’, onde a relação entre os três países sempre foi harmoniosa.

É interessante ir ao mercado de Tabatinga e observar a convivência entre os feirantes e

vendedores que transitam por lá. O espanhol é amplamente utilizado e até quem não *habla bien español*, como eu, consegue entender a conversa. Apesar de toda essa interação na tríplice fronteira e da relação próxima entre as cidades irmãs, não tive a oportunidade de visitar Iquitos e reencontrar meus parentes Omágua/Kambeba no período em que morei na região.

O caminho mais rápido de Tabatinga a Iquitos é fluvial, feito por uma embarcação conhecida como “lança rápida”, que leva cerca de 11 horas de navegação. Ao longo do trajeto, é possível encontrar outras aldeias Omágua/Kambeba no território peruano. A circulação de indígenas peruanos, colombianos e brasileiros é constante em Tabatinga, onde vivi por alguns anos durante a graduação em Geografia na Universidade Estadual do Amazonas. Como povos indígenas, estamos sempre nos encontrando, principalmente, com povos que estão mais próximos.

Quando morei em Tabatinga, os Omágua/Kambeba de São Paulo de Olivença estavam em processo de organização da associação, o que possibilitou um levantamento do número de famílias que afirmavam sua identidade Omágua/Kambeba nessa cidade e em aldeias próximas. Não tenho lembrança, tampouco encontrei na OCAS (Organização Kambeba do Alto Solimões) registros que comprovassem encontros ou assembleias entre os Omágua/Kambeba do Alto Solimões com os Omágua/Kambeba do Peru.

Viajar ao Peru para o encontro com os parentes Omágua/Kambeba me proporcionou conhecer a arquitetura de sua capital e imaginar que os frades, ao chegarem para catequizar os indígenas, passaram por ali para se articular com os governantes da época. Essa sensação se intensificava ao observar a antiga igreja, que certamente guarda memória de um período assustador de invasão e dominação. Essas memórias são necessárias para o entendimento da nossa história.

Além de conhecer a cidade, em Lima foi possível encontrar pesquisadores indígenas que desenvolvem trabalhos culturais com narrativas orais relevantes para esta pesquisa, incluindo o parente Rember Yahuarcani. Pelos relatos da minha avó/mãe Assunta, sei que meu avô materno era Witoto, vindo do Peru, e se estabeleceu no Alto Solimões, precisamente em Tabatinga, onde trabalhava como regatão. Assim, nossa família carrega a mistura de três povos: Kambeba, Kokama e Witoto. Nessa primeira ida a campo, tive o privilégio de conversar com meus parentes peruanos dessas três etnias.

Ouvir do ativista indígena Rember Yahuarcani sobre a cosmovisão de seu povo o caminho da ancestralidade na passagem da vida terrena para o plano ancestral, foi um grande aprendizado. “Para os Witoto, eles são frutos do urucum. Por isso dizem: ‘nós somos frutos da terra’. O primeiro homem foi Monaditta. Com um sopro de zarabatana, ele abre a terra e, por

lá, saem os Witoto” (YAHUARCANI, 2022).

Figura 26 - O artista plástico peruano Rember Witoto



Fonte: Acervo pessoal de Márcia Kambeba, Lima, agosto de 2022

Seguiram-se os dias de estada na capital do Peru, Lima, na observação do que se podia encontrar de memórias e oralidades. Percebemos que o país atravessava uma crise política, com muitos protestos pelas ruas e praças, contrastando com a bela e imponente arquitetura, como a de uma igreja de pedra, do período de dominação das missões religiosas. O frio lembrava o do Norte do Chile, com garoa e vento, e o corpo, não habituado, sentia a mudança do clima, tão diferente do calor de Iquitos. Os protestos se misturavam a gritos de resistência e reivindicações por aumento salarial, com faixas enormes que chamavam a atenção de quem transitava pelas ruas de Lima.

Figura 27 - Protesto na cidade de Lima/Peru



Foto: Márcia Kambeba – Lima, agosto de 2022

### 3.6 De Iquitos ao povoado de San Joaquim de Omágua

A viagem de Lima a Iquitos pode ser feita de barco ou avião, sendo este o meio mais rápido pelo qual optamos. Na chegada, devido ao curto tempo, um amigo, conhecido popularmente como Jesus, já nos aguardava para acompanhar-nos até San Joaquim de Omágua. No caminho, fizemos uma parada em Nauta para encontrar os parentes Kokama, que trabalham levando informações sobre os povos territorializados próximos a Iquitos e Nauta, especialmente os Kokama e Omágua. Esse trabalho teve o apoio da rádio Ukamara uma rádio 100% indígena.

É importante ressaltar que os Kokama e Omágua sempre mantiveram uma relação muito próxima, pois, no período do contato, uniram-se na mesma aldeia para resistir aos ataques violentos dos invasores. O povo Omágua/Kambeba, na aldeia de São Paulo dos Kambeba, acolheu o povo Kokama, e essa convivência se reflete até hoje na língua, que ambos os povos

falam de forma muito semelhante, tanto na escrita quanto na pronúncia.

O caminho de Iquitos até Nauta foi feito por estrada, utilizamos um táxi alugado que nos levou até o destino. Durante a parada em Nauta, tivemos a oportunidade de tomar um café com os parentes na rádio Ukamara. Fizemos trocas de livros e toda essa acolhida fortaleceu nossa caminhada até a aldeia, onde se desenrola uma parte da pesquisa. Fortalecida pela ancestralidade do povo Kokama do Peru, que também é meu povo, deixamos a rádio com o coração alegre.

Na parede dos muros próximos à rádio, havia registros visuais de um povo que resistiu ao processo de domínio, violências, epidemias e invasões. Desenho feito pelos próprios indígenas que trabalham na rádio. No rosto, a ancestralidade se expressava em um lindo sorriso, no abraço fraterno de quem acolhe com alegria e solidariedade o parente que chega de longe e se sente em casa. Era o território do afeto nos conectando na casa comum. Acolhido pelo território do afeto que nos conecta nessa casa comum. Não basta ser parente, é preciso saber acolher, abraçar, partilhar e ajudar, formando uma só família.

Figura 28 - Desenho na parede da rádio Ucamara que retrata sua identidade



Foto: Márcia Kambeba – Nauta, julho de 2023

Seguimos a trilha dos ancestrais com o olhar fixo na paisagem à frente. O clima de Iquitos e Nauta era semelhante ao que já estávamos acostumados em Tabatinga, então nada nos parecia estranho. O mês de agosto é verão para nós, e o calor é intenso. Ao chegarmos a San Joaquim de Omágua, percebemos que o asfalto já havia engolido o chão batido, e as casas de madeira e palha agora se entremeavam com construções de tijolos. Sinais de novas formas de

territorialidades se apresentavam aos nossos olhos. Dei uma volta na aldeia, caminhei por algumas ruas estreitas, porém asfaltadas, até chegar à “casa branca” um espaço construído por Maria, uma moradora da aldeia. Ela sentiu necessidade de criar um lugar que preservasse e apresentasse a história e memória do povo Omágua.

Próximo à escola, avistei o rio, o mesmo porto onde, nos tempos de contato, atracaram os barcos dos navegantes invasores. O rio permanecia lá, majestoso e tranquilo, servindo como estrada líquida e facilitando a locomoção dos moradores da aldeia. A paisagem ao redor contava as histórias e memórias dos ancestrais. Placas com o nome da aldeia e mensagens de boas-vindas em espanhol, inglês e na língua Omágua pareciam nos abraçar, saudando-nos com acolhimento.

Figura 29 - Aldeia de San Joaquim de Omágua – placas de boas-vindas



Fonte: Acervo pessoal de Márcia Kambeba; agosto de 2023

A língua já não é falada fluentemente bem pelos mais jovens. Há, nesse ponto, uma perda acentuada da comunicação pela língua ancestral, efeito do governo da língua exercido pelo colonizador por meio das missões religiosas, como a dirigida pelo padre Samuel Fritz entre os séculos XVII e XVIII. Uma pesquisa na internet nos levou a vídeos em que crianças e jovens Omágua/Kambeba dessa aldeia cantam, em espanhol, canções sobre resistência e orgulho de ser Omágua. Na letra da canção, aparecem palavras em Omágua/Kambeba, como *may sangara* ‘alma ancestral’. Apesar das dificuldades, eles demonstram um grande desejo de aprender a língua ancestral e pediram que fosse enviado material, com uma oficina, para que pudessem

trabalhar com esse conteúdo na escola.

Tivemos um contato com alguns jovens que aparecem no vídeo cantando e falando sobre a relação que estabelecem com o território e as diferentes formas de territorialidade. Nesse encontro, eles apresentaram sua canção em espanhol e eu cantei uma canção de minha autoria em Omágua/Kambeba. Eles aplaudiram, sorriram e, ao final, entreguei-lhes os livros.

Tenho percebido, ao longo de minha caminhada, tanto na aldeia quanto na cidade, que o rap tem sido utilizado por alguns grupos de cantores(as) indígenas como uma ferramenta de resistência. Suas músicas não somente falam sobre a luta de seu povo, mas alertam para questões urgentes, como a preservação da vida no planeta, as mudanças climáticas, a destruição da biodiversidade, a poluição dos rios e a violência causada pelo garimpo. Esses ecos têm alcançado outros lugares, atravessado as fronteiras e adentrado outros países.

Figura 30- Crianças e adolescentes Omáguas estudantes e cantores de rap da aldeia San Joaquim de Omágua



Fonte: Acervo pessoal de Márcia Kambeba; agosto de 2022

Essas crianças e adolescentes são a nova geração de Omágua, que buscam novas estratégias para fortalecer sua identidade utilizando-se, por exemplo, da música e, em especial,

do rap, um estilo musical amplamente escutado e apreciado por jovens em todo o mundo. Por meio do rap, eles falam sobre sua cultura, ressaltam a importância de ouvir os anciões e suas narrativas e denunciam as formas de violências que enfrentam diariamente. Entre essas denúncias, inclui-se o governo da língua, uma imposição que limita o acesso à língua ancestral. A letra da música que cantam carrega uma mensagem poderosa, como um pedido de socorro, a necessidade urgente de aprender e preservar suas narrativas ancestrais, transmitida pelas avós, pelos mais velhos e pelo próprio povo. Essa urgência se reflete nos versos que mencionam a “gran paria” como dizem em uma das estrofes:

Querida abuela  
enséñame hablar Omagua  
quiero saber tus historias y las del abuelo  
quiero saber de nuestros antepasados  
enséñame más sobre la gran omagua.  
(Rádio Ukamara, 2022)

Eu me senti emocionada ao ler e ouvir a música cantada por eles. Confesso que o rap não é meu estilo musical, mas esse rap dos meus parentes Omágua de San Joaquim me fez ouvir muitas vezes o clip e gostar não só do estilo musical, mas do conjunto da obra que eles apresentam. É visível a compreensão das narrativas de vivências e de pertencimento ao território que eles apresentam, vivendo em um novo tempo e se apropriando de novas territorialidades. A forma de se vestir revela muito sobre seus hábitos, estilos e identidade, assim como os gestos e linguagens que o rap incorpora para aqueles que fazem desse estilo musical um meio de expressão.

O *rap* permite que a nova geração de Omágua/Kambeba mantenha viva sua cultura, apresentada ao mundo sobre sua identidade, seus anseios de juventude, suas histórias e tradições, mantendo acesa a chama da transmissão pela oralidade. O uso desse estilo musical também é uma forma de a juventude chamar a atenção para sua causa, para os problemas sociais, culturais, possibilitando o diálogo com outras culturas e fortalecendo a relação intercultural dos jovens Omágua de San Joaquim com a sociedade urbana.

No Brasil, temos notícia de que o primeiro grupo indígena a utilizar o rap como ferramenta de resistência e protesto nasceu em 2009. Eles pertencem ao povo Guarani e são conhecidos como Brô Mc's. Tive a oportunidade de conhecê-los no SESC Pompeia, durante um evento em que me apresentei com canto e poesia enquanto eles se apresentaram com rap. O diferencial deste grupo está nas letras, que retratam vivências de seu cotidiano, trazem denúncias e incorporam sua língua ancestral, pertencente ao tronco Tupi, da família Tupi-Guarani. Hoje, o número de indígenas, homens e mulheres de diversos povos que cantam rap

indígena tem crescido significativamente no Brasil.

No Peru, crianças e adolescentes que vivem na aldeia de San Joaquim de Omágua encontram no rap não somente uma forma de falar ao mundo sobre sua cultura, mas também de expressar a necessidade da memória e da história para continuarem existindo em um tempo de transformação. A música que cantam consegue interligar mundos, aproximando os Omágua/Kambeba por meio da cultura e identidade presente em suas narrativas orais. No rap Omágua percebi a presença sutil de uma narrativa híbrida, existindo o entrelace de palavras na língua Omágua unindo-se ao espanhol, que se tornou a língua dominante entre eles. Além disso, o rap é usado como um meio de alcançar e sensibilizar uma parcela da população que ouve rádio e se interessa por esse estilo musical, inserindo-se na contemporaneidade de uma nova geração de povos indígenas.

Frequentemente, o que aparenta ser um círculo se converte em uma ondulação temporal, pois se afasta de uma sequência linear de tempo e mergulha numa variação sem fim, onde o passado se funde ao presente e o presente se funde ao passado. Para nós, indígenas, compreender o passado fortalece as ações no presente, sendo ambos fundamentais para o caminho das lutas e resistências. As narrativas ouvidas na infância são importantes para fortalecer a base das nossas referências na construção do ser pessoa. Voltar ao nosso lugar memorial é um movimento necessário, pois nos ajuda a ativar a memória e a localizá-la no tempo e espaço.

### **3.7 As impressões da primeira ida a campo: o olhar, sentir, partilhar e o pensar**

Para os povos indígenas, viver em seus territórios tem uma importância fundamental, por estar intrinsecamente ligado à cosmovisão e às relações de trabalho, especialmente nos grandes *ajurís*<sup>1</sup>, quando todos se reúnem para ajudar reciprocamente nas ações comunitárias. O canto é fundamental nesses momentos, por haver sempre alguém entoando cantos que animam e deixam as atividades menos cansativas. No *ajurí*, participam todos, crianças, jovens, adolescentes e adultos, fortalecendo a cooperação como um traço essencial da vida nas aldeias, que não possa desaparecer diante dos mecanismos apresentados pelo dispositivo colonial.

A diferença entre o olhar indígena sobre o território e a percepção daqueles que vivem na cidade precisa ser baseada na perspectiva do sagrado e no respeito a tudo que está vivo. O rio é, de fato, um rio, mas também carrega relações de sacralidade, sabedoria e ensino, que se

---

<sup>1</sup> Reunião de muitas pessoas para realização de um trabalho coletivo em benefício da aldeia ou para ajudar um “parente” que precisa de suporte para a construção de uma casa, por exemplo.

estabelecem desde a infância. A terra, com alma de mulher, carrega a responsabilidade de ser mãe e, por isso, são as mulheres que cuidam da plantação, colheita e de outros ciclos da vida, transmitindo, por meio da ciência de povo, a natureza do feminino.

Toda vez que se chega a uma aldeia de algum povo ou parente, é preciso ter respeito, cuidado e saber entrar. Ninguém entra na casa de alguém de qualquer jeito, é preciso saber se os donos da casa querem nossa presença. A conversa flui conforme o que eles podem nos dar de respostas ou informações.

Na aldeia, a reação é quase a mesma, ficam envergonhados diante da presença de alguém de fora, mesmo que essa pessoa seja parente e tenha vivência e entendimento do que significa ser povo. Percebi isso nas pessoas e nas crianças da aldeia de San Joaquim de Omágua na primeira ida a campo. Com o passar das horas, as relações de pertencimento iam se estabelecendo, e as conversas aconteciam gradualmente, mas sempre com reservas. Essa cautela é explicada, pois não se sabe exatamente qual será a postura daquela pessoa em relação ao povo e ao arcabouço de saberes compartilhados. Por isso, é preciso nos aproximarmos com cuidado, observando a relação que se estabelece com o espaço e respeitando as portas que se abrem para nos receber. Tudo isso se aprende na convivência, e as narrativas contadas pelos anciões são gotas de sabedorias que vamos recebendo no decorrer da vida.

Estar diante do novo é um desafio, perdemos um pouco o foco das coisas. Os adultos da aldeia de San Joaquim de Omágua diziam às crianças: cantem, meninos! Mas o canto não saiu, ou vinha baixinho, quase sussurrando. Foi o que percebi com os nossos pequenos cantores de rap e os professores da aldeia. Quando nos aproximávamos, as crianças corriam, cobriam o rosto, demonstrando timidez. No entanto, com o pedido da professora Ivânia Neves para que cantassem em sua língua, a conversa foi se tornando possível. O canto, então, foi ouvido, sentido e acolhido por nós que ouvíamos as crianças cantarem sua narrativa de resistência a um sistema colonialista que ainda os violenta.

Cantar para eles em tupi Omágua/Kambebe composições de minha autoria, foi importante. Eles riam ao ouvir uma língua diferente da comumente falada entre eles no dia-a-dia, o espanhol. Esse momento despertou neles e nos professores o desejo de buscar esse aprendizado, que um dia foi uma presença forte entre os parentes de San Joaquim de Omágua. Repetir essa experiência é fundamental, pois, para nós, é pela repetição das narrativas que memorizamos e internalizamos as mensagens ouvidas. Assim, buscamos formas de trazer novos olhares, vivendo em um espaço transformado pelo contato e pela caminhada do tempo.

A vontade de vê-los falando e cantando na língua ancestral bateu forte em meu coração, pois essa possibilidade existe, graças à luta contínua pela produção de uma gramática comum

a todos, materiais de uso coletivo e músicas na língua ancestral. E essa tarefa não é impossível, pois eles já possuem uma gramática elaborada com auxílio de um grupo de anciões, como veremos mais adiante, no capítulo que traz sobre o segundo campo. No entanto, há desafios logísticos importantes para levarmos parentes e pesquisadores envolvidos em projetos de fortalecimento da língua ancestral até os Omágua do Peru. Se no Brasil a dificuldade é grande, no Peru, essa dificuldade se eleva.

Nessa primeira visita à aldeia San Joaquim de Omágua, pude ver a igreja que ainda guarda o sino, datada da construção da primeira igreja feita pelas missões jesuíticas em 1687. Não consegui entrar para observar com calma tudo que havia de registro da presença dos religiosos, como Samuel Fritz, que viveu por ali. No entanto, o sino da igreja estava ao alcance da nossa visão, e a professora Rosaura Kokama me contou rapidamente, em uma conversa próxima ao rio, que aquele sino era original, o mesmo que o padre trouxe em sua primeira estada na aldeia.

A igreja, atualmente, possui uma nova estrutura física, mas o sino permanece o mesmo, tocado pelos indígenas para espantar invasores de suas terras, segundo relatos dos moradores da aldeia. Eles contam com orgulho essa narrativa, recontada por seus ancestrais e também registrada nos relatos dos viajantes. Rosaura Kokama é uma professora de aproximadamente 50 anos, ela me contou uma breve narrativa sobre o sino, que remonta ao período do contato, tendo como protagonista o frade Samuel Fritz. O ocorrido se passou na referida aldeia. Disse ela:

Os indígenas eram católicos e devotos de San Joaquim e tinham uma imagem do santo na aldeia. E um dia viram os bandeirantes chegando para guerrear com eles. correram até o padre Samuel Fritz para pedir ajuda, e ele não sabia o que fazer e sugeriu que os Omágua tocassem o sino para avisar os demais da aldeia do ataque. Quando eles tocaram o sino, os bandeirantes entenderam que eles estavam chamando mais indígenas para guerrear e eles eram poucos e então deixaram a aldeia, retornaram aos seus barcos e saíram da aldeia de San Joaquim de Omágua. Os indígenas foram salvos pelo sino. Essa é uma pequena história completou com sorriso. (Rosaura, 24/08/2022).

A importância de vivenciar essa aldeia está na possibilidade de materializar narrativas contadas por muitos anciões, incluindo seu Valdomiro Cruz. Com o avanço da convivência, percebi faltar ânimo entre meus ‘parentes’ especialmente entre aqueles que detêm saberes fundamentais para a formação dos mais jovens. Cantar sua identidade é importante, mas compreender, ler e saber contar sobre seu povo é ainda mais gratificante. Minha pesquisa sobre os Omágua/Kambeba começou quando minha mãe-avó, deitada em sua maqueira, discorria sobre quem somos e me pedia que tivesse orgulho, e não vergonha, de ter nascido em uma

aldeia e ter identidade indígena. Naquele momento, senti soar em mim não o sino da colonização, mas o sino da resistência, que me levou a querer saber sempre mais sobre o povo, guiada pela voz da minha ancestral.

