

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ISABELLA PETRY

**CANTO MAIS QUE CANTO:** Campeonato da Língua Kokama e estratégias de  
avivamento da memória indígena em Manaus/AM

Manaus/AM

2025

ISABELLA PETRY

**CANTO MAIS QUE CANTO:** Campeonato da Língua Kokama e estratégias de avivamento da memória indígena em Manaus/AM

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas–PPGAS/UFAM, como requisito para a obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

**Orientador:** Prof. Dr. José Exequiel Basini Rodriguez

**Linha de pesquisa 4:** Conhecimentos, práticas e reflexividades/ urbanidades, migrações, memória e patrimônio

Manaus/AM

2025

Ficha Catalográfica

---

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

P498c      Petry, Isabella  
Canto mais que canto: Campeonato da Língua Kokama e estratégias de  
avivamento da memória indígena em Manaus (AM) / Isabella Petry. - 2025.  
203 f. : il., color. ; 31 cm.

Orientador(a): José Exequiel Basini Rodriguez.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Amazonas, Programa de  
Pós-Graduação em Antropologia Social, Manaus, 2025.

1. Povo Kokama . 2. língua-espírito . 3. antropologia da criança .  
4. avivamento linguístico . 5. arte como agência . I. Rodriguez, José Exequiel  
Basini. II. Universidade Federal do Amazonas. Programa de Pós-Graduação  
em Antropologia Social. III. Título

---

ISABELLA PETRY

**CANTO MAIS QUE CANTO:** Campeonato da Língua Kokama e estratégias de avivamento da memória indígena em Manaus/AM

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, sob a orientação do professor Dr. José Exequiel Basini Rodriguez, como requisito para a obtenção do grau de mestre em Antropologia Social.

Aprovada em 30 de outubro de 2025.

BANCA EXAMINADORA

**Prof. Dr. José Exequiel Basini Rodriguez**

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas

-  
PPGAS/UFAM  
Presidente

**Profa. Dra. Deise Lucy Oliveira Montardo**

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas

-  
PPGAS/UFAM  
Membro Interno

**Prof. Dra. Altaci Corrêa Rubim**

Departamento Linguística, Português, Línguas Clássicas da Universidade de Brasília - UNB  
Membro Externo

## AGRADECIMENTOS

Aprendi que a vida é um jogo feito de mandingas, esquivas e ataques. Nos ensina um jeito de existir: permanecer atenta sem perder a leveza, transformar adversidades em brincadeira, dissimular o que mascara intenções obtusas. Aprendi a exercitar disciplina, respeito e alegria comigo mesma e com meus camaradas. Que a própria antropologia é um jogo que aprendo todos os dias a jogar: negociação de visões de mundo, escuta, criação compartilhada.

Agradeço a quem jogou comigo, porque afinal de contas, ninguém joga só. Altaci e Laura, por abrirem caminhos e confiarem na travessia. André, meu parceiro, pela tranquilidade que me permitiu escrever. Um obrigada especial dedico à *Yumitawara waina* Laura Sheine Rubim e Altaci, que me acolheram em suas vidas, suas lutas e ensinaram a endurecer o casco sem perder a ternura. Amigos espalhados por Manaus, Curitiba e pelo mundo, pelas inspirações, conspirações e noites de mímica ou jogos de tabuleiro. Ao MUSA, nas figuras do professor Ennio Candotti e de Filippo Stampanoni, pelo incentivo e pela possibilidade de construir pesquisa e relações mais profundas com o território. À minha família: minha mãe, meu pai, meu irmão e minha avó, por acreditarem em mim e garantirem os meios para que eu estudasse o que me dá alegria. Ao Mestre Gunter e aos camaradas de roda, que me ensinaram a soltar o corpo, esquivar ou cair rindo, a ver o mundo de cabeça para baixo para refazer seu sentido. À minha psicóloga Ana, por me ensinar a jogar em um mundo difícil, reconhecendo quem eu sou e quem quero ser.

Um agradecimento também dedico ao Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas por me apresentar os caminhos para construir esta trajetória. Meu orientador, professor Dr. José Exequiel Basini Rodríguez, pela paciência em me conduzir enquanto mergulhava no campo e nas teorias. Às professoras Dras. Deise Lucy Montardo e Altaci Corrêa Rubim, por terem me garantido novos direcionamentos no momento da qualificação. Espero ter abarcado seus pontos de vista comigo e ter construído um trabalho que contribua para nossas áreas de investigação compartilhadas.

Por fim, agradeço aos desafios: cada um deles me apresentou partes de mim e forças que eu desconhecia. Se hoje celebro este trabalho, é porque ele é fruto de um jogo coletivo, que me trouxe até aqui e abre caminhos, com firmeza e alegria, para o que ainda vem.

## RESUMO

Esta dissertação analisa o Campeonato da Língua Kokama (2021–2025), em Manaus (AM), enquanto dispositivo etnográfico e estratégia de avivamento linguístico e da memória de um povo. A pesquisa combina acompanhamento longitudinal, etnografia de quatro edições do evento e oficinas colaborativas de exegese do significado das narrativas apresentadas no campeonato, realizadas junto ao Centro de Língua Kokama *Yatsi ikira* (Lua Verde). Demonstra-se que o campeonato opera como um espaço de ocupação simbólica e pública da língua, deslocando a “estética do desaparecimento” que historicamente produziu processos de adormecimento sobre povos e línguas indígenas. O trabalho articula diálogos entre a antropologia do jogo, da arte como agência, as interseções entre memória e corpo e o papel da criança como produtora de sentido e cultura, situando-se no contexto de um movimento internacional de fortalecimento das línguas indígenas. Analisa-se como dramatizações, cantos e desenhos tornam a língua Kokama prestigiosa na cena pública e no cotidiano, ativando cosmologias ancestrais e redes intergeracionais. Os resultados indicam que o campeonato funciona como uma tecnologia social de fortalecimento da língua, reordenando relações entre corpo, língua e território, e evidenciando como a língua-espírito orienta experiências locais de retomada, revitalização e vitalização linguística, conectando passado, presente e futuro. Ao propor uma antropologia dialógica e coautoral, a dissertação compreende o campo como relação e a escrita como co-interpretação com os interlocutores Kokama.

Palavras-chave: Povo Kokama; língua-espírito; antropologia da criança; avivamento linguístico; arte como agência.

## RESUMEN

Esta disertación analiza el Campeonato de la Lengua Kokama (2021–2025), en Manaus (AM), como un dispositivo etnográfico y una estrategia de avivamiento lingüístico y de la memoria de un pueblo. La investigación combina un acompañamiento longitudinal, la etnografía de cuatro ediciones del evento y talleres colaborativos de exégesis del significado de las narrativas presentadas en el campeonato, realizados junto al Centro de Lengua Kokama *Yatsi ikira* (Lua Verde). Se demuestra que el campeonato funciona como un espacio de ocupación simbólica y pública de la lengua, desplazando la “estética de la desaparición” que históricamente ha producido procesos de adormecimiento sobre los pueblos y las lenguas indígenas. El trabajo articula diálogos entre la antropología del juego, la antropología del arte como agencia, las intersecciones entre memoria y cuerpo y el papel de la niñez como productora de sentido y cultura, situándose en el contexto de un movimiento internacional de fortalecimiento de las lenguas indígenas. Se analiza cómo dramatizaciones, cantos y dibujos hacen que la lengua Kokama adquiera prestigio tanto en la escena pública como en la vida cotidiana, activando cosmologías ancestrales y redes intergeneracionales. Los resultados indican que el campeonato opera como una tecnología social de fortalecimiento lingüístico, reordenando las relaciones entre cuerpo, lengua y territorio, y mostrando cómo la lengua-espíritu orienta experiencias locales de retomada, revitalización y vitalización de las lenguas, conectando pasado, presente y futuro. Al proponer una antropología dialógica y coautoral, la disertación concibe el campo como relación y la escritura como co-interpretación con los interlocutores Kokama.

Palabras clave: Pueblo Kokama; lengua-espíritu; antropología de la infancia; avivamiento lingüístico; arte como agencia.

## LISTA DE FIGURAS

|                                                                                                                                                                        |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Figura 1. Altaci e sua mãe, Dona Glorinha, 2009. Foto: Acervo Pessoal .....                                                                                            | 77  |
| Figura 2. Alunos e professores durante gravações no MUSA. Foto: Acervo pessoal .....                                                                                   | 79  |
| Figura 3. Integrantes no Centro de Ciências e Saberes Kokama <i>Yats+k+ra</i> (Lua Verde) antes da reforma da parte inferior, turma de 2021. Foto: Acervo Pessoal..... | 80  |
| Figura 4. Aula de teatro na tenda vermelha do MUSA com a professora Maria Alice, 2022. Foto: Acervo Pessoal .....                                                      | 81  |
| Figura 5. Aula de pintura com alunos e professora do Lua Verde e mediadores do MUSA. Foto: Acervo Pessoal .....                                                        | 81  |
| Figura 6. Desenho e pintura da relação do corpo com as línguas Kokama e portuguesa. Foto: Acervo Pessoal .....                                                         | 85  |
| Figura 7. Casa de Dona Miriam e vizinha, bairro São José, município de São José do Içá, Amazonas. Foto: Acervo pessoal .....                                           | 91  |
| Figura 8. Aldenice e seus filhos me acompanham em meio aos pés de macaxeira. Foto: Acervo Pessoal .....                                                                | 92  |
| Figura 9. Laura, Aldenice, seus filhos e crianças vizinhas na beira do Rio Solimões. Foto: Acervo Pessoal .....                                                        | 93  |
| Figura 10. Capa do Livreto da 3ª edição do III Campeonato da Língua Kokama .....                                                                                       | 102 |
| Figura 11. Observação do Angelim-pedra ( <i>Dinizia excelsa</i> , família <i>Fabaceae</i> ) na Trilha Branca do MUSA. Foto: Acervo Pessoal .....                       | 152 |
| Figura 12. Benício, <i>kumitsa Kokama</i> “ <i>Yanu</i> ” (de nome em Kokama “Aranha”),                                                                                |     |

|                                                                                                                                                       |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| encontra a espécie equivalente a seu nome, uma Aranha-golias ( <i>Theraphosa blondi</i> ) em visita à Casa dos Aracnídeos. Foto: Acervo Pessoal ..... | 154 |
| Figura 13. Alunos observam uma das espécies da Casa das Serpentes, a Cobra-cipó ( <i>Chironius exoletus</i> ). Foto: Acervo Pessoal .....             | 154 |
| Figura 14. Alunos escutam a mediação do biólogo estagiário da Casa das Serpentes. Foto: Acervo Pessoal .....                                          | 155 |
| Figura 15. Contação de histórias no Lua Verde com Jairo Rubim, tio de Laura. Foto: Acervo Pessoal .....                                               | 163 |
| Figura 16. Ilustração dos Karuara. Fonte: Rubim, 2021, p.34 .....                                                                                     | 165 |
| Figura 17. Harry, Cecília, Benício e professora Auxiliadora respondem uma das perguntas. Foto: Acervo Pessoal .....                                   | 166 |
| Figura 18. Yumitawara waina (professora) Auxiliadora, 66 anos .....                                                                                   | 172 |
| Figura 19. Yumitawara waina (professora) Laura, 30 anos .....                                                                                         | 173 |
| Figura 20. Cláudia, 12 anos .....                                                                                                                     | 173 |
| Figura 21. Harry, 10 anos .....                                                                                                                       | 174 |
| Figura 22. Vitor, 22 anos .....                                                                                                                       | 174 |
| Figura 23. Benício, 11 anos .....                                                                                                                     | 175 |
| Figura 24. Benício, 11 anos .....                                                                                                                     | 176 |
| Figura 25. Dona Cleonice, 61 anos .....                                                                                                               | 177 |
| Figura 26. Quinto mundo, Benício, 11 anos .....                                                                                                       | 178 |
| Figura 27. Primeiro e segundo mundo, Harry, 10 anos .....                                                                                             | 178 |
| Figura 28. Terceiro mundo, Elizângela (16 anos) e Kristopher (19 anos) .....                                                                          | 179 |

|                                                                                                          |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Figura 29. Primeiro mundo, Cláudia, 12 anos .....                                                        | 179 |
| Figura 30. Primeiro, segundo e terceiro mundo, Dona Cleonice, 61 anos .....                              | 180 |
| Figura 31. Terceiro mundo, Elizafam, 14 anos .....                                                       | 181 |
| Figura 32. Um encontro entre os mundos, Vitor, 22 anos .....                                             | 181 |
| Figura 33. História Yats+k+ra, Lua Verde, Benício, 11 anos .....                                         | 182 |
| Figura 34. Visita à Casa das Borboletas. Foto: Acervo Pessoal .....                                      | 183 |
| Figura 35. Visita ao aquário. Foto: Acervo Pessoal .....                                                 | 184 |
| Figura 36. O aluno Harry registra a visita partes da visita ao MUSA. Foto:<br>Acervo Pessoal .....       | 185 |
| Figura 37. O aluno Harry registra a visita partes da visita ao MUSA, 2025.<br>Foto: Acervo Pessoal ..... | 186 |

## SUMÁRIO

|                                                                                                                                |            |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>1. INTRODUÇÃO .....</b>                                                                                                     | <b>13</b>  |
| 1.1 Caminhos da pesquisa.....                                                                                                  | 17         |
| 1.2 Fundamentação teórica e procedimentos metodológicos .....                                                                  | 24         |
| <b>2. CAPÍTULO I - CONTEXTO HISTÓRICO DOS POVOS KOKAMA.....</b>                                                                | <b>28</b>  |
| 2.1 Origens e migrações Kokama pré-colonização .....                                                                           | 29         |
| 2.1.1 A organização territorial dos Kokama e suas habitações .....                                                             | 31         |
| 2.1.2 Organização social e estrutura política dos Kokama .....                                                                 | 34         |
| 2.1.3 A colonização e as estratégias de resistência dos Kokama .....                                                           | 35         |
| 2.1.4 As reconfigurações dos Kokama após a expulsão dos jesuítas .....                                                         | 43         |
| 2.2 Adormecimento das línguas e apagamento da memória indígena .....                                                           | 46         |
| 2.3 Respostas de avivamento: o fortalecimento das línguas indígenas .....                                                      | 52         |
| 2.3.1 Crianças como produtoras de cultura, sentido e a experiência do ninho de línguas                                         | 61         |
| <b>3. CAPÍTULO II – CAMPEONATO DA LÍNGUA KOKAMA (2021-2025): UMA ESTRATÉGIA COMPARTILHADA PARA AVIVAMENTO DA MEMÓRIA .....</b> | <b>66</b>  |
| 3.1 Caminhos de pesquisa: o campeonato como dispositivo etnográfico .....                                                      | 71         |
| 3.2 Entradas no campo e um percurso longitudinal: Centro Lua Verde e a relação com os interlocutores .....                     | 75         |
| 3.3 Cinco edições do Campeonato da Língua Kokama (2021-2025) .....                                                             | 99         |
| 3.3.1 Primeira edição (2021): a língua que resiste ao silêncio .....                                                           | 103        |
| 3.3.2 Segunda edição (2022): O deslocamento ao Museu da Amazônia .....                                                         | 105        |
| 3.3.3 Terceira edição (2023): A celebração sem competição.....                                                                 | 107        |
| 3.3.4 Quarta edição (2024): Perspectivas situadas.....                                                                         | 109        |
| 3.3.5 Quinta edição (2025): Cinco dimensões de um ninho de língua .....                                                        | 114        |
| <b>4. CAPÍTULO III: O JOGO COMO ESPAÇO DE CRIAÇÃO: MEMÓRIA, ARTE E PERCEPÇÕES DA LÍNGUA KOKAMA .....</b>                       | <b>117</b> |
| 4.1 A produção artística como avivamento da memória indígena .....                                                             | 124        |
| 4.2 Manifestações artísticas e interpretações próprias: exegese do significado e abordagens etnográficas .....                 | 136        |
| <b>5. CAPÍTULO IV – CANTO MAIS QUE CANTO: PERSPECTIVAS E NARRATIVAS DO POVO KOKAMA .....</b>                                   | <b>144</b> |
| 5.1 Mais que dramatizações: pontes de conexão entre memória e cotidiano .....                                                  | 144        |
| 5.2 Caminhada na floresta e o Despertar da Memória .....                                                                       | 150        |
| 5.3 Símbolos, elementos e narrativas do povo Kokama: uma cosmologia de cinco dimensões .....                                   | 160        |
| 5.3.1. Pontos de vista sobre as narrativas <i>Muiwatsu</i> , <i>Kuarachi Kokama</i> e a história do Lua Verde.....             | 172        |

|                                            |            |
|--------------------------------------------|------------|
| 5.4 Pontos de vista sobre a floresta ..... | 183        |
| <b>6. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>       | <b>188</b> |
| <b>7. REFERÊNCIAS.....</b>                 | <b>193</b> |

## 1. INTRODUÇÃO

Esta pesquisa de mestrado em Antropologia Social visa contribuir para os estudos e práticas acerca dos processos de vitalização da língua Kokama em Manaus e tem como objeto de estudo o Campeonato da Língua Kokama. O evento acontece anualmente, com duração de dois ou três dias em Manaus (AM). A primeira edição (2021) foi realizada em formato virtual devido à pandemia de Covid-19; a segunda (2022) aconteceu presencialmente no Museu da Amazônia (MUSA) localizado no bairro Cidade de Deus; e a terceira (2023) na comunidade Kokama Nova Esperança, localizada no ramal do Brasileirinho, zona rural ao norte de Manaus. Em 2024 realizou-se a quarta edição, no Museu da Amazônia, e a quinta está prevista para ocorrer em dezembro de 2025.

A prática tem formato de um jogo com foco na reprodução da língua materna e faz parte de uma série de estratégias do povo Kokama para a vitalização e o avivamento de sua língua. Apresentações variadas como adivinhações, dramatizações, músicas, danças, grafismos, poesias e rituais são realizadas em modalidades de duplas ou grupos e distribuídos em categorias etárias. Quatro espaços que ensinam a língua e a cultura Kokama em parceria com a Secretaria de Educação de Manaus (SEMED/Manaus) participaram até a edição de 2024, envolvendo cerca de trinta pessoas por grupo: Centro de Língua Kokama *Atawanã Kuarachi Kokama* (localizado no ramal do Brasileirinho), Centro de Língua Kokama *Tsetsu Kamutun* (localizado no Bairro Grande Vitória), Centro de Língua Kokama *Karuara* (localizado no bairro Jorge Teixeira) e o Centro de Língua Kokama *Yatsi ikira* (localizado no bairro Cidade de Deus).

O Campeonato da Língua Kokama, objeto desta etnografia pode ser considerado um dispositivo de avivamento linguístico e cultural. Realizado entre 2021 e 2023 em diferentes contextos: do virtual à floresta, da instituição museológica ao território comunitário nas periferias de Manaus; o campeonato organiza-se como um jogo em que dramatizações, músicas, grafismos, adivinhações e rituais colocam a língua no centro da cena pública. Um jogo que, como tal, representa um fenômeno cultural que suspende a rotina e instaura um tempo-espaco outro, no qual regras, improvisações e performances produzem pertencimento. A língua Kokama, fragilizada no cotidiano pelo estigma linguístico e pelos processos históricos de silenciamento, adquire prestígio, visibilidade e centralidade nesse espaço lúdico.

Nesse sentido, o campeonato constitui não apenas um evento pontual de exibição, mas um verdadeiro dispositivo etnográfico, no qual a língua se atualiza em performance e memória, aproximando a vida cotidiana da celebração coletiva.

Cada centro de língua Kokama participante do campeonato é coordenado por uma professora ou professor responsável pela participação dos alunos. Em torno de cada um deles, sempre orbitam alunos envolvidos na aprendizagem da língua, e me chamou particular atenção o engajamento das crianças. Além da forte presença delas nas aulas e ensaios, durante o evento elas se destacam por frequentemente representar o número mais significativo de participantes. Sua interação com os símbolos da cultura Kokama e apresentações artísticas chamaram minha atenção, ao mesmo tempo em que são recorrentes falas que justificam a existência do campeonato como forma de estimular as novas gerações no uso da língua.

O recorte acerca das crianças como sujeitos de pesquisa contribui para o campo da antropologia no que tange os estudos existentes que colocam suas perspectivas em destaque. A partir das experiências observadas no campeonato, pode-se exercitar uma investigação compartilhada com elas enquanto mediada pelos professores, buscando compreender quais processos de avivamento da memória do povo Kokama elas reproduzem por meio da língua: reatualizando símbolos guardados pela ancestralidade e inserindo-os no presente.

Para tal, um dos centros de língua será tido como foco dessa etnografia: o Centro de Língua Kokama *Yatsi ikira*, aqui referido pela tradução em português, Centro Lua Verde. Minha primeira inserção neste campo foi por meio da professora Laura Sheine Rubim de Souza, após a mediação da professora e liderança fundadora do Lua Verde, Altaci Corrêa Rubim. Em agosto de 2021, antes mesmo de iniciar formalmente esta pesquisa, tive a oportunidade de participar da produção audiovisual das primeiras apresentações do grupo para a primeira edição do campeonato, que aconteceu em formato virtual.

Nosso encontro ocorreu mediante minhas atribuições profissionais no Museu da Amazônia (MUSA), que me permitiram acessar equipamentos de captação de imagem e som pela primeira vez, além de acessar as trilhas e espaços comuns do local para realizar as gravações junto dos membros do Lua Verde. Localizado em meio à Reserva Florestal Adolpho Ducke, o local forneceu cenários para captações produzidas coletivamente com o grupo. Os resultados foram apresentados no evento e alguns serão utilizados nesta pesquisa. Ouvi a expressão “canto mais que canto”

quando perguntei à professora Laura, responsável pelas aulas do Centro do Lua Verde, o que significavam os *ikarus*. Ela geralmente usa um desses *ikaru* em suas aulas, nos momentos em que as crianças começam a se dispersar. Segurar a atenção da turma não é tarefa fácil (fato que vim comprovar depois nas oficinas que propus à turma). O canto que Laura entoava, entretanto, captura a atenção como uma rede de pesca, faz os ruídos cessarem e as cabeças virarem para ela.

Laura me contou que os *ikarus* são um chamamento que vem no momento em que você está pronto para alguma tarefa. Na aula, é um convite pra escutar a professora. Entre os anciãos, é um portal entre mundos. A palavra entoada numa melodia não é só uma palavra, é uma comunicação entre dimensões do passado, do presente e do futuro. É quando a língua-espírito se manifesta, os seres por um instante conversam entre si. Humanos são convidados a olhar pelos olhos dos pássaros, nadar e habitar as águas.