Figura 31 - Imagem do sino da igreja na aldeia Omágua/Peru



Foto: Márcia Kambeba – Aldeia San Joaquim de Omágua – julho/2023

Na aldeia de San Joaquim, o depoimento da professora Rosaura Kokama foi registrado em vídeo e, com sua permissão, utilizado nesta pesquisa. A conversa com os anciões para a coleta de narrativas ocorreu na segunda ida a campo, em julho de 2023. Para esta etapa da pesquisa, utilizamos a rota que os Omágua/Kambeba percorreram em suas diversas migrações. Apesar do asfalto, que aproxima a aldeia da cidade e facilita a passagem de automóveis e caminhões, ela não perdeu a calma típica, nem o cheiro do fogão aceso e do peixe assando na brasa. Essa foi a impressão que ficou em mim no rápido olhar que lancei sobre este lugar, criando uma ponte imaginária com a aldeia de Belém do Solimões. O cheiro da fumaça vindo do fogão a lenha aguçou minha memória, conectando-me ao meu próprio lugar vivido de aldeia. As casas de madeira, simples, são testemunhos de um território pertencente a um povo resistente.

Na chegada e na saída da aldeia San Joaquim de Omágua, algo diferente chamou nossa atenção. A formação de uma pequena periferia composta por não indígenas que se estabeleceram nas proximidades, construindo moradias de forma precária. Perguntei aos parentes o que levou à formação daquela periferia na aldeia, e me explicaram que se tratava de pessoas não indígenas que passavam pela estrada em busca de um lugar para morar e foram ficando e deixando a entrada da aldeia daquele jeito. A presença desse espaço periférico pode gerar diversos impactos para a vivência do povo, como o impacto cultural, degradação ambiental, problemas de saúde, interferindo nas dinâmicas territoriais do povo.

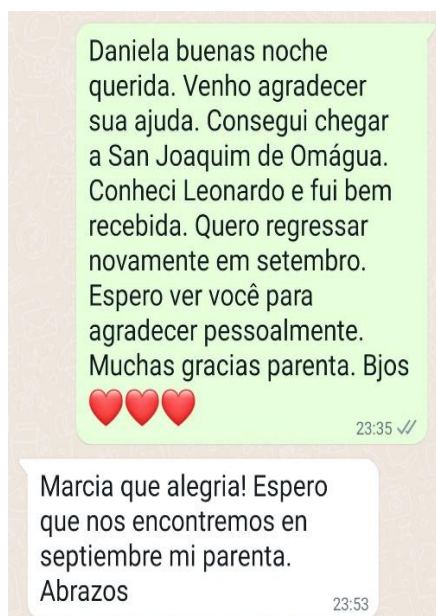
Voltando a falar sobre a minha presença entre os Omágua do Peru, posso dizer que “a viagem da volta” à aldeia de San Joaquim de Omágua foi importante para esse reencontro com a história. Foi um momento de conexão com minhas leituras sobre os relatos dos viajantes e com o próprio rio, por onde tudo acontecia, envolvendo batalhas sangrentas que reduziram drasticamente o povo Omágua, incluindo a aldeia de San Joaquim, que já era a mais populosa da região.

Nesse mesmo rio, ocorreram grandes negociações de produtos que os Omágua possuíam e comercializavam, por exemplo, o ouro e a própria roupa que confeccionavam, entre outros. O mais significativo dessa primeira ida a campo foi encontrar uma geração que anseia por trocas de saberes que os fortalecem, não somente na forma de sentir o território, mas também na territorialidade de serem filhos e filhas das águas. Se todo espaço é produzido pela cultura e identidade, é fundamental fortalecerem essa relação com o que lhes é identitário e cultural, uma herança que o processo “civilizatório” da cruz e espada tentou, mas não destruiu totalmente.

Fecho essa primeira descrição de campo com a certeza de que interligar os mundos é possível, ao ter como legado a missão de ser continuidade de uma resistência milenar que precisa continuar viva no coração de cada pessoa indígena. Precisamos seguir fortalecendo saberes, proporcionando novos olhares para além dos horizontes que se possa imaginar, caminhar sempre com a certeza à frente e a história nas mãos, em um esforço contínuo para vivermos em união, solidariedade, identidade, sussurrando saberes que irão continuar fortalecendo nosso crescimento como povo das águas.

Ao retornar ao Brasil e à minha casa, enviei a mensagem de agradecimento a todos os parentes e parentas que foram parceiros nessa primeira viagem de campo ao Peru, que ajudaram a abrir caminhos de possibilidade e de acesso à aldeia. Novamente entrei em contato com a parenta Daniela Kokama, que prontamente me respondeu com seu carinho e aconchego. Sua solidariedade me fez sentir que um laço fortalecedor de amizade e irmandade nos conectava.

Figura 32 - Nossa conversa via WhatsApp. Agradecimento



Fonte: meu WhatsApp pessoal. Data: 10/09/202

Na vida, precisamos valorizar o que de bom recebemos. Minha avó Assunta dizia: “sempre agradeça às pessoas por tudo que você receber em vida, tudo é importante e tem seu valor”. Precisamos reaprender a importância de agradecer. Saber ser grata (o) é algo curativo. Estamos vivendo em um tempo acelerado demais e, gradualmente, vamos perdendo a capacidade de ser gratos. Para nós, povos indígenas, a gratidão está intrinsecamente ligada à relação com o sagrado, à espiritualidade de cada pessoa.

O ritual é uma expressão de gratidão, por ele agradecemos ao ‘grande espírito’ por tudo que recebemos, tanto as bonanças quanto as dificuldades enfrentadas. A vida é cheia de detalhes excepcionais, mas a pressa muitas vezes nos faz desviar o olhar e deixamos de agradecer. Chegar à casa de um parente e ser recebido com uma xícara de café e banana assada no fogão a lenha é um gesto de imensa generosidade. Da mesma forma, quando um pesquisador chega à aldeia, obtém o melhor acolhimento possível.

Como pesquisadora, expresso minha eterna gratidão aos meus parentes Omágua/Kambeba, tanto do Peru quanto do Brasil, pela sabedoria e apoio contínuos. Agradeço, igualmente, à minha orientadora, professora Ivânia Neves, cuja orientação e dedicação foram fundamentais para o desenvolvimento deste estudo. Sou profundamente grata à minha família, que me oferece incondicional apoio, permitindo-me sair de casa e seguir em busca de meus objetivos. A todos os amigos e amigas que me acompanham e apoiam em cada etapa desta jornada educacional, minha sincera gratidão. Esse percurso, que culmina na conquista do título de Doutora pela UFPA, só foi possível com a colaboração e o incentivo de vocês.

## CAPÍTULO 4 – REMEXENDO NA MEMÓRIA OMÁGUA/KAMBEBA: NARRATIVAS DE RESISTÊNCIA E CONTATO

<p>San Joaquim de Omágua Nascidos da gota d'água Na defesa de sua terra Enfrentaram a violência Da cruz e da espada</p> <p>Embarcações adentraram Deslizando por entre rios Aldeamentos foram criados Catequização Violação do sagrado Endemonização Omaganização Povo escravizado</p> <p>Reorganizados em movimento</p>	<p>É preciso emergir, resistir, persistir É preciso remar a canoa dos sonhos Nesse rio ancestral E abandonar o legado colonial</p> <p>Que soem os sinos Toquem lá campana Somos Omágua Na Amazônia contemporânea</p> <p>Filhos das águas Com a onça pintada Aprendemos a nadar Se esconder na mata escura Para viver, vencer e lutar.</p>
--	---

(Márcia Kambeba, 2024)

Para enfatizar a importância dos povos indígenas utilizarem a narrativa como ferramenta de transmissão de saberes, crenças e valores, é fundamental considerar que a humanidade conta histórias independentemente da condição social ou posição econômica de seus membros. Seja pobre ou rico, todos têm histórias para contar. O ser humano começa a narrar sua história desde o momento em que escolhe ou recebe seu nome.

Muito antes do descobrimento do Brasil, os povos indígenas já praticavam o costume de se reunir ao redor da fogueira, sob a sombra de uma árvore ou no assoalho das casas para compartilhar suas narrativas de lutas, resistências e guerras. Essas práticas eram recursos fundamentais para enfrentar adversidades e fortalecer identidades. As histórias transmitiam a compreensão dos mundos, das relações com a natureza e com os animais, entre outros temas de significado profundo. Essas narrativas eram contadas e recontadas várias vezes como uma estratégia para gravar na alma, na mente e no coração os saberes ancestrais, que seriam repassados às gerações futuras.

A palavra '*retomada*' representa a busca por uma reconexão com nossos saberes ancestrais e espirituais, o reconhecimento de um corpo/território em sintonia com outros territórios e a constante busca pelo entendimento das práticas culturais que envolvem esses saberes. Inclui também o aprendizado da língua ancestral, permitindo uma reconexão com essa prática linguística que nos pertence. Mais do que um conceito, a retomada é um processo

contínuo de afirmação da identidade, pertencimento e compreensão de um mundo com especificidades e modos de vida distintos dos urbanos. Envolve, ainda, uma luta por direitos e o reencontro consigo ao se reconectar com sua história. Para alcançar um progresso significativo no caminho da 'retomada', é necessário que o indivíduo se desfaça de preconceitos e suposições pessoais, abordando o aprendizado com a mente aberta, tal como uma página em branco pronta para registrar novos conhecimentos.

#### **4.1 Narrativas orais contemporâneas Omágua/Kambeba e resistência**

Após o encontro com o povo de origem, é necessário estabelecer uma conexão identitária, cultural, memorial, territorial, afetiva e espiritual para compreender o valor de ser continuidade de um legado. É imprescindível imergir no fluxo de narrativas contadas e recontadas pelos anciãos, que, guiados pela espiritualidade, orientam cada passo nesse caminho de retorno. Nesse processo, não somente retomamos uma identidade, mas também exploramos novos territórios, sejam eles físicos, espirituais ou simbólicos.

Essas viagens ao Peru representaram um profundo mergulho na minha 'reconexão ancestral de Omágua/Kambeba'. Para isso, adotei posturas e práticas de respeito que integrassem a complexidade e a profundidade da cultura do meu povo e de outros povos encontrados ao longo dessa jornada. Busquei demonstrar respeito e sensibilidade na forma de falar e de manusear artefatos ou objetos presentes na aldeia San Joaquim de Omágua. Foi necessário um cuidado minucioso e sensibilidade para que meus parentes compreendessem a importância desta pesquisa e a necessidade de reativarmos práticas culturais em desuso. Sensibilidade para ouvir, sentir e refletir juntos sobre maneiras de retomar práticas antigas, fortalecendo, assim, nossa trajetória coletiva.

Durante minha vida, dediquei-me ao estudo sobre meu povo, conhecendo nossa história pela voz dos anciãos e por meio da leitura de relatos de viajantes e naturalistas, sempre filtrando o que era útil e descartando o que não servia. Outro fator importante nessa jornada tem sido o diálogo e o fortalecimento da relação com meus parentes Omágua/Kambeba no território, onde nos ajudamos e nos entrelaçamos como raízes. Além disso, procuro fortalecer minha relação, como mulher Omágua/Kambeba, com meus parentes na cidade, pois compreendo que a cidade também é nosso território, já que fomos expulsos de nossas aldeias para que estas dessem lugar às cidades amazônicas.

As cidades amazônicas, assim como aquelas que testemunharam a presença indígena em séculos passados, continuam a preservar memórias de um povo que sobreviveu e lutou

nesses territórios. Essas cidades carregam marcas indeléveis dessa presença na paisagem construída, que, ao longo do tempo, se transformaram em metrópoles, cidades de médio porte e pequenas comunidades urbanas. Nas cidades amazônicas, como Manaus, no estado do Amazonas, há aldeias localizadas nos bairros da capital. Os povos indígenas que vivem neste século XXI são guardiões da oralidade e da tradição oral. Durante anos, os Omágua/Kambebe foram invisibilizados em seus direitos como povo, na forma de contar suas memórias e na construção de sua história, que se entrelaça como fios de tucum na formação de suas territorialidades.

Durante meu mestrado, coletei e ouvi diversas narrativas, e uma delas marcou profundamente minha jornada de identidade e afirmação: a origem dos Omágua/Kambebe. A partir dessa narrativa de origem, minha pesquisa avançou em busca de muitas outras histórias que pudessem contribuir com este novo tempo. No campo, realizamos uma coleta de dados e memórias narradas oralmente, depois analisei esses discursos, os quais são fundamentais para a continuidade do nosso povo.

As narrativas orais carregam ensinamentos importantes e desempenham um papel sociocultural e sagrado bem definido nas sociedades indígenas, além de serem fundamentais para contar a história de cada povo. Elas também fortalecem nosso comprometimento, enquanto nos percebemos guardiões dessas riquezas culturais. A riqueza sociopolítica e cultural de um povo tem seu alicerce nas memórias contadas e recontadas, ou guardadas por séculos na resistência daqueles que um dia as transmitiram.

Os anciãos e anciãs utilizam narrativas orais para orientar os mais jovens, contribuindo para a construção de seu caráter e para o aprendizado de suas responsabilidades. Esses ensinamentos podem também se manifestar por meio de canções, frequentemente recebidas em sonhos ou com o auxílio de medicinas sagradas, como a ayahuasca. As canções indígenas, cantadas durante rituais e em atividades na aldeia, muitas vezes são transmitidas aos responsáveis pelo sonho e esse líder repassa ao grupo de cantores no dia seguinte. As músicas associadas ao território possuem uma dimensão espiritual nos rituais, sendo utilizadas para a realização de curas e para a invocação de bênçãos e proteção das águas.

Todos esses saberes, narrativas e memórias vividos atualmente estão incorporados na nova forma de territorialidade criada pela nova geração de Omágua/Kambebe. Esse processo está relacionado profundamente com o conceito de territorialidade e sua relevância na contemporaneidade. De maneira ampla, as estratégias e desafios enfrentados pelo povo Omágua/Kambebe na Amazônia atual refletem suas práticas de adaptação e resistência diante das transformações sociais e culturais. Em um contexto marcado por pressões externas e

mudanças rápidas, essas estratégias envolvem não somente a preservação e revitalização das práticas culturais e da língua ancestral, mas também a reinterpretação dessas tradições à luz das novas realidades. Elas representam a resistência ao dispositivo colonial, linguística (Neves, 2009), bem como a integração de práticas tradicionais em contextos modernos, sem perder a originalidade e a força do ser Omágua/Kambeba, respeitando a identidade e territorialidade transmitidas pelos mais velhos.

#### **4.2. Resiliência Cultural: Estratégias e Desafios na Amazônia Contemporânea**

A resiliência cultural do povo Omágua/Kambeba refere-se às estratégias desenvolvidas para preservar, adaptar e modificar suas práticas culturais através da partilha de narrativas e memórias, em resposta às pressões externas e às mudanças sociais. Esse processo inclui tanto estratégias de reafirmação cultural quanto os desafios enfrentados pelos Omágua/Kambeba no contexto atual da Amazônia. O termo 'contemporâneo' retrata a relevância atual das questões vividas pelo povo, tanto nas aldeias quanto nas cidades, sendo necessário para uma análise crítica e atualizada. Esse conceito permite explorar como a cultura e a identidade dos Omágua/Kambeba são preservadas e adaptadas diante dos desafios da atualidade.

Nesse percurso, a escuta diária é importante para sentir-se pertencente a um povo, reconhecendo a importância do diálogo, da pesquisa e do registro das nossas narrativas, vivências e saberes. É fundamental, nesse processo, construir novos olhares e epistemologias, aprendendo com os anciãos e anciãs por meio das suas narrativas. A Amazônia é um mundo complexo, exigindo uma demarcação precisa de qual parte da Amazônia está sendo discutida. Além disso, é necessário apresentar narrativas que fortaleçam nossos saberes socioeconômicos, políticos e culturais.

O processo de resiliência cultural também envolve uma ressignificação de tudo que chega à aldeia por influência externa ou sob pressão. Um exemplo disso é a incorporação do rap na musicalidade indígena, mantendo a originalidade da língua ancestral e abordando temas como a luta e a resistência do povo. A música que as crianças cantam na aldeia São Joaquim, no ritmo de rap, carrega elementos fundamentais e é repleta de sentimentos de pertencimento e identidade cultural, Omágua/Kambeba. Já na aldeia Turucari-Uka no Amazonas, os professores indígenas traduziram a música 'Meu Pintinho Amarelinho' para a língua ancestral, permitindo que as crianças cantem em Omágua/Kambeba.

No processo de resiliência cultural, é fundamental que, ao buscar a reconexão com sua ancestralidade, a pessoa compreenda a importância de identificar e respeitar as etapas envolvidas nesse caminho. Cada etapa fornece um aprendizado específico, contribuindo para o fortalecimento da identidade. Essas etapas consistem em:

### **1- Ikuanatsui viaiti kumitsatin awatsin - (Reconhecimento e reafirmação da identidade)**

A primeira etapa desse processo de “reconexão identitária, ou “retomada identitária”, inicia-se quando uma pessoa sente o desejo de se reconectar com sua ancestralidade indígena. No entanto, é fundamental que esse caminho seja trilhado com calma e tranquilidade. A busca pelos saberes e pelo reencontro com seu povo deve ocorrer com paciência e mente aberta, permitindo que as raízes identitárias se aprofundem e se fortaleçam de forma natural e orgânica. Não é uma jornada a ser feita aceleradamente, mas um processo que exige cautela, respeitando o ritmo do chamado ancestral. Esse é um momento de aprendizado e partilha, no qual o tempo, a escuta e a observação desempenham um papel essencial na construção dessa reconexão.

A **reconexão identitária** e a **retomada identitária** são processos distintos, porém complementares, e ambos são fundamentais para aqueles que buscam reafirmar seu pertencimento como povo indígena. A **reconexão identitária** consiste em um movimento interno e subjetivo, marcado pela escuta, pelo aprendizado e pelo acolhimento da ancestralidade. Já a **retomada identitária** implica um posicionamento mais afirmativo e, frequentemente, político, envolvendo a reivindicação pública de uma identidade apagada pelo colonialismo e pelo racismo estrutural, além do fortalecimento dos laços com o povo e o território. No meu caso, iniciei esse percurso pela reconexão identitária, buscando memórias, narrativas e saberes que me permitiram retomar o caminho ancestral do meu povo Omágua/Kambeba. Esse processo não ocorre de maneira linear ou imediata; ele demanda tempo, escuta atenta e a disposição de remexer na memória para consolidar a caminhada.

É fundamental compreender a importância de aprender e aperfeiçoar as características culturais e os conhecimentos que definem e consolidam a existência do povo, como a língua ancestral, os rituais, as narrativas, a história e a memória, entre outros elementos que compõem nossa visão de mundo. No contexto Omágua/Kambeba, esses aspectos são essenciais para a compreensão do que representa, para nós, **Ikua Imitsara-Kana (sabedoria ancestral)**. Neste

processo, o indivíduo reconhece e afirma sua pertença ao se apresentar ao povo Omágua/Kambeba, demonstrando disposição para aprender e interagir com a comunidade.

O reconhecimento genuíno e profundo de sua identidade indígena, como no povo Omágua/Kambeba, envolve um processo de imersão e aprendizado contínuo. Esse caminho exige não somente a autoidentificação, mas também um compromisso sério com a busca de conhecimentos sobre a história, a cultura, os saberes tradicionais e os valores que moldam e sustentam a coletividade.

## 2- **Kumitsatin ikuakana viaiti ipuraka kupeawakana - (Reafirmação dos saberes e práticas culturais)**

Nesta segunda etapa, é fundamental estar aberto ao entendimento e à vivência das práticas e tradições culturais centrais para a identidade Omágua/Kambeba. É necessário reconhecer que os rituais desempenham um papel crucial na transmissão dos saberes e que, embora possam ser ressignificados em diferentes contextos, devem preservar seu valor cultural, identitário e sagrado.

Por meio dos rituais, saberes relacionados à medicina tradicional são reavivados, a história do povo é compartilhada, técnicas de produção artesanal são transmitidas, e práticas como os cantos, rezos e a culinária típica são mantidas, garantindo a continuidade cultural para as novas gerações.

Para o povo Omágua/Kambeba, existe um prato chamado *fani*, feito com peixe e macaxeira. Primeiro, a macaxeira é ralada; em seguida, uma posta de peixe é colocada entre duas camadas dessa macaxeira ralada, de forma que fique completamente envolvida. Depois, tudo é enrolado em folhas de bananeira e levado para assar no fogo a lenha. Esse ensinamento é transmitido às novas gerações, e o *fani* é preparado especialmente para festas e comemorações na aldeia, simbolizando um ritual de partilha e pertencimento.

## 3- **Ikuakan kumitsarakana viaiti imitsaraka – (Entendimento das narrativas e memórias).**

Esta etapa é tão importante quanto as outras. No entanto, é na escuta das narrativas e na partilha das memórias que o povo se fortalece, pois elas desempenham um papel vital na

construção e manutenção das identidades. Quando nos permitimos silenciar para ouvir, precisamos dedicar tempo, desconectando-nos do relógio, e abrir a mente e o coração para que a voz do ancião ou da anciã adentre em nós e nos abasteça de saberes. Para falar sobre um povo, é essencial ter um conhecimento profundo sobre si e sobre os seus. Para manter essas narrativas e memórias vivas, é necessário registrá-las e documentá-las. Saber ouvir e assimilar o que nos é ensinado é uma estratégia fundamental de aprendizado.

A oralidade é, portanto, um meio vital de transmissão de conhecimento que vai além da simples comunicação; ela envolve um diálogo contínuo entre passado e presente, onde a memória coletiva é constantemente reconfigurada. Em um contexto de desafios contemporâneos, a valorização das práticas orais torna-se ainda mais urgente, por representarem uma resistência contra a homogeneização cultural e a perda de identidade. Para aqueles que buscam uma constante reconexão ou retomada ancestral, a imersão nas tradições orais é um passo fundamental. Essa prática não somente fortalece as narrativas pessoais, mas também contribui para a construção de uma memória coletiva robusta, que serve como base para a luta pela valorização e reconhecimento dos direitos dos povos indígenas.

Das memórias de minha avó, bem como de outros acontecimentos que marcaram minha trajetória de vida, carrego muitos ensinamentos e, ainda assim, não é o suficiente. Por isso, continuarei ouvindo narrativas e fortalecendo, em mim e nos que caminham comigo, a oralidade. Afinal, a oralidade se revela como um instrumento potente para a circulação e preservação das narrativas e memórias, garantindo que o legado cultural dos Omágua/Kambeba continue a ressoar e a se fortalecer nas novas gerações, promovendo um profundo senso de identidade e pertencimento.

#### **4- Wikatan ayukakan tsutsiau yiaiti awatsin chiriki - (Fortalecimento da coesão social e promoção da identidade externa).**

Essa caminhada também implica fortalecer os laços de pertencimento, a coesão social e a afetividade com o povo, consolidando o senso de identidade, independentemente de onde a pessoa esteja territorializada. Nesse sentido, é fundamental promover eventos culturais, reuniões e celebrações que incentivem a interação e o fortalecimento das relações entre os membros da aldeia ou da cidade. Além disso, a criação de associações que atuem em prol do

fortalecimento da identidade e da promoção cultural do povo, bem como de outros interesses comuns, é necessária.

Os Omágua/Kambeba compreendem a importância da organização em associações e, por isso, possuem grupos tanto nas aldeias quanto nas cidades. Além disso, é necessário fortalecer e vivenciar a promoção da identidade também fora do território comunitário. Isso significa afirmar a identidade Omágua/Kambeba além da aldeia, ampliando sua visibilidade e reconhecimento cultural. Para isso, é fundamental promover festivais, conferências e outras plataformas onde a cultura Omágua/Kambeba possa ser apresentada e valorizada. Esse compromisso é desempenhado brilhantemente pelos Omágua/Kambeba tanto no Peru quanto no Brasil.

Ser Omágua/Kambeba vivendo na cidade vai além de uma simples autodeclaração. É uma promessa de honrar a história, um percurso cuidadoso pelas marcas deixadas por nossos ancestrais. Não é suficiente somente afirmar ser indígena; é fundamental sentir, investigar e experienciar. O sentimento de pertencimento cresce na troca, na escuta e na generosidade de quem aprende para compartilhar. A identidade não está somente nas palavras, mas na riqueza das experiências vividas. Ela se forma na busca pelo conhecimento, ao valorizar o que já foi aprendido e reconhecer que sempre há algo novo a descobrir. Sem curiosidade e engajamento, as bases se enfraquecem e a história se perde.

A cidade não apaga a identidade de quem a cultiva, pois ser indígena não se define por traços físicos, mas pelo pertencimento que nos liga ao nosso povo. No entanto, essa conexão precisa ser alimentada. É no reencontro com nossos saberes, na vivência da cultura e na partilha das memórias que nos fortalecemos para sermos guardiões do legado ancestral que nos foi confiado. Mas, se não nos dedicarmos a preservar esse saber e a integrar a cultura no nosso dia a dia, corremos o risco de nos tornar somente um nome vazio. Ser Omágua/Kambeba exige dedicação e a consciência de que temos a responsabilidade de honrar nossos ancestrais. Aqueles que não se empenham se distanciam, enquanto os que se aprofundam se fortalecem.

##### **5- Aipata ikuaiya kumitsara – (Estabelecer diálogos)**

Precisamos dialogar mais entre nós e não somente com os que pertencem ao mesmo povo. É necessário proporcionar espaços de conversas com outros povos, incluindo as pessoas que não pertencem a aldeias ou comunidades indígenas, pois as narrativas dos povos

originários, contadas por nossos ancestrais e escritas por mãos indígenas, são formas pedagógicas e culturais de transmissão de saberes. Elas conseguem criar uma territorialidade do afeto através da circularidade, que é própria de nossa vivência quando nos reunimos para partilhar nossos saberes.

Além disso, temos outras estratégias de transmissão de valores. Os anciões e anciãs ocupam um lugar especial na cultura dos povos indígenas, são doutores por excelência de saberes e memórias importantíssimas para a reorganização de nossas territorialidades e para o significado que damos ao território.

Em meu processo de reconexão com meu povo, Omágua/Kambeba, percebo a importância fundamental das etapas que descrevo, as quais sigo vivenciando em minha jornada de fortalecimento identitário. Esse percurso é contínuo e dinâmico, marcado por um compromisso constante com o aprofundamento dos saberes ancestrais. Ao longo dessa trajetória, busco compreender e sentir minha identidade por meio das experiências que vivo, dos relatos que escuto e das emoções que me atravessam.

Minha autodeclaração não é um ato isolado, mas um processo que exige cuidado e nutrição, sustentado pelas práticas e ensinamentos que mantêm viva a cultura Omágua/Kambeba. Dessa forma, a reconexão ou retomada ancestral requer um tempo prolongado de circularidade no entendimento, onde as temporalidades se revelam como guias na busca por uma identidade que está sempre em redescoberta. Essa busca não ocorre sem esforço; por isso, é necessário dedicar-se a estudos aprofundados, observações atentas, escutas ativas, contemplações e ao desprendimento de preconceitos e ideias equivocadas que possam obstruir esse caminho ancestral e identitário. A resiliência cultural manifesta-se, então, nesse processo contínuo de reconexão, no qual cada etapa representa uma oportunidade de fortalecimento e aprofundamento da nossa história coletiva.

Ao ler os relatos dos viajantes e pesquisadores não indígenas que escreveram sobre os Omágua/Kambeba, percebo que, por longos anos, nossa história foi escrita por mãos não indígenas, a partir de olhares e perspectivas que não refletiram nossos próprios modos de ver e compreender o mundo. Por isso, nesta contemporaneidade, torna-se fundamental construir novos olhares e narrativas que desconstruam as imagens criadas de nosso povo, descritas ao distorcido da história com termos como “preguiçoso,” “sem Deus e sem alma,” “selvagens” entre outras expressões e impressões pejorativas. É necessário desenvolver formas acessíveis, visuais, palatáveis e estéticas de contar e escrever nossa própria narrativa, garantindo sua continuidade nesse novo espaço temporal.

É importante lembrar que a oralidade é fundamental no contexto contemporâneo para a continuidade de nossas narrativas, por ser por meio dela que preservamos e transmitimos saberes e histórias que moldam nossa identidade cultural. Em um mundo acelerado e em constante transformação, a prática da oralidade não somente fortalece nossos laços comunitários, mas também garante que as vozes e experiências de nossos ancestrais permaneçam vivas, orientando as novas gerações na construção de suas próprias trajetórias.

Esse processo de reconexão com a identidade indígena envolve o reconhecimento do orgulho por nossas origens e a dedicação em aprender sobre nosso povo, valorizando a memória coletiva. Essa jornada é crucial para a desconstrução de estereótipos que perpetuam preconceitos e racismo. Em tempos contemporâneos, a resiliência cultural se torna necessária para que, fortalecidos pela resistência, possamos continuar sendo protagonistas de nossa história, como portadores e guardiões das narrativas que nos foram deixadas.

Compreendemos o corpo como um território identitário, cultural, político, memorial e sagrado, que deve ser valorizado em um contexto que reconhece as transformações do presente. Nossa forma de ver, existir e pensar se fundamenta em um envolvimento coletivo, transcendendo o individual. Somos tataranetos de uma geração de Omágua/Kambeba que enfrentou a separação imposta pela fronteira para resistir e que, apesar das distâncias, permanece unida por meio das narrativas e memórias perpetuadas pela oralidade. Unir, contextualizar e organizar essas narrativas em diversas formas de mídia é nossa missão na contemporaneidade, assegurando que a riqueza de nossa cultura permaneça viva e acessível para as futuras gerações.

Ailton Krenak sobre a importância de repassar as memórias nos diz:

Memória é consciência crítica, a ausência dessa memória ela deixa a gente refém de qualquer discurso manipulador. Ouvir uma mensagem e analisar ela criticamente você adere a mensagem automaticamente com sentido afetivo, emocional e tal. Você pode uma musica de fundo bem boba e umas imagens bem carentes e você já leva uma enxurrada de otários atrás é assim que fazem manipulação de memória também né? É terrível. Enxergar isso dói, te faz ficar muito crítico e te deixa com a paciência curta. (krenak, outubro, 2003)

Retirei essa mensagem de um vídeo na página do Instagram de Ailton Krenak. É uma mensagem interessante para refletirmos sobre memória, especialmente ao falarmos sobre memoricídio ou esquecimento, seja de forma proposital ou movida pela força do poder que viola aqueles que, aparentemente, são os mais vulneráveis a esse tipo de ação. Em outro vídeo, Ailton Krenak complementa dizendo que:

As memórias elas são universais, todo mundo tem memória e seria interessante a gente imaginar que se todo mundo tem memória a gente também pode considerar que nem todo mundo se lembra que tem memória. O Kopenawa Yanomami ele dá um toque para gente que ele diz que tem gente que vive com o pensamento cheio de esquecimento, o pensamento dele é cheio de esquecimento. Então, parece até um paradoxo como é que alguém pode ter pensamento cheio de esquecimento. (krenak, julho, 2023).

Repensando a fala de Ailton Krenak, sinto que devo partilhar o roteiro de aprendizado que me conduz nesta caminhada de afirmação identitária, Omágua/Kambeba. Comecei ouvindo as narrativas de minha avó ainda na infância. Na juventude, aos 16 anos, já participava das reuniões com lideranças indígenas. Foi nessa época que iniciei minha busca por pessoas que pesquisavam sobre os Omágua/Kambeba, como o parente Farney Kambeba, com quem dialoguei para colher mais informações. Posteriormente, passei a ler e pesquisar em bibliografias de viajantes, fontes primárias e secundárias, até me perceber pesquisadora do meu próprio povo, sempre respeitando aqueles que vieram antes de mim e reconhecendo suas contribuições.

Com o tempo, estudei e me tornei mestre em Geografia, desenvolvendo uma pesquisa sobre meu povo, e segui para o doutorado com o mesmo foco, buscando aprofundar meu entendimento sobre os Omágua/Kambeba. Estou certa de que envelhecerei pesquisando sobre meu povo, fortalecendo meu ‘caminho da volta’ e aprimorando meu ser pessoa. Essa prática está diretamente ligada à minha retomada ancestral, pois, entre tantos aprendizados, busquei conhecer a língua do meu povo. Componho músicas que narram as lutas e resistências na língua Omágua/Kambeba e em português, além de poesias híbridas que combinam a língua ancestral e o português, incentivando as pessoas a lerem em Omágua/Kambeba ou despertando nelas a curiosidade sobre seus significados.

### **4.3 Kuara Açu: caminhos de conhecimento e Identidade na pesquisa de Campo**

A primeira ida a campo gerou muitas inquietações e questionamentos. À medida que a escrita avançava, a necessidade de retorno ao campo se intensificava, tornando-se uma motivação para a organização de uma nova viagem, que já estava prevista. Assim, a concepção de uma nova viagem a campo surgiu e, em 23 de julho, realizei a segunda viagem. Escolhi uma rota diferente, refiz o percurso seguido por Samuel Fritz durante suas incursões religiosas e de dominação nas aldeias Omágua/Kambeba, além de outros povos encontrados ao longo do caminho. Nesta segunda visita à aldeia, levei comigo meu esposo, José Carlos, e meu filho, Carlos Augusto. Ambos desempenharam um papel significativo e a realização desta jornada

com eles foi de grande importância para mim.

Nossa partida ocorreu em 11 de julho de 2023, com saída do aeroporto de Belém-PA em direção ao município de Tabatinga-AM. Utilizamos o transporte aéreo, sendo a Azul a única companhia aérea disponível para esse trajeto. O retorno a Belém foi realizado em 22 de julho de 2023. Durante essa segunda viagem a campo, tivemos a oportunidade de encontrar os Omágua/Kambeba da fronteira, organizados em uma associação recentemente criada no município de Tabatinga-AM. Nossa primeira parada foi nessa associação, onde contamos com a presença do cacique Evilásio, representante das aldeias localizadas em Amaturá. O convite ao cacique foi feito com antecedência, considerando nossa futura visita a Iquitos.

Tinha a consciência de que, para realizar esta viagem de retorno a San Joaquim de Omágua, era necessário manter a calma, estar atenta e ter clareza nas perguntas, a fim de captar e refletir sobre as narrativas presentes naquele local. Narrativas carregadas de dor, medo, disputas e risos estão inscritas em cada palmo de chão manchado, pisado e disputado durante o processo de colonização, trazendo segredos memoriais acumulados ao longo de muitas gerações. Essas memórias foram tecidas e (re)tecidas por anos de convívio, lembradas por diversas gerações e desenterradas do fundo da memória coletiva dos parentes durante uma roda de conversa realizada na aldeia de San Joaquim.

Prestei atenção em cada discurso, nos movimentos corporais e nas expressões faciais dos narradores, pois o corpo também comunica. Ao buscar novas escrituras, a questão que chamou minha atenção foi como os jovens percebem e vivenciam o chão de nossa história, considerando que sua presença nesse território ancestral já é uma narrativa em constante construção e reconstrução. É necessário investigar como as crianças e jovens atuais da Amazônia brasileira e peruana fortalecem a identidade, a história e a cosmovisão em relação à memória. Além disso, questiona-se se, no século XXI, os anciãos continuam a transmitir suas narrativas e saberes ao pé do ouvido.

Em relação à pesquisa na Amazônia peruana, uma segunda visita à aldeia San Joaquim de Omágua foi crucial para a conclusão do trabalho no Peru. Isso porque, no Brasil, já havia sido coletada uma ampla gama de informações durante a pesquisa de mestrado. Além disso, foi possível atualizar essas informações por telefone com os caciques de algumas aldeias no Alto Solimões-AM, como São Paulo de Olivença e Amaturá. No entanto, a pesquisa não conseguiu alcançar algumas aldeias do povo Omágua/Kambeba devido à sua localização remota, como as aldeias próximas ao município de Amaturá e no Alto Rio Negro. O deslocamento até essas aldeias ocorre por via fluvial, e o tempo é um fator importante para permitir a chegada, uma conversa tranquila, a observância do tempo circular e a participação em refeições típicas, como

peixe assado na brasa com macaxeira e farinha-d'água.

A abordagem adotada na pesquisa com os Omágua do Peru foi significativa, por possibilitar o compartilhamento de saberes e alimentos, criando um ambiente de afetividade. A colaboração de amigos foi crucial para o sucesso da pesquisa. No município de Tabatinga, um amigo, José Mota, nos emprestou sua voadeira para os deslocamentos necessários, enquanto outro amigo cedeu sua motocicleta. Dessa forma, foi possível cumprir o cronograma estabelecido para esta segunda etapa do campo.

#### **4.3.1 Ida a aldeia Belém do Solimões pertencente ao município de Tabatinga**

Tabatinga, município do Alto Solimões, está localizada no oeste do estado do Amazonas, na tríplice fronteira entre Brasil, Colômbia e Peru. A cidade foi criada em 1983 e apresenta uma conurbação com a cidade colombiana de Letícia. Tabatinga abriga diversas aldeias do povo Tikuna, entre elas a aldeia Belém do Solimões, onde nasci, localizada a cerca de três horas de voadeira de Tabatinga. Assim como muitas cidades brasileiras, Tabatinga tem na língua Tupi a origem do seu nome, que significa “barro branco”, popularmente chamado de “barro tabatinga”.

Segundo Marcoy (2006), os indígenas na época chamavam a aldeia de ‘Tauatinga’, e o colonizador entendeu Tabatinga, renomeando a aldeia, que mais tarde se tornou vila e, posteriormente, cidade. Esse barro possui uma boa propriedade para a produção de tijolos e outros objetos, sendo amplamente utilizado pelos indígenas para a fabricação de utensílios como panelas e potes. Antes de se tornar município, esse vilarejo, que foi a antiga cidade de Tabatinga, pertencia ao município de São Paulo de Olivença. Após ser elevado à condição de município, houve a separação. A figura abaixo mostra Tabatinga na época em que era aldeia.

Tabatinga, ou mais propriamente Tauatinga, é um posto fronteiriço que data de 1766. [...]. Aqui portanto instalaram-se um sargento e nove soldados, destacados da guarnição de São José... A pequena colônia cresceu e multiplicou-se sob a gloriosa inovação de São Francisco Xavier de Tabatinga. (MARCOY, 2006).

Figura 33 - Posto militar e aldeia de Tabatinga



O posto militar e aldeia de Tabatinga.

Fonte: Viagens pelo rio Amazonas – (MARCOY, 2006)

Para essa ida à minha aldeia, peguei emprestado uma voadeira de um amigo. Meu esposo foi conduzindo e meu filho estava junto, eles iam conhecer minha aldeia pela primeira vez. Eu retornava à minha aldeia após 30 anos, desde que saí para morar em São Paulo de Olivença. Fiz uma visita surpresa, pois o tempo era curto para um planejamento mais detalhado. A pesquisa me proporcionou a oportunidade de revisitar a aldeia onde nasci e, após três décadas, reencontrar o lugar do meu nascimento e a casa onde vivi foi um mergulho nas memórias de infância. Encontrei amigos e antigos alunos de minha mãe-avó Assunta, muitos dos quais se tornaram professores na aldeia. Revisitar esse lugar foi uma experiência profundamente emotiva e nostálgica, fortalecendo minha conexão com as raízes identitárias e com a rica história de meu povo. Ver meu filho conhecer pela primeira vez a aldeia que tanto significa para nossa família tornou essa jornada ainda mais especial e significativa.

Navegamos pelo rio Solimões até a aldeia Belém do Solimões. De longe, consegui ver o ordenamento da aldeia e as casas fumaçando, o que me deu a certeza de que ainda utilizavam fogões a lenha, uma prática cultural tradicional. Subimos um barranco íngreme com muita dificuldade, e eu ajudei meu filho, que não estava acostumado com aquela experiência.

Ao chegar ao topo do barranco, que chamamos na Geografia de platô, minha memória aflorou. Era nesse lugar que meu pai adotivo me levava para ouvir o rio e, de cócoras, ficávamos horas olhando o rio Solimões. Esse mesmo rio me trouxe para esse reencontro com meu povo e com minha memória, ele me reconectou.

Olhei para o meu filho e disse: *era daqui, desse lugar, que meu pai adotivo me ensinava sobre identidade e pertencimento, e me conectava com esse rio, sendo um ancião tão velho quanto o tempo*. Uma lágrima desceu de meus olhos, mas continuei dizendo ao meu filho que tinha uma frase que meu pai adotivo dizia quando eu ameaçava reclamar do frio ou dos insetos.

Dizia ele: *“Faça silêncio, menina e escute o rio”*. Meu filho me abraçou, ele parecia feliz e assustado, pois nunca navegou por muitas horas em um rio largo e com correntezas fortes.

Percebi que a aldeia onde nasci havia passado por transformações em sua paisagem. Não demorou muito para o asfalto modificar a paisagem que eu havia deixado quando saí da aldeia aos nove anos. O chão de terra deu lugar ao asfalto, mas não apagou a doçura e o carinho do povo Magüta/Tikuna.

Era meio-dia, o sol forte do nosso verão incomodava, mas fiquei no meio da rua que dava acesso à antiga casa dos padres e pensei: para ir para nossa casa, seguia reto, mas agora qual dessa era a nossa casa? Nesse instante, um dos alunos de minha mãe-avó, o Amarildo, chegou e me deu um abraço forte e acolhedor. Depois, ele perguntou: “Marcinha, você ainda lembra da casa onde morou? E agora?”. Sorrimos muito e, meio na dúvida, respondi: “Se ali é a antiga casa do padre, nossa casa ficava naquela direção”. Apontei para onde meu coração indicou e acertei.

Fomos caminhando e conversando até nossa antiga casa. Os atuais moradores eram um casal que também foram alunos de minha mãe-avó Assunta e registro aqui seus nomes, João Parente Tikuna e Nelde Correia Fideles Tikuna. Dona Nelde, particularmente, me contou que cuidou de mim para que minha mãe-avó pudesse dar aula na escola da aldeia. O carinho dela era de uma mãe e assim eles me têm, tanto o João quanto a dona Nelde. A fotógrafa e pesquisadora Jussara Gruber na época, registrou a cena da dona Nelde, ainda criança, comigo no colo, uma fotografia que nos emocionou.