A língua Kokama manifesta-se não apenas como um idioma complexo em sua gramática e léxico, composto por diferentes camadas temporais e por dezenas de formas combinadas de marcadores de aspecto e modalidade linguística. Ela contém mensagens que só podem ser entendidas quando o falante recebe o convite da língua-espírito. Neste caso, por meio de um canto que é mais que um canto, pois redefine formas de estar e perceber o mundo. Os *ikaru*, no geral, são entoados em contextos de ritual pelos anciãos que podem conectar-se com a dimensão espiritual guardada pela ancestralidade a partir do contato com um espírito que não se vê, e, portanto manifesta a dimensão do segredo da conexão e cura acerca da relação com os encantados considerados mais-que-humanos, agentes ativos de uma cosmopolítica linguística. São línguas manifestadas por um corpo que habita a vida, “sopradas, murmuradas, baforadas, cantadas, assobiadas” (GT-DILI, 2025).

Um exemplo dessa manifestação é o canto do choro, reproduzido pelo ancião Paulo Kokama e registrado em vídeo<sup>1</sup>. A proposta de compreender a língua como língua-espírito diferencia-se radicalmente das concepções ocidentais sobre linguagem, não devendo ser confundida com uma noção religiosa das línguas indígenas. Trata-se, antes, de uma concepção em que o espírito está intrinsecamente ligado à ancestralidade, orientando-se pelas experiências locais de

---

<sup>1</sup> TV FNEEI. Vídeo 5: PAULO KOKAMA CHORO OFICIAL. 2021. YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8zW3Coa93vg>. Acesso em: out. 2025.

retomada, revitalização, vitalização e fortalecimento das línguas dos povos indígenas (GT-DILI, 2025). É nesse horizonte que a noção de memória ganha centralidade neste trabalho. Nesta dissertação, a memória não é entendida como um simples arquivo do passado, mas como uma força viva que se atualiza no corpo, na língua e nas relações. Ao longo da etnografia, torna-se evidente que, para os Kokama, lembrar não é apenas recordar, mas ativar (por meio do canto, do gesto, da palavra e do jogo) presenças ancestrais que continuam a agir no presente, em uma temporalidade próxima daquilo que Bergson (1999) concebe como duração, na qual o passado se prolonga no agora através da prática. A língua-espírito, manifestada nos *ikaru*, nas narrativas e nas performances do campeonato, opera como tecnologia de memória no sentido proposto por Taylor (2013): ela não arquiva o passado, mas o transmite como repertório encarnado, inscrito no corpo coletivo. Nesse movimento, a memória Kokama se aproxima também do que Cusicanqui (2010) descreve como memória encarnada e corpo-território, em que o passado não é algo encerrado, mas uma força que se reinscreve no presente e reabre futuros. Assim, a memória não reside apenas nos relatos ou nos documentos, mas circula como prática viva, falada, cantada, desenhada e dramatizada.

Meu chamamento para encontrar a língua e filosofia do povo Kokama aconteceu sem eu perceber que havia acontecido. Foi originado a partir de deslocamentos geográficos, acadêmicos e subjetivos, que conduziram minha trajetória até o campo da Antropologia Social. Formei-me bacharela em Relações Internacionais em 2019, no Centro Universitário de Curitiba, com um trabalho de conclusão de curso intitulado *Processos de invisibilização dos modos de vida originários na América Latina*.

Nele, aproximei-me de teorias críticas latino-americanas, como as formulações de Enrique Dussel e Aníbal Quijano sobre colonialidade do poder e autoras como Silvia Rivera Cusicanqui, que tensionam os limites do pensamento ocidental na compreensão das cosmologias e práticas dos povos originários; como um contraponto aos modelos de organização de sociedades indígenas em oposição à formação de estados-nações homogeneizantes como descrito pelo francês Pierre Clastres. Esse primeiro mergulho teórico despertou em mim inquietações profundas sobre as formas de impor silenciamento e invisibilização histórica, institucional e subjetiva a que foram submetidos os modos de vida indígenas no continente, sobretudo no Brasil.

No entanto, foi apenas com minha mudança para Manaus, em 2021, que essas inquietações ganharam contornos etnográficos. O que inicialmente era uma mudança por conveniência, rapidamente transformou-se em enraizamento. Habitar uma Amazônia urbana, especificamente na zona leste da capital amazonense, nos arredores da Reserva Florestal Adolpho Ducke, me colocou diante de novas práticas de conhecimento e de experiências de mundo que reconfiguraram minha própria percepção do que é fazer pesquisa.

O espaço urbano da Amazônia revelou-se, portanto, não apenas como campo, mas como território relacional, onde se cruzam cosmologias, memórias, políticas e afetos. A floresta, ainda que fisicamente presente, revelou-se abstrata e, muitas vezes, inacessível dentro do cotidiano fragmentado da cidade. A mediação da língua Kokama, em seu fluxo entre apagamento e avivamento, emergiu como canal para acessar uma floresta vivida pela ancestralidade, e tornou-se também veículo para a reconfiguração de subjetividades, ou seja, das formas de ver e sentir o mundo, inclusive a minha.

### **1.1 Caminhos da pesquisa**

O primeiro capítulo desta dissertação tem como objetivo situar o leitor no vasto e complexo contexto histórico dos povos Kokama, oferecendo um panorama que articula origens, migrações, formas de organização territorial, social e política, bem como os efeitos da colonização e os processos de resistência e reinvenção que marcam sua trajetória. Ao longo do capítulo, evidencia-se que a história Kokama não pode ser compreendida de maneira linear ou homogênea, mas sim como um processo de contínuas reelaborações identitárias, marcado por contatos interétnicos, deslocamentos e estratégias de sobrevivência cultural e linguística.

Inicialmente, são discutidas as migrações pré-coloniais, situando os Kokama no tronco tupi-guarani e ressaltando a mobilidade, as alianças interétnicas e a reconfigurações étnicas como aspectos centrais de sua formação. Em seguida, o capítulo aborda a organização territorial e as habitações nas várzeas amazônicas, destacando a cosmovisão que concebe o rio como entidade viva e estruturante da vida social, espiritual e econômica. Na dimensão social e política, evidencia-se a importância dos clãs e de lideranças respeitadas por sua experiência, revelando um sistema flexível de alianças e diplomacia. Já no período colonial, os Kokama foram

alvo das reduções jesuíticas e do sistema de encomendas, mas responderam com estratégias de resistência, como mobilidade, rebeliões e alianças com outros povos.

O capítulo discute ainda o adormecimento das línguas e o apagamento da memória indígena, situando a experiência Kokama dentro do projeto colonial de homogeneização linguística imposto pelas políticas pombalinas instituídas na Amazônia entre os anos de 1750 e 1777<sup>2</sup> e continuada em diferentes momentos históricos. O processo de supressão da língua Kokama é compreendido como parte de um epistemicídio, ou seja, de uma destruição sistemática das cosmologias, saberes e formas de vida indígenas. No entanto, em vez de falar em “morte” da língua, enfatiza-se a noção de adormecimento, que reconhece tanto a violência sofrida quanto a latência da memória linguística e espiritual, capaz de ser reativada em processos de retomada.

Toda essa larga trajetória é apresentada com o intuito de demonstrar o engajamento atual dos Kokama em práticas de revitalização linguística e cultural não pode ser visto de forma isolada, mas como continuidade de um movimento histórico de resistência e adaptação. Neste sentido, uma breve análise das respostas de avivamento e fortalecimento das línguas indígenas permite situar o caso Kokama em diálogo com outros povos como os Pataxó e os Puri. A retomada da língua Kokama é, então, compreendida como um movimento político e cosmopolítico, que ultrapassa a dimensão comunicativa para afirmar a continuidade do povo, sua relação com o território e sua ancestralidade.

---

<sup>2</sup> Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal (1699–1782), foi ministro de D. José I e principal articulador do reformismo ilustrado português. Suas políticas visavam centralizar o poder régio e submeter as populações indígenas à administração colonial. O Diretório dos Índios (1757–1798) instituiu a tutela civil dos povos nativos e proibiu o uso das línguas indígenas, impondo o português como idioma oficial. Segundo Almeida (2010, p. 45), tratava-se de “um projeto de civilização dos índios pela via da língua e dos costumes”. Essa política traduziu-se em assimilação cultural e disciplinamento moral, transformando o indígena em “trabalhador compulsório e vassalo do rei” (Monteiro, 1994, p. 211) e impossibilitado de reproduzir sua língua nativa em favor do português, consolidando um projeto colonial de homogeneização linguística e tentativa do apagamento da diferença.

Ao passo em que este percurso evidencia que a cultura Kokama nunca deixou de ser tensionada por forças externas, ela também é constantemente recriada a partir de estratégias próprias de sobrevivência e reinvenção. É justamente nesse horizonte histórico que se compreende a pertinência e a força das ações contemporâneas de avivamento da língua, nas quais se insere o Campeonato da Língua Kokama como uma resposta coletiva diante do risco de silenciamento.

Neste sentido, o Capítulo 2 se dedica a descrever e analisar as três primeiras edições do Campeonato da Língua Kokama (2021–2023), concebendo-o como um dispositivo comunitário de resistência e criação. O evento reúne quatro centros de ensino da língua e mobiliza crianças, jovens, adultos e anciãos em torno de apresentações que incluem dramatizações de narrativas, músicas, adivinhações, danças e grafismos. Cada edição, preparada ao longo do ano, culmina em dois a três dias de celebração, nos quais a língua adormecida reaparece em performance pública, ganhando prestígio, centralidade e força coletiva. Este campo apresenta-se como privilegiado para a descrição etnográfica, no qual o formato de um jogo se torna chave de leitura para compreender a revitalização linguística em processo. A preparação das apresentações, os ensaios coletivos, as reuniões de planejamento e a organização comunitária revelam que o campeonato não é apenas um evento anual que se esgota em manifestações pontuais durante um breve encontro, mas apresenta camadas mais profundas que o configura como um mecanismo de produção de memória e pertencimento.

Uma abordagem longitudinal possibilitada pelo cotidiano compartilhado com o Centro de Língua Kokama *Yatsi ikira* (Lua Verde) por quase cinco anos, em Manaus, permite evidenciar como crianças, jovens, mães, avós e professores se engajam em processos de aprendizagem da língua ao longo do tempo, que ultrapassam os ensaios para o campeonato inserindo-se nas práticas comunitárias e familiares. Esse acompanhamento de longo prazo permite observar rupturas, silenciamentos e reaproximações, bem como as estratégias criadas pela comunidade para enfrentar desafios sociais e culturais. O percurso etnográfico mostra que a vitalização da língua se realiza de modo processual e relacional, em um entrelaçamento constante entre ensaios, aulas, cotidiano e eventos públicos.

O capítulo oferece um panorama das edições realizadas até o momento da pesquisa, situando o campeonato como prática consolidada no contexto da

revitalização linguística. Os participantes de cada edição mobilizam performances intergeracionais em diferentes modalidades artísticas. A análise mostra que a ocupação de espaços, desde transmissões virtuais na pandemia até eventos no Museu da Amazônia ou em comunidades Kokama, constitui não apenas um exercício pedagógico, mas também uma ocupação simbólica e política. O campeonato se afirma, assim, como espaço de resistência e atualização da memória, em que a língua adormecida reaparece em narrativas, cantos e gestos corporais, ganhando visibilidade e prestígio.

Além de descrever as dinâmicas implementadas nos três primeiros anos de jogo, a análise na edição de 2024 acontece sob uma proposta diferenciada: buscar integrar as perspectivas dos meus principais interlocutores sobre o evento que eles participam desde o começo. Em 2025, estas perspectivas situadas se fortalecem e ultrapassam o contexto do campeonato como um evento isolado, com a consolidação da proposta do “ninho de língua”, um espaço pedagógico imersivo em que a língua é vivida no cotidiano, fortalecendo vínculos intergeracionais. Essa perspectiva aponta que o campeonato não pode ser separado da vida comunitária, pois constitui parte de um processo mais amplo de criação de territórios linguísticos e simbólicos. Acompanhar o ninho formado no Lua Verde permitiu o encontro com os *Kuarachi Kokama*, as cinco dimensões de sua cosmologia.

O capítulo 3 aprofunda a análise do Campeonato da Língua Kokama a partir da chave interpretativa do jogo como espaço de criação. Com base em autores como Huizinga (2000) e Caillois (2017), demonstra-se como o jogo, entendido como fenômeno cultural fundamental, instaura regras próprias, valores e performances que suspendem a rotina e criam um tempo-espaço alternativo no qual a língua Kokama adquire centralidade e prestígio. Discute-se, neste sentido, o campeonato como prática cultural lúdica, articulando aspectos encontrados nas teorias do jogo e competição (*agôn*), improviso (*paidia*), regras formais (*ludus*), simulação (*mimicry*) e até experiências de vertigem (*ilinx*); com elementos recorrentes no campeonato, para mostrar como a ludicidade promove tanto a aprendizagem quanto a celebração coletiva — tais conceitos serão brevemente introduzidos no capítulo 2, que descreve o campeonato, buscando apontar situações que relacionam-se com a teoria do jogo; mas serão aprofundados no terceiro capítulo.

Além do jogo, o capítulo aborda a produção artística como ferramenta de avivamento da memória indígena. Esta dimensão analítica fez-se necessária devido

à presença recorrente de manifestações artísticas como veículos de reprodução da língua durante todas as edições do campeonato. É possível situar a arte não como dimensão estética autônoma e isolada, mas como sistema de ação e agência social, em diálogo com Alfred Gell (2016) e Els Lagrou (2009, 2021). O campeonato, nesse sentido, é compreendido como espaço no qual cantos, grafismos e dramatizações não apenas representam algo, mas produzem efeitos sociais e espirituais, atualizando vínculos, memórias e ancestralidade. A música, em particular, ganha destaque como meio de comunicação com a espiritualidade e como prática de resistência, em sintonia com análises de Montardo (2002, 2018) e com as reflexões de Perpétua Cerqueira (2023) sobre a centralidade das mulheres Kokama na transmissão musical.

É inevitável neste debate analisar os usos do corpo como repositório de memória e ancestralidade, destacando como as práticas corporais – dançar, cantar, dramatizar, desenhar – constituem técnicas do corpo (Mauss, 2003) que arquivam e atualizam a memória coletiva. O corpo é compreendido não como matéria biológica, mas como lócus simbólico e relacional, que articula memória-hábito (Bergson, 1999), repertório (Taylor, 2013) e técnicas sociais, constituindo-se como ponte entre ancestralidade e cotidiano. Assim, o corpo Kokama não se limita a ser uma metáfora ou uma imagem simbólica, mas representa um veículo concreto de conexão com a ancestralidade. Ele materializa no presente a memória do povo, atualizando saberes, resistências e forças de forma real, e não apenas imaginada. As marcas inscritas nas narrativas, nos cantos, nas danças ou nas dramatizações não pertencem a um campo do “irreal”: são experiências efetivas que organizam cosmologias e modos de compreender o mundo, permitindo que os Kokama falem a partir de suas próprias categorias e linguagens. O corpo, nesse sentido, é corpo-território: sagrado, inseparável da mãe-terra, lugar onde se cruzam dimensões espirituais, históricas e cotidianas.

Silvia Rivera Cusicanqui (2010) observa que a noção de corpo-território nas cosmologias indígenas latino-americanas está ligada a uma prática de “memória encarnada”, na qual o corpo não apenas habita o território, mas o reproduz e o reinscreve em gestos cotidianos. Essa inseparabilidade entre corpo e terra também se articula com o perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (2002), que revela como o corpo não é uma essência, mas um dispositivo de visão e relação que configura diferentes modos de ser-no-mundo. Para os Kokama, o corpo é o locus

onde se atualiza a língua, a espiritualidade e a memória coletiva, em um movimento de simpoiesis (Haraway, 2016) que integra humanos, não humanos e ancestrais.

Em contraposição à visão não indígena que frequentemente reduz o corpo a um organismo biológico, fragmentado e instrumentalizado, o corpo Kokama constitui uma totalidade viva, simultaneamente arquivo e território, no qual se reinscrevem saberes, ancestralidades e futuros possíveis. Nessa dimensão, o corpo-território não é apenas um espaço de resistência, mas de criação e reexistência, pois nele se dão as condições para que o povo Kokama continue a falar, agir e sonhar a partir de sua própria cosmologia.

Este trajeto leva a um enfoque mais específico nas dramatizações, enquanto modalidade do jogo, desenvolvidas no cotidiano do Centro Lua Verde, e dos desenhos enquanto ferramenta de expressão dos pontos de vista dos alunos sobre a cosmologia que representam durante o campeonato dos usos variados da língua Kokama.

Tais manifestações artísticas permitem realizar um diálogo entre a exegese nativa e a etnografia antropológica. Inspirando-se em Geertz (2008) e Clifford (2008), a seção reflete sobre o exercício da descrição densa e os limites da autoridade etnográfica, articulando interpretações acadêmicas e interpretações indígenas sobre os sentidos de suas práticas. Nesse campo, as dramatizações, cantos e desenhos são vistos como comentários sobre o mundo, mais do que representações estáticas. Ao cruzar exegeses indígenas e interpretações antropológicas, busca-se demonstrar que o campeonato é uma cena privilegiada para compreender como os Kokama dramatizam, interpretam e projetam sua língua como força coletiva.

Essa articulação abre caminho para o quarto capítulo, no qual a análise se desloca para o terreno das oficinas realizadas junto aos alunos e professores do Centro Lua Verde, concebidas como espaços de experimentação e de produção de sentidos a partir das narrativas ancestrais. Tais narrativas são centrais durante as apresentações do centro em todas as edições do campeonato. Porém, ao acompanhar o cotidiano do Lua Verde para além do evento anual, é possível compreender outras camadas sobre esse aspecto.

A partir das ferramentas propostas pela exegese e utilizada por Lux Vidal (2000), do significado obtido, operacional e posicional, forma-se uma chave para interpretar as dramatizações e os desenhos realizados nas oficinas. Ao lado dessa

perspectiva, dialoga-se com as contribuições de Clarice Cohn (2000, 2005), que reconhece as crianças como produtoras de cultura e sujeitos ativos na transmissão e reinvenção da tradição. Esse enquadramento permite ver a dramatização da *Muiwatsu* e a produção gráfica dos alunos não apenas como complementos, mas como interpretações legítimas, nas quais o corpo, o gesto e o traço visual ativam memórias e cosmologias em novas formas. A narrativa da *Muiwatsu* foi escolhida pois durante a primeira edição do campeonato, em 2021, tive a oportunidade de realizar um registro audiovisual da dramatização da história no Museu da Amazônia, junto à turma daquele ano. O registro, disponível na internet, permitiu que os alunos do ano de 2025 pudessem assistir pela primeira vez, ou no caso de alguns, retornar ao momento em que encenaram juntos a história.

Esta e outras histórias detalhadas e trabalhadas nas oficinas propostas no capítulo quatro, no cotidiano dos alunos e professores e nas edições do campeonato que pude acompanhar até aqui apontam elementos em comum entre as histórias, que pude relacionar junto a meus interlocutores com a cosmologia do *Kuarachi Kokama* — revelada particularmente pela ligação de elementos dessa cosmologia com elementos encontrados na maior parte das narrativas utilizadas pelo Centro Lua Verde. Os cinco mundos são habitados por diversos seres que coexistem e representam a maneira que o povo Kokama enxerga o mundo e o exprime pela língua. A oportunidade de visitar a ancestralidade contida nas histórias foi complementada com visitas à floresta do MUSA, em que os alunos puderam exercer a interpretação da floresta não apenas como espaço físico, mas como território de conexões espirituais e de aprendizado.

A visita a espaços expositivos e a imersão em trilhas permitiram registrar interpretações próprias sobre plantas, animais e espíritos, revelando como a cosmologia Kokama se atualiza no cotidiano urbano. Nesse processo, a floresta torna-se não apenas cenário, mas interlocutora, reafirmando a noção da língua-espírito, em que todos os seres comunicam e participam da vida. E, finalmente, os alunos e professoras exprimiram em ilustrações seus próprios pontos de vista sobre as narrativas da *Muiwatsu* e dos *Kuarachi Kokama*, tornando-se intérpretes de suas próprias cosmologias, em um experimento etnográfico de coautoria.

Aqui, a dramatização deixa de ser apenas uma modalidade do campeonato, e as narrativas deixam de ser meras histórias do passado. Ambas se prolongam no cotidiano das aulas e das oficinas, funcionando como ferramenta pedagógica e

como linguagem própria de expressão. É possível estabelecer uma conexão, portanto, entre o jogo representado pelo campeonato e as oficinas, que operam pela suspensão da rotina e pela abertura de um espaço de experimentação, no qual corpo, desenho e palavra se articulam em exercícios de avivamento da memória, da língua e da identidade do povo Kokama.

Assim, esta dissertação articula quatro movimentos complementares: (1) a reconstituição histórica do povo Kokama, com suas trajetórias de resistência e reinvenção; (2) a descrição das cinco edições do campeonato, como prática de memória e de vitalização da língua Kokama; (3) a análise do jogo, da arte e do corpo como espaços de criação e de memória; e (4) o aprofundamento das oficinas como exercício de exegese e coautoria com meus interlocutores.

Ao seguir os rastros dessa língua em processo de (re)vitalização, portanto, esta pesquisa se inscreve num campo em movimento, onde as fronteiras entre teoria e prática, entre pesquisadora e interlocutores, entre cidade e floresta, tornam-se maleáveis. O título *Canto mais que canto* reflete esse horizonte: o canto dos anciãos em conexão com a língua-espírito, retomado nas vozes das novas gerações, não é apenas som ou palavra, mas gesto de avivamento, de imaginação e de futuro de um povo.

## **1.2 Fundamentação teórica e procedimentos metodológicos**

O referencial teórico-metodológico que orienta esta dissertação articula diferentes abordagens etnográficas, entrelaçando acompanhamento longitudinal, etnografia de evento, oficinas colaborativas e levantamento bibliográfico, compreendidos como dimensões complementares do trabalho de campo. Essas frentes foram concebidas não como etapas sucessivas, mas como planos interdependentes de observação e criação compartilhada, orientados por uma postura crítica diante das formas tradicionais de produzir conhecimento antropológico.

A pesquisa desenvolveu-se de modo longitudinal, a partir de quase cinco anos de convivência junto ao Centro Lua Verde e das edições do Campeonato da Língua Kokama (2021–2025). Esse acompanhamento etnográfico de longa duração permitiu observar continuidades e rupturas, silenciamentos e reaproximações, bem como as estratégias criadas pela comunidade para enfrentar desafios sociais e

culturais. Nesse horizonte, a vitalização da língua revelou-se como um processo relacional e dinâmico, enraizado em práticas cotidianas e em manifestações públicas, em que o corpo, o canto e a performance se tornam formas de conhecimento e memória.

A etnografia de evento constitui outra chave metodológica fundamental. O Campeonato da Língua Kokama não se limita a um acontecimento pontual, mas se configura como dispositivo etnográfico: sua preparação envolve ensaios, reuniões, deslocamentos e performances intergeracionais que revelam camadas de produção de memória, pertencimento e organização comunitária. O campeonato é, portanto, analisado tanto em sua realização pública quanto nos processos invisíveis que o antecedem e o prolongam, constituindo um campo de observação onde se cruzam dimensões pedagógicas, artísticas e cosmológicas.

Ao lado dessas dimensões etnográficas, o levantamento bibliográfico foi incorporado como parte constitutiva da metodologia antropológica. A revisão não foi tratada como etapa preliminar, mas como etnografia de textos (Clifford, 2002), na qual registros históricos, missionários e produções acadêmicas foram mobilizados como documentos etnográficos e interlocutores. Tal abordagem também configurou um trabalho documental e um campo indireto, no qual as descrições produzidas por outros pesquisadores foram confrontadas com a experiência vivida no campo. Esse cruzamento permitiu situar o Campeonato da Língua Kokama em um horizonte histórico mais amplo, no qual se evidenciam tanto a violência do adormecimento linguístico (resultado das políticas coloniais de homogeneização cultural), quanto às estratégias próprias de resistência e reinvenção que marcam a trajetória Kokama (Stocks, 1981; Rivas-Ruiz, 2003; Vallejos, 2010).

A articulação entre registros bibliográficos e etnográficos, entrevistas, conversas informais, compartilhamento do cotidiano das aulas, transmissões virtuais, fotografias, vídeos e ilustrações foi fundamental para construir o trabalho. Essa montagem só foi possível por meio de um entrelaçamento entre campo vivido, campo narrado e campo documentado, conformando um exercício de co-interpretação, no qual a voz da pesquisadora e de seus interlocutores se cruzam, situando o campeonato como um dispositivo de memória, criação e futuro para o povo Kokama. Pode-se considerar que a presente pesquisa parte de uma crítica epistemológica à forma como o conhecimento antropológico foi historicamente produzido e legitimado. Desde sua constituição, a antropologia desenvolveu-se

marcada por assimetrias entre quem observa e quem é observado, sustentando regimes de autoridade que definiram quais saberes seriam considerados legítimos e quais seriam relegados à condição de crença, mito ou tradição. Essa crítica implica reconhecer que a etnografia não se limita à descrição de alteridades, mas se constitui como espaço de encontro e tradução entre diferentes modos de existência e regimes de verdade (Clifford; Marcus, 2016).

Ao longo do tempo, diversos autores problematizaram os fundamentos epistemológicos da disciplina, questionando as hierarquias entre sujeito e objeto, teoria e prática, conhecimento científico e saberes locais. Trouillot (2002) evidencia como a produção antropológica está inserida em relações de poder que silenciam determinadas vozes e experiências. Viveiros de Castro (2002) propõe uma virada ontológica, sugerindo que as cosmologias indígenas não devem ser interpretadas como representações simbólicas, mas como teorias nativas sobre o mundo, capazes de reconfigurar as categorias analíticas da própria antropologia.

No contexto Kokama, essa virada se manifesta de forma concreta nas práticas de revitalização linguística e corporal observadas durante o Campeonato da Língua Kokama e nas oficinas do Ninho de Língua. Nesses espaços, o conhecimento é corporificado, performado e compartilhado por meio de jogos, dramatizações, cantos e narrativas. A língua não é tratada como mero sistema de signos, mas como língua-espírito, um princípio vital que articula corpo, memória e ancestralidade. Assim, o campo etnográfico converte-se em território de produção teórica, no qual os próprios Kokama elaboram concepções de tempo, aprendizagem e coletividade que desafiam as fronteiras entre arte, ritual e pedagogia.

Essa perspectiva propõe um deslocamento epistemológico: compreender que a antropologia não é apenas uma ciência sobre o outro, mas um processo de escuta e coautoria. Ao reconhecer as epistemologias indígenas como legítimas formas de pensamento, a pesquisa busca contribuir para uma antropologia mais dialógica, relacional e transformadora. A crítica epistemológica, portanto, não é apenas teórica, mas também ética e política: o gesto de permitir que os mundos com os quais a antropologia dialoga transformem a própria disciplina.

Essa crítica epistemológica estende-se à própria tradição metodológica da antropologia, frequentemente tratada como um campo estável, dotado de métodos universais e protocolos verificados. Tal pretensão de homogeneidade, como observam Clifford (2002) e Basini (2023), produz uma vernaculização disciplinar, isto

é, a repetição de gestos e procedimentos que se tornaram fórmulas de autoridade. Nas palavras de Clifford, a figura do antropólogo permanece ambígua: mesmo quando proclama a reflexividade, carrega traços do missionário, do viajante e do administrador colonial, cujas formas de ver e registrar o outro ainda orientam parte da prática etnográfica.

Não é suficiente, portanto, “estar em campo”. A simples presença do pesquisador não garante uma relação dialógica nem a superação das hierarquias históricas de poder. Como lembra Basini (2023), “o método etnográfico foi transformado em uma perla da disciplina”, um objeto quase sagrado sustentado por técnicas vernáculas, como a observação participante, que muitas vezes se impõem como dogmas em vez de instrumentos críticos. Essa naturalização metodológica resulta no que o autor chama de simulado humanismo, no qual o antropólogo “se coloca no lugar do outro”, mas, ao fazê-lo, nega o vínculo como produtor de conhecimento.

Essa crítica ecoa o chamado de Basini (2024) a um “contra-método”, entendido não como recusa do rigor, mas como invenção ética e estética diante dos automatismos disciplinares. Inspirado no filósofo Feyerabend e nas práticas nômades do pensamento, o autor propõe abandonar o “uno” (o mito do método único) em favor de uma pluralidade de caminhos nos quais o saber se produz entre sujeitos, e não sobre eles. Essa postura implica reconhecer o campo não como espaço de extração de dados, mas como território relacional, permeado por afetos, contradições e copresenças.

Sob esse prisma, a presente pesquisa não se ancora nas certezas de uma etnografia “assertiva e asséptica”, mas opera desde uma antropologia divergente, que recusa o conforto do método consolidado e aposta em formas processuais e coautorais de fazer campo. A etnografia de evento, o acompanhamento longitudinal e as oficinas colaborativas não se limitam a técnicas; são formas de convivência e criação compartilhada, nas quais o saber se constrói por meio de um jogo contínuo de deslocamentos e aprendizagens mútuas.

Ao tensionar as metodologias vernáculas da disciplina<sup>3</sup>, este trabalho

---

<sup>3</sup> Considero que o trabalho tensiona as metodologias vernáculas da antropologia em três direções principais, que atravessam tanto o campo empírico quanto o modo de conceber o próprio fazer etnográfico. O tensionamento epistemológico desloca o centro de produção do conhecimento antropológico, reconhecendo os Kokama não como informantes, mas como autores e produtores de teoria, cujas práticas de revitalização da língua (jogos, performances, cantos) constituem formas

aproxima-se da antropologia nômade proposta por Basini Rodríguez (2024), capaz de mover-se entre fronteiras, desestabilizar o academicismo e reintegrar dimensões sensíveis, corporais e poéticas na produção do conhecimento. Tal movimento revela que a etnografia, mais do que um método, é uma relação que se reinventa a cada encontro. Assim, em vez de buscar uma pureza metodológica, o exercício etnográfico no contexto Kokama reconhece sua impureza constitutiva, enquanto um exercício híbrido, situado e afetivo, afirmando que o conhecimento antropológico nasce do vínculo e da escuta, e não da neutralidade.

## 2. CAPÍTULO I - CONTEXTO HISTÓRICO DOS POVOS KOKAMA

Esse capítulo apresenta os caminhos históricos do povo Kokama em seus deslocamentos, nos processos de colonização vividos, nas experiências de silenciamento forçado e estratégico e suas formas de resistência que marcaram profundamente a trajetória deste povo ao longo dos séculos. Reconstruir esse itinerário é uma tarefa importante que extrapola o objetivo de um fundo contextual. Serve para compreender como a história, as práticas e a memória coletiva se entrelaçam na produção das identidades do povo Kokama. Dessa forma, além da retomada cronológica, tem a função de refletir sobre os modos de reelaboração de identidades dos povos Kokama, suas invenções de resistência diante das pressões coloniais, das violências missionárias e da insuficiência estatal na proteção dos povos indígenas, que os fez criar instrumentos próprios de sobrevivência e de invenção cultural.

A abordagem parte dos registros de cronistas e missionários, confrontados e interpretados pela literatura histórica e antropológica, para compreender os movimentos de dispersão, as experiências interétnicas, dinâmicas de solidariedade e de conflito, assim como os efeitos das missões sobre a língua Kokama e sobre sua cosmologia. Ao mesmo tempo, demonstra como os Kokama, mesmo vítimas dos

---

próprias de pensamento e reflexão sobre o mundo. O tensionamento metodológico recusa a linearidade e a rigidez do método etnográfico clássico, operando por ciclos de convivência e criação compartilhada, nos quais o *Campeonato da Língua Kokama* e as oficinas funcionam como dispositivos de coautoria e invenção numa perspectiva longitudinal. Por fim, o tensionamento ético e político questiona a autoridade tradicional do antropólogo, propondo uma antropologia da escuta e da co-presença, em que o vínculo e o afeto são reconhecidos como condições legítimas da produção do conhecimento e não como impedimentos à objetividade.

processos coloniais e pós-coloniais violentos, sempre foram ativos na construção de redes de solidariedade, no domínio das regiões próximas a rios, e nas estratégias econômicas e culturais para garantir sua estabilidade. Essa perspectiva permite, ao longo do capítulo, acompanhar o percurso feito por este povo. O silêncio, as memórias e as iniciativas de avivamento linguístico se inserem em um amplo processo de invenção e resistência, marcados por ciclos de perda, de mudanças forçadas, mas também de recriação.

## 2.1 Origens e migrações Kokama pré-colonização

Os Kokama são considerados oriundos de um ramo da família linguística tupi-guarani, que se localizava junto à foz do rio Amazonas, anteriormente à sua dispersão. A sua origem tem ligação com as diversas migrações que os grupos Tupi realizaram, partindo do Brasil para regiões peruanas, em tempos anteriores aos contatos registrados com sociedades não indígenas. As hipóteses que norteiam os dados linguísticos remontam que, partindo do Amazonas central, os tupi subiram o curso do rio em migrações contínuas e eventualmente se estabeleceram no oriente peruano. Apenas um dos ramos da família tupi-guarani se enveredou pela bacia do Alto Amazonas, os Kukama-Kukamiria<sup>4</sup> (Vieira, 2016).

A inclusão dos Kokama como parte das migrações tupi-guarani tem sido abordada por diversos autores, embora esta noção não seja pacífica ou um consenso. Lathrap (1975) defende a tese de que os tupi-guarani estavam centrados na foz do Amazonas e que todas as línguas tupis estavam localizadas naquela região. Para ele, os Kokama representam uma migração tardia, pois teriam partido do Amazonas central ou inferior, subindo o curso do rio, até se instalarem

---

<sup>4</sup> As denominações “Kokama”, “Kukama-Kukamiria” e “Kukama-Kukamilla” referem-se a um mesmo conjunto étnico-linguístico amazônico, embora revelem diferentes enfoques históricos, geográficos e identitários. Roxani Rivas-Ruiz (2003), em *Uwaritata: Los Kukama-Kukamiria y su bosque*, utiliza o termo Kukama-Kukamiria como designação abrangente das comunidades que habitam as margens dos rios amazônicos do Peru, sublinhando a relação intrínseca entre língua, território e cosmologia. Já Oscar Alfredo Agüero (1994), em *El milenio en la Amazonía: mito-utopía tupí-cocama o la subversión del orden simbólico*, adota a forma tupí-cocama, associando-a a processos de mestiçagem simbólica e de reconfiguração identitária no contexto pós-colonial. No Brasil, pesquisadoras como Altaci Corrêa Rubim têm utilizado predominantemente o termo Kokama, tanto por refletir a autodenominação dos falantes locais quanto por marcar o processo de revitalização da língua no território brasileiro. Assim, enquanto “Kukama-Kukamiria” é a forma atualmente oficializada em políticas linguísticas peruanas, “Kokama” permanece amplamente reconhecida no Brasil, e “Kukama-Kukamilla” figura sobretudo em registros linguísticos mais antigos que distinguiam subvariedades dialetais hoje consideradas parte de um mesmo continuum linguístico-cultural.

na bacia do rio Ucayali. Os Kukama-Kukamiria, junto com os Omaguas, foram os únicos ramos do povo tupi a incursionar pela bacia do Alto Amazonas.

O trabalho de Aguero (1994) joga luz para o ethos guerreiro dos tupi-guarani como um dos elementos centrais de seus movimentos migratórios e dispersivos. Esse ethos guerreiro tinha como característica a intensa mobilidade em busca de terras férteis, a expansão de território e as interações entre povos, em relações de aliança ou rivalidade, em busca da subsistência. Além disso, as nações tupi-guarani possuíam o que pode-se chamar etnodinamismo, seja por motivos religiosos, econômicos ou políticos, registra-se que, entre o século XV e XIX, os povos dos troncos tupi-guarani migraram pelo menos vinte e cinco vezes, incluindo registros de diversos grupos da nação tupi-guarani.

Tomando etnodinamismo como a dinâmica histórica e cosmológica que organiza mobilidade, alianças e recomposições territoriais no sentido de um ethos migratório, Basini (1999) aplica o conceito a um outro povo do tronco Tupi-Guarani, os Mbya, como princípio ativo de refazer mundo. Neste sentido, o quadro traçado por Aguero (1994) sobre o ethos guerreiro Kokama ilumina por que as migrações não são apenas respostas pontuais, mas consequências de um ethos que articula religião, economia e política. Nesse horizonte, a busca por terras férteis, a expansão territorial e as interações (alianças e rivalidades) operam como práticas etnodinâmicas: elas atualizam vínculos, refazem fronteiras e religam pessoas, cosmologias e lugares, produzindo versões itinerantes do território. Assim, o ethos guerreiro destacado por Aguero e o etnodinamismo (no sentido mobilizado por Basini) convergem para explicar a recorrência e a intencionalidade das migrações Tupi-Guarani: não meras fugas, mas projetos históricos de (re)existência territorial e relacional.

Da maneira como Rubim (2016) apresenta essa questão, a migração dos Kokama possuiu um caráter não linear, pois há indícios de que alguns grupos tupi teriam migrado de forma constante e estabeleceram-se por longos períodos ao longo deste caminho, além de formar alianças e relações de afinidade ou interesse com outros povos, como os povos de língua Pano, os Aruak e outros. Esses dados, que também são reconhecidos por outros registros, apontam para um movimento migratório que ocorreu ao longo de séculos, não décadas.

A diversidade de povos encontrada na bacia do rio Ucayali anteriormente ao

contato europeu, apresentada no mapeamento que Rodrigueiro (2007) construiu, demonstra que os Kokama são resultado de fusões linguísticas e culturais compartilhadas ao longo destes séculos. Trata-se, nesse sentido, da existência de um povo resultado de reelaborações identitárias e processos de etnogênese, fruto do trânsito que esses povos apresentam como elemento central.

Vallejos (2010) aponta que os Kokama chegaram ao Peru por volta de 200 a 300 anos antes da invasão espanhola nos territórios indígenas, e é compreendido que os povos de tradição tupi tem como uma de suas características a mobilidade, como um povo que recria e reinventa a sua territorialidade devido às condições que enfrentam. No começo, se assentaram nas várzeas do baixo Ucayali, mas se expandiram pelas proximidades de outros rios inundáveis. Lathrap (1975) explica que os Kokama estavam em plena expansão quando da chegada dos europeus. Eles eram numerosos, dominavam a metade inferior do Ucayali e eram politicamente unificados.

Para Stocks (1981), a migração dos Kokama para o baixo Amazonas ocorreu devido à procura de melhores condições de subsistência, como terrenos férteis e maior disponibilidade de comida. Além disso, o trânsito também pode ter ocorrido por conflitos entre povos e por propósitos religiosos, no que se refere aos dados anteriores ao contato com os europeus.

Vallejos (2010) reforça essa tese da presença dos Kokama no baixo Ucayali antes da chegada espanhola, o que ajuda a compreender que esse povo sustentou uma longa permanência na região e possui adaptação profunda ao ambiente fluvial e interfluvial. A linguística histórica tem funcionado como um braço do entendimento sobre os Kokama porque, apesar da existência de diversos dados, registros coloniais e historiográficos, sobre a pertença deles à família tupi-guarani, as características morfossintáticas sugerem os traços de dinamismo e contato intenso com outras etnias e línguas indígenas. Essa complexidade reforça a hipótese de que os Kokama se misturaram e interagiram longamente com outros povos, absorvendo elementos culturais, políticos, sociais e linguísticos de outras nações. Nesse sentido, o processo vivido por este povo contribuiu para uma identidade multifacetada, fruto do contato interétnico e das reterritorializações ao longo dos séculos.

### **2.1.1 A organização territorial dos Kokama e suas habitações**

Os povos Kokama estiveram, desde a chegada dos conquistadores, inseridos em ambientes de várzea. Várzeas são solos que são anualmente inundados por rios, enriquecidos pelos sedimentos férteis que são carregados durante as inundações, e que contribuem para a variedade da fauna aquática. O sistema social dos Kokama esteve vinculado à hidrografia, de maneira que suas habitações eram construídas às margens dos rios. São povos que construíam grandes casas compartilhadas, que comportavam, neste período, em torno de 40 pessoas por habitação (Abaurre, 2012).

As escolhas dos Kokama por viver em várzeas e em zonas interfluviais traduz não apenas escolhas territoriais e geográficas, mas sim a sua cosmovisão. Sua pertença às águas teve relevância histórica de tal maneira que, tanto na literatura quanto na tradição oral, eles foram comumente intitulados como "povo dos rios". Essas afirmações refletem a familiaridade que os Kokama possuem, historicamente, com os meios fluviais. O rio regula o ciclo anual da vida vegetal e animal e determina as possibilidades de subsistência do povo (Rivas-Ruiz, 2003). As representações simbólicas mais significativas dos Kokama possuem relações com o rio. Nas representações animistas dos Kokama, o rio é a personificação de uma serpente aquática, *mui watsu tsunin*, que significa serpente negra (Rivas-Ruiz; Campos Baca; Del Aguila Chavez, 2024).

A forma sinuosa das águas simboliza o corpo da serpente. Ela é a mãe dos peixes e se encarrega de reproduzi-los, transportá-los entre as águas, alimentá-los e protegê-los. Em sua troca de pele, ela move as dimensões de vida e morte dentro do ecossistema fluvial, transformando a paisagem da rede hidrográfica. A partir dessa lógica, os Kokama reconhecem duas estações do ciclo hidrográfico do rio: a cheia e a vazante. Ambas são ocasionadas pela troca de pele da grande serpente negra. A primeira estação, a crescente, *uni nuwa* (água grande), é quando ocorrem as inundações, o que afeta as comunidades que se localizam à beira dos rios.

Durante o pico da crescente, as zonas mais baixas se inundam e formam uma rede hidrográfica conectada. Na segunda época, a vazante, *uni t+pa* (perda da água), aparecem praias e bancos de lama nas margens do rio, com o surgimento de pequenos canais que conectam lagoas e os rios. É importante destacar que o rio é uma ligação entre lagos e ilhas que inundam e define o que é possível ou não para os povos que o circundam. Essa perspectiva Kokama sobre o rio permite

compreender que as atividades econômicas, ritualísticas e sociais deste povo gira em torno do ciclo da água, ou das trocas de pele da grande serpente negra (Rivas-Ruiz; Campos Baca; Del Aguila Chavez, 2024).

Nesse sentido, a cosmovisão Kokama parece compreender o rio em sua perspectiva ecológica, sociocultural, mas também simbólica e espiritual. O rio não é um recurso, utensílio ou rota, é uma entidade viva que oferece e toma, com a qual deve-se estabelecer uma relação de respeito e reciprocidade. O calendário das atividades econômicas e produtivas e das atividades ritualísticas se mistura, naturalmente, com os ritmos fluviais, especialmente ao considerar as duas épocas da serpente negra: a cheia e a vazante. As comunidades se articulam a partir dessa dinâmica, acompanham os fluxos das águas e se adaptam. Isso exige uma perspectiva holística, do rio como um espírito vivo, de maneira que pode-se dizer que os Kokama não vivem próximo ao rio, mas sim *com* ele, em uma relação de construção mútua do pertencimento ao território, das formas de viver e da espiritualidade.

O contingente populacional dos Kokama e suas formas de moradia expressam a dinâmica sobre as quais este povo se estruturava. A arqueologia de suas construções demonstram características do padrão de assentamento dos povos Tupi: assentamentos numerosos constituído por casas que se centralizam em volta de uma praça central e aberta. Outros registros afirmam que as aldeias tinham uma determinada disposição espacial, com casas enfileiradas próximas a si, com suas frentes voltadas para os cursos das águas e os fundos voltados para as matas (Costa, 2014).

As habitações abrigavam uma quantidade significativa de pessoas na maioria das ocasiões, com casas individuais que possuíam entre 50 m e 500 m de largura e 30 m a 50 m de profundidade. Uma casa maior, entre 250 m e 300 m de largura comportava, em média, 30 famílias, abrigando mais de 100 indivíduos, conforme a disponibilidade das moradias. As casas eram multifamiliares<sup>5</sup> e abrangiam populações consideráveis em áreas extensas, mas eventualmente o padrão se modificava em função das necessidades do grupo, quer seja por questões econômicas ou por conflitos internos e externos (Rodrigueiro, 2007).

---

<sup>5</sup> No primeiro semestre de 2021 integrei a equipe do Núcleo de Comunicação do Museu da Amazônia. Além de gerenciar atendimentos à imprensa e redes sociais, apoiava gravações realizadas no museu.

### **2.1.2 Organização social e estrutura política dos Kokama**

Do ponto de vista antropológico, no que se refere às relações de parentesco e contexto político, os Kokama se organizavam em clãs e eram definidos por sistema patrilocal e patrilinear, no qual o nome descende da linhagem masculina. Os clãs servem para definir o pertencimento de uma pessoa, por toda vida, e tem como função a regulação do casamento, da propriedade, dos bens e do conhecimento (Junqueira, 1991). As relações matrimoniais admitiam a união entre primos, no sistema conhecido como iroquês, em que existe preferência por relações entre primos cruzados bilaterais, ou seja, com a filha do irmão da mãe e a filha da irmã do pai, de maneira que se adapta o tipo de intercâmbio simétrico entre os sangues (Aparicio *et al.*, 2009).