Andando pelo quintal, percebi que a roseira que embelezava nosso jardim na época estava florida, caminhei até ela, senti seu perfume e o João comentou: “Desde que vim morar aqui na antiga casa da professora Assunta, cuido dessa roseira, e, mesmo sendo bem velha, continua florindo.” Dei um abraço no João e disse em língua Tikuna **“mo'eütchi”** que em português significa “obrigado”.

Deixei a roseira e fui observar o quintal e as árvores que minha mãe-avó havia plantado. João continuou: “Das árvores que ela plantou, somente uma eu derrubei, que foi esse tucumanzeiro porque estava ameaçando cair”. Tudo o que vi demarcava meu território memorial e simbólico, refletindo o fato de ter nascido junto a um povo que luta para preservar

suas práticas culturais e se orgulha de ser fluente em sua língua ancestral.

Deixamos Belém do Solimões com a certeza de que voltaríamos mais vezes para não perder a conexão, agora levando meu filho. Coincidência ou não, a última vez que fui com minha mãe-avó Assunta à aldeia, eu tinha 15 anos. Lembro-me bem dessa viagem. Nessa ida com meu filho, ele estava com a idade de 15 anos.

Figura 34- Eu criança no colo de dona Nelde também criança

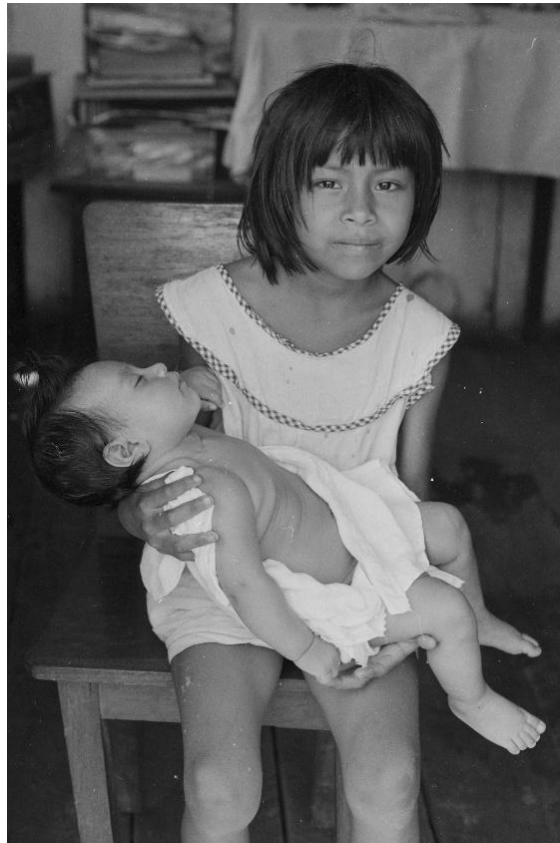


Foto: Jussara Gruber

Meu retorno à aldeia onde nasci trouxe contribuições significativas para mim como pessoa, para meu povo adotivo Magüta/Tikuna e para esta pesquisa, ao permitir reestabelecer uma conexão com minhas raízes culturais, promovendo uma compreensão mais profunda e pessoal da cultura e das tradições da aldeia. A visita reafirmou minha identidade e pertencimento ao grupo, enriquecendo a perspectiva e a sensibilidade na pesquisa, além de oferecer uma visão interna e mais autêntica da realidade de quem vive e sente a aldeia. Foi necessário trilhar o caminho de retorno à minha aldeia natal para, durante a viagem e a presença na aldeia San Joaquim de Omágua, abordar as questões com a ética e a sensibilidade de alguém que compreende a importância da valorização e da preservação da cultura indígena

#### 4.3.2 Segundo campo: trançando redes de identidades, pertencimento e memórias

Foi estabelecido contato com alguns caciques de São Paulo de Olivença e Amaturá. Em São Paulo de Olivença, o cacique Melquides Omágua/Kambeba manifestou disposição para comparecer à Tabatinga acompanhado de seu avô, o senhor Plácido, que detém importantes narrativas orais, algumas das quais foram transmitidas a seu neto, atual líder do povo.

O cacique Melquides compareceu, porém, sem a presença do avô, devido ao estado de saúde debilitado do ancião. Da mesma forma, o cacique Evilázio Omágua/Kambeba, de Amaturá, manifestou interesse em participar do encontro na associação Omágua/Kambeba de Tabatinga. Apesar de não ter sido possível contar com a presença deles por mais de um dia, aproveitei a oportunidade para discutir formas de estabelecer uma relação de aproximação com os Omágua peruanos. Foram entregues aos caciques materiais informativos sobre nosso povo e exemplares dos meus livros.

Durante os anos em que estou ausente do meu estado do Amazonas, tenho-me dedicado a contribuir da melhor maneira possível com meu povo. Eles têm conhecimento desse envolvimento e confiam nesta pesquisa a ponto de se disporem a subir o rio para esse encontro, que proporcionou grandes contribuições a todos os Omágua/Kambeba espalhados pelo Brasil, Peru e Equador.

Desde o momento de nossa conversa por WhatsApp, passei dias refletindo e estudando formas de obter a verba necessária para trazer os caciques até Tabatinga. Iniciei algumas conexões com pessoas que, possivelmente, poderiam oferecer apoio financeiro, visto que teria despesas com hospedagem e alimentação por dois dias para os líderes. Sonhar é um direito; cultivar a esperança é uma necessidade.

A segunda ida a campo foi se delineando conforme a vontade dos ancestrais. É como um rio cujo curso só se conhece ao segui-lo sem hesitação; é preciso ousadia e coragem. Reitero que não se trata somente de uma pesquisa científica etnográfica, mas, acima de tudo, de uma investigação que trará uma compilação de informações acerca da nossa realidade como Omágua/Kambeba no século XXI. Essa pesquisa contribui para novos olhares sobre como fortalecer nossas relações como povo na Pan-Amazônia contemporânea, da qual somos os primeiros habitantes neste bioma rico e plural.

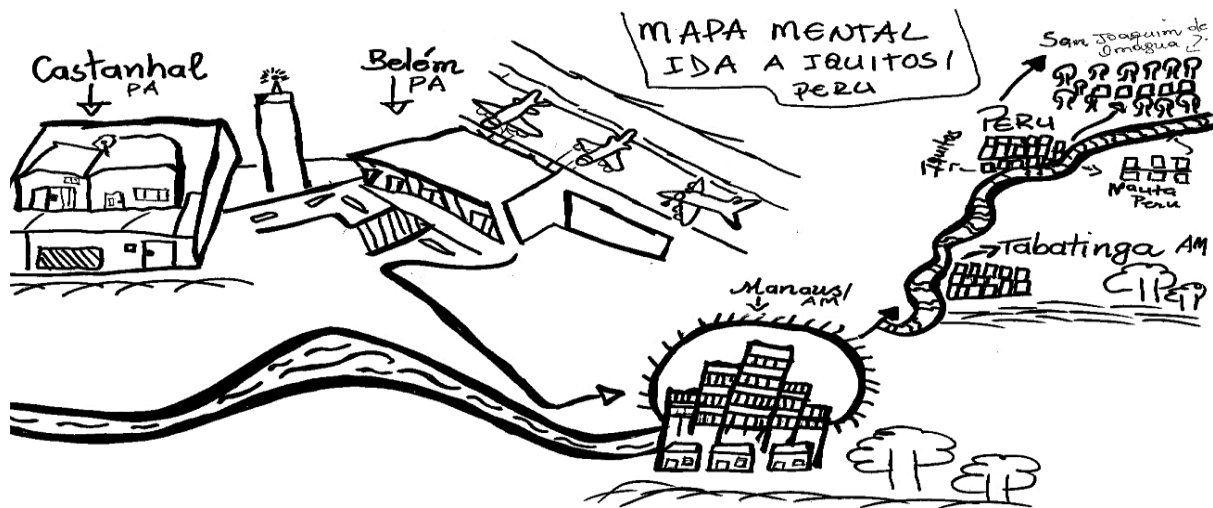
Nossa viagem de campo para a Aldeia San Joaquim de Omágua foi marcada por nervosismo, ansiedade, expectativas, sonhos e metas, pois seguiríamos pela trilha ancestral dos povos da floresta: o rio. Organizei a viagem para o mês de julho, período de verão. Parte do

percurso seria feito pelo rio Amazonas. Durante essa viagem, as tarefas foram divididas entre meus assistentes de campo.

Meu esposo, José Carlos, participou para fornecer suporte caso eu precisasse me deslocar de voadeira ou canoa; ele conhece bem os rios e sabe dirigir barcos, pilotar voadeiras e remar. Em outros tempos, foi pescador e integrou a equipe de contato do sertanista Cid Possuelo pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) nesta região.

Meu filho, que é autista, tinha 15 anos quando realizamos essa viagem. Como mãe, não poderia deixá-lo sozinho; sua contribuição foi nos desenhos necessários para esta tese, os quais serão apresentados ao longo do texto. A Pró-reitora de Pesquisa e Extensão me ajudou, assim como o Programa de Pós-Graduação em Letras, do qual sou aluna, possibilitando a realização dessa segunda ida a campo.

Figura 35 - Mapa mental da segunda viagem de campo



Ass= Carlos Augusto

Desenho: Carlos Augusto, dezembro/2023

No dia 11 de julho, às cinco da manhã, saímos do aeroporto de Belém com destino ao município de Tabatinga, na fronteira com o Peru e Colômbia. Ao chegarmos a Tabatinga, fomos ao encontro dos Omágua/Kambeba que vivem nesse território fronteiriço, organizados em uma associação com o apoio do cacique Evilázio, de Amaturá, que veio de sua aldeia para me apoiar.

Tudo ocorreu de forma satisfatória. Em razão da presença do cacique Evilázio na cidade de Tabatinga, decidimos permanecer mais um dia para conversar com os Omágua/Kambeba e compreender seus anseios, suas necessidades e a estratégia utilizada para fortalecer a cultura, a identidade e a memória. Por estarem organizados em associação, recentemente tinham muitos questionamentos a fazer.

Na bagagem, além de roupas e outros objetos, levávamos a alegria e a esperança de trazer muitas informações para esta tese, com o desejo de partilhá-las com outros parentes e pessoas, entrelaçando vivências e narrativas como tramas que dão origem a uma maqueira. Comprei as passagens e, já com os recursos obtidos por meio da Universidade, abraçamos essa missão. Não era a primeira vez que eu realizava uma pesquisa levando a família comigo; no mestrado, meu filho tinha meses de vida e nos acompanhava nas idas a campo para coleta de dados na aldeia Turucari-Uka.

Esta ida a campo no Peru, com meu filho adolescente de 15 anos, foi uma das experiências mais significativas que tive na vida acadêmica. Pude lhe falar sobre a geografia amazônica, apresentar a dinâmica do rio Solimões e compartilhar momentos de descobertas, sentir medo com ele e ansiedade ao imaginar quais lembranças ele guardaria dessa viagem, quais ensinamentos permaneceriam e o que ele transmitiria adiante. O mais importante foi levá-lo à aldeia onde nasci e mostrar-lhe a casa onde a bisavó Assunta viveu.

Retomando a organização deste segundo campo, digo que fazer pesquisa na Amazônia brasileira já é um desafio, e coletar dados na Pan-Amazônia é ainda mais complexo, sobretudo devido aos altos custos logísticos. Além disso, a conversão do real para o soles peruano nos colocou em desvantagem cambial. Diante disso, refleti sobre qual trajeto seria mais econômico e viável, com menos gastos e mais fácil de chegar. Decidimos, então, viajar de avião até Tabatinga e, de lá, seguir de barco para Iquitos, no Peru. Os barcos de linha partem do porto de Santa Rosa, município peruano, para Iquitos em dias alternados. Essa foi nossa rota de viagem.

Pesquisar na Amazônia é estar ciente de que será necessário navegar pelos rios e igarapés. Andar de voadeira é algo comum para nós, que somos dessa região do Alto Solimões, por ser o meio de transporte mais rápido para nos deslocarmos de um lugar para outro. Não ignoro os riscos que esse tipo de embarcação apresenta, mas, muitas vezes, não há outra alternativa. É preciso conhecer bem esse rio de águas barrentas, onde os perigos estão sempre à espreita: sedimentos pesados, redemoinhos, fortes correntezas, e o intenso banzeiro causado pelo vento. Se, no meio do caminho, a chuva aparecer, a atenção deve ser redobrada, especialmente na forma de manobrar a voadeira, conhecida também como deslizador, para evitar tragédias como naufrágios.

Andamos de voadeira no trajeto de Tabatinga a Santa Rosa, no Peru. Esse deslocamento leva em torno de 20 minutos, e o valor pode ser pago em real, peso ou soles, as três moedas que circulam na tríplice fronteira. Outro meio de transporte muito utilizado em Santa Rosa e Iquitos é o moto-car. Uma motocicleta adaptada para levar, além do motorista, mais três passageiros. Utilizamos esse transporte durante a estadia em Iquitos e Nauta. Sendo uma cidade de fronteira,

Tabatinga também conta com esse tipo de condução. Durante a viagem, visitamos a Universidade de Iquitos, as bibliotecas municipais e da Amazônia e as igrejas. Em algumas situações, os arquivos das igrejas auxiliam na catalogação histórica do lugar.

Ao chegar em Tabatinga, fui até a casa de câmbio El Opta, em Letícia, Colômbia, para trocar o valor que havia recebido da UFPA de reais para soles. Para minha tristeza, o real estava muito desvalorizado. Olhei para a quantia que levava comigo e fui informada pelo atendente que receberia menos da metade do valor em soles, ou seja, uma quantia muito reduzida. No entanto, era o que se tinha para o momento, e eu estava motivada a desenvolver a pesquisa, independentemente dos recursos disponíveis. Para evitar dificuldades, utilizei algumas economias que possuía e seguimos viagem rumo a San Joaquim de Omágua.

Diante das dificuldades enfrentadas, por vezes me perguntei: qual a importância de se fazer uma pesquisa sobre populações indígenas na Pan-Amazônia contemporânea? Sabemos que a Pan-Amazônia é como uma mãe que acolhe, em sua vasta área verde, países ameaçados pelos impactos das ações antrópicas, como Colômbia, Peru, Venezuela, Equador, Bolívia, Guianas, Suriname, além, é claro, do Brasil. Essa riqueza natural torna a região um alvo atrativo para o capitalismo, sendo que grande parte dessas áreas de floresta está localizada em território indígena, áreas de preservação permanente e comunidades ribeirinhas e quilombolas.

#### **4.4 Encontro com os Omágua/Kambebe do Município de Tabatinga**

Ao chegarmos ao município de Tabatinga-AM reunimo-nos com os parentes que nos aguardavam, visando fortalecer os laços de povo Omágua/Kambebe. Essas reuniões foram momentos valiosos de trocas e diálogos sobre nossas experiências e identidades. Realizamos dois encontros significativos: o primeiro ocorreu na chegada de Belém a Tabatinga, e o segundo aconteceu no retorno do Peru, durante uma escala em Tabatinga, marcando a conclusão da pesquisa de campo de 2023.

A primeira reunião foi com os componentes da Associação Omágua/Kambebe de Tabatinga. Expliquei sobre a pesquisa, ressaltando a importância da participação deles e dos demais integrantes da associação. Ouvi da diretoria que a associação foi fundada recentemente e continua em processo de estruturação, pois a presença organizada dos Omágua/Kambebe neste município é recente. Em suas falas, mencionaram que, até então, estavam em um estado de inércia quanto à organização como povo e que quem os alertou para a necessidade de se organizarem em movimento foi o cacique Omágua/Kambebe de Amaturá, senhor Evilázio,

conhecido como Biga. Ele foi até Tabatinga, reuniu um grupo de pessoas que já se autodeclaravam Omágua/Kambeba e conversaram sobre a importância da união e do fortalecimento cultural. A partir desse encontro, começaram a se organizar para lutar por seus direitos.

Percebi que já haviam organizado a associação, obtido o CNPJ e elaborado a carteirinha de identificação dos associados, tudo feito com muito esforço, mas também com dedicação. Cada associado contribui com um valor simbólico de vinte reais para a manutenção da associação. Nesta carteirinha constam o nome do associado, o nome da associação, o endereço da sede, conforme a foto a seguir.

Figura 36- Carteira de associado dos Omágua/Kambeba de Tabatinga/AM



Foto: Márcia Kambeba – Tabatinga/ julho 2023

A segunda reunião que realizamos contou com um aumento significativo no número de participantes, totalizando aproximadamente 50 pessoas. Durante o encontro, ouvi relatos de vivências e discutimos a importância desta pesquisa de doutorado para o fortalecimento da comunidade. O cacique destacou a necessidade de registrar a história dos Omágua/Kambeba em documentos que possam servir como base de estudos e referências para as futuras gerações.

Os Omágua/Kambeba de Tabatinga contam com a presença de dona Iria Kambeba, uma anciã que os acompanha, transmitindo seus conhecimentos sobre a língua ancestral e o

artesanato. Ela contribuiu com uma identidade própria nos trançados, na confecção de colares, pulseiras e cocares. Durante a reunião, o cacique e presidente da Associação dos Omágua/Kambeba do município de Tabatinga afirmou:

Você, Márcia, é muito bem-vinda entre nós e tudo que você fala é muito válido pra nós. A sua presença é muito importante para nós para fortalecer a nossa associação. Nossa associação ainda é uma criança estamos dando os primeiros passos, estamos com um ano de documento de funcionamento. Mas nós jamais queremos esquecer nossa cultura, nossa identidade como a senhora falou aqui, devido os não indígenas nós já perdemos muito, as vezes ficamos tímidos de dizer que perdemos muito da nossa cultura. (...) Eu fiquei aqui ouvindo você cantar na língua materna que maravilha, nos ensine essas músicas que você canta e você Márcia é esse canal para nós de comunicação e que Deus possa lhe ajudar a fazer você terminar esse Doutorado e você nos representa e nós vamos sentir sua falta e queremos que você volte aqui com a gente”. (Cacique Benites, julho 2023).

O fato de o povo Omágua/Kambeba de Tabatinga-AM e de San Joaquim de Omágua se organizarem em associações fortalece suas possibilidades de lutar pela efetivação de direitos, garantindo tanto objetivos individuais quanto coletivos. Sugeri aos parentes que se reunissem semanalmente para estudar e debater sobre a história e a cultura do povo Omágua/Kambeba, criando novas possibilidades de fortalecimento dos saberes que se tornam herança ancestral.

Senti haver, por parte deles, uma vontade e necessidade de um reencontro consigo mesmos e que já começou a se realizar. Comprometi-me a elaborar materiais que possam auxiliar nesse reaprendizado de nossas próprias histórias. Os professores indígenas dos municípios de Tabatinga e São Paulo de Olivença solicitaram materiais didáticos para uso em sala de aula e pediram formação para os professores, de modo que o entendimento sobre o povo Omágua/Kambeba esteja presente tanto na memória quanto na fala de todos.

A importância de nos reunirmos para aprender sobre nossa história, utilizando plataformas de leitura como livros e registros deixados pelos viajantes, potencializa o discurso que nos conecta como povo e fortalece as relações sociais. Além disso, materializa os registros culturais interligados à memória, configurando-se como prática dos saberes, do sagrado e do legado ancestral. Com a chegada de pessoas de outros países em busca das riquezas do além-mar, o discurso ancestral foi impactado pela interferência nas práticas identitárias e territoriais, bem como pela imposição de uma visão de mundo externo sobre a nossa. Esse processo resultou no silenciamento de nossos ancestrais, criando uma lacuna que fez com que as gerações subsequentes, incluindo a minha, soubessem pouco sobre si mesmas e seus antepassados.

Reunir-se para conversar, cantar e ouvir memórias é fundamental para a geração de hoje. Precisamos encontrar tempo para promover rodas do bem-viver, espaços de partilha, onde

possamos aprender juntos e fortalecer os valores que nos impulsionam a continuar lutando e resistindo. A imagem que a sociedade construiu sobre os povos indígenas, e que se apresenta homogeneizadamente, é a de superioridade e dominação sobre os demais povos, percebidos como inferiores e, portanto, necessitados de tutela e subalternização através do discurso de poder.

Para recuperar essas memórias, a pesquisa é parte importante desse processo, pois nos fornece registros ricos em informações que ampliam nosso entendimento como povo. Dessa forma, muitos indígenas Omágua/Kambebe estão cursando a universidade em diversos campos do saber e da ciência. Para nós, indígenas que adentramos a universidade, a pesquisa não está vinculada à condição social ou político, mas sim à necessidade de contribuir para a promoção e valorização dos saberes indígenas. Ela permite refazer caminhos muitas vezes traçados equivocadamente, que reforçam estereótipos sobre os povos indígenas, além de promover a justiça social e destacar a importância de garantia de direitos.

Além disso, a pesquisa deve incentivar outros indígenas a dar continuidade a esse legado, pois ele não termina com a defesa de uma tese. Ainda há muito a ser investigado, e é importante que a pesquisa circule e chegue às mãos de todos para ter sentido e relevância. Daniel Munduruku destaca que a importância de ser pesquisador indígena consiste em:

É claro que na medida que o estudante vai adentrando no universo da academia ele vai compreendendo como os saberes da sua sociedade pode interagir com os saberes ocidentais não para que um seja superior ao outro porque se não viraria colonização reversa mas, para que esses saberes possam se olhar, se enxergar e interagir entre si extraindo de melhor que há um no outro. Então, nesse sentido eu acho que o retorno dessas pesquisas que os indígenas fazem nos seus mestrados e doutorados tem que ter o olhar do seu povo nem que seja para fazer isso na própria sociedade brasileira que esse retorno não se dê necessariamente para o povo o qual ele faz parte mas, que seja uma forma de devolver para sociedade brasileira uma reflexão, uma nova abordagem, uma nova epistemologia para que possamos influenciar a sociedade brasileira, talvez nosso povo precise menos da nossa pesquisa que a sociedade brasileira e nesse sentido já estaremos fazendo uma devolutiva para nosso povo. (MUNDURUKU, 28/10/2023 via áudio de Whatsapp).

Pesquisar sobre meu povo me permite aprender com cada página lida. Esforço-me para ler em espanhol com atenção, revisitando parágrafos várias vezes para não perder nenhuma informação valiosa. O que não consegui registrar na dissertação de mestrado, estou conseguindo descobrir com o material coletado na pesquisa de campo do doutorado, o que complementa e enriquece não só meu saber Omágua/Kambebe, mas também me permite apresentar novos materiais a meus parentes e parentas através dos dados levantados.

Para crescer em conhecimentos, é preciso buscar e remexer nas literaturas dos viajantes, nas memórias dos anciões, nos relatos dos filhos e netos dos que já se foram, e ler bastante. É necessário se apaixonar pela pesquisa e ter condições financeiras para buscar essas memórias em lugares de difícil acesso. É preciso ir e vir várias vezes, refazendo o caminho da volta sempre que necessário, porque na volta haverá sempre algo novo para se debruçar, escutar e estudar.

#### **4.5 Lugares de fala e de escuta: uma pesquisadora Omágua/Kambeba**

Durante minha segunda visita à aldeia de San Joaquim de Omágua, comecei a refletir sobre meu comprometimento com meu povo. Minha intenção era conduzir um estudo que agregasse saberes, refletisse o compromisso com a identidade indígena e fortalecesse a continuidade de um legado milenar. Esse desejo renovou minha esperança e confirmou que eu estava no caminho certo, proporcionando-me a oportunidade de compreender melhor a realidade da aldeia e do povo Omágua/Kambeba de San Joaquim.

No dia 12 de julho de 2023, partimos para San Joaquim de Omágua, embarcando na Alexia II às 14 horas no porto de Santa Rosa, com chegada prevista para as 9 horas no porto de Iquitos, Peru. Ainda pela manhã, fomos à universidade em Iquitos para encontrar e conversar com o professor Dr. Hector Hojas, que nos atendeu prontamente. Após uma visita à universidade, seguimos de carro para Nauta, onde encontramos os parentes Leonardo Kokama e Daniele Kokama. Passamos cerca de duas horas acompanhando a oficina de língua ancestral do povo Kokama ministrada por Leonardo com as anciãs para jovens e crianças. Essa oficina é uma ferramenta fundamental para o fortalecimento do povo. Participei um pouco da formação, pois a língua Omágua/Kambeba se assemelha muito com a língua Kokama na escrita e na pronúncia.

Aprender a língua de seu povo vai além de simplesmente falar uma língua diferente para se comunicar; a língua transmite muito mais do que somente signos linguísticos. Ela incorpora aspectos culturais, identitários, memoriais e diversos saberes que fortalecem o conjunto de aprendizado que as línguas indígenas carregam. Leonardo Kokama e Daniela Kokama, que coordenavam a oficina juntos, revelaram serem casados e tinham dois filhos. Eles são jovens lideranças altamente comprometidas com a cultura, memória e identidade do povo Kokama.

Na aldeia Tururcari-Uka, do povo Omágua/Kambeba, compartilhamos o mesmo entendimento: o ensino da língua ancestral é necessário para todos os jovens, crianças, adultos e idosos. No povo Omágua/Kambeba de San Joaquim de Omágua, apesar de haver registro deixado pelos anciões da língua ancestral e de alguns deles se preocuparem com a produção da

gramática, a prática de ensino entre os mais jovens não é cultivada. Sem a conversação, perde-se a força desse signo de comunicação, que, como mencionado, traz outras referências fundamentais para o povo.

Na parede da rádio Ukamara, havia um mapa das línguas indígenas existentes no território peruano. Nesse mapa, era possível ver a variedade de línguas indígenas faladas no Peru, e teria ainda mais se não fosse a interferência maciça das caravelas invasoras. Assim, o Peru é considerado um território multilíngue, com aproximadamente 50 línguas indígenas em uso.

No mapa, cada cor representa uma língua indígena ancestral. Os povos pertencentes ao território peruano, assim como os brasileiros, sofreram com o processo de governança linguística dos invasores, especialmente o castelhano, que gradualmente foi se tornando a língua principal, impactando negativamente as línguas indígenas. No período anterior à colonização, estimava-se que cerca de 200 línguas indígenas eram faladas em todo o Peru; hoje, esse número foi reduzido, restando aproximadamente 50 línguas ainda em uso.

Vejamos o que diz um trecho sobre as línguas indígenas do Peru apresentado pelo Ministério de Educación (2014):

El idioma español o castellano fue traído a nuestro territorio por los españoles hace cinco siglos. Cuando esto pasó ya se hablaban más de doscientas lenguas en nuestro territorio, como el quechua, el aimara o el muchik. Poco a poco el castellano se convirtió en la lengua más hablada y las lenguas originarias fueron relegadas. Algunas desaparecieron, otras subsistieron y otras se fusionaron con el nuevo idioma. (MINISTERIO DE EDUCACIÓN, 2014)

Figura 37- Mapa das línguas indígenas no território peruano



Fonte: <https://fundacionmohme.org/especiales/ciudadania-activa/lamina-1-22/>

#### 4.5.1 A chegada na Aldeia San Joaquim de Omágua

Seguimos para a aldeia San Joaquim de Omágua, nosso principal destino e o motivo de nossa viagem ao Peru. Ficamos em campo desde o dia 13 até o dia 20 de julho, quando deixamos Iquitos para voltar a Tabatinga, de onde seguimos para Belém no dia 22 de julho de 2023. Ao chegar, a emoção me fez parar por alguns minutos em um ponto que oferecia uma vista panorâmica da aldeia. Pensei em como teria sido esse território antes da chegada de Samuel Fritz e dos invasores, nas grandes batalhas sangrentas, nas estratégias de resistência e na negação da identidade como forma de sobrevivência diante dos atos violentos sofridos por aqueles que viveram naquele período. Os Omágua/Kambeba da Amazônia brasileira foram forçados ao esquecimento, à negação de si, às cenas de barbárie e à escravidão dura e forçada.

Na chegada à aldeia, minha primeira ação foi procurar a professora Rosaura Kokama. Ela me conduziu até a Casa Branca, um espaço dedicado a preservar e compartilhar informações históricas sobre os Omágua. Ao chegarmos, fomos recebidos por três parentes que, generosamente, compartilharam seus conhecimentos sobre si e sobre seus ancestrais.

Até aquele momento, eu era percebida como turista, e não, como alguém do mesmo povo. Ouvi atentamente todas as informações fornecidas e observei que todos vestiam trajes Omágua, inspirados nos relatos dos viajantes e no diário de Samuel Fritz (2006). Os homens usavam camisas brancas de mangas compridas, adornadas com três linhas coloridas representativas do Peru. O traje das mulheres chamou minha atenção: elas vestiam blusas semelhantes às dos homens, com mangas compridas, combinadas com saias pretas até o joelho.

Wilmer Saqui Omágua coordenava a apresentação. Ao final, abracei cada parente, agradei pela recepção calorosa e me apresentei como parente da Amazônia brasileira. Eles ficaram surpresos, pois não tinham conhecimento da existência de Omágua/Kambeba no Alto Solimões, estando familiarizados somente com aqueles que vivem no Equador.

Durante a reunião, compartilhei informações sobre nosso povo, com base na parte histórica que também havia sido abordada pelos parentes. Sugeri a realização de um novo encontro com mais participantes, e começamos a planejar a reunião do dia seguinte. Wilmer Saqui e a professora Rosaura Kokama ficaram responsáveis por convidar a comunidade para essa partilha, que aconteceria na Casa Branca. No dia seguinte, a reunião foi marcada por muita alegria e um rico intercâmbio de informações.

Maria, responsável pela Casa Branca, além de ser indígena, atua como produtora turística e reside na aldeia. Ela cuidou do nosso lanche e demonstrou extrema receptividade. À medida que nossa conversa avançava e a familiaridade aumentava, comecei a apresentar a eles a realidade e o modo de vestir dos Omágua/Kambeba do Brasil. Expliquei que as vestimentas dos Omágua/Kambeba apresentavam diferenças notáveis: enquanto os homens usavam camisas de mangas compridas e calças até os joelhos, as mulheres, conforme a faixa etária, usavam mini blusas e minissaias se fossem jovens ou adolescentes, e vestidos longos até os pés se fossem casadas. Essas descrições eram baseadas nos relatos dos viajantes que consultei.

Perguntaram sobre o tipo de tecido usado pelos Omágua/Kambeba do Brasil, e eu informei ser algodão cru, buscando preservar a autenticidade das roupas usadas por nossos ancestrais. Mostrei uma foto das jovens e crianças da aldeia Tururcari-Uka vestidas com roupas tradicionais. Após meu retorno ao Pará, recebi mensagens informando estarem se organizando e adotando uma nova vestimenta inspirada no que mostrei. Esta nova roupa incorporava

grafismos, era feita de algodão cru e possuía um formato semelhante ao que mostrei, mas com um toque especial que conferia uma diferenciação única.

A respeito do uso da vestimenta Omágua/Kambeba, apresento o seguinte relato, extraído de pesquisa bibliográfica:

Diz padre Acuña (in Porro, 1992) que os homens usam umas camisetas de algodão pintadas que lhes chegam aos joelhos e sem mangas, as quais não lhes servem na maior parte do ano, porque sem elas andam mais desembaraçados. As mulheres envolvem-se numas mantilhas de algodão tão curtas e estreitas que as decoram muito pouco. Em Heriarte, (in Porro, 1874), temos o seguinte relato: “... Costumam andarem vestidos com camisas e calções, a seu uso: as mulheres com mantas e camisões, em que mostram ser mais honestas que os índios do rio, que vivem nus, e com desonestidade”. (SILVA, 2012).

Figura 38 - O antes e o depois da roupa Omágua na aldeia San Joaquim de Omágua em 2023



Foto: Wilmer Omágua – San Joaquim – 2023

A foto a seguir ilustra o estado antes e depois da nossa conversa na aldeia. O parente Wilmer é responsável pela reorganização do povo. Quando ele tem dúvidas, busca esclarecimentos, e eu tenho o maior prazer em ajudar, dentro das minhas possibilidades. Todo o processo de desenvolvimento deles na reestruturação de sua cultura e identidade foi compartilhado comigo por meio de fotos e vídeos.

Inicialmente, parecia haver uma falta de conhecimento sobre a própria cultura, memória e identidade. No entanto, com o tempo, percebi que não se tratava de um desconhecimento ou esquecimento completo da identidade, mas de uma falta de motivação e de um distanciamento das memórias e narrativas do povo. A necessidade de relembrar e compartilhar as histórias de

luta e resistência revelou-se fundamental. Não foi necessário muito esforço para que essa motivação fosse reavivada no coração dos Omágua/Kambeba de San Joaquim de Omágua.

Na foto abaixo, observa-se uma reunião na “Casa Branca”, que funciona como ponto de encontro e espaço turístico na aldeia. Nas paredes, estão expostas informações sobre o povo Omágua/Kambeba, incluindo um quadro com a imagem do padre Samuel Fritz e um banner com um resumo histórico dos Omágua. A foto foi tirada durante uma das nossas reuniões.

Figura 39 - Omágua de San Joaquim reunidos na casa branca



Foto: José Carlos – Aldeia San Joaquim/ julho, 2023

O que se apresentava diante de meus olhos era um povo carregando uma vergonha contida, resultante das diversas situações vividas ao longo do processo de contato que visava dominar os territórios em nome do progresso. Percebi que seria necessário ter muita paciência e, mesmo sendo “parente/parenta”<sup>2</sup>, adotar estratégias cuidadosas para conquistar espaço e confiança. Era fundamental criar um ambiente de respeito mútuo, no qual eu deixasse de ser vista como uma estranha e fosse reconhecida como uma Omágua/Kambeba. Nesse processo, meu objetivo era convidá-los a participar do ritual da gota d’água, fortalecendo a resistência e a conexão com aquele chão, marcado por inúmeras lutas, mortes e fugas registradas na memória

<sup>2</sup> “Parente/parenta” não se refere tão somente à pessoa da mesma família. Esse termo é usado para identificar uma pessoa com identidade indígena. E quando um indígena chama um não indígena de parente, ele está acolhendo a pessoa vendo nela um companheiro (a) de lutas.

coletiva.

Chegar à aldeia San Joaquim de Omágua era como retornar a um passado histórico, com memórias visíveis em cada canto. O rio, imponente e majestoso, se estendia à nossa frente com suas águas barrentas e sedimentos pesados, marcando o tempo em suas formas e curvas, que haviam se modificado ao longo do tempo.

Acompanhamos os parentes até a praia, onde pisamos no banco de areia que, durante a seca, emerge e se transforma em solo de várzea. Ouvi atentamente as memórias que os parentes compartilhavam sobre o tempo do contato. Era como se, naquele momento, o rio também aguardasse para nos contar suas próprias histórias, narrativas reescritas e ressignificadas, gravadas nas areias do seu leito enriquecido por sedimentos.

Na aldeia San Joaquim de Omágua, ouvi uma diversidade de memórias, tanto dos habitantes quanto do próprio rio. Desde a chegada dos europeus, o rio, assim como a aldeia e seus habitantes, nunca mais foi o mesmo. Para captar essas memórias, precisei abandonar a noção convencional de tempo, ignorando as horas marcadas pelo relógio. Desconectei-me dos horários estabelecidos e mergulhei na circularidade do tempo memorial e ancestral da aldeia e da natureza. Relembrei minha infância na aldeia onde nasci, reconhecendo a importância das pausas prolongadas dos anciãos durante suas narrativas. Esforcei-me para me conectar profundamente com a aldeia, ouvindo atentamente e buscando compreender mais do que simplesmente falar.

Nesse momento, tudo começou a fluir e a dar certo. Foi no tempo dos ancestrais, no tempo do sagrado e da aldeia, que avançamos na construção de nossa identidade e objetivos. Percebi ter mais a compartilhar do que a perguntar, e foi na partilha do pouco que sabia que colhi mais do que imaginei encontrar. Assumi a posição de parenta, não somente de pesquisadora, e, quando os habitantes compreenderam a importância da pesquisa, as contribuições fluíram de maneira harmoniosa. A necessidade de obter informações sobre si para retomar antigas práticas culturais tornou-se evidente entre os parentes presentes. Ouvi até cantos na língua ancestral, como o parente Jair Huanaquiri, uma vez que nem todos dominam a língua ou a prática do canto na língua Omágua.

A proposta desta pesquisa é também explorar os ecos políticos das pessoas subalternizadas e violentadas, que, apesar das adversidades, nutrem o desejo de fortalecer suas identidades e manter sua memória viva. À medida que adquiri maior consciência e respondi às minhas próprias indagações, cresceu em mim a responsabilidade em relação à identidade que carrego. Retomar uma identidade e buscar a autoafirmação não são suficientes; é necessário

compreender o significado dessa identidade e como ela se manifesta em nós. A responsabilidade assumida na luta pela resistência e pela preservação do legado do povo deve ser aprofundada.

À medida que meus dias na aldeia passavam, sentia que meu compromisso com a pesquisa e com os sujeitos envolvidos nela se intensificavam. Tornava-se necessário produzir materiais para os jovens poderem trabalhar na aldeia, complementando os saberes que já possuíam sobre si e seus ancestrais. Atividades como danças, cantos, a rememoração de rituais e a realização de rodas de conversa, onde cada um pudesse compartilhar suas memórias, contribuiriam para enriquecer ainda mais a territorialidade dos Omágua de San Joaquim.

Durante minha estadia na aldeia San Joaquim de Omágua, conversei com os parentes sobre as formas culturais do povo Omágua/Kambeba no Brasil, abordando sua organização em associações, a presença do cacique ou zana, o líder político do povo, e a presença do pajé como líder espiritual. Os Omágua de San Joaquim demonstraram interesse em conhecer os Omágua/Kambeba de Tabatinga-AM, e, por sua vez, os de Tabatinga desejam que esse encontro aconteça o mais breve possível. Criar possibilidades de conexão entre nós, Omágua/Kambeba, que vivemos na fronteira, deve ser nossa missão daqui para frente.

Na convivência com meus parentes, tanto do Brasil quanto do Peru, percebi que a leitura adquirida ao longo de minha caminhada de afirmação da identidade Omágua/Kambeba contribuiu para que, com o povo, encontrássemos formas de nos reorganizarmos em um movimento de resistência cultural, identitária, memorial e sagrada. Penso que a leitura nos faz crescer em conhecimento e nos fortalece dentro e fora do território, e essa leitura não precisa ser somente de livros. O conceito de leitura ao qual me refiro é amplo e envolve a escuta atenta das narrativas dos anciões, os quais são pessoas importantes para nós, ao estarem por essas terras antes de nossa existência. Ler é ter o olhar atento e a mente aberta para os ensinamentos da natureza, como os achados arqueológicos com grafismos e outros indicadores da presença de um povo. Não basta somente observar, é preciso fazer uma leitura crítica do que se vê e compreender seu significado, pois, caso contrário, corremos o risco de somente repetir as falas e pensamentos alheios.

Sugeri ao meu povo de San Joaquim de Omágua que se reunisse para ler sobre o que nos foi deixado como herança ancestral pelos anciões e sobre o registro feito pelos viajantes, com um olhar atento para extrair o necessário das suas escritas. Nossa relação como povo foi regada de afetos e, após minha saída da aldeia, os parentes criaram um grupo no WhatsApp, do qual faço parte, chamado “Omágua de Corazón”. Nesse espaço, diariamente, compartilham saberes e informações sobre San Joaquim de Omágua e a trajetória do povo.

Por meio desse grupo, recebo perguntas iniciadas com a frase: “una consulta, parenta”,

ou ainda: “Como tem passado, parenta? Quando voltas a San Joaquim de Omágua?”. Isso demonstra a territorialidade do afeto, a união e as parcerias, evidenciando que a pesquisa não pode ser neutra. Ela precisa se entrelaçar e criar um fio que conecte todas as partes, para que as conexões estabelecidas não se percam e para que as energias necessárias ao fortalecimento do sagrado de cada momento vivido permaneçam em movimento contínuo. Fiz uma captura de tela dessa conversa no grupo de WhatsApp “Omágua de Corazón”.

Este grupo é dedicado a compartilhar ações que ocorrem na aldeia San Joaquim. Nele são postados vídeos das danças realizadas na aldeia, das festividades, como o aniversário da aldeia, e das apresentações culturais do povo no distrito de Nauta. Também são compartilhadas fotos das reuniões que acontecem com os coordenadores de cada setor, como a dança, canto, ensino da língua, narrativas, com o cacique.

Após minha saída da aldeia, os parentes realizaram uma reunião para discutir a reestruturação da territorialidade do povo, conforme as informações que me repassaram. Nossa pesquisa foi sendo construída paralelamente a esse processo de reorganização do povo. Um dos grandes desejos dos parentes é construir uma casa ampla que funcione como local específico para esses encontros de saberes. No entanto, o custo da construção ultrapassa as condições financeiras da aldeia e, por isso, estamos em busca de parceiros que possam apoiar essa iniciativa. Minha contribuição para esse projeto é buscar pessoas e instituições que ajudem a transformar esse sonho em realidade.

#### **4.5.2 “Toque la campana parenta”**

Minha presença entre os Omágua do Peru foi extremamente enriquecedora, permitindo-me explorar a aldeia, conversar com os moradores sentada à porta de suas casas, apresentar músicas autorais na língua Omágua e ouvir as canções deles. Também tive a oportunidade de visitar a igreja local, conhecer a história de cada santo e compreender a relação entre São Joaquim, pai de Maria, mãe de Jesus, e a aldeia.

Além disso, aprofundi-me na presença missionária do padre Samuel Fritz e examinei o sino trazido por ele para a aldeia com o propósito de “catequizar” os indígenas. Esse sino, que ainda ressoa no topo da igreja, simboliza mais de 500 anos de presença missionária entre os povos indígenas, resultando em dominação, colonização, reduções forçadas e a dizimação de muitas aldeias cujos impactos perduram até os dias atuais.

Durante minha breve estadia entre os Omágua do Peru, uma observação significativa ressoou em minha memória. Com o intuito de documentar a experiência, solicitei permissão

para fotografar o sino histórico da igreja, que naquele dia estava fechado devido à ausência de celebrações. A professora Rosaura Kokama, responsável pela chave da igreja, permitiu a minha entrada e me acompanhou na visita.