A estrutura de clãs organiza vínculos sanguíneos e exerce um papel central nas alianças políticas e decisões de grupo, além de definir como se transmite propriedade, conhecimento e poder. Os clãs compartilham responsabilidades produtivas, ritualísticas e de ordem militar, o que torna a organização social estável, com base em relações de reciprocidade e de prestígio.

Nesse sentido, o clã confere a unidade política de um povo, que se articulam, por meio de alianças e relações de casamento, em pactos de comunhão, reciprocidade e defesa mútua.

Os dados mais profundos sobre a organização social dos Kokama não estão longamente documentados, mas há indícios de que as posições de autoridade, baseadas em habilidades de caça e de destreza na guerra, eram conduzidas por chefes respeitados pela comunidade. A liderança Kokama parece não ter se configurado por meio de um sistema hierárquico rígido, mas pela experiência que as figuras possuíam, pela sua sabedoria ancestral, experiência de guerra e capacidade de conduzir alianças e mediar as relações de seu povo (Rodrigueiro, 2007).

Stocks (1981) explica que em conflitos políticos com outros povos ou com os colonizadores, as figuras de liderança eram visíveis e conduziam aliança e diplomacia com povos vizinhos. Rodrigueiro (2007) menciona que os primeiros conquistadores interpretavam a existência de uma estrutura de cacicados nos povos Kokama, em função, principalmente, da diferença de vestimentas, das quais eles interpretavam ser símbolo de distinção social, o que os aproximaria das hierarquias

rígidas do contexto europeu. No entanto, essa interpretação considerava basicamente a ornamentação a uma estrutura de poder, em análises à distância, sem relações diretas com o povo.

A visão deturpada dos cronistas sobre a organização política dos Kokama pode ter uma relação com a maneira como eles interpretavam a própria sociedade, chegando a considerar, como defende Aguëro (1994), que esse povo tinha uma organização acéfala e descentralizada. Outros trabalhos, como é observado por Stocks (1981) demonstram que os arranjos sociopolíticos dos povos da várzea amazônica possuíam muitas formas de governo e organização, de maneira que as funções específicas de poder eram plenamente articuladas com as necessidades que o contexto exigia. A não existência de uma estrutura hierárquica visível, aos moldes do colonizador, não deve ser o argumento central para definir as formas de organização política de um povo.

A dinâmica interna dos Kokama, e sua forte articulação com o seu entorno, são dados relevantes de sua capacidade de organização e poder político, com menções à sua unificação política. Eles estabeleciam relações diplomáticas com outros povos, construíam redes de aliança e trégua com povos com os quais tinham conflitos e demonstravam flexibilidade política para lidar com contextos complexos. Não à toa, há registros históricos de suas articulações com outros grupos que eram considerados rivais. Nesse sentido, suas estratégias de reinvenção identitária, alianças estratégicas, fusão parcial e coabitação demonstram a capacidade política de expansão territorial e de reconfiguração como povo. Essa flexibilidade política e organizacional, baseada nas habilidades de guerra e diplomacia para definir funções de liderança, foi um dos fatores centrais para que os Kokama resistissem e fossem considerados como um dos povos mais guerreiros da região, modificando as suas formas de agir diante dos impactos profundos de fragmentação impostos pelo sistema colonial.

### **2.1.3 A colonização e as estratégias de resistência dos Kokama**

As primeiras menções aos povos Kokama na historiografia datam do século XVI e XVII, em registros feitos por exploradores e missionários, que indicaram haver assentamentos indígenas no médio e baixo rio Ucayali, um afluente do Rio Amazonas peruano. As expedições registraram a existência de uma quantidade

significativa de povos que viviam ao longo dos rios que formam a bacia hidrográfica do estado do Amazonas. Destaca-se que os povos Kokama tem uma relação profunda com as margens dos rios e essa conexão foi mencionada nos registros históricos ao longo dos séculos, principalmente devido à mobilidade desse povo em busca de terras para plantar e de águas para pescar (Rivas-Ruiz, 2003).

Stocks (1981) identificou que os Kokama tem um padrão de mobilidade, assim como outros povos tupi, relacionado à procura por subsistência próximo às águas. São povos com domínio náutico e tendência de ocupação de várzeas, o que reforça as estratégias de subsistência e os enfrentamentos no contexto colonial, porque utilizaram os rios, ao longo da história, para fugir de epidemias e de conflitos.

A abundância de recursos ao longo das várzeas do baixo Ucayali foi um dos motivos para que eles se expandissem pelos rios naquele território. No registro de Ales (1981), Juan de Salinas y Loyola, em sua primeira expedição pela Amazônia durante o século XVI, em 1557, documentou todo o processo com o intuito de reivindicar a jurisdição sobre aquelas terras. Sua expedição é considerada como um dos primeiros registros de exploradores sobre os povos indígenas que habitavam as margens do rio Ucayali. Esse dado considera que, naquele período, os Kokama eram uma nação única, com aproximadamente 20 mil pessoas, embora seja preciso admitir que a estatística dessa população está inserida em um contexto impreciso. É possível que existam erros nas estimativas demográficas feitas nesta época, porque contavam com a interpretação de cronistas e missionários sobre os povos, podendo ocorrer inflações dos números ou mesmo sub representação. Estima-se que a população Kokama girava em torno de 20.000 habitantes por volta de 1559, mas esse número teria decaído, estimado em torno de 10.000 a 12.000 habitantes por volta de 1644 (Rivas-Ruiz, 2003). As estimativas não são sólidas, nem consensuais, no entanto, as menções indicam um povoamento significativo para os padrões da época.

Loyola chegou com 54 homens pelos rios Marañon e Ucayali até as terras dos povos Kokama. Esse registro não foi o único naqueles séculos, há registros da presença dos Kokama na região feitos pela expedição de Ursua e Aguirre, com relatos de missionários, viajantes e cronistas que indicavam o deslocamento geográfico do povo ao longo dos séculos. A presença dos Kokama na região do Rio Solimões e do Marañon no século XVII, entre 1616-1691, é mais um dado relevante, acompanhado de outros elementos: os registros demonstram que ocorreu uma

divisão deste povo por volta de 1619, em que uma parte passou a se chamar Kokama e a outra Kukamiria. Essa cisão entre os Kokama e os Kukamiria é mencionada por diversos autores. Stock (1981) apresenta uma hipótese que considera o próprio fenômeno geográfico do local, o istmo, que é uma faixa estreita de terra que liga duas áreas maiores de terra. Essa área separaria os desagues do Ucayali e o Huallaga e teria contribuído para que um povo mais denso ficasse próximo ao Ucayali e outro, os Kukamiria, se instalassem no Huallaga. Aparicio *et al.* (2009) interpretaram a separação como uma consequência da necessidade de organização territorial na busca por recursos, devido à densidade demográfica dos povos e a dificuldade de prover a todos. Outras hipóteses entendem que essa separação pode ser fruto de tensões diversas e de estratégias de reorganização diante das ameaças representadas pelas missões e pelas ofensivas coloniais.

Os Kokama permaneceram no rio Ucayali, mas os Kukamiria, por outro lado, em menor proporção demográfica, se fixaram no baixo Huallaga. Algumas hipóteses sobre essa divisão apontam para conflitos pela posse do espaço com os povos de língua Pano, devido à fertilidade do solo, que propiciavam a base econômica de ambas as nações. Naquele contexto, em função da tensão existente pela subsistência, pode ter havido possíveis dissidências na nação Kokama, que veio a se tornar dois povos posteriormente. Apesar dos conflitos existentes, há o entendimento de que os Kokama e os povos de língua Pano, que também ocupavam a região, foram mutuamente influenciados pelos costumes culturais de ambos, tendo os Pano incorporado em seu repertório certos elementos do Tupi, em sua forma de habitação, em rituais, alimentação e outros (Rodrigueiro, 2007).

Rodrigueiro (2007) observa que as trocas culturais foram recorrentes entre os povos da várzea e não se trata de uma assimilação unilateral. Apesar dos conflitos existentes entre os grupos, eles mantinham relações pragmáticas e estratégicas, mas também eram influenciados pelas culturas de outros povos, de maneira que o contexto de pressão colonial foi a força motriz para muita convivência pacífica - mesmo que temporária - entre povos que possuíam convívio conflituoso.

Diferentemente dos Pano, e que também os diferencia de outros povos indígenas, os Kokama são povos profundamente ligados aos rios, tendo sido descritos como navegadores habilidosos e de espírito guerreiro no âmbito das expedições ocorridas no século anterior. Esse povo manteve o controle do comércio e da navegação pelo território e sustentaram cultura semelhante mesmo após a sua

separação, no que seria a atual província do Alto Amazonas e pelo curso de diversos rios, como o Huallaga, o Ucayali, o Pastaza e o Marañon. Não à toa, foram conhecidos como grandes corsários pelos povos vizinhos à região, e temidos por buscarem adquirir produtos que se tornavam escassos durante a época de inundação (Rivas- Ruiz, 2003).

A habilidade náutica dos Kokama era uma vantagem importante em relação a outros grupos, o que permitia que eles ampliassem seu sistema econômico para além da mera subsistência. Eles produziam com frequência objetos sofisticados, utilizavam-se de seu ambiente material e do intercâmbio com outros povos para produzir e obter um percentual excedente. Nesse sentido, as relações entre grupos supriam os recursos que eventualmente faltavam em seu espaço étnico, mas também ampliaram a possibilidade de trocas para além da mera subsistência (Stocks, 1981). A identificação pública dos Kokama como "corsários dos rios" revela a sua expertise para se apropriar dos sistemas de trocas e estabelecer vínculos de aliança e afinidade com outros povos, para usufruir dos recursos disponíveis de maneira integral, embora difusa, o que contrariava a cosmovisão colonizadora de um controle baseado em centralização.

Eles mantêm uma tendência ecológica e sociocultural inteiramente ligada aos rios; ecológica, porque habitam comumente em ecossistemas interfluviais, entre os rios, e fluviais, próximo a margem e leito de um rio específico. Do ponto de vista sociocultural, entende-se que a maioria de suas atividades são realizadas em torno das fases e ciclos da vida vegetal e animal do rio. Ou seja, as atividades produtivas, de agricultura, pesca, caça, transporte, rituais, comunicação e outros eixos relevantes, são reguladas pelo regime do rio. Isso inclui não apenas uma perspectiva funcional e pragmática, no que se refere à subsistência, mas as representações espirituais e materiais do rio como uma entidade viva, não como um instrumento ou utensílio (Rivas-Ruiz, 2003).

Essa cosmovisão dos rios é reforçada por Rivas-Ruiz, Campos Baca e Del Águila Chávez (2024), em sua interpretação do rio como um sistema total em torno do qual os Kokama organizam a sua sobrevivência, suas práticas ritualísticas e sua economia. O rio é uma entidade viva, a serpente negra grande, que domina os ciclos de cheia e vazão de modo cíclico e sagrado. Nessa perspectiva, há um espírito da água que rege a lógica da região e norteia as práticas dos povos. Por isso o rio não é um mero instrumento, nem de sobrevivência, nem de transporte, mas uma

presença total.

Os dados sobre a diversidade cultural e linguística na região do Rio Ucayali revela a existência de um espaço em disputa, mas constituído por nações que se interligavam de alguma maneira e que possuíam organizações sociais sofisticadas com conexões com povos de outros territórios. A literatura aponta a região do Ucayali como uma área de muito trânsito entre os povos e de fusões culturais, dispostos ao longo do baixo Ucayali e do Alto Ucayali. À margem esquerda do Ucayali ficavam os povos Aguaruna e os Kokama. À direita, os povos de língua pano, como os Chipeo, os Xitipo e os Jaobo, à beira de alguns riachos que desaguavam no rio Ucayali. Havia também, na outra margem, os Amenguaca, os Remo e os Cunivo. Outros povos, como os Conibo, os Mochovo e os Piro também se concentravam em rios afluentes (Aparicio *et al.*, 2009).

A diversidade implica em um cenário linguístico multifacetado, com uma confluência de agrupamentos étnicos com relações de afinidade, aliança e conflitos, tornando o espaço disputado, mas também compartilhado. Posteriormente, a experiência linguística diversificada dos Kokama ao longo da história será um ponto relevante de análise de sua composição e identidade.

Os agentes religiosos e coloniais europeus criaram, no início da ocupação das nações indígenas da Província de Maynas, duas estruturas sociais que visavam obrigar os indígenas a se incorporarem ao formato colonial: as fazendas e as reduções. A primeira tinha uma função sociopolítica ligada ao domínio do Estado espanhol nas colônias e a segunda seguia perspectivas religiosas, embora seja fundamental afirmar que ambas cumpriam objetivos coloniais. As fazendas eram controladas por um chefe de província, que recebia uma encomenda como recompensa pelos serviços prestados ao rei da Espanha, ou seja: pela conquista de terras indígenas e pela dominação dos povos submetidos à fé cristã (Aguero, 1994).

As missões eram formas de sujeição que serviam aos interesses coloniais, como uma faceta religiosa do processo de colonização. Tanto as fazendas quanto as reduções eram tecnologias de subordinação dos povos indígenas. As reduções, baseadas na retórica religiosa, como explica Torres-Londoño (2006) sustentavam a ideia de que os indígenas precisavam abandonar a barbárie e a selvageria para assumir novas formas de vida, consideradas civilizadas. Nesse sentido, a redução era um instrumento de controle político, de impedimento da mobilidade populacional e de construção de povos docilizados e sujeitos às dinâmicas de dominação.

O sistema de encomendas era uma instituição que recompensava fidalgos espanhóis por explorar forçadamente o trabalho de indígenas, obrigá-los à evangelização e ocupar as suas terras. Por essa missão civilizatória, os fidalgos recebiam terras - as fazendas - e podiam explorar a mão de obra dos indígenas com o aval do Estado espanhol. As encomendas eram hereditárias. Os indígenas eram obrigados a viver nas terras da fazenda e "pagavam com seu trabalho" pela proteção e educação europeia de evangelização. O regime de encomendas partia do princípio de que essa troca era justa, já que, com seu trabalho, tinham o benefício de serem incorporados a uma civilização superior (Aguëro, 1994). Na prática, o benefício pelo seu trabalho forçado era basicamente não ser assinado.

O estado dos indígenas nas encomendas pode ser visto como uma forma de escravidão. A forma de descrever o sistema de encomendas pode mascarar o trabalho compulsório realizado nas fazendas. Na prática, era um regime de servidão, com fortes traços escravistas, sob o domínio, o aval e a proteção legal da coroa espanhola (Aguëro, 1994).

Em 1632, a Companhia de Jesus teve permissão da Coroa Espanhola para iniciar as missões jesuítas na América Colonial, em uma missão de evangelização denominada como Missão de Marañon, em referência ao rio. Essas missões empreenderam uma conquista dos povos indígenas da região, que foram sumariamente reduzidos a "povos missionários", sem qualquer observância da diversidade cultural, religiosa, política e social de cada povo. O empreendimento missionário operava por meio do assentamento dos povos indígenas em aldeias fixas ou reduções, o que gerou diversos efeitos negativos, tanto em termos da subjugação das formas de organização dos povos, quanto no que se refere à organização do tempo, do espaço e do trabalho (Torres-Londoño, 2006).

O objetivo central dos jesuítas com a implantação das missões era o de submeter os indígenas à fé cristã e dominá-los no que os padrões europeus consideravam como civilização. O termo "redução", uma forma que os jesuítas utilizavam para designar seus aldeamentos e povoados, significa justamente essa transformação da diversidade cultural, social e política dos povos da floresta em uma só coisa, evitando a dispersão das populações indígenas e suas diferenças, o que era considerado como um dos obstáculos para a cristianização e para a transformação civilizacional. A redução era um espaço monitorado, domesticado, onde o cristianismo poderia alcançar a sua máxima extensão, com o intuito de

transformar integralmente os povos, do ponto de vista religioso, social, político e econômico. Trata-se, nesse sentido, de uma forma de sujeição, manipulação e diminuição da complexidade das sociedades indígenas, para produzir uma síntese ao interesse religioso e político do colonizador (Santos, 2021).

Por trás da formulação religiosa e humanística das reduções, elas estavam destinadas a integrar os povos indígenas ao sistema colonial, submetê-los à dominação da coroa espanhola, materializada na figura tanto de missionários quanto de fidalgos. A ideia era garantir a mão de obra a serviço dos encomendadores ou dos chefes. Em muitos contextos nos quais os recursos militares da coroa eram limitados, a redução foi o meio de pacificação da resistência indígena. Nesse sentido, as reduções jesuíticas possuem um caráter ambíguo, assim como a semântica da palavra. Embora supostamente tivessem como pilar a proteção da humanidade dos povos a partir do projeto de evangelização, em uma perspectiva mais branda do que as formas concebidas pelo projeto colonial, também é verdade que o contexto e a própria semântica implicam em uma sujeição, em diminuí-los com essa pacificação (Melià, 1991).

Os jesuítas tiveram um papel central na hostilização e colonização dos povos originários, sendo os primeiros ou mais duradouros exploradores de algumas áreas da Região Amazônica, que, distante dos grandes centros coloniais, representavam muitas vezes o símbolo da presença europeia. Havia um desinteresse, por parte dos colonos, para a colonização desses territórios, devido às formas de acesso à região da floresta, o clima, e a numerosidade e capacidade de resistência dos povos indígenas, que representavam grande desafio para a sua exploração (Santos, 2021). Essas razões contribuíram para que, em territórios próximos ao rio Marañon e outros, como o rio Ucayali, a alternativa considerada mais viável para pavimentar a colonização e ocupar esses territórios, era por meio da implantação de missões religiosas, com o intuito de expandir as fronteiras coloniais para territórios de difícil acesso e obrigar a conversão dos povos indígenas ao evangelho (Santos, 2021). Os Kukamiria foram obrigados a conviver com outros povos e rebelaram-se por volta de 1644, devido às epidemias que ocorreram nas missões. Eles se uniram com os Jebero em oposição às ações das missões e se direcionaram para o baixo Ucayali, onde se uniram com os Kokama, mas não por muito tempo. Rapidamente uma expedição dirigida pelo padre Gaspar de Cugia os reduziu e os entregou ao padre Bartolomé Pérez (Rivas-Ruiz, 2003).

Pérez fundou o povoado missionário de Santa Maria de Huallaga, em 1649, e em 1653, fundou Santa Maria de Ucayali, primeira redução Kokama, que foi rapidamente abandonada por causa de uma doença. É importante registrar que, diferentemente das narrativas oficiais que podem ignorar, omitir ou dissimular as resistências dos povos em relação aos colonizadores e às missões religiosas, a historiografia demonstra que houveram diversas formas de resistência e luta ao longo dos séculos.

Em 1664, os Kokama e os Kukamiria, junto com os povos Jeberos, se rebelaram novamente e mataram os padres Francisco de Figueroa e Tomás Maxano no rio Aypena e dirigiram uma série de ações, de fuga e de resistência, ao longo do rio Marañon. Os jesuítas foram responsáveis pela pacificação e pela redução dos indígenas da floresta, com a ocupação que fizeram dos territórios. Apesar das considerações sobre a tarefa religiosa das missões, estas estavam a serviço dos interesses políticos da Coroa Espanhola, de maneira que o projeto colonial espanhol esteve representado pelas missões.

Os Kokama organizaram diversas rebeliões ao longo das operações missionárias, por isso causaram muitas instabilidades nas reduções e sofreram em diversos episódios com os militares espanhóis por esse espírito rebelde e resistente. Eles tinham como estratégia as alianças com outros povos indígenas com os quais haviam guerreado no passado. Dessas alianças houveram planos de assassinato de alguns missionários relevantes, o que gerou uma expedição de soldados e de outros indígenas que não se rebelavam como os Kokama. Os povoamentos que ficavam mais distantes tinham maior aversão às missões jesuítas e ao Estado colonizador. Mesmo nas ocasiões em que os militares espanhóis organizaram execuções de Kokamas em retaliação às insurgências, os ânimos deste povo contra as missões se tornava ainda mais hostil (Vieira, 2016).

Eles eram conhecidos como "os piratas dos rios", pela clara habilidade com as canoas e o domínio de territórios interfluviais. Em uma das ocasiões, em 1666, os Kokamas subiram o rio Marañon em muitas canoas, rumo a Santa Maria de Guallaga, para tentar destruir a missão e assassinar o padre Majano. No entanto, encontraram o padre Francisco de Figueroa na altura do rio Aypena acompanhado por apenas um remeiro e deram cabo dele. Além disso, destruíram a redução de Jeveros, sendo guiados por xamãs em incursões de resistência contra as missões espanholas (Vieira, 2016).

As missões compunham uma estratégia de tomada do território, tanto pelos jesuítas quanto pelas autoridades coloniais às quais eles estavam a serviço. Os trabalhos missionários foram estratégias de subjugação de diversos grupos indígenas, com o intuito de ocupar firmemente as Américas e, em especial no que se refere à região do Alto Amazonas, havia a função de dominação sobre as fronteiras (Torres- Londoño, 2006). As missões estimularam o alastramento de epidemias, que provocavam a morte massiva das populações nativas. Há que se destacar, além disso, as insurreições indígenas diante das pragas que os acometiam após a invasão espanhola, como uma forma de tentar preservar o seu povo. Nessas rebeliões, diversos missionários acabavam sendo mortos (Santos, 2021).

Em 1669, no entanto, o governador de Maynas, Mauricio Vaca, organizou uma expedição contra os Kokama, composta por duzentos indígenas dos Jeveros e Guallagas e por vinte soldados espanhóis, além do padre daquela missão, Juan Lorenzo Lucero. Nessa ocasião, na qual os Kokama e espanhóis se enfrentaram no Ucayali, os espanhóis mataram diversos rebeldes, enforcaram muitos outros e capturaram alguns. Em 1670, foi fundada a sede das missões jesuítas no rio Marañon, intitulada Santiago de la Laguna. Nas décadas seguintes, esse assentamento mudou algumas vezes devido às erosões na beira dos rios na qual era instalado. Em 1680, os Kukamiria de Santa Maria de Huallanga, sobreviventes de recorrentes epidemia de varíola, se juntaram aos Kokama no assentamento, juntamente com outros povos, como os Panos (Rivas-Ruiz, 2003).

Os Kukama-kukamiria são, como reforçado anteriormente, povos com vasta experiência em viver próximos a beiras dos rios com grandes populações, então a sua adaptação, no que se refere à capacidade de viver em grandes grupos durante as missões, não foi tão severa. Eles eram utilizados como mediadores nas relações com povos indígenas que viviam mais distantes dos rios e há registros de que trabalharam junto às missões como remadores, por terem incrível habilidade na construção e condução de canoas, e faziam expedições pelos rios em busca de alimento para abastecer as reduções missionárias (Rivas-Ruiz, 2003; Vieira, 2016).