Durante a visita, observei as imagens dos santos e ouvi a narrativa associada a cada um deles. Em relação ao sino, com mais de 500 anos, que eu havia identificado em uma matéria online sobre a aldeia, a professora confirmou que ele ainda estava em uso. Atualmente, o sino continua a convocar a aldeia tanto para as missas quanto para as reuniões de tomada de decisões coletivas.

Ao longo de nossa primeira visita à aldeia San Joaquim de Omágua, em 2022, fui informada sobre a utilização histórica do sino. Segundo o relato, durante a presença do padre Samuel Fritz na aldeia, o sino era usado como um sinal de alerta para os Omágua em caso de invasões por não indígenas. Seu som servia de alerta para que os membros da aldeia buscassem refúgio. No entanto, os bandeirantes interpretavam a sonoridade do sino como um chamado para a mobilização de reforços para combate. Diante dos ataques, os Omágua questionavam o padre sobre quais ações tomar, e ele os instruíam em voz alta: “toquen la campana”.

Em minha segunda visita à aldeia San Joaquim de Omágua, em 2023, pedi à professora Rosaura permissão para subir até o sino, para visualizá-lo e fotografá-lo. Com sua autorização, entrei na igreja e logo percebi que outros parentes começaram a se aproximar, pois para muitos eu ainda era uma visitante relativamente desconhecida.

Subi por uma escada estreita que dava acesso ao sino e constatei que, apesar de corroído pelo tempo, ele ainda estava em funcionamento. Fui tomada por sentimentos de emoção, tristeza e dor. Ao me deparar com aquele sino, tão próximo e à espera de ser tocado, senti seu peso como um elemento significativo do legado de memórias, e as lágrimas vieram sem que eu pudesse contê-las.

De repente, uma voz vinda de dentro da igreja me instruiu: “*toque la campana, parenta*”. Meu esposo, José Carlos, então subiu e trouxe o ferro que estava guardado em uma caixa, enrolado em um pano. Ele me falou que aquele ferro havia sido utilizado pelo padre e pelos indígenas da época para tocar o sino durante o período de invasão. Observei o objeto, já bastante corroído e prestes a se romper, e o segurei com cuidado. Toquei o sino três vezes e toda a aldeia pôde ouvir o que estávamos comunicando: “**Invadidos, sim; dizimados, jamais!**” Este ato simbólico representou uma afirmação de resistência e continuidade cultural.

A professora Rosaura e os demais parentes que me aguardavam na aldeia explicaram que o ferro utilizado para tocar o sino não era retirado da caixa há anos devido ao seu estado deteriorado. Este ferro é considerado uma relíquia, preservada como um símbolo de um período

difícil, no qual a comunidade Omágua/Kambeba precisou adotar estratégias de sobrevivência, como a negação de sua identidade e o silenciamento, o que resultou em um desinteresse percebido entre os membros da aldeia. Senti uma imensa responsabilidade, pois sabia que eles compreendiam a importância daquele momento: toquei o sino com o mesmo ferro de séculos passados.

Não se trata de enaltecer a presença colonizadora dos jesuítas, mas de reconhecer que esses artefatos carregam memórias de dor e resistência. Eles testemunham um passado de violência e apagamento, mas também reafirmam nossa trajetória de luta e permanência. Resistimos e continuaremos resistindo.

Os Omágua de San Joaquim carregam as marcas de uma memória dolorosa, ao mesmo tempo, em que buscam reviver suas práticas culturais e aprender a língua ancestral. A ausência de anciões na aldeia é notável, muitos migraram para locais como Lima e Jurimágua, enquanto outros faleceram em decorrência de doenças e da COVID-19. Agradeço a todos pela confiança em me permitir acessar e compartilhar um elemento tão significativo para a memória e a história Omágua/Kambeba.

A importância de tocar o sino vai além de um simples ato simbólico, pois carrega significados históricos, culturais e emocionais profundos. O sino é uma testemunha silenciosa dos eventos que marcaram a vida do povo Omágua/Kambeba, especialmente dos Omágua de San Joaquim. Seu som ressoa como um lembrete da presença jesuítica, das dinâmicas de poder e do impacto das missões coloniais sobre a aldeia/comunidade.

A utilização do sino para convocar os habitantes da aldeia San Joaquim para a missa e para alertar sobre invasões ilustra a dualidade de seu papel: enquanto instrumento de controle colonial, também funcionava como uma ferramenta de resistência e comunicação para os Omágua do Peru. Ressignificar o sino no contexto atual contribui para transformar uma relíquia de opressão em um símbolo de resistência e resiliência. Acredito que seja por isso que os parentes guardam com tanto cuidado tudo que fez parte desse contato.

Ao entrar na igreja, muitas perguntas surgiram em minha mente, como: de que forma as imagens presentes na igreja chegaram até a aldeia San Joaquim de Omágua? Foram trazidas pelos missionários ou construídas por moradores da aldeia com auxílio de algum escultor da companhia Jesuítica? Por que escolheram São Joaquim como padroeiro? Qual é a razão do cuidado em preservar essas imagens e o sino? A igreja original foi levada pelo fenômeno das terras caídas, e esta seria a mais recente igreja construída na aldeia para guardar todos esses artefatos da presença religiosa.

Quando falamos em memória, surge a ideia do repasse das narrativas, dos saberes transmitidos ao longo do tempo, entre outros aspectos. Na cultura dos povos indígenas, tudo que ocupa um lugar no território ou na aldeia tem a função de contar sobre a memória do povo. Por isso, a importância dos achados arqueológicos, o fato de guardarem o sino e os santos oriundos da presença religiosa, as práticas culturais, as formas de ordenamento territorial das aldeias, os grafismos e a própria língua ancestral são indicadores da presença de uma memória milenarmente viva dos povos indígenas. As narrativas desempenham um papel fundamental nessa continuidade de legado, mas existem outros mecanismos pelos quais os povos conseguem entender e aprender sobre a memória de seu povo.

Ao olhar para as imagens, as narrativas compartilhadas pelos anciões são lembradas e apresentadas àqueles que buscam conhecer. No entanto, é necessário que essas memórias sejam transmitidas às crianças e jovens, mesmo que, a princípio, eles apresentem pouco interesse em compreender e aprender. É preciso persistir e ter o interesse de ouvir e aprender sobre as memórias. O parente Wilmer Saqui trouxe a seguinte reflexão sobre a relação da igreja com os elementos sagrados deixados pelos missionários que passaram pela aldeia:

Acá tenemos patrimonios culturales de San Joaquín de Omágua, Nuestra comunidad cuenta con tres reliquias, que son evidencias de los jesuitas, de los europeos que estaban en nuestra comunidad. Por ejemplo, tenemos una campana, nuestros antepasados lo utilizaron para la comunicación, hasta hoy en día. La campana tiene una procedencia de más de 400 años. Tenemos también una imagen de San Joaquín que está tallada en madera, que también tiene una procedencia de más de 300 años. Acá un crucifijo, que también es tallado en madera, que, para Samuel Fritz, en la época, lo utilizaba para evangelizar. El crucifijo también tiene una procedencia de más de 400 años. Estas tres reliquias son símbolos de nuestra comunidad. (WILMER SAQUI – San Joquim de Omágua – julho/2023 entrevista)

Relacionado ao sagrado, o senhor Jair Huanaquiri me contou uma narrativa que ilustra uma disputa entre os Omágua/Kambeba sobre a posse de uma imagem de São Joaquim, esculpida por “um santeiro”, foi assim que ele se apresentou ao povo. Este “santeiro” viajava em uma embarcação quando, perto da aldeia San Joaquin de Omágua, uma peça do barco apresentou problemas, forçando-o a atracar no porto da aldeia, onde permaneceu por um longo tempo. Durante sua estadia, ele esculpiu uma imagem que todos acreditavam ser milagrosa, o que gerou muitas discussões e até brigas entre os moradores da aldeia. Vamos deixar que o senhor Jair Huanaquiri nos conte essa história em detalhes. Ele nos diz:

Lo que puedo decir sobre la origen del pueblo Omágua. Se da el nombre de San Joaquín de Omágua porque abajo hay tres pueblos Omágua: uno se llama San Salvador de Omágua, otro San Jose de Omágua y Centro Omágua y San Jose de Omágua es el pueblo más antiguo. Antes las lanchas no funcionaban como hoy, funcionaban a vapor, con leña. Le ponían un caldero, la leña hacia

presión y funcionaba la máquina. Y una de esas lanchas se malogró una pieza y se quedó en uno de estos pueblos Omágua de abajo, durante más o menos un año y medio. Y para construir y traer la pieza no era fácil, pues venía de España para Medellín y de Medellín, demora casi un año. En esta lancha viajaba un escultor, de nombre Pinto. La comunidad propone una reunión y Pinto dice que es un escultor, un “santero”. En ese tiempo sólo existía la creencia católica y entonces aceptaron él. Después que se presentó, era un debate en la reunión sobre cual santo hacer. “¿Sería San Juan, San Pedro, Virgen Maria?” Y no se ponían de acuerdo. Una de las abuelitas dijo: “¿Bueno, por qué no hacen el abuelo de Jesús?”. Y todos se quedaron de acuerdo. Esta imagen no han hecho a la vista pública. La imagen era hecha de agua en el centro, y el resto yeso. Lo han hecho en secreto. Sólo el escultor y cuatro hombres de la comunidad. Se concentraban una hora del centro del pueblo Omágua. Y toda vez que intentaban ver la imagen, la trasladaban de lugar. Esta imagen lo han hecho en tres años. En este período vinieron los patrones a buscar habilitados para trabajar con el caucho y la balata. Así, la gente empezó a se dispersar. Entonces el escultor volvió al pueblo y solicitó a todos los moradores que deberían colaborar para hacer la alhaja de la imagen porque ya estaba terminada. Y toda la gente colaboró con oro, plata, todo lo que tenían. El escultor fue a España y regresó después de un año y traigo la corona, todo, incluso el candilero era de plata y de oro. Entonces el escultor terminó a su obra y fue avisar a la comunidad. La gente en vez de entenderlo, lo vieron como un ladrón y agredieron al escultor. Entonces el escultor fue entregar la obra a cualquier otro patrón. Se fue hasta Nauta, de Nauta abajo hay como una iglesia católica, después bajaron al pueblo de Cerradero Puritan, había un señor que llamaba Cersabela, que era ateo, y no aceptó la imagen. Otro señor creía en Dios, Nicador Collantes, dueño de un trapiche, y aceptó la imagen. En este lugar había una gran familia llamada Pandora, entonces llamaron este lugar de “Pandoro pueblo”. La gente fue conocer la imagen que estaba adornada con su altar y todo. Había una novedad para todos que vivían en la ribera, que había una imagen que hacía milagro, uno enfermo se iba y se sanaba, le pedían buena cosa y buena cosa tenían. Esta fama corría por toda la región. Los hombres Omágua que fueron conocer la imagen volvían a la comunidad diciendo que deberían recuperarla, que ella debería ser de los Omágua. Entonces empezó una gran pelea entre los pandorino y los Omágua. Había una fiesta para San Juan, antes hacia frio para San Juan. Ahí logran robar el santo. Después los de Pandora roban el santo de los Omágua. Comienza otra pelea, salen picados, cortados. Una verdadera batalla campal. Después de tres años los pandori se van después de la navidad buscar al santo con la policía. Y no “ponieron” la imagen en iglesia, pusieron en la casa del patrón. Otra vez el pueblo Omágua vinieron a recuperar el santo, con flechas, balistas, con un montón de armas. Y el patrón los llamó para conversar, llamó el cacique de los Omágua. El patrón dijo a los Omágua que ellos no querían el santo, que habían llamada el escultor de ladrón, de mentiroso. Entonces, el escultor le entregó la imagen. Pero eso no significaba que ellos no podían ver la imagen, danzar para la imagen. Y que si ellos volvieran a robar el santa iban a ser presos. Así la imagen se quedó en el Pandoro pueblo. Después de años vino un hombre de la marina, preguntó cómo se llamaba ese pueblito tan bonito, tan organizado. Y preguntó porque el pueblo no se inscribe para que tenga su escuela, sus beneficios, y como la gente no sabía lo que hacer para que sea reconocido el pueblo, entonces ese jefe de la marina se compromete a ayudarle al teniente Gobernador para la gestión para la primera escuela de San Joaquín de Omágua. El mismo jefe de la marina, cuentan ellos, que llegaron cuatro *manioneros* para inaugurar el Pueblo. “¿Cómo vamos a llamar el Pueblo?” Y como ha pasado esta imagen de otro pueblo, no se va a llamar

Pandoro Puelo, se va a llamar San Joaquín de Omágua, así quedó hasta el día de hoy. Esto fue lo que mi papá me contó y también escribió sobre la formación de ese pueblo. Así, poco a poco venían los maestros a luchar, porque antes sólo había el colegio fiscal. Solamente “baroes” estudiaban, las mujeres no estudiaban. Después vino la escuela mixta. Posteriormente se ha logrado el colegio secundario. Ya ahora el colegio tiene profesionales que regresaron de acá. Ya hay otros beneficios, pero la lengua Omágua se está perdiendo. Tratamos de rescatar ahora, para que esta lengua tan rica en todo no se muera, al contrario, que siga adelante. Que la cultura reconozca sus raíces, que es muy importante, aprenderlo, conservarlo. Es una riqueza cultural, no solamente a nivel de Perú, internacional. Para Brasil, Ecuador, Venezuela también, tengo esta información. Así como los Kukama, los Omágua, existe, no se difundió esta información. Entonces me alegra muchos que ustedes han venido acá, de Brasil que también pertenecen a nuestra lengua, somos una familia. Y me da mucho gusto de tener ustedes acá. De esta manera, doy la bienvenida a ustedes, a esta comunidad, para de esta manera, difundir esta riquísima lengua que se está perdiendo. (Entrevista com o senhor Jair Huanquiri em 15 de julho de 2023)

A cultura do povo Omágua do Peru sofreu uma forte influência da catequização trazida pelos missionários. A narrativa do senhor Jair Huanquiri ilustra o impacto causado pela presença colonizadora e sua forma de governança sobre os indígenas da Pan-Amazônia. Os Omágua/Kambeba passaram por uma significativa interferência em seu sagrado. A história de que o santo realizava milagres se espalhou entre o povo e todas as aldeias desejavam a imagem para obterem seus milagres.

Essa forte interferência no sagrado caracteriza uma perda do que se tinha de divino, que era a crença nas divindades e nas encantarias. Essas divindades estavam presentes em cada ser vivo que compõe a natureza, como, por exemplo, o canto de um pássaro, que podia significar bons presságios ou ser um canto agoirento, indicando tempos ruins para a aldeia e o povo.

A presença da igreja e suas formas de cultuar o sagrado impactaram a memória coletiva dos Omágua/Kambeba, que deixaram de ver e sentir **Tana Kanata Ayetú** como seu “Deus” e passaram a seguir e vivenciar elementos trazidos de outra cultura como verdade. O canto dos pássaros não tem a mesma comunicação de antes para a maioria, e somente alguns mantêm o respeito pelo sinal que esse canto representa. Os benzimentos, banhos de ervas, defumações e a crença na existência de espíritos que vêm até a aldeia para realizar curas físicas e espirituais também sofreram impacto com a chegada dos missionários. Um exemplo disso é a figura de Guaricaia ou Guaricana, que foi demonizada por causar medo no padre Samuel Fritz quando o pajé, em seu ritual, recebia esse espírito para realizar curas. O padre Samuel Fritz assim o descreve:

Notável foi o que então averigui nesta aldeia dos Jurimágua e foi que em um festim que celebravam, ouvi, do rancho onde pousava, tocar uma flauta que me causou tal susto que não pude sofrer seu som, mandei que deixassem de tocar aquela flauta; perguntei que era aquilo, e me responderam que dessa maneira tocavam e chamavam a Guaricana, que era o diabo o qual desde o tempo de seus antepassados, visivelmente vinha e assistia em suas aldeias, e lhe faziam sempre em sua casa apertada da aldeia, dentro do bosque, e ali lhe levaram bebidas e os enfermos para que os curasse FRITZ (2006, p.77).

#### 4.6 Língua, memória, ancestralidade e narrativa em San Joaquim de Omágua

A língua Omágua/Kambeba está presente nas formas de ver e sentir a natureza, o rio, a terra e tudo que envolve e enlaça nossa identidade, ancestralidade e cultura. Ela é escrita pelas mãos da memória e transmitida tanto verbalmente quanto na escrita grafada na folha da história, seja na língua ancestral ou em português. Sempre esteve entre nós, mesmo tendo sido severamente violentada ao longo dos anos. O uso do português influenciou a etnicidade e as práticas culturais, resultando no que chamamos de governo da língua. No entanto, mesmo atravessada pelas intervenções do contato, a língua Omágua/Kambeba continua a carregar sua identidade primeira.

A língua Omágua/Kambeba não se manifesta somente verbalmente; ela também se expressa através da comunicação com a natureza, nos sinais corporais e nos códigos criados pela aldeia para estabelecer diálogo. Um exemplo disso é o toque de uma flauta de taquara: um toque significa atenção, dois toques indicam haver pessoas querendo entrar na aldeia e três toques anunciam uma reunião, alertando a todos.

Na primeira ida a campo, tivemos a impressão de que os Omágua/Kambeba da aldeia San Joaquim de Omágua não falavam mais a língua ancestral devido ao processo de contato. Na segunda, ao aprofundarmos a conversa, descobri que a realidade era outra: eles haviam construído uma gramática que já estava sendo utilizada no ensino entre os Omágua na aldeia.

Ao perguntar sobre a língua ancestral, ouvi de alguns parentes mais jovens que não havia registro da língua e, por isso, não sabiam falar a língua ancestral do povo, embora manifestassem o desejo de aprender. Nesse momento, uma voz ecoou no meio da roda, contestando a afirmação dos mais jovens: **“temos, sim, registro da nossa língua ancestral, sendo elaborada uma gramática com a ajuda dos anciões aqui da aldeia.”** Era a voz do senhor Jair Arnaldo Huanaquiri Marim, e todos ficaram em silêncio.

Perguntei sobre um caderno que havia sido escrito por um ancião da aldeia San Joaquim, e o senhor Jair Marim pediu para ver a letra. Mostrei a ele a captura de tela do PDF, e ele me disse: **“Es la letra de mi padre.”** Sorri contente, pois, embora o autor do caderno na língua Omágua já tivesse falecido, eu estava diante de seu filho e da memória que ele guardava do pai. Perguntei sobre o caderno e se poderia vê-lo. Ele me respondeu estar guardado aos cuidados de um de seus irmãos.

Essa gramática contou com a valiosa contribuição de vários anciões, alguns dos quais já retornaram à ancestralidade. Entre eles, destacam-se o senhor Arnaldo Huanaquiri Tuisima, falecido em 2016; o senhor Lino Huanío, falecido em 2017; a senhora Amélia Huanaquiri, falecida em 2020; e, mais recentemente, a senhora Alicia Huanío Cabudivo, falecida em 31 de dezembro de 2023, em Lima.

Conforme descrito em uma postagem no Facebook em espanhol: “O falecimento de Alicia Huanío conclui um período de colaboração para a documentação da língua Omágua que começou há vinte anos, em 2003, com a participação de todos esses sábios ao lado de uma equipe de linguistas dos Estados Unidos”. O povo Omágua segue firme em seu trabalho, recentemente em parceria com o Ministério da Educação para a oficialização de um alfabeto, entre outros projetos. A própria aldeia de San Joaquim está dedicada à valorização e revitalização de sua língua.

El fallecimiento de Alicia concluye un periodo de colaboración para la documentación de la lengua Omágua que comenzó 20 años antes, en 2003, en el que todos estos sabios participaron junto con un equipo de lingüistas de Estados Unidos. El pueblo omagua sigue fuerte trabajando más recientemente con el Ministerio de Educación para la [oficialización de un alfabeto](#) entre otros proyectos. La misma comunidad de San Joaquín está dedicada a la [revalorización](#) y revitalización de su lengua” (retirado da página de facebook de Alicia Huanaquiri Shahuano, acesso em 21/12/2023).

Por meio do grupo de WhatsApp “Omágua de Corazón”, tive acesso a informações sobre esses anciões. Essas informações estão em um link que direciona para uma página do Facebook, enviado pelo sobrinho de Dona Alicia Huanío, Hilber Huanío, em 21/12/2023. Entre os anciões que contribuíram na construção do dicionário Omágua, Dona Alicia Huanío foi a última falante a partir para o plano ancestral. O link compartilhado no grupo menciona que ela nasceu em 24 de setembro de 1932, na aldeia San Joaquim de Omágua. Sua descendência se estende desde o final do século XIX, atravessando os séculos XX e XXI.

Dona Alicia e seu irmão Lino começaram a colaborar com os pesquisadores para o fortalecimento da língua Omágua em 2010. Esses pesquisadores vieram da Califórnia para

documentar uma língua que ela sempre considerou ser a dos seus avós. “Alicia e Lino sempre estavam juntos e conversavam em Omágua; ambos os irmãos gostavam de falar a língua ensinada por seus avós” (extraído da página do Facebook, acesso em 21/12/2023).