#### **2.1.4 As reconfigurações dos Kokama após a expulsão dos jesuítas**

Em 1768, os jesuítas foram expulsos das missões de Maynas. Desde então, os povos que viviam nessas reduções ficaram à mercê do Estado espanhol,

notadamente ausente. Com o intuito de defender os limites fronteiriços com a colônia portuguesa, a província de Maynas foi transferida para a jurisdição do Peru, como resultado de um pedido de Francisco de Requena, um militar espanhol que participou das operações dos limites hispano-lusos no Amazonas. Nesta etapa, os Kukama-Kukamiria estavam incorporados ao mercado regional e o abasteciam com peixes, e carne de tartarugas marinhas, produtos que posteriormente eram exportados para o Brasil.

Após a expulsão dos jesuítas, os indígenas reduzidos ficaram à mercê de agentes colonizadores de outras naturezas, como mercenários e comerciantes marítimos. Com o desaparecimento dos agentes do campo religioso, as comunidades missionárias se desorganizaram. Os indígenas viveram processos de adormecimento de suas formas sociais e culturais após esse processo, já que os valores centrais de sua cultura haviam sido sumariamente atacados nos séculos anteriores e a incorporação a esse padrão europeu foi uma forma de imposição cruel de modos de vida. Como um grupo social subordinado à sociedade colonial, viveram desterritorializados de seus assentamentos tradicionais e incorporados a um ambiente hostil (Aguero, 1994).

Naquele período, muitos povos ficaram presos em um novo estilo de colonização que se centrava na exploração econômica, de maneira que a figura do missionário foi substituída pelo chefe ou patrão, convertidos à servidão devido às relações comerciais desiguais. No pós-missão, os comerciantes fluviais estabeleceram transações econômicas baseadas num sistema de crédito. Os povos recebiam mercadorias e pagavam com os seus produtos, numa relação abusiva e dependente, porque o valor de troca era desequilibrado (Aguero, 1994).

Com a declaração de emancipação do Peru, no século XIX, o novo Estado ocupou a Amazônia com a construção de uma elite local e extraia produtos naturais que serviam às demandas internacionais, os povos indígenas estavam, nesse novo contexto, submetidos a essa elite. Os povos Kokama continuaram a função de mediação entre o novo Estado e os povos das águas. É fundamental registrar, nesse sentido, as reinvenções de vida dos povos Kokama ao longo dos séculos, para manter a sua cultura e se adaptar às investidas hostis que sofreram ao longo da ocupação colonial (Vieira, 2016).

Santos-Granero (1992) é enfático ao analisar os efeitos da presença espanhola para os povos amazônicos e explica que as consequências foram

devastadoras não em função da presença em si, uma vez que esses povos sempre estiveram acostumados a conviver com estrangeiros e com etnias diferentes, tendo os espanhóis, inclusive, sido bem recebidos no início. A devastação da presença espanhola se deve ao empreendimento sistemático de um modelo de dominação que visava submeter as sociedades amazônicas para enriquecer com sua mão de obra e dissolver suas religiões e espiritualidades através do cristianismo no sistema missional. As reduções foram, muitas vezes, formas dos povos evitarem o nível de violência e crueldade empreendido pelos militares espanhóis no sistema de encomenda, uma violência generalizada e de larga escala, mas deixaram marcas profundas na existência de diversos povos.

Entre o final do século XVII e o início do século XVIII, com a dissolução do poder das missões jesuítas, esse poder foi repassado para os carmelitas portugueses, por volta de 1710, iniciando o período dos avanços portugueses para o rio Amazonas, por meio de invasões devastadoras, que penetravam na zona das missões, levando a outras formas de exploração do território e dos povos. Entre 1750 e 1850, as informações disponíveis demonstram que a situação dos povos do alto Amazonas era instável. Houve um vácuo estatal ocupado por novas formas de exploração. Posteriormente a 1850, há novas formas de colonização sobre os povos do Amazonas, na figura dos seringueiros e castanheiros, que começaram a ocupar extensas áreas de terras, inclusive em territórios pertencentes aos povos indígenas (Costa, 2014).

Esse foi um dos motivos para que os Kokama migrassem de maneira significativa entre o final do século XIX e começo do século XX. Muitos deles retornam ao Brasil nesse período, descendo o rio, no sentido da Amazônia brasileira, motivados pelas pressões vividas no Peru e em busca da extração do látex e de outras formas de trabalho. É preciso destacar que esse processo vivido pelos Kokama passou por muitas reinvenções, fissuras, conflitos e atentados e eles sempre foram resistentes às mais diversas formas de ataque a sua cultura, língua e território (Rubim, 2016). Estas seções exploraram alguns elementos importantes do longo histórico de resistência deste povo, que demonstram uma capacidade significativa de reinvenção cultural, dispersão geográfica e posicionamento estratégico, com mecanismos diversos de sobrevivência e manutenção de sua identidade.

## 2.2 Adormecimento das línguas e apagamento da memória indígena

Os Kokama se empenharam em diversos conflitos ao longo da história. Superaram e resistiram a disputas inter-étnicas e especialmente à ação colonizadora do Estado espanhol e das missões da Igreja. Após o século XVIII, o seu território foi invadido de maneira mais drástica, com a legalização da concessão de suas terras dentro da política pombalina na Amazônia entre os anos de 1750 e 1777. Todas as suas atividades tradicionais foram afetadas nesse momento, mas a experiência de guerra dos Kokama só se reinventou ao longo da história, tendo conhecido as mais diversas facetas do colonialismo e de suas vertentes neocoloniais (Almeida e Rubim, 2012).

A política pombalina buscou proibir o uso das línguas indígenas e impor aos povos o uso da língua portuguesa, para transformá-los em vassalos, como colonos comuns. Não se tratava de uma mera interferência linguística, mas uma busca pela fragmentação da identidade dos povos, como uma forma de consolidar a ocupação da terra (Frühau, 2007). As línguas indígenas passaram a ser perseguidas, proibidas e não reconhecidas como tal, no máximo como dialetos ou como gírias (Rubim, 2020).

Tal sistemática não acontece por acaso: tentar matar a língua de um povo é uma forma gradativa de extermínio. Reprimir as línguas nativas e as práticas culturais é um instrumento de dissolução gradual do ser. Foram mecanismos decisivos para o funcionamento econômico do sistema de plantações monocultoras implantado pelos portugueses. A uniformidade linguística, e a dispersão e afastamento de povos da mesma etnia, é parte da ação colonizadora da política pombalina, e outras formas de ataque às línguas indígenas vieram depois.

As tentativas de aniquilamento linguístico não se baseiam exclusivamente na substituição de uma língua por outra. Trata-se de mecanismos de desestruturação profunda dos modos de ser, de experienciar e interpretar o mundo. Rubim (2020, p. 1) afirma que "vitalizar uma língua é dar força ou vigor à sua dinâmica de existência", o que implica em compreender que a língua não é só a fala, ela está nos rituais, nas histórias compartilhadas, nas brincadeiras infantis, nas danças e em uma série de lugares que conectam passado, presente e futuro. Nesse sentido, o silenciamento de uma língua significa a destruição das redes epistemológicas de um povo e das formas com que dão sentido ao mundo.

As línguas indígenas foram diretamente atacadas desde o começo da colonização, reconhecidas como obstáculos para o desenvolvimento da colônia e da unificação nacional. Interpretadas como pobres, bárbaras, insuficientes, toscas e sem estruturas, essas línguas foram reprimidas desde o início da invasão europeia. Durante o período pombalino, a supressão e repressão das línguas indígenas se tornou parte de uma nova configuração da política colonial, voltada para a complexificação do projeto de assimilação dos povos originários. As línguas deveriam ser eliminadas em nome do português, em um discurso oficial que buscava coadunar língua, nação e Estado. Dali em diante, as línguas originárias foram ainda mais atacadas, como perturbadoras da ordem ou como um empecilho à homogeneização linguística do país (Cernicchiaro, 2022).

O Diretório dos Índios, promulgado em 1757 por Marquês de Pombal, é um dos documentos mais flagrantes em termos dos ataques diretos às línguas indígenas, um mecanismo de epistemicídio. No documento em questão, Pombal demarca claramente que a introdução do português para os povos originários é uma forma de *desterrar* os povos de seus costumes. Nesse sentido, proibiu que as línguas indígenas fossem utilizadas em quaisquer interações cotidianas, sendo o português o idioma obrigatório em qualquer ambiente. As línguas nativas foram proibidas e a língua do colonizador se tornou símbolo nacional (Cernicchiaro, 2022).

É preciso registrar que a imposição linguística é um braço do epistemicídio, não uma política isolada. Ela foi auxiliar de uma série de estratégias de desestruturação das comunidades indígenas, inclusive no que se refere à dispersão étnica e à expulsão de seus territórios. O deslocamento forçado dos povos de seus espaços de direito interfere na transmissão oral do conhecimento, que é baseada na convivência entre gerações, no reconhecimento das práticas cotidianas, dos rituais e do ambiente em que vivem como parte de si mesmos. A língua e o território são dimensões inseparáveis da memória coletiva desses povos.

Os objetivos da imposição do português e da proibição de utilizar línguas nativas era muito claro: buscava-se transformar os indígenas em vassallos, como colonos comuns e genéricos (Frühau, 2007). A uniformização linguística é uma tentativa de apagamento das relações simbólicas que norteiam a existência coletiva de um povo. Há que se considerar, nesse contexto, que ela tem função política e espiritual, porque sustenta a dominação não apenas no corpo, mas no apagamento da memória, da cosmovisão, dos afetos e da história.

A submissão política e material dos povos originários é apenas um dos elementos do processo colonial, assim como a ocupação territorial, realizada de maneira violenta pela colonização. Neste trabalho, enfatiza-se as rupturas profundas dos sistemas de conhecimento dos povos indígenas, o que implica em um ataque direto às construções simbólicas e epistemológicas do povo, com consequências diversas.

Esse fenômeno é entendido como epistemicídio, consiste em uma destruição proposital das cosmologias, dos saberes e da memória compartilhada por um povo, dentro do projeto da missão colonizadora, que buscou homogeneizar a experiência e suprimir as diferenças culturais. As formas de conhecimento que sobreviveram foram relegadas a uma condição subalterna dentro da norma epistemológica dominante, entendidas como saberes locais ou como tradições, mas num eixo de menor importância, exceto em contextos nos quais esses saberes pudessem ser utilizados para produzir lucro ou para perpetuar o domínio sobre os povos (Sousa Santos, 2010).

Apagar uma língua significa eliminar os marcos de sustentação da experiência e das cosmovisões de um povo. É preciso compreender as línguas indígenas em perspectivas diversas das visões evolucionistas e europeias, que entendem a língua como código comunicativo. Trata-se de arquivos vivos, parte inerente do processo original de criação. No processo de criação do mundo, uma língua é um dom recebido por um povo, para se comunicar dialeticamente com os seres criadores e com outras criaturas. A língua é uma forma importante de reprodução, de produção e de incorporação dos conhecimentos tradicionais, mas também de apropriação de novos conhecimentos do mundo (Luciano, 2017).

A língua auxilia na caracterização de um indivíduo dentro de sua comunidade. Em outra perspectiva, línguas são formas de vida: recortam o mundo, comunicam valores, produzem perspectivas e constroem coletividades. Luciano (2006, p. 122) sintetiza a importância da dimensão cósmica das línguas, ao afirmar que: "Elas expressam e organizam cosmologias, racionalidades, temporalidades, valores, espiritualidades. Uma língua funda e organiza o mundo, pois é material constituído de culturas, de sujeitos culturais, políticos e humanos". Essa dimensão sócio-cósmica é particularmente relevante para os povos indígenas, pois a língua garante o elo e a comunicação com os mundos existentes.

Trata-se de uma comunicação transcendental, de mediação com os outros

seres e espíritos, por diversas formas de linguagem, seja através da palavra, das músicas, da reza, dos rituais e de uma série de outros elementos que fertilizam esse elo espiritual (Luciano, 2017). A língua é um lugar onde os espíritos habitam, de modo que silenciar as linguagens significa silenciar a ancestralidade. Nesse sentido, o apagamento linguístico extrapola os efeitos comunicacionais, pois afeta a maneira como um povo conhece, reconhece o mundo e narra ele.

No caso do povo Kokama, os ataques às dimensões físicas, sociais e culturais foram diversos. A uniformidade linguística funcionou como um braço da administração colonial nos séculos anteriores e a fragmentação territorial e negação de sua identidade gerou um processo de adormecimento linguístico, no qual a língua deixa de ser gradativamente transmitida na coletividade. Com a interdição da língua, as tradições também são interrompidas, no que se refere à necessidade de comunicação intergeracional para que a língua continue ativa e pulsante. Dentre as medidas colonizadoras mais agressivas, destaca-se a obrigatoriedade de que as crianças indígenas fossem enviadas para as escolas dirigidas por ordens religiosas. Os resultados sobre a identidade são devastadores, porque, ao sair do ambiente escolar, as crianças não queriam mais se reconhecer como indígenas (Almeida e Rubim, 2012). A escola colonial não foi, portanto, um espaço de alfabetização em uma segunda língua, mas sim um projeto de assimilação cultural e destruição de identidades indígenas.

A escola foi parte do projeto de esmagamento das culturas e dos povos indígenas no Brasil, por aplicar rigorosamente o projeto monolinguista no país e ajudar a destruir línguas ao longo dos séculos. As tentativas de apagamento, no entanto, não geraram uma destruição total. Como é comum nos processos de reinvenção e resistência dos povos indígenas, as línguas permaneceram sutilmente, sendo mantidas em ambientes familiares restritos, em comunicações privadas, por meio de rezas e canto, formas de resistência latente para manter a memória como um espírito vivo diante dos contextos de silêncio forçado. Essa latência é fundamental para compreender como se estruturam os processos de resistência, retomada e vitalização da língua (Luciano, 2006).

As ameaças contra as línguas indígenas no Brasil, como parte das políticas coloniais de aculturação, visavam impor o português, mas também reconfigurar a existência coletiva desses povos, suprimir suas cosmologias e quebrar vínculos espirituais. Nesse processo, muitos povos tiveram que resistir por meio do

adormecimento de suas línguas. O conceito de língua morta afirma que uma língua morre quando deixa de ser falada (Maia, 2006).

No entanto, é possível que uma língua permaneça viva mesmo sem ser falada? Essa tem sido a perspectiva de muitos povos indígenas que assumem a existência de sua língua, mesmo quando ela não é cotidianamente falada. O adormecimento não é um eufemismo para os processos violentos que os povos indígenas passaram ao longo desses séculos, mas sim uma forma de resistência e de esperança de que, apesar de todos os ataques sofridos, suas línguas podem ser retomadas (Silva, 2024). A escolha por "adormecimento" ao invés de "morte linguística" não é um acaso.

O adormecimento reconhece a possibilidade de avivamento e parte do pressuposto de que a língua permanece viva, ainda que silenciosamente, e persiste por meio de memórias, cantos e rezas, podendo ser reativadas (Moraes, 2021). A noção de língua morta pode ser marcada por um olhar externo, que ignora a latência e as estratégias de continuidade simbólica. O adormecimento é uma categoria tanto política quanto epistêmica que reafirma a vida da língua e as estratégias dos povos para acordá-la.

Dentro desse olhar etnocêntrico, Moraes (2021) descreve o contexto dos povos indígenas do Nordeste, que tem reivindicado os seus idiomas mesmo diante da escassez de falantes, o que é considerado por *outsiders* como sinal de que a língua está morta. No entanto, os povos afirmam que possuem uma língua, de maneira que a insistência na classificação como morta ou extinta ignora as possibilidades de retomada e reavivamento do idioma. Por vezes, as línguas consideradas como mortas continuam habitando o território, as práticas e os corpos, e podem ser retomadas a partir de diversos elementos dispersos. Diversos autores têm optado pela noção de adormecimento para descrever a realidade de muitos povos: consideram a suspensão parcial da transmissão intergeracional da língua e sua restrição ao uso da língua em contextos mais íntimos, em vez de pensar em termos de uma ruptura definitiva (Moraes, 2021; Rubim, 2020).

O ponto de partida dessa perspectiva se baseia nos sentidos locais que as comunidades atribuem a sua própria língua, com práticas contextualizadas que valorizam a sua linguística, incluindo o que elas compreendem como estratégia de resistência e retomada da língua, sobre línguas em perigo e revitalização (Oliveira; Sagica; Severo, 2024). A maneira como a linguística localiza determinadas línguas

no mapa do perigo e extinção não coincide com a maneira como muitos povos indígenas, outrora falantes, compreendem a língua de seus ancestrais, mesmo que não utilizem de maneira ampla por meio da fala ou que não saibam como falar.

Nesse sentido, o trabalho de Bonfim e Durazzo (2023) posiciona uma categoria analítica relevante para compreender a complexidade sócio ritualística de povos indígenas do Nordeste. Trata-se da categoria de línguas encantadas, na qual existe um sistema de comunicação intercosmológico, em que entidades se conectam e dialogam com os vivos por meio dos rituais. Os encantados conseguem, nesse momento, transmitir determinados conhecimentos para os sujeitos de carne e osso.

As línguas são consideradas como encantadas pela capacidade de adormecer ou entrar em encanto enquanto o povo se prepara para lutas de retomada, onde os rituais de encantamento servem, dentre outros aspectos, para avivar a língua. Momentos de adormecimento são estratégias de luta, assim como são os despertares. Diversas experiências etnográficas transformam a noção de "falante" e de "transmissão", por incluir não apenas os falantes dentro da comunidade de fala, mas também os lembradores e os mais-que-humanos (Bonfim e Durazzo, 2023).

Rubim (2020) explica que a revitalização é um processo de dar à língua uma nova vida. Línguas que adormeceram em espaços institucionais diversos, como bibliotecas e museus, são acordadas por meio de histórias, poesias e narrativas neste século. Essa concepção compreende que as línguas indígenas estão conectadas aos espíritos dos ancestrais, então não morrem, mas podem ficar muito tempo silenciadas. Quando existe oportunidade, a língua volta a ser falada. A esse processo, chama-se revitalização, onde existem esforços diversos para examinar as mais diversas formas pelas quais a língua se manteve viva, embora adormecida. A revitalização é particularmente acionada quando não há falantes vivos, mas existem lembradores na aldeia e outros registros formais. A vitalização, por outro lado, é um processo no qual a língua possui falantes vivos, mas têm perdido o seu espaço no cotidiano do povo. Dessa maneira, na vitalização, a língua precisa lembrar que ela existe. Carece do fortalecimento das dinâmicas que a envolve, com o aumento do seu status dentro da aldeia e da presença da língua em cada membro do povo.

Nesse sentido, como diferencia Souza (2024), é preciso entender que existem projetos de revitalização de línguas para os povos indígenas e projetos de revitalização dos próprios indígenas. A retomada de uma língua indígena pelo

próprio povo pode perpassar por dimensões que escapam às regras da linguística para considerar uma língua como viva, valorizando cosmologias próprias e os sentidos locais e espirituais relacionados a ela.

### **2.3 Respostas de avivamento: o fortalecimento das línguas indígenas**

As retomadas linguísticas são um dos fenômenos mais emblemáticos da resistência indígena contemporânea. São propostas de resistência a séculos de violência colonial, apagamento cultural e dispersão forçada dos povos originários. Mesmo que o processo histórico tenha buscado silenciar as línguas e as cosmologias dos povos, as retomadas expressam a vitalidade silenciosa dessas línguas, que permaneceram latentes como sementes germinando na memória dos mais velhos, nas rezas e nas práticas.

Rubim (2020) descreve esse fenômeno como um tipo de resistência silenciosa: as interdições retiraram a presença constante da língua da comunidade, mas a língua Kokama sobreviveu em alguns espaços íntimos, sendo transmitida de maneira parcial. No contexto dos Kokama, a língua sobreviveu a partir das histórias, músicas e afazeres cotidianos, mesmo que sua transmissão tenha sido interrompida pelo histórico colonial e os conflitos identitários decorrentes dos diversos processos que o povo passou. Nesse contexto, as crianças entendiam parte do que era falado pelos pais e avós, mas se expressavam pouco na língua. No que se refere à transmissão intergeracional, uma geração mais antiga falava e entendia a língua, enquanto outra apenas entendia e os mais novos lembravam de conversas de quanto eram pequenos, mas não eram fluentes, majoritariamente.

Os Kokama viveram um período de silenciamento profundo de sua identidade, em que as informações sobre o povo deixaram de circular, chegando a serem descritos por Gow (2003) como um movimento de abandono da identidade indígena, como "ex-cocama", que incluía a acomodação em modos de vida alheios à sua identidade étnica, a modificação das vestes e dos padrões de casamento e uma recusa significativa quanto às suas raízes étnicas. Após um tempo prolongado de negação, o povo Kokama ressurgiu no cenário nacional, buscando o reforço de sua identidade coletiva, no final do século passado. Esses aspectos são fundamentais porque expressam um contexto conturbado para a manutenção da língua. Embora os elementos fossem dispersos, esse processo gradativo de retomada foi

fundamental para manter o elo com os ancestrais e estimular o espírito da língua.

Os fragmentos presentes nos vocabulários dos anciãos foram fundamentais para que, com a ajuda de estudiosos externos e pesquisadores Kokama, a língua pudesse voltar a circular na vida cotidiana da comunidade (Almeida e Rubim, 2012). Os anciãos são referência em conhecimento tradicional e têm a responsabilidade de transmissão linguística dentro de sua comunidade. A memória é um fenômeno coletivo que tem, muitas vezes, os anciãos como lembradores de histórias, de remédios, de cantos e práticas; o acionamento da memória é relevante porque, mesmo quando o acontecimento foi vivenciado individualmente, é possível transmitir para a comunidade (Rubim, 2016).

A retomada Kokama é, além de linguística, política. As retomadas têm ocupado um lugar como caracterização das questões relacionadas à ocupação de terras, mas é insuficiente pensar essa categoria com base exclusivamente nos conflitos para demarcação de terras indígenas. Elas são, mais do que isso, uma luta para melhorar condições de existência material e simbólica para os povos indígenas, o que inclui o direito ao território, mas também a outras formas de autodeterminação. Nesse sentido, como afirma Mejía Lara (2023, p. 6): "as retomadas indígenas buscam ocupar e recuperar lugares onde estão as relações indispensáveis para a produção daquilo que os torna e mantêm indígenas".

As línguas estão incluídas nessas práticas que auxiliam na autonomia e que constituem formas de produção e recuperação de territórios, vendo o território como algo que extrapola à terra. O território linguístico, habitado de maneira fragmentada, volta a ser povoado gradativamente, o que constitui um processo de retomada. A língua é um território que as relações com a administração colonial e seus efeitos sucessores despovoou. Retomar a língua significa, em sua dimensão cosmopolítica, fincar os pés de volta à terra; demarcar a continuidade do povo. Os movimentos recentes de vitalização da língua do povo Kokama articulam o ensino bilíngue, em que a língua Kokama é ensinada como segunda língua, devido ao fato de ser aprendida depois da L1, permitindo que as pessoas se conectem com sua ancestralidade (Rubim, 2020).