O senhor Lino Huanío foi um dos últimos falantes da língua Omágua. Faleceu em San Joaquín de Omágua, Loreto, Peru, em 11 de abril de 2017, aos 80 anos. Nascido em 23 de julho de 1936, em Lucreo, na margem esquerda do rio Amazonas, entre Nauta e Iquitos, Lino era primo de segundo grau de Arnaldo Huanaquiri Tuisima por parte de pai. Ele fez de San Joaquim de Omágua seu lar para o resto da vida, onde viveu com sua esposa, Judir Huanaquiri, e teve 13 filhos.

A equipe de pesquisadores realizou a transcrição de uma gravação na qual o senhor Lino narra uma caçada que realizou com seu cunhado. O material disponível no Facebook inclui o áudio e a transcrição na língua Omágua. Vou incluir essa transcrição no texto como citação, pois não foi feita por mim.

Wipi uyawiri pues, ta ayuma usu kawakati, maritaku ra usuí ipurakatara. Rasui ra uri, ra kumisa tasupi -- ta yapituka às cinco da tarde ta kamatasui ta ayuma kumisa tasupi: “Ayumá.” Ta kumisa: “Mari ni sita?” “Yukakati ta purara, kawakati ta purara wipi collpa. I siwasu aki, pakana aki, tatuna aki... yapá yini umanuta usu ikumi ipisa.” Ta kumisa: “Yapá pues.” Tana usu a las ocho de la noche. Ta yapishika ta puna, ãi kumisa tasupi: “Awi las ocho de la noche yini, yapá yini usu.” Ta yaushima rakiakati, ta yaushima rakiakati, allí está. Yini warika iwira ariwa hasta yapikan nani, tana sara animaluna uri. Aisimai yapikan taná iwati, yapikan taná. Awitaku yini os dias da noite, os dias, na noite, ipisa digo yo. Então, “Awitaku hora yini,” eu digo. Tana sinu isiwasu uri. “Yuká uriari, uriari,” me disse ele. “Tina rauri. Ra aki collpakwararashi, linternapupi ni smita mura ta umaisinuni mura ayampai”, disse ele. Aisimai shirikwara isiwasu. Awi kanirata mura linternapupi ta umai ipaman isiwaspura. Ta yapishika ta puna, ta ayua rapura hasta ra ukukui shirikwara. Isui ipura ipama ra yapana, y ãi kumisa tasupi: “Nimari ni kunawara mura,” me dice ele. “Rua, iraya ta ayua mura,” le digo, ta kumisa rasupi. “iraya ta ayua mura.” I siwasu yapana kawarupi. Wi ipi ratosui, uyawiri ra urikatu, y apana ra urikatu. R a ukuata taná ra ukukui yinikakura nani. ãi iwipi iwirasui. Ra kanirata mura linternapupi, ra umai pamutai isiwasu. Awi usu ra umanu. (fonte: matéria disponível neste link <https://amazonzach.blogspot.com/2017/08/lino-huanio-cabudivo-1936-2017.html> > acesso em 21/12/2023)

O senhor Arnaldo Huanaquiri nasceu em 7 de fevereiro de 1933, em San Joaquín de Omágua. Durante sua juventude, ele deixou a aldeia para viver um tempo na cidade, chegando a servir no Exército, mas retornou a San Joaquim, em 1965. Tornou-se tenente-governador da aldeia, cargo que ocupou por um longo período.

Arnaldo Huanaquiri casou-se com Dona Celestina Marín em 17 de setembro de 1971, com quem teve 13 filhos, entre eles o senhor Jair Huanaquiri, com quem tive uma longa conversa. Jair foi convidado para nossa reunião e é falante da língua Omágua.

O senhor Arnaldo Huanaquiri Tuisima faleceu em Iquitos em 20 de dezembro de 2016, aos 83 anos. Perguntei a Jair sobre as memórias repassadas por seu pai, e então ele abriu seu baú de memórias e me concedeu a seguinte fala:

Mi nombre es Jair Wanaquiri Marim, soy hijo de Arnaldo Wanaquiri, quién escribió muchos cuadernos en apoyo a la cultura regional y nacional. Entonces mi padre se preocupaba mucho por el desarrollo del pueblo y después esto le permitió escribir muchos cuadernos, incluso nos apoyó para crear el diccionario Omágua con un grupo de Omágua que vivían aquí en la comunidad de San Joaquin de Omágua. Entonces, la lengua Omágua es una lengua muy rica en valores que es necesario recuperar para el bienestar de esta sociedad que se está perdiendo. Porque antes los Omágua tenían una cultura muy rica, tenían una sociedad autónoma, una organización autónoma y eso significaba que se respetaban unos a otros, a sus vecinos y compartían lo que tenían. Entonces cuando los Omágua vinieron del Paraguay, pasaron por Brasil y llegaron al Perú en busca de trabajo y muchos otros vinieron huyendo de las pandemias que había, como la viruela negra que ellos llamaban y que se hacía pasar como pasa covid. Tantos vinieron aquí para escapar de las enfermedades, de tal manera que la lengua Omágua nace del Tupi Guaraní y luego viene Kokama, Omágua y Kokamilia y por eso la lengua Omágua y Kokama sufre cierta variación, hablando de saludos, es dicho en Kokama, dice Eranakuema (buenos días) y en Omágua dice Takuema (buenos días), en Omágua dice kunhatãe (niña/mujer) en Kokama dice Kunhate. Hago una comparación de cómo sería el inglés británico con el inglés americano. Entonces, en este sentido hay una pequeña diferencia entre el habla Kokama y Omágua, pero las dos etnias siempre se llevaron bien porque se entendían de tal manera que en sus actividades tenían una estructura social autónoma, lo que quiero decir con eso, tenían sus propias creencias, sus propios rituales, sus propias organizaciones, por ejemplo, cuando hacían sus celebraciones de bautismo, de matrimonio, de corte de cabello para todo, hacían un ritual en el que Dios estaba viendo que estaban haciendo lo correcto. Cuando se juntaban, por ejemplo, las familias acordaban que mi hijo se casaría con su hija frente a la sociedad y cuando llegaba el día del matrimonio con el compromiso de que se ayudarían dentro de la familia. Cuando llegó el día de la fiesta, los hombres le obsequiaron al niño todos los instrumentos que necesitaba para remar, pescar, cazar, como flechas, remos, canoas, etc. Y a la niña le entregaban los platos, sus paños, sus cositas de casa después de darles los regalos, si había fiesta grande en ese momento no había fiesta, era música típica, había pífano, aypana, que era parecido a la zapona así, de esta manera hacían su ritual matrimonial. Cuando el niño creció no se cortó el cabello, tuvo que buscar un padrino para que le cortara parte del cabello y las personas invitadas a cortar el cabello al niño le darían un regalo. (Entrevista cedida pelo senhor Jair Huanaquiri Marim, em 15 de julho de 2023).

Figura 40 - Arnaldo Huanaquiri



Foto: Jair Huanaquiri – recebida em - 2023

A narração do senhor Jair Huanaquiri Marim é rica em detalhes, refletindo um profundo carinho e orgulho pelo pai. Ele possui uma memória vívida, um vasto conhecimento do território e uma compreensão profunda sobre a cultura e a história do povo, saberes que lhes foram transmitidos por seu pai, o senhor Arnaldo Huanaquiri. De acordo com relatos de outros Omágua de San Joaquim, Arnaldo Huanaquiri foi um homem preocupado com seus parentes e com as gerações futuras.

O processo de ‘retomada’ desse caminho exige um trabalho de fortalecimento da identidade e do pertencimento, além de motivação para que os mais velhos se sintam incentivados a transmitir seus saberes aos mais jovens, que ouvem com atenção e respeito. Quando perguntei sobre a frequência das reuniões para compartilhar saberes, o senhor Jair Huanaquiri mencionou que muitos são professores e a falta de tempo pode ser um dos fatores para a diminuição da prática da cultura. Diante disso, os Omágua de San Joaquim discutiram entre si formas de enfrentar essa lacuna e reforçaram a necessidade de aprender a língua, um desejo manifestado por muitos na aldeia.

Ao ouvir atentamente a narrativa do senhor Jair, percebi semelhanças com as narrativas que ouvi de outros anciãos nas aldeias Omágua/Kambeba do Alto Solimões, especialmente com as contadas pelo senhor Valdomiro Cruz, na aldeia Tururcari-Uka. Ao compará-las com os relatos dos viajantes, notei poucas diferenças, como no ritual de casamento. Segundo o senhor Valdomiro Cruz, em uma entrevista realizada em 2010, a menina era carregada em um andor

decorado, assim como o menino, e ambos eram conduzidos até o zana (cacique), que realizava a cerimônia de casamento. No entanto, seu relato não menciona os presentes oferecidos, um detalhe que enriquece a narrativa trazida pelo senhor Jair Huanaquiri.

Com o passar dos tempos, as aldeias foram adquirindo novas formas de territorialidade, e muitos desses rituais foram caindo em desuso ou permanecem somente na memória de alguns. Sem a prática cotidiana, as crianças que hoje são jovens e adultos, na faixa etária de 14 a 40 anos, possuem pouco conhecimento sobre si e sobre seus antecessores nas aldeias Omágua da Pan-Amazônia contemporânea. O canto e a disposição do senhor Jair em ensinar demonstram o quanto os Omágua de San Joaquim preservam saberes ancestrais. Segundo Neves (2009, p. 15):

A história colonial começou a ser registrada desde a chegada das primeiras embarcações, nas cartas dos cronistas que eram endereçadas aos reis de Portugal e de Castela e pelos textos produzidos pelos primeiros religiosos que junto com eles chegaram. Na América inteira, do século XV ao século XIX também houve uma série de pesquisas de naturalistas, que documentaram com livros e imagens as relações sociais entre os índios. Todas estas representações contribuíram para inventar uma tradição notadamente ocidental sobre o índio no novo continente’.

Ao comparar a narrativa do senhor Valdomiro Cruz com a do senhor Jair Huanaquiri, notei uma certa semelhança com os relatos dos cronistas e com a presença do padre Samuel Fritz entre os Omágua nesta aldeia do Peru.

Ao analisar a árvore genealógica da família do senhor Jair Huanaquiri, constatei que seu avô, o senhor Lizandro Huanaquiri Tamani, era um homem Kokama, nascido na década de 1890 em Lagunas, no rio Huallaga. Seu bisavô, o senhor Antônio Huanaquiri, nasceu possivelmente em 1870 na vizinha Nauta, enquanto sua avó, Amália, era uma mulher Omágua, nascida em 1900 em San Joaquim de Omágua.

Essas informações, obtidas a partir do perfil no Facebook, demonstram que o senhor Jair Huanaquiri é guardião de uma rica memória transmitida por gerações de seus ancestrais. Apesar das influências do colonizador, essas memórias mantêm sua importância e funcionalidade na construção da territorialidade Omágua em San Joaquim, pois toda memória contribui para a continuidade da história.

Era visível a alegria no rosto do senhor Jair Huanaquiri Marim ao falar de seu pai e do trabalho realizado para preservar a memória e a escrita da língua Omágua. Quando perguntei se ele sabia cantar na língua ancestral ensinada por seu pai, ele prontamente se levantou e cantou em Omágua.

## **PARA CONCLUIR: PALAVRAS DA AVÓ**

### **Carta de uma ancestral ao povo Omágua/Kambeba**

Nesta tese, a poesia e a carta surgem como caminhos que conectam saberes, memórias e territórios. A poesia, com sua força sensorial e evocativa, transporta o leitor para a profundidade da vivência Omágua/Kambeba, onde a língua, a cultura e o território se entrelaçam em uma teia de significados. Cada verso carrega não somente palavras, mas sentimentos, ecos ancestrais e o pulsar da resistência. Através da poesia, reconectamo-nos com o que foi vivido e contado, ouvindo as vozes do passado que ecoam no presente e nos conduzem ao futuro.

A presença da poesia, nesse contexto, torna-se um ato político e de resistência, valorizando o saber indígena como uma epistemologia autônoma. É importante destacar que a criação dos poemas não se limita a um ato literário; ela representa um processo de escuta, vivência e recriação das narrativas orais e das territorialidades que experienciei ao longo dos anos de pesquisa. Cada poema, portanto, não somente complementa os capítulos, mas os expande, funcionando como um elo entre o texto acadêmico e a oralidade ancestral.

A carta, por sua vez, representa uma mensagem direta e profunda de uma simbolizada na figura da avó, um arquétipo de sabedoria, memória e cuidado. Endereçada ao povo Omágua/Kambeba, ela sintetiza a essência desta tese: a valorização das raízes e a luta pela continuidade do que somos. É a voz da memória viva que, em suas palavras, atravessa o tempo para marcar, inspirar e orientar.

Na carta que encerra esta tese, a ancestral fala a todo o povo Omágua/Kambeba, trazendo um recado de força, continuidade e esperança. Ela representa o fechamento simbólico deste trabalho, mas, ao mesmo tempo, um recomeço. Ao lê-la, somos convidados a retornar ao território ancestral, não somente como espaço físico, mas como um lugar de pertencimento espiritual e cultural. Assim, a poesia e a carta vão além da escrita; tornam-se pontes entre o passado e o futuro, unindo gerações em uma única luta: a preservação da memória, da língua e da territorialidade que nos fazem ser quem somos.

Escrevi esta carta em uma das muitas noites dedicadas à escrita desta tese de doutorado, em um momento de profunda conexão e agradecimento pela oportunidade de concluir meu doutorado. Peguei meu cachimbo ou xanduka, como chamam meus parentes Fulni-ô e o acendi. Nesse instante, as palavras de minha mãe-avó Assunta ecoaram em minha memória, trazendo sabedoria ancestral. Relembrei-me da promessa que me fazia ao final de cada período escolar: **“Se você passar de ano com boas notas, te dou uma bicicleta.”** Essa expectativa ressoava em mim, uma menina pobre do interior, nascida em uma aldeia indígena, em um tempo em que afirmar minha identidade era motivo de vergonha e chacota, mas nunca neguei o lugar onde nasci, os meus parentes Magüta/Tikuna, nem quem sou.

Suas orientações estavam sempre entrelaçadas com a oralidade e o sagrado, como quando me dizia: **“não chore, orgulhe-se de ter nascido entre os Tikuna, pois um dia isso fará de você alguém importante e seu nome será conhecido.”** Essas palavras, carregadas de significado, não eram meros consolos, mas uma chamada à resistência e ao orgulho de nossas raízes. Hoje, ao finalizar cada capítulo, relembro suas instruções: **“Estude e torne-se doutora para ajudar seu povo. Essa é a herança que posso te deixar.”** Assim, a memória viva de minha mãe-avó Assunta se manifesta como um legado sagrado, orientando meu caminho e fortalecendo minha identidade.

O fato é que, numa madrugada, por volta das três horas da manhã, o sono veio me lembrar que meu corpo físico precisa descansar. Fechei o caderno, guardei meus materiais e me preparei para dormir. Não sou daquelas pessoas que adormecem rapidamente, mas meus sonhos são sempre intensos, como se fossem vivências em outros mundos.

Naquela noite, após expressar minha gratidão pelo dia, fui envolvida por um sonho que me transportou para um lugar de beleza indescritível. Embora não visse pessoas ao meu redor, uma voz ressoava, capturando minha atenção pela forma de como se dirigia a mim. Senti que a mensagem era claramente destinada ao povo Omágua/Kambeba e que a voz tinha uma ligação com minha ancestral, a mãe-avó Assunta.

Acordei com a certeza de que a oralidade sempre será o fio condutor de nossos saberes, mesmo em tempos de tecnologia e mídias. A juventude de hoje pode utilizar esses novos meios, mas a fala, o sagrado e as narrativas ancestrais continuam sendo a base de tudo. Senti isso de maneira tão forte naquele sonho. Sempre me foi ensinado que os ancestrais nos guiam constantemente, mas é preciso estar em sintonia com essa conexão e ter humildade para nos

reconhecermos como instrumentos de transmissão dos saberes. Esse sonho me fez valorizar ainda mais o poder da oralidade na nossa contemporaneidade.

Mais do que um meio de comunicação, a oralidade é um elo que mantém viva nossa cultura, uma ponte entre o passado e o presente, fortalecendo nossa identidade e nos dando direção. Senti que esse sonho precisava ser registrado. Levantei rapidamente, peguei o notebook e digitei tudo o que lembrava, organizando as palavras para conectá-las à minha tese. Percebi, então, que essa carta deveria ser a conclusão desse trabalho. Que as palavras que seguem toquem os corações de todos que a lerem, como uma voz que nunca se silenciará.

Por outro lado, o desenho de uma árvore em forma de mulher, evoca a ancestralidade e a conexão espiritual dos Omágua/Kambeba com a natureza. A figura feminina, representada pela árvore com a boca aberta, simboliza a voz ancestral que fala ao mundo e ao povo, reafirmando que somos parte intrínseca da natureza. Essa representação reflete a Hkua Imitsara-Kana (cosmovisão) Omágua/Kambeba, na qual somos gerados pelas águas, mas também pelo ventre da natureza, assim como o ventre de uma grande árvore, como a samaumeira. Para os povos indígenas, a natureza não é somente um espaço a ser habitado, ela é uma extensão de nossa existência, um elo que conecta o passado, o presente e o futuro. Cada árvore, cada ave, cada animal carrega uma história, uma energia ancestral que nos ensina a respeitar e proteger o que nos cerca.

Nós, filhos e filhas das águas, também somos netos, bisnetos e tataranetos das samaumeiras, essas árvores imponentes que guardam a memória de nossos antepassados e sustentam a vida com suas raízes profundas. A natureza nos ensina que tudo está interligado. Assim como a samaumeira estende seus galhos para o céu, conectando-se com o cosmos, suas raízes se entrelaçam com a terra, criando uma rede de vida que sustenta tudo ao redor. Essa árvore, considerada mãe das florestas, é um símbolo da ancestralidade que nos protege, alimenta e ensina. Para os Omágua/Kambeba, a morte não é um fim absoluto, mas uma transformação. Na cosmovisão indígena, ela representa uma passagem para outro plano de existência. Nossos tataravôs e tataravós retornam à terra sob formas diversas: como uma árvore que oferece sombra e frutos, como um pássaro cujo canto inspira a vida, como um animal que nos ensina a sabedoria da floresta. A cada brisa, a cada som do vento entre as folhas, podemos ouvir a voz dos ancestrais.

**CARTA DE MINHA ANCESTRAL OMÁGUA/KAMBEBA**

Figura 41 – Ancestral Omágua/Kambeba falando ao povo



Desenho: Carla Marajoara - 2015

*Queridos filhos e filhas, Omágua/Kambeba,*

*Escrevo-lhes de um tempo distante e de um mundo bonito. Retornei à casa ancestral, aqui o ar é puro, os rios são limpos e de águas claras, cercados por uma natureza exuberante e colorida. Voltei para o colo da mãe natureza e, ao chegar, fui recebida pelo canto de muitos pássaros, um coro lindo me acolheu.*

*Hoje, sou uma ancestral. Na terra, fui uma anciã Omágua/Kambeba, a mais velha entre as anciãs do meu povo. Minha vida foi marcada por desafios, conflitos e guerras, vi epidemias devastarem nossas aldeias, levando nossas crianças, idosos e mulheres. Mas desde que retornei ao nosso lar ancestral, tornei-me uma voz que ainda vive e se comunica com todos e todas que permanecem na terra.*

*Minha presença se manifesta no barulho das águas, no sussurro do vento, no canto dos*

*pássaros. Sou uma voz antiga que fala através das árvores e dos animais que habitam essas terras, que sempre foram nossas. Continuo com vocês presente nas sabedorias que deixei, nas narrativas que contei, nas talas e fios que trancei.*

*Trago uma mensagem de fortalecimento, encorajamento e luta, guiada pela fé, esperança e sabedoria. Consigo ouvir e sentir a força dos cantos nos rituais, a pisada firme no chão despertando a terra, anunciando que a dança vai começar.*

*Não se esqueçam de sempre se reconectar com a natureza e, por meio dela, ouvir a voz ancestral. Se me chamarem, eu virei na forma de pássaro, onça, boto ou jacaré, pois nós somos Omágua/Kambeba, temos raízes profundas e precisamos nos entrelaçar, como fazem as árvores que, unidas, cooperam e se alimentam mutuamente.*

*Jamais podemos perder nossos conhecimentos, nossos costumes, nossa cultura e identidade porque nos foram entregues como um bem precioso, uma joia valiosa demais para ser esquecida. Devemos cuidar dela com zelo, para entregá-la à nova geração, que hoje é pequena, mas amanhã será adulta.*

*Meu desejo é que continuem se reunindo para cantar, dançar, conversar e trabalhar, sempre com o pensamento voltado para o fortalecimento do nosso território e da nossa cultura.*

*Sob nenhuma circunstância, permitam que o “colonizador” continue devastando nossas aldeias e destruindo nosso sagrado, como fizeram séculos atrás. Nunca permitam que nossos saberes e nossa forma de viver, sentir e compreender o mundo sejam alterados, seja pela tecnologia que lhes é apresentada ou pelas influências externas que, de maneira sutil, adentram as aldeias—ora serenas como uma flor e suaves como a brisa da noite, ora rápidas e estrondosas como uma bala ou um trovão.*

*Temos uma maneira única de estabelecer relações, acolhendo e tratando nosso semelhante como **parente**, sendo aquele que abraça a luta, partilha alegrias e dores, ajuda, cuida e protege com amor. Foi assim que resistimos há séculos à invasão: nos unindo, mesmo que nossos povos mantivessem diferenças culturais, territoriais e políticas. Precisamos continuar fortalecendo essa união dentro de nossas aldeias, respeitando nossas diferenças.*

*Com o tempo, em convívio com a cidade, aprendemos a nos relacionar com aqueles que não pertencem a nosso povo e vivem outro ritmo. Mas nunca devemos esquecer que nossa força está na natureza.*

*Meus filhos e filhas, a língua que falamos precisa ser preservada, mesmo sob o impacto da colonialidade. Fale em suas casas na língua ancestral com seus filhos e netos, por ser um saber e um bem precioso que fortalece nossa existência.*

*É preciso ter sabedoria e proteção do sagrado para discernir o que chega de fora,*

*acolhendo somente aquilo que nos fortalece, sem jamais perder os conhecimentos que nos tornam únicos. A flecha, ao ser lançada, voa silenciosa, sem fazer alarde, para não espantar a presa e acerta precisamente no alvo. Sejam como flechas: levem a mensagem com sabedoria e amorosidade, pois assim ela será revolucionária.*

*Aprendam com o novo, afinal, vocês vivem em uma nova era. Mas não se esqueçam de que foram as antigas lições, transmitidas com sabedoria pelas narrativas orais, que nos guiaram séculos até aqui.*

*Vivam sempre sob os cuidados do rio, pois ser Omágua é vir das águas. Quando lhes faltar paciência para aprender e ensinar, mergulhem fundo. Sintonizem-se com a floresta, somos árvores, somos encantarias, somos gentes. Cada árvore, peixe, ave e montanha é um ancestral, um irmão, uma irmã que nos protege.*

*Fortaleçam nos mais jovens o sentimento de pertencimento à natureza, pois sem ela nossa cultura não sobreviverá. Trabalhem mais e juntos para fortalecer a identidade do povo. Compartilhem saberes entre si e com os que buscam conhecer sobre o povo Omágua/Kambeba. Ajudem reciprocamente.*

*Nos tempos difíceis, busquem a união. Se acheguem bem perto, acendam uma fogueira e contem histórias. Lembrem-se: separados, vocês serão engolidos pelo furacão das mudanças sociais, culturais, políticas e climáticas. Juntos, serão raízes profundas, galho forte e rio que segue seu curso.*

*Meus filhos e filhas, somos uma grande e única família. Não importa se estamos no Brasil, Peru ou Colômbia, onde quer que estejamos, seremos sempre o mesmo povo. Independentemente do idioma local, nossa língua ancestral, o Omágua/Kambeba, nos manterá conectados.*

*Que a sabedoria e o respeito sejam a canoa que conduzirá seus passos por muitas luas nesses rios de resistências. Estarei sempre com vocês na sombra de uma bela árvore, no perfume de uma flor, no canto de uma ave, na remada cantada de pescador, na força da luarada. Em cada pedacinho de seu corpo pulsarão minha memória e meus saberes, trazendo conselhos e ensinamentos.*

*Basta silenciar para ouvir a voz do coração e da natureza, porque somos e sempre seremos encantarias. Enquanto houver vida, façam o seu melhor com humildade, respeito e sabedoria, porque a inspiração eu lhes darei.*

***Com amor e esperança,  
De uma ancestral Omágua/Kambeba***

- **Kumica jenó: a comunicação entre mundos**

Essa carta vai além de uma simples mensagem; é uma convocação à resistência, à reconexão com as raízes e à proteção dos saberes transmitidos por gerações. Em suas palavras, ecoam a sabedoria da oralidade, o valor do pertencimento ao território e a necessidade urgente de enfrentar as ameaças que tentam enfraquecer a identidade do povo.

Ao valorizar a língua, os costumes e as práticas culturais, a carta reafirma que, mesmo diante das mudanças impostas pelo colonialismo e pelas transformações contemporâneas, a alma do povo Omágua/Kambeba permanece forte e vibrante. A resistência não é somente física, mas também espiritual e cultural, e é essa conexão ancestral que garantirá a sobrevivência e o florescimento das futuras gerações.

Eu sempre acreditei, e seguirei acreditando, na comunicação entre mundos por meio de diversos canais, incluindo o que chamamos de sonho. Acessar esses canais requer uma sintonia profunda. A carta da minha ancestral Omágua/Kambeba carrega um simbolismo poderoso ao relacionar a oralidade com a continuidade da vida e da memória, atravessando mundos. Ela estabelece uma conexão entre o plano terreno e o espiritual, onde a voz ancestral segue viva, comunicando-se com aqueles que permanecem. Essa manifestação ocorre não somente por meio das palavras, mas também através dos elementos da natureza e dos sonhos.

Essa comunicação entre os mundos simboliza a circularidade do tempo e das relações, reafirmando que, para os povos indígenas, a separação entre vida e morte não é absoluta. A ancestralidade permanece presente nas narrativas, nos cantos e nos sonhos, conduzindo e fortalecendo aqueles que seguem o caminho ancestral.

A oralidade, nesse contexto, vai além da palavra falada e se materializa em outras formas de comunicação: o canto dos pássaros, o murmúrio das águas, o sussurro do vento. Esses sons são eco de vozes ancestrais, reafirmando que os saberes transmitidos não se perdem, mas se transformam em novas expressões que continuam a guiar e proteger nós, a nova geração de Omágua/Kambeba.

Quando a carta menciona que a comunicação entre nós e nossos ancestrais pode ocorrer “através do barulho das águas, do sussurro do vento, do canto dos pássaros”, ela reforça que essa fala ancestral é fluida, adaptável e onipresente, ecoando em diferentes dimensões. Isso exemplifica por que, para nós, indígenas, ouvir a natureza é tão necessário. No entanto, é preciso ter entendimento para sentir a necessidade dessa comunicação com a natureza de forma profunda e consciente.

Na cultura Omágua/Kambeba, os sonhos desempenham um papel de ligação espiritual, onde os encantados, os ancestrais e os seres da natureza se comunicam com os vivos. Assim, a carta também sugere que a comunicação com a ancestralidade não se encerra com a morte, mas se reconfigura, sendo possível ouvir e sentir a presença dos que partiram mediante sinais, sonhos e da própria natureza.

A ancestralidade é um ciclo sem fim, onde a fala e a escuta continuam a existir em novas formas e contextos. A relação entre quem fica e quem parte não é de ruptura, mas de continuidade. O ato de contar histórias, reunir-se em torno da fogueira, de entoar cantos e de sonhar mantêm viva essa comunicação, perpetuando a relação com o sagrado e com os ancestrais.

Dessa forma, a tese se encerra com um convite à escuta profunda, ao silêncio como oração e ao acolhimento das mensagens que continuam a chegar pelos sonhos e pela oralidade viva, que atravessa gerações e mundos.

XITUMANITO! GRATIDÃO!

## REFERÊNCIAS

- ACUÑA, Cristóbal de. **Novo descobrimento do grande rio Amazonas**. Rio de Janeiro: Agir, 1994.
- ALMEIDA, Rita Heloísa de. **O Diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1997.
- ANTONELLO, Ideni Terezinha; OLIVEIRA, Ariel Pereira da Silva. O corpo-território: Diálogos entre o conhecimento geográfico e a filosofia Foucaultiana. **Revista de Educação e Sociedade**. Perspectivas em Diálogo, Naviraí, v. 9, n. 21, p. 7-28, set./dez. 2022.
- ASENSIO, José Luis Palacio. **NUCANCHIC HUINAI HUINAI CAUSAI NUESTRO PASADO: Bajo río Napo Ecuatoriano**. 2ª ed. Quito: Editor FCUNAE, 1980.
- BAEZ, Fernando. **História da Destruição Cultural da América Latina**. São Paulo: Nova Fronteira, 2010.
- BANIWA, Gersem. Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena. In: GARCIA, Marcus Vinícius Carvalho *et al.* **Anais do Seminário Ibero-americano de Diversidade Linguística**. Brasília, DF: Iphan, 2016. p. 14-28.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade: Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998. p. 187-227.
- BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia: Formação Social e Cultural**. 3.a ed. Manaus: Editora Valer, 2009.
- BESSA Freire, José R. **Rio Babel – a história das línguas na Amazônia**. Rio de Janeiro. Eduerj. 2011, 2ª edição).
- BESSA Freire, José Ribamar: **Tradição oral e memória indígena: a canoa do tempo**. Em: Salomão, Jayme (dir): América: Descoberta ou Invenção. 4º Colóquio UERJ. Rio de Janeiro, Imago, 1992 (pp. 138-164)
- BESSA Freire, José Ribamar. **Simón Bolívar nos sendeiros da música andina**. Taquiprati, 2024. Disponível em: . Acesso em: 17 nov. 2024.<http://www.taquiprati.com.br/artigo/simon-bolivar-nos-sendeiros-da-musica-andina>.
- BUENO, Beatriz Piccolotto Siqueira; CABRAL, Pedro Hungria; CARVALHO, Marcio Rodrigo Côelho de. Pensar con los ojos, Terra Brasilis, v. 14, 2020. Disponível em: < <https://journals.openedition.org/terrabrasilis/7831>>. Acesso em 02 jun. 2023.
- BONIN, Iara Tatiana; KAMBEBA, Raimundo Cruz da Silva (Orgs.). **Aua kambeba: a palavra na aldeia de Nossa Senhora da Saúde**. Brasília: UNICEF/CIMI, 1999.
- BRANDÃO, Carlos. **Repensando a pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BRINGEL, Breno; VARELLA, Renata Versiani Scott. A pesquisa militante na América Latina hoje: reflexões sobre as desigualdades e as possibilidades de produção de conhecimentos. **Revista Digital de Direito Administrativo**. v. 3, n. 6, p. 474-489, 2016. Disponível em: <https://ppgdc.uff.br/wp-content/uploads/sites/681/2023/02/8.pdf>>. Acesso: 29 ago. 2024.

CANEVACCI, Massimo. **Culturas eXtremas: mutações juvenis nos corpos das metrópoles**. Tradução de Olga Olmi. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

CASEMENT, Roger. **Diário da Amazônia de Roger Casement**. Edição de Angus Mitchell; organização de Laura P. Z. Izarra e Mariana Bolfarine; tradução de Mariana Bolfarine (coord.), Mail Marques de Azevedo e Maria Rita Drumond Viana. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016.

COICA – Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica. **Propuesta de Consulta Prévia y Participación de los Pueblos Indígenas y Tribales de América Latina en Espacios Regionales e Internacionales**. UNASUR, COSIPLAN, BNDES, Fondos Climáticos. Documento de Trabajo, 2015.

ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la tierra**. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.

FONSECA, João José Saraiva da. **Metodologia da pesquisa científica**. Fortaleza: UEC, 2002.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da Sociedade**. São Paulo. Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Organização e Tradução de Roberto Machado 22 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

\_\_\_\_\_. **A arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FRITZ, Samuel (1699). **O Diário do Padre Samuel Fritz** in Freitas Pinto, Renan. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas/Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2006

GARCIA, Elisa Frühauf. O projeto pombalino de imposição da língua portuguesa aos índios e a sua aplicação na América meridional. Dossiê: Os índios na História: abordagens interdisciplinares. **Revista Tempo**. v. 12, n. 23, p. 23-38, 2007.

GUZMÁN, Rodríguez Akyra & CÉLLIS Pollack Alejandro Ramiro (org.). **Diário de la región**.

\_\_\_\_\_. Missões na América ibérica: dimensões políticas e religiosas. **Revista Tempo**. v. 19, n. 35, p. 1-6, 2013. Disponível em: <<https://www.historia.uff.br/tempo/site/wp-content/uploads/2013/12/v19n35a01.pdf>>. Acesso em: 29 ago. 2024.

QUINTERO WEIR, José. **Conocer desde el sentipensar indígena - teoría y práctica del conocimiento para la vida**. Universidad Autónoma Indígena, Guadalajara, México, 2021.

HAESBAERT, R. **Desterritorialização: entre as redes e os aglomerados de exclusão**. In: CASTRO, I.E. da; COSTA, P.C. da; CORRÊA, R.L. (Org) Geografia: conceitos e temas. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

HIEBERT, Paul. **Transformando Cosm visões: uma análise antropológica de como as pessoas mudam**. São Paulo. Vida Nova, 2016.

HUAMANCAYO Curi, Edinson Ysrael. **Contato entre povos amazônicos: evidências linguísticas e culturais dos Omagua e dos kukama kukamirias nos yaguas** . Tese em Estudos Amazônicos) – Universidade, Lima, Peru, 2022.

JENKINS, Henry. **Cultura da convergência: a colisão entre os velhos e novos meios de comunicação** / Henry Jenkins; tradução Susana Alexandria. – 2a ed. – São Paulo: Aleph, 2009.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **Ay kakyri tama - Eu moro na cidade**. 2 ed. São Paulo: Jandaíra, 2018.

\_\_\_\_\_. **Saberes da Floresta**. São Paulo: Jandaíra, 2020.

\_\_\_\_\_. **O lugar do saber ancestral**. 2ed. São Paulo: Uka, 2021.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das letras, 2022.

KELLNER, Douglas. **A cultura da mídia**. São Paulo: EDUSC, 2001.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

WUENSCHÉ, Carlos Alexandre. **Cosmologia**. Instituto Nacional de Pesquisa Espaciais. Ano 2023.

LADISLAO, Landa Vásquez. **Los Caminos de la Música. Géneros populares andinos en la segunda mitad del siglo XX**. Lima – Foz do Iguaçu. Y. Carlesse. 2022. 277 pgs.

LE GOFF, Jacques, 1924 **História e memória** / Jacques Le Goff; tradução Bernardo Leitão ... [et al.] -- Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990. (Coleção Repertórios)

LISBOA, Flávia Marinho Lisboa; NEVES, Ivânia dos Santos; Gregolin, Maria do Rosário (Orgs.). **O GOVERNO da língua: uma perspectiva discursiva sobre o lugar da língua nas relações de poder no Brasil** [livro eletrônico]. Guarapuava: Unicentro, 2023.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MACIEL, Benedito. **Resistência silenciosa: Estudo da retomada étnica dos Omágua. Manaus: UFAM/PIBIC/CNPq, 1997.**

MARCOY, Paul. Viagem pelo Rio Amazonas. Trad. Introdução e notas de Antonio Porro. 2. ed. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2006.

MEGGERS, Betty Jane. **Amazônia: a ilusão de um paraíso**. Belo Horizonte; Itatiaia/São

Paulo: Edusp, 1987.

Ministerio de Educación. **Memoria del Seminario Internacional Educación Matemática en Contextos de Diversidad Cultural y Lingüística**. Lima: BNP, 2014. Disponível em: <<https://fundacionmohme.org/wp-content/uploads/2020/07/Ciudadan%C3%ADa-Actividad-L%C3%A1mina-22.pdf>>. Acesso em 07 jan. 2024.

MONTENEGRO, Antonio Torres. **História, metodologia, memória**. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2010.

MORIN, Edgar. **O método 1: a natureza da natureza**. 2.ed. Porto Alegre: Sulina, 2005, p. 252.

MUNDURUKU, Daniel. **Catando Piolhos contando histórias. Ilustração: Maté**. São Paulo: Editora Brinque – Book, 2006.

NEVES, Ivânia. **A invenção do índio e as narrativas orais Tupi**. Tese de Doutorado. Campinas: Unicamp, 2009.

\_\_\_\_\_. **EtniCidades: os 400 anos de Belém e a presença indígena**. Moara, nº 43, pág 27-44, jun 2015.

OYËWUMÍ, Oyèrónké. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. Tradução para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 391-415.

PORRO, Antônio. Os Omágua do Alto Amazonas: demografia e padrões de povoamento no século XVII. In: HARTMANN, Thekla e COELHO, Vera Penteado (Org.). **Contribuições à antropologia em homenagem ao Professor Egon Schaden**. São Paulo: USP, 1981, p. 207-231. Disponível em: < <http://www.etnolinguistica.org/biblio:porro-1981-omagua>>. Acesso: 14. maio. 2020.

\_\_\_\_\_. **O povo das águas: Ensaio de etno-história da Amazônia**. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. **Os povos indígenas da Amazônia e a chegada dos europeus. In: O povo das águas: Ensaio de etno-história da Amazônia**. Petrópolis: Vozes, São Paulo, 2017.

RADIO UCAMARA. **Omagua**. YouTube, 2020. Disponível em: <<https://youtube/9X-SpTAXhwY>>. Acesso: 12 dez. 2022.

RAMOS, Ricardo Tupiniquim. **Gramaticização e dicionarização da língua Omágua: relatório de pesquisa**. Caetité: UNEB /DCH – Campus VI, 2020.

REIS, Deuvini; RAFAELA, Aline. Movimentos Transnacionais Na Pan-Amazônica: O Papel Da Coica Na Luta Dos Direitos Indígenas. **Congresso Alacip**, 2017. p. 203-217. Disponível em:<<http://www.congresoalacip2017.org/arquivo/downloadpublic2?q=YToyOntzOjY6InBhc mFtcyI7czoZNToiYToxOntzOjEwOiJJRF9BUiFVSzVZPIjtzOjQ6IjI3NzQiO30iO3M6MTToia CI7czoZMjoiZjFINWU4ZGFjZWVhY2ZiN2NIMjYxNzRjYjc4ZWNiNDYiO30%3D>> Acesso em 13 fev. 2024.

SALES, Mirelly de Paula. **Memoricídio: a destruição dos livros e das bibliotecas**. 2016. 70 p. Monografia (Bacharelado em Biblioteconomia) - Universidade de Brasília, Faculdade de Ciência da Informação, 2016. Disponível em: <<https://bdm.unb.br>>. Acesso em: 29 ago. 2024.

SANTOS, Fabiano Vilaça dos. **O testamento de Francisco Xavier de Mendonça Furtado e a sucessão do Marquês de Pombal**. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro, 2012.

SILVA, Márcia Vieira da. **Reterritorialização e identidade do povo Omágua/Kambeba na aldeia Tururucari-Uka**. Dissertação: Mestrado em Geografia. Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2012.

STORTO, Luciana. **Línguas Indígenas: tradição, universais e diversidade**. Campinas – SP: Editora Mercado de Letras/FAPESP, 2019.

TOCANTINS, Raimundo de Araújo. **Mulheres indígenas em redes: cosmologias, singularidades históricas, resistências e conhecimentos em elaborações ativistas**. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Letras, Instituto de Letras e Comunicação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2020.

UGARTE, Auxiliomar Silva. **Sertões de Bárbaros - O mundo natural e as sociedades indígenas da Amazônia na visão dos cronistas ibéricos (séculos XVI – XVII)**. Manaus: Editora Valer, 2009.

VEIGA, Patrícia da. “É preciso superar a epistemologia colonial”, diz Gersem Baniwa. UFG – Universidade Federal de Goiás, 2017. Disponível em: <<https://ufg.br/n/99084-e-preciso-superar-a-epistemologia-colonial-diz-gersem-baniwa>>. Acesso em: 29 ago. 2024.

10º Fórum Social Pan – Amazônico: agenda completa. **ICSA - Instituto de Ciências Sociais Aplicadas**. Universidade Federal do Pará. 27 jul. 2022. Disponível em: <[https://www.icsa.ufpa.br/index.php/ultimas-noticias/272-10-forum-social-pan-amazonico-agenda-completa#:~:text=O%20F%C3%B3rum%20Social%20Pan%2DAmaz%C3%B4nico,Surinam e%20e%20Guiana%20\(francesa\)](https://www.icsa.ufpa.br/index.php/ultimas-noticias/272-10-forum-social-pan-amazonico-agenda-completa#:~:text=O%20F%C3%B3rum%20Social%20Pan%2DAmaz%C3%B4nico,Surinam e%20e%20Guiana%20(francesa))>. Acesso em 24 jan. 2024.

Pueblos originarios del Perú. **Wikipedia:** a enciclopédia livre. Disponível em: <[https://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Pueblos\\_originarios\\_del\\_Per%C3%BA](https://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Pueblos_originarios_del_Per%C3%BA)>. Acesso em: 17 jun. 2023.

**Quem somos**. COIAB - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira [s. d.]. Disponível em: <<https://coiab.org.br/quemsomos>> Acesso em 10 fev. 2024.

Iglesia de San Joaquín de Omaguas. **Wikipedia:** a enciclopédia livre. Disponível em: <[https://es.wikipedia.org/wiki/Iglesia\\_de\\_San\\_Joaqu%C3%ADn\\_de\\_Omaguas](https://es.wikipedia.org/wiki/Iglesia_de_San_Joaqu%C3%ADn_de_Omaguas)>. Acesso em 18 maio 2023.