Além disso, existe uma mobilização ampla para fortalecer a relação do povo com sua identidade, pela redefinição dos nomes dos caminhos da aldeia na língua Kokama e todos os outros espaços coletivos receberam nome na língua materna. Materiais didáticos bilíngues foram produzidos pelos professores indígenas da

comunidade, destaca-se que a formação dos professores Kokama contribuem significativamente para a vitalização da língua para o povo. Com isso, as estratégias que eles tem desenvolvido para vitalizar sua língua são várias, incluindo instrumentos de ensino e aprendizagem interno, como desenho, oralidade, escrita e audição; a produção de materiais didáticos diversos para disseminar os saberes enquanto se aprende a língua e outros (Rubim, 2020).

O caso do povo Kokama dialoga com um amplo movimento de revitalização e retomada linguística existente no Brasil, ressaltadas as especificidades do contexto sócio-histórico e político de cada povo. No debate contemporâneo brasileiro sobre políticas linguísticas indígenas, impulsionado e sistematizado no contexto da Década Internacional das Línguas Indígenas (2022–2032)<sup>6</sup>, tem se consolidado um vocabulário analítico que distingue *retomada*, *revitalização* e *vitalização* linguística, ainda que tais processos se sobreponham na prática. Em documentos produzidos por articulações ligadas ao Grupo de Trabalho da Década no Brasil, a formulação de políticas e apoios às comunidades costuma tratar esses termos como um continuado de ações, que vai da reintrodução de línguas historicamente interrompidas ao fortalecimento de línguas em uso e à ampliação de seus domínios sociais (GT-DILI, 2023). Nessa chave, a retomada linguística é particularmente adequada para descrever situações em que houve ruptura extrema da transmissão intergeracional, exigindo reconstrução ativa de repertórios, memórias e usos: é o caso emblemático do Patxohã, cuja trajetória tem sido analisada como retomada conduzida por pesquisadores Pataxó em diálogo com anciãos, registros e práticas comunitárias, articulando língua, identidade e política (Bomfim, 2017). No mesmo horizonte, experiências Puri recentes têm sido publicizadas como retomada por meio de projetos comunitários de pesquisa, ensino e elaboração de vocabulários e cantos, conectando processos de etnogênese, memória e reterritorialização simbólica da língua (Puri, Txâma; Puri, Tutushamum; Puri, Xindêda, 2020).

A categoria de *retomada* é empregada com a finalidade de chamar atenção para o fato que a maior parte das línguas indígenas consideradas mortas ou extintas, estão na verdade, adormecidas, pois estão conectadas com o espírito dos ancestrais pela mãe terra. Neste cenário, “*revitalizar* é dar nova vida à língua”

---

<sup>6</sup> TV FNEEI. 6 RAP KOKAMA CAT BOTO. 2021. YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eKx5JOoAQal>. Acesso em: 26 ago. 2025.

(Rubim, 2020), seja qual for o nível de adormecimento (sendo utilizado o termo retomada nos contextos mais extremos de revitalização). Línguas adormecidas em bibliotecas, museus e outros espaços de herança colonial podem ser acordadas (ou como trabalho nesta dissertação, avivadas) por meio de histórias, cantos, poesias manifestadas em dias atuais. Conectados aos espíritos ancestrais, os povos guardiões de suas línguas dão a ela um novo sentido, atualizando usos e relações em torno de seu cotidiano. Ainda que já não existam falantes plenos ou o uso seja muito restrito, um povo pode decidir acordar sua língua e buscar lembradores nas aldeias, realizar pesquisa em instituições e conexões com línguas similares para expandir seu uso social e reativar a transmissão.

Por fim, a noção de vitalização linguística, recorrente em formulações dos movimentos indígenas e também em trabalhos acadêmicos, enfatiza menos a “recuperação” pontual, uma vez que línguas nesse processo possuem falantes vivos e portanto não estão adormecidas; mas sim deixando de ocupar espaços. Rituais, contação de histórias e outras práticas de transmissão da língua deixam de ser realizados no cotidiano dos grupos, sendo substituídos por tecnologias eletrônicas e digitais. O processo de *vitalização* de uma língua, portanto, visa a produção contínua de vigor e presença social da língua em rituais, nas narrativas, nas brincadeiras, na circulação transfronteiriça e nos espaços urbanos; como dimensão inseparável de território, bem-viver e agência política. Nesse sentido, Rubim (2020) propõe compreender o caso Kokama como vitalização para marcar que se trata de fortalecer a dinâmica de existência da língua para além de fronteiras e de domínios institucionais, em articulação com processos de territorialização e mobilização étnica (Rubim, 2016). Assim, situar Kokama, Puri e Patxohã nesse conjunto conceitual não significa fixar “etapas”, mas reconhecer que as comunidades mobilizam estratégias diferentes, ora mais próximas da retomada, ora da revitalização, ora de uma vitalização ampliada, conforme a história local de silenciamentos, os recursos disponíveis, as redes comunitárias e o projeto político-cultural em curso (GT-DILI, 2023; Rubim, 2024).

Anari Bonfim (2017) descreve como a língua do povo Pataxó foi gradativamente recolhida por meio de elementos dispersos, especialmente a partir da memória de alguns anciões, que possuíam lembranças de experiências práticas de comunicação em sua língua. Sem essa intermediação dos mais velhos, o Patxohã poderia ter acabado por completo. A língua pataxó sobreviveu por meio

daqueles considerados como "corta língua", um termo usado pelos mais velhos para identificar os indígenas capazes de se comunicar na língua pataxó ou que tinham capacidade de traduzi-la.

Com o tempo e a mortalidade dos "corta língua", a língua sobreviveu na memória de alguns, na persistência de algumas palavras no cotidiano das aldeias e nos cantos. Desde 1998, os Pataxó têm desenvolvido um trabalho de retomada da língua que segue a lógica da retomada territorial, em um processo acentuado pela formação de pesquisadores indígenas motivados por reaprender a sua língua e fortalecer a cultura pataxó. Na memória de alguns anciãos, o português foi responsável por fazê-los esquecer mais da metade de sua língua. O avivamento da língua do povo pataxó identificou a existência de palavras comuns a outros povos da mesma região, um resultado comum das relações de parentesco e alianças entre povos, que permite que alguns elementos linguísticos interajam e se tornem comuns a ambos (Bonfim, 2017).

As relações estabelecidas ao longo dos séculos resultaram em alianças diretas, como casamentos interétnicos, mas também em empréstimos linguísticos. No trabalho etnográfico de Bonfim, ela descreve a relação do povo Pataxó com os Maxakali e o relato de uma "corta língua" mais velha, que afirma que o contato com os Maxakali, durante o processo de adormecimento da língua Pataxó, foi fundamental para o avivamento, porque uma "inteirou" com a outra. Nesse sentido, o fortalecimento de uma língua indígena, por vezes, pode ser estimulada pelo reencontro do espírito da língua, compartilhado, mesmo que parcialmente, por outro povo, ela demonstra:

O contato desses mais velhos com os Maxakali contribuiu para o fortalecimento do Pataxó, permitindo, também, a ampliação do vocabulário. Dessa forma, essa língua inteirada, como diz Zabelê, passou a constituir a identidade linguística pataxó, para que a mesma continuasse através dos novos línguas que sabiam cortar língua: Zabelê, Vicentina e Tururim. Muitos Pataxós aprenderam com essas línguas; Tururim conta que eles chegavam a se reunir para ensinar a língua a outros parentes (A. Bonfim, 2017, p. 318).

As reflexões de Braz (2016) sobre o adormecimento e o avivamento da língua pataxó corrobora as perspectivas apresentadas por Bonfim. Para ele, deve-se considerar a sua língua materna dentro do processo sócio histórico que a adormeceu. A língua não deixou de ser materna ou ancestral porque foi considerada

por pessoas externas como extinta. Ela é uma semente germinada que nasceu de um tronco velho que foi uma árvore frondosa em algum momento, mas foi cortada pelos seres humanos. O avivamento da língua pataxó, nesse sentido, é o cuidado com essa árvore que resistiu como um mero tronco durante muito tempo. Com o cuidado, essa árvore começou a dar frutos. Além disso, o autor questiona a narrativa sobre as modificações da língua, ao refletir como uma língua poderia ser a mesma após um longo impedimento, como um corte.

Os pataxó conduziram a emersão de sua língua mesmo diante do histórico sofrido, por entender que a base ancestral da língua perdurou, podendo dar frutos desde o final do século passado. Algumas figuras, ao longo da história do povo Pataxó, foram responsáveis por registrar diversas palavras soltas que os anciãos falavam, que se tornaram o material que os pesquisadores indígenas utilizaram para os seus estudos mais detalhados da língua posteriormente. Embora a língua circulasse parcialmente na comunicação, o trabalho de iniciação e pesquisa da parte escrita do Patxôhã se deu após a formação de professores indígenas no curso de magistério (Braz, 2016).

O mapeamento se deu gradualmente, em diversas aldeias, para consultar os mais velhos sobre o conhecimento da língua. Nesse sentido, é fundamental destacar as formas e os sentidos do avivamento de línguas indígenas. No caso dos Pataxó, os mais jovens foram responsáveis pelo interesse ativo em acessar a memória e avivar a língua. Os mais velhos, sempre dispostos a ensinar e a repassar o conhecimento, dispuseram as suas memórias sobre palavras, histórias, cantos e rituais, de maneira que o avivamento é um movimento que envolve toda a comunidade. No campo dos sentidos do avivamento, entende-se que essa experiência fornece raiz para o próprio povo entrar em contato com o espírito de sua língua. E completa:

Com a certeza de que estavam fazendo um trabalho para um povo e não para o outro concordar ou dizer isso é e isso não língua que o parente responde que aquilo que estavam fazendo não era para o não indígena era para o povo Pataxó, e isso é o que sempre afirmamos e temos como objetivo. Nós não estamos fazendo para vocês nós estamos fazendo pra nós, para o nosso povo. (Braz, 2016, p. 44).

Para Santos (2020), pesquisador e professor pataxó que leciona o patxôhã na educação escolar, a retomada da língua perpassa pela necessidade de deixar que a

língua ganhe vida dentro da comunidade. A escola é um dos pontos de referência que reúne de maneira mais estratégica as crianças. Em seu relato de experiência, o autor explica que, para o ensino da língua Pataxó, utilizou-se da matéria escolar de língua indígena para reforçar o projeto de avivamento de sua língua materna. No caso dos pataxó hãhãhãe, a mistura de etnias ao longo dos séculos gerou um vocabulário rico, mas de difícil compreensão linguística, até mesmo pelos nativos, pois mistura elementos linguísticos de diversas etnias.

Por isso, a retomada da língua tem sido uma descoberta do território vasto e diverso que constitui a língua e suas interações. As interações com as línguas de outras etnias que formam o os pataxó hãhãhãe têm sido vistas com positividade, porque as palavras que ainda não foram completadas em uma língua, podem ser compensadas por outra, na mesma linha de pensamento que a anciã pataxó trazia, de que uma língua poderia ser "inteirada" (Santos, 2020).

O povo Puri sofreu um processo intenso de apagamento dos registros oficiais durante os séculos XIX e XX, ao ponto de serem considerados extintos. Em meados do século XX, a extinção desse povo foi contestada, a partir do registro da existência de um aldeamento Puri no município de Caparaó, em Minas Gerais. Esses registros permitem compreender o processo violento de invisibilidade de identidades que diversos povos, além dos Puri, passaram ao longo da história brasileira, tendo suas identidades negadas como instrumento para legitimar a expropriação de seus territórios.

A família linguística Puri reúne idiomas de etnias diferentes, classificadas dentro do mesmo tronco, que inclui as línguas Puri, Coroadó e Koropó. A retomada da língua Puri se assemelha a outros processos de avivamento destacados ao longo deste capítulo: a própria etnia tem se mobilizado, ao longo deste século, para reverter o quadro de exploração e subjugação linguística resultante da perseguição ao povo. No caso dos Puri, o primeiro movimento de retomada se deu no cenário da Dança de Caboclos, um ritual que encena a preparação de um guerreiro e suas habilidades de caça, luta e fuga. A dança é organizada há décadas na comunidade de Araponga, em Minas Gerais. Durante muitos anos, um mais velho, Ginico Lopes, foi responsável por organizá-la, até a sua morte, em 1990 (Puri, Txâma; Puri, Tutushamum; Puri, Xindêda, 2020).

Anos após, o seu filho retomou a dança a partir de uma canção que aprendeu com o pai, organizada a partir de registros orais da língua Puri. O povo Puri se

encontra em todos os estados do sudeste. No Rio de Janeiro, a aldeia Maraká'nà foi a responsável pela retomada linguística. Os cantos e as práticas coletivas ritualísticas foram fundamentais para esse movimento. O processo de avivamento da língua encontrou nos documentos de antropólogos e pesquisadores alguns materiais com um vocabulário da família linguística Puri, que girava em torno de 950 palavras. Esses registros são fundamentais para identificar os dados, mesmo fragmentados, da língua. No entanto, cabe ao povo organizar a demanda e o desejo de viver coletivamente em contato com a sua língua (Puri, Txâma; Puri, Tutushamum; Puri, Xindêda, 2020).

Esse desejo pelo estímulo ao espírito da língua fez com que os Puri buscassem os registros escritos da oralidade de anciãos, compilados por pessoas não-indígenas, somados aos elementos fragmentados da língua que sobreviveram na oralidade do povo nas aldeias e nos meios urbanos, para preencher as lacunas da língua. Mais do que isso, os Puri buscaram se expressar cotidianamente em sua língua: aprender as saudações, os convites para as refeições, para a dança, etc, e utilizaram a arte e as performances ritualísticas para se conectarem novamente, especialmente com os cantos. Para administrar a condição de dispersão geográfica de seu povo, os Puri utilizavam rodas de conversas e vivências específicas para experienciar coletivamente a língua, além de incentivar a comunicação cotidiana na língua em plataformas virtuais (Puri, Txâma; Puri, Tutushamum; Puri, Xindêda, 2020).

As políticas linguísticas adotadas por muitos povos indígenas apresenta uma distinção em relação àquilo que uma concepção eurocentrada espera sobre a língua. Tem se encarnado um esforço afetivo que possibilite a reprodução e transmissão das línguas para as gerações futuras, considerando que o idioma não é integralmente acessível da maneira como era falado pelos seus ancestrais, pela historicidade inerente à língua, mas também pela mobilidade e dinamicidade do espírito da língua, que acompanha as transformações sócio-históricas do povo (Puri, Txâma; Puri, Tutushamum; Puri, Xindêda, 2020). Os arranjos construídos para o avivamento incluem a compreensão de que não há que acessar uma língua presa numa parede do passado, mas sim acessá-la por meio dos elos espirituais que existem no presente. Os cantos rituais Puri representam um elo entre eles, que se configuram como ponto central de sua retomada linguística. Os cantos são apresentados ao povo por aqueles que tiveram inspiração espiritual para cantá-los.

Os kanaremundé são cantos rituais registrados na oralidade do povo neste século, que permitem a conexão espiritual do povo com os seus ancestrais (Puri, Txâma; Puri, Tutushamum; Puri, Xindêda, 2020).

É possível perceber particularidades no processo de retomada linguística de cada povo, mas também a recorrência de certos elementos no avivamento de línguas indígenas no Brasil. Um desses aspectos é a centralidade comunitária e espiritual no âmbito da retomada, através da compreensão da língua como um espírito em conexão com a memória e com o território. Os Kokama, assim como os Pataxó, os Puri e outros povos, pensam a vitalidade da língua como uma forma de restaurar o vínculo com os ancestrais e entrar em contato com as cosmologias silenciadas pelo processo colonizador e suas raízes neocoloniais.

Outro elemento central é a posição privilegiada dos anciãos e dos lembradores da aldeia. São eles que guardam, como arquivos vivos, os fragmentos do vocabulário, dos rituais, dos cantos e das histórias do povo. O movimento de retomada une a preservação da memória às estratégias de avivamento e à projeção do futuro. Nesse ponto, as crianças e os jovens são a esperança de continuidade e protagonismo no processo de transmissão da língua. Não apenas aprendem a língua, mas são capazes de reinventá-la, de articular novos contextos e conectar os fragmentos linguísticos com as experiências contemporâneas. Em muitos contextos, pessoas mais jovens foram responsáveis pela curiosidade em relação à língua materna. Esse interesse de investigação foi a ponte para o processo de retomada.

Nesse movimento, surgem iniciativas inovadoras. Uma delas, a ser melhor analisada na próxima seção, diz respeito aos ninhos de línguas, uma experiência advinda de contextos internacionais, mas reelaborada no Brasil de acordo à identidade étnica. Em muitos contextos, as línguas maternas não puderam ser ensinadas às crianças desde a primeira infância, mas foram fundamentais para fortalecer a presença coletiva da língua, reposicionar a autoestima e configurar novas dinâmicas intergeracionais. No caso do povo Kokama, a construção de materiais bilíngues e a nomeação de espaços coletivos da aldeia na sua língua ancestral se articulam com outras práticas que aproximam as crianças e os mais velhos (Rubim, 2016).

Essa aproximação transforma o processo de avivamento linguístico em um elemento estruturante da vida em comunidade, da maneira como Luciano (2006) relembra, que a vida de uma língua requer que ela seja acionada cotidianamente e

se expanda pela coletividade. Percebe-se, nesse sentido, que o despertar da língua tem sido acompanhado do despertar da memória. Os povos retomam o território linguístico e resistem frente ao apagamento histórico de seu povo. A próxima seção se dedica a refletir sobre as crianças como agentes do avivamento e sobre os modos de criação a partir da experiência do ninho de línguas.

### **2.3.1 Crianças como produtoras de cultura, sentido e a experiência do ninho de línguas**

As crianças indígenas por vezes desaparecem nos textos e nas análises sobre suas comunidades, mesmo que sejam, muitas vezes, as companhias mais frequentes dos antropólogos e etnólogos. Nesse sentido, quando o trabalho não se dedica exclusivamente a analisar a infância, as crianças não são entendidas como interlocutoras, sendo tratadas como figuras marginais no campo antropológico historicamente, muito embora, no repertório acumulado ao longo das últimas décadas, há o entendimento de que o olhar sobre as crianças contribui para o debate etnológico (Cohn, 2021).

As concepções sobre a criança encontradas em muitos povos indígenas contrapõe o olhar ocidental tradicional sobre a infância. Diferentemente das noções que tratam a criança como um ser incompleto ou em formação. A noção guarani sobre a infância, abordada por Mello (2006) sugere que a criança é um ser completo, dotado de um espírito, e portanto deve ser estimulado em sua completude para que o seu espírito queira ficar na terra.

Na experiência do povo Xikrin, como demonstrado por Cohn (2000) as crianças são incluídas em todos os acontecimentos do cotidiano e nos rituais, ocupando-se de quase todo o espaço da aldeia. O domínio exclusivo das crianças, que não é compartilhado pelos adultos, é a dimensão da brincadeira. É notável que, na aldeia, a criança não está isolada do universo adulto e existe pouco repertório que não pode ser compartilhado com elas. Elas participam das atividades ritualísticas, das atividades produtivas e de todo o cotidiano; aprendem e ao mesmo tempo transformam as práticas culturais com o seu olhar sobre o mundo. Não se pode dizer que elas possuem uma participação crucial em atividades produtivas, por exemplo, mas é importante registrar que, mesmo fazendo coisas menores, elas

circulam na comunidade e são fundamentais para a comunicação entre as casas. Essa perspectiva abala o paradigma da infância como uma etapa incompleta e transitória e reflete em uma concepção da criança como produtora de sentido desde o seu nascimento (Cohn, 2000).

Enquanto aprendem com os adultos, também criam e reelaboram as narrativas, práticas e mitos, com significados que surgem de suas próprias experiências e interações. A infância é um território da criatividade e da inovação, nesse sentido. Trata-se de um movimento que extrapola o plano individual e afeta a coletividade, pois as crianças reproduzem as histórias que aprendem, mas reinventam segundo suas perspectivas, modificam canções, criam novos costumes. Os trabalhos da antropologia têm demarcado, há algumas décadas, a autonomia das crianças indígenas e o cuidado dos adultos em relação às suas atitudes e suas formas de explorar o mundo. Essa relação afetiva entre adultos e crianças, percebida pela maneira como os adultos acolhiam as demandas, curiosidades e interpretações do mundo das crianças, não era interpretada como um comportamento sério e revelador do respeito que os povos têm em relação à autonomia e curiosidade infantil (Tassinari, 2007).

É relevante, de qualquer maneira, explicar que não existe um modo supostamente indígena de conceber a infância de maneira universal. Cada povo se comporta de forma diferente sobre esse período da vida. Embora existam características comuns percebidas pelos estudos e descrições sobre infância indígena, essas elaborações não visam homogeneizar a experiência e concepção de infância de diversos povos como uma coisa só. Em termos da sistematização do pensamento, as características semelhantes ajudam a compreender elementos da sociabilidade e da infância no pensamento ameríndio, não tendo a intenção de constituir critérios de indianidade ou generalização (Tassinari, 2007).

As crianças indígenas operam como mediadoras e fazem parte de um processo crucial de conexão entre diferentes mundos. Elas são capazes de criar e transformar, pois encarnam, representam e expõem as possibilidades de construção que, muitas vezes, não estão dispostas para os adultos. Esse aspecto dinâmico e dialógico, muitas vezes é ignorado pelas análises, que vêem a pedagogia em termos unilaterais: a sociedade ensina a criança e ela é reprodutora de uma socialização, não propulsora de novas abordagens e olhares sobre os fenômenos e sobre a vida. Para muitos povos, no entanto, a capacidade inventiva das crianças reúne

características que devem ser observadas e estimuladas, pois elas olham para aprender e experimentar (Lecznieski, 2012).

O trabalho de Cohn (2000) apresenta a dualidade com que as crianças são vistas pelos Xikrin: elas estão em todos os lugares e podem ver e ouvir tudo, o que confere às crianças um espaço privilegiado e participativo para a circulação de informações e para a transmissão do conhecimento. Por outro lado, elas têm olhos e ouvidos fracos, órgãos que se desenvolverão para transformar a sua capacidade de aprender e de se movimentar na comunidade de maneira autônoma. A experiência infantil, portanto, é plena, dentro de suas próprias singularidades em relação ao aprendizado e à consciência social. Os estudos etnográficos sobre educação e infância indígena demarcam o caráter dialógico da aprendizagem. A criança aprende em comunidade e desenvolve a sua capacidade e consciência por meio do contato, das relações entre gerações, da vivência com o território e com a espiritualidade. Em alguns contextos, as crianças são o espírito e a comunicação (Alvares, 2004). São ativas e protagonistas, encarnam os espíritos que vêm para a terra, são parte fundamental da revitalização de tradições, cantam, rezam, se apresentam para a comunidade e se engajam em tarefas que constituem habilidades comunicativas centrais para o seu povo. A transmissão de conhecimentos ocorre na imersão, por meio da convivência, da observação, mas também dos papéis e participação importante que possuem em práticas cotidianas (Oliveira, 2012).

A socialização linguística das crianças, e o aprendizado das mais diversas linguagens que constituem seu mundo, são dimensões inseparáveis de sua experiência: aprender uma língua é aprender a cosmologia a ela integrada. Nesse sentido, a criança como produtora de sentido é uma abordagem que permite compreender a infância como um espaço estratégico para os projetos de avivamento linguístico. Ao invés de serem vistas como receptoras de uma socialização vertical, elas podem ser protagonistas na reconstrução de suas línguas. Elas recebem o conhecimento dos mais velhos, mas ocupam um campo privilegiado de articulação da memória, pela sua capacidade de circular e interagir com os jogos, as histórias, as músicas e outros elementos, o que projeta o futuro da vitalidade da língua. Pensar a infância como um espaço privilegiado para observação, experimentação e reinvenção cultural nos ajuda a refletir sobre os projetos de avivamento linguístico. Se as crianças circulam pelos espaços da aldeia com mais fluidez e participam das histórias, rituais e brincadeiras de maneira mais ou menos livre, de acordo com a

sua idade, são sujeitos relevantes para a transformação linguística, não apenas como receptores do conhecimento, mas como pontes para a transmissão. Essa capacidade se torna evidente em programas de avivamento e revitalização linguística, que tem como uma de suas metodologias os chamados "ninhos de língua", que partem do princípio de que a infância facilita os processos de vitalização de uma língua, reconhecendo a infância como um território de descobertas que conecta passado, presente e futuro.

A educação infantil desempenha um papel central na revitalização e avivamento de línguas indígenas, pois é sabido que as crianças têm maior capacidade de reter as línguas de forma eficaz durante os seus primeiros anos de formação. Um ambiente que promove alta imersão linguística na primeira infância, por meio de metodologias facilitadoras, materiais didáticos e ambientes de aprendizagem interativos, são fundamentais para a progressão do desenvolvimento da língua para as crianças, mesmo que elas estejam em um aprendizado de sua língua nativa como segunda língua, por meio da imersão (Redbird-Post, 2019).

As crianças pequenas possuem uma sensibilidade linguística específica, que pode contribuir para o desenvolvimento de fluência em segunda língua, de maneira que, em seus primeiros estágios da infância, a incorporação da segunda língua ocorre sem muitas diferenças da fluência de adquiri-la como primeira língua. Os aprendizes adultos têm um potencial menor de fluência nesse sentido (Ballester, 2012).

Por este motivo, povos indígenas ao redor do mundo têm implementado programas educacionais linguísticos, baseados na imersão linguística na primeira infância, como um mecanismo de sucesso para o avivamento de suas línguas ameaçadas. A introdução das línguas maternas no cotidiano pré-escolar garante que as crianças desenvolvam fluência e aumentem a probabilidade de retenção linguística e de transmissão intergeracional a longo prazo. Destaca-se, no entanto, que os empecilhos para a transmissão da língua varia em cada contexto social e o apoio à vitalização linguística na educação infantil não é uma realidade de todos os países e estruturas educacionais. Além disso, é preciso que o povo em questão construa um engajamento comunitário capaz de criar instrumentos e mecanismos para transmitir a língua (Chouhan, 2025).

Uma das práticas promissoras para isso são os chamados "ninhos de línguas", que surgem como práticas de imersão linguística centradas na infância. Os

ninhos de língua, *Te Kōhanga Reo*, foram desenvolvidos como parte do movimento de revitalização linguística dos povos Maori da Nova Zelândia, preocupados com a transmissão intergeracional de sua cultura para as futuras gerações. É um projeto que constrói espaços educativos de imersão e base comunitária, nos quais a criança aprende a língua materna desde os seus primeiros anos em contato diário com falantes mais experientes.

O programa possui objetivos principais: ensinar as crianças a língua maori e os seus valores culturais. A partir disso, um currículo de educação infantil foi desenvolvido para empoderar as crianças, proporcionar desenvolvimento holístico, incluir a família e a comunidade como parte do currículo e postular a aprendizagem como um produto da interação entre as crianças e o mundo. O programa do ninho de línguas é constituído como um método de imersão total na língua (Maia; Nascimento; Whan, 2018).

O seu desenvolvimento foi capaz de reverter a situação de risco de desaparecimento da língua, aumentando significativamente o número de falantes ao longo das décadas. A educação linguística por meio da imersão total é um método de ensino eficaz. As escolas de imersão são formas eficazes de desenvolver um maior número de novos falantes para as línguas ameaçadas. As crianças podem aprender o seu idioma desde cedo e se tornarem fluentes. Os ninhos de línguas também são eficazes em moldar a educação das crianças de acordo com os valores e cultura indígenas (Hinton, 2011). As crianças convivem diariamente com falantes fluentes, geralmente os anciãos, para que a transmissão ocorra integrada às práticas culturais. Os anciãos ensinam à nova geração o que eles chamam de "mana", que inclui a língua (Maia; Nascimento; Whan, 2018).

A adoção de programas semelhantes pode auxiliar a aprendizagem linguística incorporada à realidade cotidiana, em diversos contextos. No Brasil, o povo Kaingang possui um programa de ninho de língua inspirado na experiência Maori. O trabalho de Nascimento (2020) demonstra como a experiência de imersão linguística total se articula às realidades locais brasileiras. O projeto nasceu em 2016 e se consolidou em 2018, como o primeiro ninho de língua e cultura Kaingang, com o objetivo de contribuir para a transmissão intergeracional de sua língua no Brasil. O povo Kaingang já possuía algumas iniciativas familiares de transmissão intergeracional, construída especialmente a partir da convivência entre as crianças e adolescentes e os avós falantes nativos, para adquirirem a língua.

Essa forma de transmissão é uma das bases do programa do ninho de línguas, que identifica a experiência cotidiana com os anciãos como uma das formas mais eficazes para as crianças adquirirem a língua. Quanto mais cedo uma criança se integra a um ninho de língua, mais fácil é o processo para que ela adquira sua língua originária. O ninho de línguas toma o território da comunidade como parte do espaço de estimulação da língua. Os familiares são integrados ao processo de revitalização da língua e o uso corriqueiro desta reforça o trabalho construído no ninho. Nesse sentido, embora o ninho de língua envolva a criação de espaços para avivar a língua, todo lugar é uma extensão dele, já que o domínio da língua e o espírito dela precisa ser diariamente cuidado para que a língua viva em plenitude (Nascimento, 2020).

### **3. CAPÍTULO II – CAMPEONATO DA LÍNGUA KOKAMA (2021-2025): UMA ESTRATÉGIA COMPARTILHADA PARA AVIVAMENTO DA MEMÓRIA**

Neste capítulo, busco descrever de que maneiras os participantes de um evento anual preparam-se, elaboram apresentações, apropriam-se de diferentes linguagens artísticas, criam mecanismos para estimular alunos a falarem a língua Kokama publicamente, e por consequência, reelaboram e atualizam coletivamente a memória e identidade de um povo durante dois a três dias de campeonato; e no resto do ano em meio ao cotidiano de quatro comunidades localizadas em Manaus, Amazonas.

Desde 2021, quatro comunidades reúnem uma vez ao final do ano para compartilhar suas trajetórias de aprendizagem da língua Kokama e celebrar sua cultura. 25 a 30 pessoas por comunidade formam o público do Campeonato da Língua Kokama, que mescla diferentes faixas etárias e perfis: alunos, professores, lideranças, anciãos, todos têm papéis fundamentais para compor as variadas etapas do jogo. As comunidades têm em comum, além de terem alta incidência de parentes do povo Kokama residindo ou frequentando seus espaços, o fato de serem espaços que ensinam a língua e a cultura Kokama em parceria com a Secretaria de Educação de Manaus (SEMED/Manaus): Centro de Língua Kokama Atawanã Kuarachi Kokama (localizado no ramal do Brasileirinho), Centro de Língua Kokama Tsetsu Kamutun (localizado no Bairro Grande Vitória), Centro de Língua Kokama Karuara (localizado no bairro Jorge Teixeira) e o Centro de Língua Kokama Yatsi

*ikira* (localizado no bairro Cidade de Deus).

No geral, o jogo acontece durante duas manhãs e duas tardes, podendo um terceiro dia ser destinado às premiações. Cada centro apresenta demonstrações de usos da língua Kokama durante meio dia, mobilizando professores, crianças, jovens, mães, pais, e avós; que se revezam para atender uma dinâmica pré-estabelecida e combinada ano a ano. Nos meses que antecedem cada edição é produzido um livreto que contém as regras e critérios para avaliação dos jurados. Cada apresentação na língua materna, portanto, é avaliada com base nas métricas acordadas pelas lideranças envolvidas na pré-produção do evento. Nas reuniões de preparação também estão presentes a professora ou professor responsável pelo espaço, que gerencia o currículo de educação escolar indígena junto à comunidade e à SEMED.

Tais professores são figuras centrais para a condução de toda a dinâmica. Além de pertencerem ao povo Kokama, todos precisam ter um perfil engajado para estimular o restante dos participantes. Com base nos critérios de avaliação estabelecidos, a professora é responsável por, junto de lideranças e anciãos, criar as apresentações que competem em cada modalidade. Nos meses que antecedem o evento, a rotina de aulas de cada centro funciona como lugar de ensaio e criação coletiva, em que a comunidade busca gerar ferramentas linguísticas e de expressão artística para que os alunos consigam chegar ao palco e pronunciar adivinhações, músicas e histórias em frente à todo o público participante.

Ao descrever, inicialmente, as três primeiras edições do Campeonato da Língua Kokama (2021–2023), torna-se inevitável articular o olhar etnográfico às reflexões teóricas sobre o jogo enquanto prática cultural. O campeonato não é apenas um evento de exibição da língua: ele cria um tempo-espaço lúdico que suspende a rotina cotidiana, instaurando regras próprias, performances coletivas e valores que reorganizam a vida social. A possibilidade de descrever o evento, além de acompanhar a produção e execução destas primeiras edições e ainda, contar com a transmissão ao vivo registrada em cada encontro, registrar conversas e entrevistas e me inserir no cotidiano de alguns participantes, permitiu enquadrar o campeonato sob a categoria analítica de um “jogo”, que será aprofundada no próximo capítulo. Essa proposição dialoga com o que Huizinga (2000) descreve acerca da capacidade do jogo de construir uma ordem suspensa, temporária, na vida social. Essa atipicidade é regida por normas próprias. No caso do povo

Kokama, o campeonato, além de criar um espaço separado, reveste o evento de uma dimensão política e pedagógica. As regras, os critérios e a dramatização coletiva são elementos que, ao mesmo tempo, demarcam a suspensão do tempo-espaço cotidiano, uma vez que destoam da experiência vivida diariamente. Porém, a construção temporária de uma ordem voltada para a dramatização da língua possibilita que se reúnam vínculos entre gerações, fazendo as memórias coletivas circularem pela comunidade, como um dos processos centrais de avivamento da língua. Nesse sentido, o campeonato da língua Kokama é mais do que uma mera atividade cultural ou uma atividade escolar, pois funciona como uma ordem lúdica que confere à língua uma centralidade capaz de reordenar a interação social.

O que acontece no espaço-tempo suspenso desse jogo, porém, não está separado da realidade das comunidades, pelo contrário, revela uma pequena superfície de relações sociais, trabalho, criatividade e resistência de buscar continuamente ferramentas para dar continuidade a um projeto de avivamento da língua materna. Concebido coletivamente como uma ferramenta comunitária para estimular a aprendizagem da língua Kokama, o campeonato me apresentou diversas outras dimensões para além do universo de um encontro anual. A possibilidade de acompanhar este evento desde 2021 pretende conduzir o capítulo a partir das minhas primeiras entradas no campo, passando por um percurso longitudinal de pesquisa, que mostrou-se para além de uma coleta de dados, uma trajetória que compartilho com meus interlocutores até hoje e após a entrega deste trabalho.

Pode-se considerar que a pesquisa que desenvolvo dialoga com a tradição da etnografia longitudinal, entendida como um acompanhamento de longo prazo que permite observar não apenas práticas culturais em momentos pontuais, mas os processos de transformação, continuidade e ruptura que se revelam com a duração. No caso do Campeonato da Língua Kokama, esse olhar estendido no tempo torna-se essencial: além de acompanhar três edições sucessivas do evento (2021, 2022 e 2023), também estive inserida em campo durante 2024 e 2025, principalmente devido à proximidade que desenvolvi com alunos e professores do Centro de Língua Kokama · Yatsi ikira (Centro Lua Verde), um dos quatro espaços de ensino que participam do evento anual. A abordagem longitudinal do trabalho é um resultado do próprio processo de vitalização da língua Kokama, uma vez que as práticas passam por continuidades, remodelações, rupturas e atualizações. Para além de pensar o campeonato como um evento anual, é possível observá-lo como uma inserção da

língua em um ciclo que articula memória, passado, presente e futuro. A vitalização da língua se desenha em um movimento de vai e vem, de maneira que o campeonato é uma experimentação que passa por novas configurações a cada ano, representando a dinâmica de retomada da língua.

Como discuto com maior profundidade na parte sobre a memória, ela não é um arquivo apenas, mas um repertório que se atualiza através da repetição e inovação performática (Taylor, 2013). A etnografia longitudinal traz à tona como a vitalização da língua é um fenômeno que depende de uma repetição cíclica. Em outras palavras, o espírito da língua precisa ser avivado em repetição. A repetição regular do campeonato anual permite um diálogo intergeracional para que, a cada ano, a comunidade possa se engajar coletivamente. Não é uma mera continuidade da memória, mas uma produção contínua de uma memória publicamente compartilhada e construída.

Este período significativo possibilitou perceber como crianças, jovens e famílias modificam suas formas de participação, como narrativas tradicionais são reinterpretadas a cada ano, e como as estratégias pedagógicas e performáticas ganham novos contornos diante de mudanças geracionais e contextuais. O retorno contínuo ao campo, seja nas aulas semanais no Centro Lua Verde ou nas reuniões de preparação com lideranças, permitiu registrar não apenas os momentos de celebração pública, mas também as hesitações, afastamentos e reaproximações dos alunos e suas famílias.

Essa perspectiva longitudinal torna visível a dimensão processual da revitalização linguística, evidenciando tanto a força criativa das performances quanto os riscos de silenciamento, especialmente na adolescência. Mais do que acompanhar um evento anual, trata-se de compreender como a memória e a língua Kokama se atualizam no fluxo da vida cotidiana e como esse movimento só pode ser captado etnograficamente através de uma presença prolongada, reiterada e reflexiva.

O acompanhamento etnográfico de longa duração permite, também, enfocar uma das modalidades do jogo, as dramatizações de narrativas, enquanto foco de análise compartilhada que entende esta e outras linguagens artísticas no campeonato não operam como mera camada decorativa, mas como a própria linguagem pela qual a revitalização linguística se torna processual, relacional e reflexiva, constituindo uma estética de resistência e de criação coletiva.

No ano de 2024 também pude participar da pré-produção e da execução do campeonato. Porém, ao invés de trazer uma descrição do evento em si, escolho aportar perspectivas situadas (alunos e professora) que auxiliam a trazer outros pontos de vista sobre os assuntos aqui trabalhados. Na transição entre 2024 e 2025 tive a oportunidade de auxiliar na captação de recursos para aprimorar a estrutura física do espaço para executar uma abordagem que já vinha sendo exercida: o ninho de língua, implementado por Altaci e Laura no espaço do Centro Lua Verde.

O Ninho de Língua é apresentado como uma estratégia fundamental no processo de retomada da língua Kokama, após séculos de silenciamento forçado e fragmentação cultural. Inspirado em práticas de transmissão intergeracional, o Ninho articula crianças, jovens e anciãos em um espaço educativo comunitário, no qual a língua não é apenas ensinada, mas vivida no cotidiano — por meio de histórias, cantos, dramatizações e práticas de memória coletiva. Essa metodologia se ancora na ideia de que a vitalização da língua exige criar ambientes imersivos nos quais ela possa circular e recuperar seu lugar como elemento constitutivo da identidade (Nascimento, 2018). O Ninho, portanto, não se restringe ao ensino formal, mas é um território linguístico e simbólico, que conecta memória ancestral e agência contemporânea, fortalecendo a revitalização e garantindo que a língua se torne novamente veículo ativo de criação cultural e espiritualidade para as novas gerações. A partir da imersão neste contexto, foi possível compreender mais profundamente o papel das narrativas tradicionais como agentes de memória ativadas pelos alunos por meio da criação de dramatizações que as reinterpretam no presente. O contato com o ancião Kukama-kukamiria, *yumitawara* (professor) Pablo Eli Taricuarima, residente de Nauta, no Peru, revelou neste contexto de pesquisa, uma perspectiva chave para situar finalmente as narrativas que pude interagir ao longo dos anos durante as edições do campeonato e do cotidiano do Lua Verde: o *Kuarachi Kokama* — ou, os cinco mundos da cosmologia Kokama. Esta abordagem permitiu, posteriormente às descrições presentes neste capítulo, realizar oficinas com os alunos para buscar os elementos que conectam e revelam pistas sobre uma complexa cosmologia, que é avivada no contexto do ninho de língua e do campeonato. Portanto, a análise desta última compõe o capítulo 4 em um aprofundamento das narrativas apresentadas no campeonato em formato de músicas e dramatizações pelo Centro Lua Verde enquanto uma das modalidades recorrentes no âmbito do jogo; e foi possibilitado pelo presente capítulo, que

descreve de maneira longitudinal as dimensões relacionais desenvolvidas a partir do campeonato.

### **3.1 Caminhos de pesquisa: o campeonato como dispositivo etnográfico**

A participação durante a produção que antecede o evento, em cada ano, permitiram registros de campo acerca das dinâmicas, com foco principalmente nas modalidades apresentadas em duplas ou grupos: dramatização de narrativas tradicionais, músicas e cantos na língua Kokama, adivinhações, dança, grafismos e rituais. A transmissão ao vivo realizada nos três primeiros anos também possibilitaram revisitar os eventos e aprofundar descrições sobre as sistemáticas do jogo; regras, registro da participação dos jurados e requisitos de avaliação da pontuação, a duração das atividades e o registro de falas dos participantes. Entrevistas e conversas permitiram registrar impressões dos interlocutores ao longo de sua participação.

Foram descritas as participações dos quatro centros de língua Kokama e a busca por recorrências e interrupções verificadas ao longo das três edições. Apesar de considerar contribuições de representantes de todos os centros (com destaque para os professores e crianças), o enfoque principal deu-se na participação do Centro Lua Verde. Isto deve-se ao fato de ter acompanhado para além das apresentações pontuais, o cotidiano de aulas e interações entre alunos e minha principal interlocutora, a professora Laura Sheine Rubim.

As dinâmicas de aprendizagem da língua implementadas por ela ao longo deste período revelam interpretações da professora e seus alunos acerca do conteúdo simbólico dos formatos de apresentações — isto é, um conteúdo que representa o universo cultural do povo Kokama. As interações principalmente com as crianças do centro possibilitou também coletar impressões dos alunos, que, durante as aulas, manifestaram a apropriação e significação dos símbolos relacionados à cultura Kokama. A produção formulada no cotidiano e apresentada durante os eventos serão descritos de forma geral, com maior atenção às dramatizações e as músicas que se repetem todos os anos.

Minha participação no primeiro campeonato resultou em uma participação direta do registro audiovisual de algumas dessas manifestações artísticas, e servem como ponto de partida para buscar descrever a memória da cultura Kokama avivada

pelo uso da língua. A dramatização de uma narrativa sobre a *Muiwatsu*, a “Cobra-grande”, será destacada. A criação de imagens dos alunos e da professora em meio à floresta representa uma história narrada por uma anciã do povo Kokama em sua língua materna e reinterpretada pelos alunos. Figuras símbolo da ancestralidade e da relação do povo Kokama com a floresta, como a cobra em si, são representadas como uma forma de conexão entre o imaginário compartilhado que forma a memória de um povo e também representam a percepção dos novos falantes sobre suas próprias histórias e língua, reproduzida por meio do uso do corpo como veículo de socialização entre os alunos.

Desta maneira, o campeonato enquanto dispositivo etnográfico interliga algumas contribuições teóricas, que serão descritas no capítulo a seguir: arte, jogo e corpo. O jogo constitui uma dimensão fundamental da cultura: nele se condensam a improvisação, a competição, a simulação e a vertigem, categorias que se mesclam de maneira singular no caso Kokama. Nos dias do campeonato, a língua Kokama ganha prestígio e centralidade. O que no cotidiano aparece fragilizado pelo estigma e pelas pressões da cidade, transforma-se em bem coletivo, dramatizado e celebrado publicamente. A dimensão agonística (*agôn*) manifesta-se nas provas e avaliações; a *mimicry* emerge nas dramatizações e performances que dão corpo a narrativas ancestrais; a *paidia* aparece na improvisação das crianças e nos ensaios permeados de alegria e invenção; e o *ludus* estrutura o conjunto por meio de regras, critérios e notas. A tensão entre liberdade e disciplina, espontaneidade e norma, constitui, assim, o cerne do aprendizado que o evento promove.

A descrição etnográfica dos ensaios, das dramatizações, das músicas e das interações cotidianas mostra como essa chave teórica do jogo se realiza concretamente: cada gesto, cada canto, cada encenação produz memória e pertencimento. As crianças, em especial, assumem papel central nesse processo. Ao brincar, cantar ou representar histórias como a da *Muiwatsu*, não apenas se divertem, mas atualizam narrativas coletivas e se reconhecem como parte de um povo. O corpo, nesse contexto, torna-se repositório da memória e meio de transmissão intergeracional, reafirmando a língua não só como código de comunicação, mas como veículo de resistência e reinvenção cultural. Assim, a análise do campeonato como jogo ilumina o modo como a experiência lúdica Kokama ultrapassa a lógica ocidental da competição e aproxima-se de uma celebração da vida coletiva. O campeonato é, ao mesmo tempo, espaço de disputa e

de festa, de regras e de improvisos, de disciplina e de liberdade. Essa ambiguidade é o que o torna um dispositivo etnográfico privilegiado: nele, memória, língua e imaginação se encontram em performance, permitindo que a descrição densa do evento dialogue com as teorias do jogo e revele a potência criativa que sustenta o avivamento da língua Kokama. As descrições etnográficas do Campeonato da Língua Kokama, ainda, mostram que as dramatizações, músicas e performances não são apenas modalidades do jogo, mas modos de atualização da memória coletiva e de produção de pertencimento.

Quando se observa longitudinalmente a recorrência de narrativas como a da *Muiwatsu*, percebe-se que a arte no campeonato não opera no registro ocidental da estética isolada, mas como um sistema de ação social, nos termos de Gell (2016), no qual gestos, corpos e sons agem no mundo e produzem efeitos coletivos.

Essa agência artística, que não apenas representa, mas cria vínculos, também pode ser lida a partir da chave analítica de Lagrou (2021) acerca da arte ameríndia: revelar e ocultar, repetir e transformar, são dimensões constitutivas das práticas estéticas que sustentam o campeonato como espaço de memória e de invenção. Assim, a arte aqui analisada é inseparável do jogo: as categorias de *mimicry* (dramatização), *paidia* (improvisação), *agôn* (competição) e *ludus* (regras) se mesclam no evento e são compostas de expressões artísticas diferentes, instaurando um tempo-espaço no qual a língua ganha prestígio, visibilidade e força performática.

No Campeonato da Língua Kokama, o corpo é um dos principais mediadores da aprendizagem e da performance coletiva. Nas dramatizações da *Muiwatsu*, por exemplo, os alunos transformam gestos cotidianos em movimentos corporais que traduzem a narrativa da “cobra-grande”: braços que serpenteiam, corpos que se arrastam no chão, olhares que se desviam para imitar a astúcia do animal. Nos ensaios realizados em espaços comunitários, o corpo das crianças não apenas aprende os diálogos em Kokama, mas também incorpora ritmos, cadências e posturas que materializam a língua no movimento. Durante as caminhadas pela floresta no MUSA, as professoras solicitam que os alunos nomeiem plantas e animais em Kokama, fazendo com que o corpo — em deslocamento, tocando folhas, apontando rastros — seja o veículo da memória. Já nas aulas de teatro e de música, observa-se como a timidez ou a ousadia dos jovens se manifestam corporalmente: silêncios prolongados, roupas escuras ou, ao contrário, improvisações espontâneas

em rap e canto. Essas experiências etnográficas confirmam a percepção de que a memória não está apenas no plano cognitivo ou discursivo, mas se inscreve nos corpos que a performam. Como discutido no próximo capítulo, o corpo pode ser entendido como repositório vivo da ancestralidade e da língua: nele se inscrevem gestos, ritmos e afetos que garantem a continuidade da cultura. Ao longo do acompanhamento longitudinal, tornou-se evidente que a revitalização linguística não acontece sem corporificação: cantar, dançar, dramatizar e até silenciar são modos de atualizar a língua no presente. O campeonato, assim, não é apenas um torneio de provas orais, mas um espaço em que a língua se faz corpo e a memória se torna visível e sensível, constituindo uma dimensão processual e relacional da resistência e da criação coletiva Kokama.

As performances das crianças, em suas mais diversas formas, como nas improvisações de rap ou nas dramatizações da *Muiwatsu*, são atos performativos que atualizam a memória coletiva. Taylor (2013) enfatiza a maneira como a memória cultural não se vale apenas do texto escrito ou dos registros em arquivo, mas da memória inscrita no corpo e nos gestos como um repertório compartilhado. Nesse sentido, o improviso de uma criança ou uma letra cantada em Kokama pode, por um lado, retomar em público o fragmento de uma memória passada, mas também age como uma reinterpretação no presente. As crianças aprendem a língua, mas também a fazem existir a partir dos seus corpos, como um espírito vivo que se alimenta do lúdico em repetição: no jogo, nos cantos, nas improvisações e na brincadeira. Nesse sentido, a infância não é uma etapa de recepção passiva, pois as crianças elaboram as suas interpretações particulares sobre o mundo e também, a partir de sua agência criativa e espontânea, criam novos significados, como Cohn (2021) demonstra. São, portanto, fundamentais para a vitalização da língua.

Do ponto de vista metodológico, é importante ressaltar que o fato de acompanhar as edições do campeonato desde 2021, bem como as aulas e ensaios cotidianos no Centro Lua Verde, tornou evidente o que Neale (2020) propõe como central à pesquisa qualitativa longitudinal: a atenção ao tempo como dimensão analítica constitutiva. Ao retornar de forma contínua ao campo, não apenas foram descritas performances pontuais, mas tornaram-se visíveis os processos de transformação, continuidade e ruptura que atravessam famílias, alunos e professores. A oscilação entre engajamentos intensos nos períodos de ensaio e silenciamentos durante certas fases da adolescência, a saída e o retorno de famílias,

assim como a reinvenção de narrativas tradicionais em novos formatos performáticos, compõem uma trajetória que só pode ser apreendida na duração. O campeonato, enquanto dispositivo etnográfico, oferece recortes densos, mas é o percurso prolongado junto aos interlocutores que permite captar como a língua e a memória Kokama são reatualizadas no fluxo do cotidiano, alinhando-se à perspectiva de Neale de que o tempo não é apenas contexto, mas um operador fundamental para compreender a vida social.

Esse percurso longitudinal também se aproxima da noção de *ethnographic returning* formulada por O'Reilly (2012), em que a etnografia se realiza em retornos sucessivos ao campo e na revisão reflexiva das próprias relações com os interlocutores. No caso do Centro Lua Verde, cada retorno às aulas, reuniões e edições do campeonato não significou apenas continuidade da observação, mas também a renegociação de papéis, expectativas e afetos entre pesquisadora e comunidade. O'Reilly destaca que tais retornos permitem observar a mudança social em tempo real e, simultaneamente, obrigam a repensar os enquadramentos analíticos iniciais.

De modo similar, acompanhar dramatizações como a da *Muiwatsu*, que reaparecem ano após ano em versões renovadas, exige reconhecer que as narrativas não são estáveis, mas se transformam a cada contexto de encenação. Assim, o retorno contínuo não apenas documenta as práticas, mas também revela o caráter processual, relacional e reflexivo da revitalização linguística, em que o engajamento etnográfico prolongado se torna parte do próprio processo de transformação. A modalidade do jogo da dramatização foi escolhida como enfoque principal e será desenvolvido no quarto capítulo deste trabalho, aprofundando o papel da manifestação artística a partir de um diálogo de pontos de vista — dos interlocutores e da análise de pesquisa por meio das exegeses do significado obtido, posicional e operacional proposta por Vidal (2000).

### **3.2 Entradas no campo e um percurso longitudinal: Centro Lua Verde e a relação com os interlocutores**

A inserção no campo ocorreu de forma não planejada, numa espécie de acaso ou instinto etnográfico (Peirano, 2014) que abre caminhos para muitos percursos etnográficos. O convite para apoiar a produção de vídeos destinados à

primeira edição do Campeonato da Língua Kokama, em 2021, coincidiu com minha atuação profissional no Museu da Amazônia (MUSA), onde eu então desempenhava funções de assessoria de comunicação e mediação cultural.

Esse primeiro contato revelou não apenas uma complexidade técnica e criativa envolvida nos ensaios, gravações e edição das apresentações na língua Kokama, mas, sobretudo, a possibilidade de ter contato com uma visão de mundo que até então eu não tinha conhecido. Estas primeiras interações tornaram-se as principais portas de entrada para minha aproximação com as comunidades Kokama em Manaus e posteriormente no interior do Amazonas e Peru. As apresentações que pude registrar envolveram diferentes linguagens artísticas e comunicaram mais que palavras e versões na língua, mas também significados compartilhados por um grupo social.

Diferentes elementos representam animais, situações cotidianas e outras relações com a floresta e pessoas que acionam representações do universo do povo Kokama, possibilitando percepções individuais, orientando práticas e reforçando uma identidade coletiva. Pude perceber a dimensão simbólica envolvida neste evento, isto é, como determinados elementos guardados pela ancestralidade manifestam novamente a expressão e circulação de significados coletivos contidos na oralidade. Este momento inicial despertou então a necessidade de compreender como tais práticas organizam a experiência social e criam laços de pertencimento entre a comunidade por meio da língua, mobilizando significados e ativando não apenas a língua, mas também a memória do povo Kokama.

O Centro de Ciências e Saberes Tradicionais Kokama Lua Verde (Yatsi ikira) está situado no bairro Cidade de Deus, na periferia de Manaus, a aproximadamente um quilômetro do MUSA. Constitui-se como um espaço de fortalecimento cultural, linguístico e espiritual do povo Kokama. Sua história tem início em 2001, quando Dona Glorinha Kokama reunia parentes em sua casa para compartilhar comidas tradicionais, narrativas e momentos de convivência, mantendo viva a memória coletiva mesmo distante do território de origem. Após seu falecimento, em 2012, sua filha, Altaci Corrêa Rubim deu continuidade a essa trajetória, transformando o local em um espaço de homenagem, resistência e cuidado, consolidado como centro de preservação e transmissão de saberes.



Figura 1. Altaci e sua mãe, Dona Glorinha, 2009. Foto: Acervo Pessoal.

Recebi em meados de agosto de 2021 e durante meu expediente de trabalho<sup>7</sup> a visita de Altaci Corrêa Rubim, idealizadora do campeonato que envolve mais outros três centros de língua Kokama de Manaus. A primeira edição ocorreu em formato virtual em decorrência da pandemia de Covid-19, portanto, seu pedido foi para utilizar os espaços do museu como cenário dos registros que seriam apresentados pelo Lua Verde. Encontrei a possibilidade de solicitar mais que a autorização para a comunidade usar o espaço, mas também operar eu mesma os equipamentos audiovisuais da instituição como parte das minhas atribuições de trabalho. O então diretor do MUSA, Ennio Candotti, incentivou a prática como forma

---

<sup>7</sup> No primeiro semestre de 2021 integrei a equipe do Núcleo de Comunicação do Museu da Amazônia. Além de gerenciar atendimentos à imprensa e redes sociais, apoiava gravações realizadas no museu.

de apoiar a iniciativa indígena, alinhada à função social de um museu na fronteira entre a cidade e a Reserva Florestal Adolpho Ducke.

Minhas limitações técnicas com o uso dos equipamentos puderam ser superadas com o apoio do coordenador do núcleo de comunicação, Mario Rocha, e do cinegrafista amador, entusiasta e guia do museu, Jhonnyvan Barroncas. Compartilhamos treinamentos para uso de microfones, câmeras e programas de edição, e iniciamos em setembro de 2021 as gravações das apresentações do Centro Lua Verde, sob orientação da professora Laura, do professor Jonathan Braga Nascimento, responsável pelas aulas de música, e de Altaci no papel de coordenadora gera. Desde o início, foi manifestado o caráter colaborativo desta atividade: além das filmagens, participei da direção de arte, mediação da comunidade com a instituição, edição e montagem final dos vídeos.

As gravações foram realizadas durante cerca de quinze dias em diferentes locais ao ar livre, como trilhas floresta adentro, lago das vitórias régias (*Victoria amazonica*), na plataforma em cima de um grande Angelim-pedra (*Dinizia excelsa*) caído em meio à floresta, um aquário de peixes. Buscou-se coletivamente compor enquadramentos que dialogassem com a temática de cada apresentação, envolvendo alunos, professores e nossa pequena equipe de produção dos vídeos. Algumas captações puderam ser realizadas facilmente, outras exigiram diversas tomadas até sincronizar as expectativas, ensaios e o correto funcionamento dos equipamentos audiovisuais, tendo destacado-se este último como nosso maior desafio técnico: uma boa captação de som.

A presença da comunidade no MUSA também apresentou dinâmicas que depois puderam ser melhor investigadas, de ruptura de um cotidiano institucional preenchido por turistas pagantes para então absorver mais de vinte pessoas que percorriam as instalações gratuitamente. Outros objetivos para além da finalidade turística despertaram em alguns trabalhadores certo desconforto por receber e integrar vizinhos que em ocasiões normais talvez não teriam oportunidade de acessar o local. Foi possível observar a dificuldade de algumas pessoas compreenderem a importância da presença de pessoas indígenas em meio a um equipamento cultural na periferia da cidade e localizado em uma reserva florestal. Tais tensões, porém, foram mitigadas perante a satisfação pessoal do diretor (que demonstrou desde esse encontro inicial o incentivo para uma continuidade da

relação entre as partes envolvidas) e a possibilidade de despertar em mim um olhar antropológico e o envolvimento com os que se tornaram então meus interlocutores.



Figura 2. Alunos e professores durante gravações no MUSA, 2021. Foto: Acervo pessoal.

Em 2022 a relação do MUSA com o Lua Verde se solidificou mediante o uso dos espaços da instituição para realização das aulas semanais do centro. Um período de reforma dificultava a realização dos encontros na sede própria, então os alunos, que também residiam nas redondezas, passaram a deslocar-se principalmente a pé até seu encontro com a professora Laura, quatro vezes por semana.



Figura 3. Integrantes no Centro de Ciências e Saberes Kokama Yats+k+ra (Lua Verde) antes da reforma da parte inferior, turma de 2021. Foto: Acervo Pessoal.

Novamente fui designada a acompanhar as aulas e mediar a presença da comunidade para que pudessem usufruir da melhor forma para sua aprendizagem. Ao longo das aulas, desenvolvi proximidade com Laura, sua filha Cecília (então com 6 anos de idade), a anciã Dona Cleonice Chagas, sua filha Aldenice Chagas e seus netos Vitor (18 anos), Luany (12 anos) e Samuel (10 anos). As aulas sempre tiveram características muito dinâmicas e lúdicas, que envolviam caminhadas pela floresta e instalações do museu, teatro, canto e instrumentos musicais, desenhos e brincadeiras. Apesar da minha atribuição profissional ser inicialmente apoiar e acomodar suas atividades no espaço, recebi a oportunidade de participar das dinâmicas e de articular aulas extras com uma professora de teatro, Maria Alice da Silva Paulino, do povo Karapãna, além de realizar filmagens dos ensaios e participar dos preparativos para a segunda edição do campeonato.



Figura 4. Aula de teatro na tenda vermelha do MUSA com a professora Maria Alice, 2022.

Foto: Acervo Pessoal.



Figura 5. Aula de pintura com alunos e professora do Lua Verde e mediadores do MUSA, 2022. Foto: Acervo Pessoal.

O crescente envolvimento do Lua Verde no MUSA levou a realização da segunda edição do campeonato em seu auditório de eventos e, com isto, a responsabilidade de produzir o evento junto à comissão organizadora de lideranças do povo Kokama, evento que será detalhado mais adiante neste capítulo.

Após a edição de 2022, na transição para o ano de 2023, porém, a dinâmica da turma estabelecida até ali foi em parte interrompida. Os genitores dos alunos mais engajados decidiram mudar-se para Santo Antônio do Içá, cidade de alta incidência da presença Kokama no Alto Rio Solimões: Aldenice e seu marido foram acompanhados por alguns de seus filhos. Enoque (2 anos, na época), Samuel, Vitor, Davi (13 anos) e Pablo (15 anos). Antes da mudança, Pablo entrava na fase da adolescência e era o mais desconectado das aulas em 2022, frequentava pouco e na maioria das vezes permanecia em silêncio.

Uma característica chamou atenção na forma em que se apresentava visualmente quando estava presente neste período: o uso de roupas pretas acompanhava seu comportamento mais introspectivo. Não pude estabelecer muito contato com ele até o momento do deslocamento, gerado por situações em decorrência da vulnerabilidade social que estava sujeito como um jovem da periferia de Manaus. Fui informada posteriormente por Laura que Pablo envolveu-se com uma situação de violência com a rede de tráfico local, o que colocou o restante dos integrantes da família em risco e motivou sua mudança. O principal contato com o grupo de jovens da família foi também gerado no contexto de uma linguagem artística advinda das periferias durante a primeira edição do campeonato. A apresentação musical escolhida pelos adolescentes foi o rap<sup>8</sup>, gênero musical presente em seu cotidiano e que embalou versos recitados na língua Kokama com base na música de um grupo indígena de rap, “Oz Guarani”.

Mesmo com o ocorrido, Dona Cleonice (mãe de Aldenice) e sua neta Luany permaneceram em Manaus, devido ao tratamento de câncer que a anciã está realizando até hoje na cidade. Durante o ano de 2023, as aulas recomeçaram com certa desmobilização dos alunos, pois a família que até então era a mais assídua não participava mais presencialmente das aulas. As duas mães integrantes e seus filhos, que permaneceram, entretanto, continuaram frequentando o MUSA sob

---

<sup>8</sup> TV FNEEI. 6 *RAP KOKAMA CAT BOTO*. 2021. YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eKx5JOoAQal>. Acesso em: 26 ago. 2025.

coordenação da professora Laura. Luany então começou a apresentar um comportamento similar ao de Pablo, silenciando-se e usando roupas pretas. Antes disso, era uma das alunas que tinha mais facilidade com o aprendizado e até ali destacava-se nos campeonatos junto às trocas com sua avó.

Em 2023 também ingresso ao Programa de Pós Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFAM). Minha trajetória de trabalho no MUSA e com o Lua Verde vai modelando-se e adquirindo um viés de caráter etnográfico em função da exigência acadêmica, enriquecido pelo vínculo social e a ação de intervenção preexistente. A convivência foi aos poucos revelando algumas recorrências e interrupções, o que possibilitou gerar as perguntas e formular um campo etnográfico. Muito mais que objetos de uma pesquisa, os interlocutores que trabalho até hoje nunca responderam minhas previsões e expectativas sobre o formato da aprendizagem da língua e cultura Kokama, superando qualquer início de romantização que o encantamento com uma nova forma de estar no mundo gerou em mim. O papel das crianças sempre foi motivo de interesse para compreender como, além da língua, os alunos e professoras aprendem sobre a cultura adormecida de seus ancestrais e ativam a memória do povo Kokama. Uma grande carga de responsabilidade recaiu sobre meu trabalho no momento em que abriu-se a possibilidade de continuar acompanhando principalmente o Lua Verde, devido ao fato de que nunca foi realizada nenhuma pesquisa sobre e junto a esse grupo.

Comecei 2023 então com uma nova perspectiva sobre as relações que vinha desenvolvendo até ali. Porém, também percebi que minha pesquisa de campo já havia iniciado antes mesmo de que eu percebesse. Meu primeiro envolvimento com o registro das narrativas e interação com alunos e professores nas trilhas do MUSA se desdobraram quase que naturalmente, e resultam hoje em um denso processo de reflexão individual e compartilhada.

No contexto da ruptura da turma dos anos anteriores, as aulas de 2023 iniciam com certa desestabilização do trabalho para a professora Laura, transmitida segundo ela pela sensação de que “o Lua Verde fosse acabar”. Esse impacto refletiu em seu envolvimento nas aulas com a nova turma, composta principalmente por duas novas mães, que antes com Aldenice não “misturavam-se”<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Diferentes relações interpessoais cruzaram meu convívio com a turma do Lua Verde e do campeonato em geral. Sempre mantive um posicionamento cuidadoso para poder continuar direcionando o olhar sobre a dimensão do avivamento da língua, cultura e memória do povo Kokama.

As conversas com Laura sempre foram informais e espontâneas, antes e depois do início da pesquisa. Neste período em particular comecei a escrever um caderno de campo com algumas falas e situações que mais chamaram minha atenção. Laura aos poucos se abriu para nossa relação, à medida que o cotidiano se apresentava. Em julho de 2023, após o primeiro semestre de aulas com a nova turma, tive a oportunidade de conversar com a professora após a aula da manhã. Almoçamos juntas, na área comum dos trabalhadores do MUSA em frente à cozinha. Pude contar a ela sobre o início da minha pesquisa e conversamos sobre a importância da participação das crianças nas aulas. Ela destacou o processo da família de Dona Cleonice, e como as crianças em particular tornaram-se mais “abertas” e menos tímidas para falar a língua Kokama. Também contou que percebeu que o laço familiar foi fortalecido por meio das trocas, a exemplo de Vitor e Aldenice. Ela relatou que o jovem, que então morava com a avó, podia aproximar-se à mãe pois estudavam a língua Kokama juntos durante as noites.

A preocupação da professora com os alunos que foram para Santo Antônio do Içá se desdobrou em um convite para que eu a acompanhasse ao município em sua visita à família no final do ano. Ela conta ainda que Vitor enviava mensagens a ela todos os dias com *era na küema*, bom dia em Kokama. Compartilho também duas mensagens que ele havia me enviado recentemente, demonstrando uma vontade de continuar em contato com essa parte de sua vida em Manaus e me agradecendo de forma afetuosa pelos momentos compartilhados. Uma das preocupações manifestada por Laura foi a ameaça de sofrerem com mazelas em virtude das vulnerabilidades sociais que crianças e jovens enfrentam no interior; de terem filhos muito cedo, de envolverem-se com drogas lícitas ou ilícitas, de terem que trabalhar pesado desde muito cedo. Ela conta que lá, “todos fazem muito e não tem como escapar”. Ela e Altaci dedicaram-se a tentar encontrar maneiras de Vitor vir trabalhar em Manaus, mas sua mãe não autorizou devido principalmente ao vínculo que tinha reforçado com o filho mais recentemente.

Em julho de 2023 teve início formal meu trabalho de campo, em paralelo com o início das aulas do segundo semestre no MUSA. A primeira atividade da professora são moldadas por processos históricos e sociais, resultando em sua invisibilização perante a identidade nacional uruguaia. Pode-se considerar a dinâmica entre visibilidade e invisibilidade a partir de mecanismos simbólicos e representacionais que levam ao apagamento cultural e social dos povos indígenas,

apesar de sua presença histórica e contínua. neste período foi a apresentação do Lua Verde para um grupo do Programa Fulbright no Brasil, com foco em cooperação com os Estados Unidos para intercâmbio educacional e cultural. Além de uma palestra de apresentação das atividades do centro, uma trilha imersiva na floresta mediada pela língua Kokama levou os participantes até uma casa de palha ao lado da torre de observação. Ali, Laura desenhou a silhueta de três corpos humanos, e pediu que dois alunos ou alunas preenchessem o interior com giz colorido seguindo seu exemplo, uma cor sendo usada para representar cada língua.



Figura 6. Desenho e pintura da relação do corpo com as línguas Kokama e portuguesa, 2022. Foto: Acervo Pessoal.

O desenho da direita foi preenchido por Laura, o azul representando a língua Kokama, e o laranja, a língua portuguesa. O da esquerda, foi preenchido por Dona Cleonice, utilizando verde para o Kokama, e para português, o rosa. Ambos preenchimentos destacam perspectivas próprias das falantes e aprendizes e apontam as percepções que permeiam suas relações com as duas línguas e usos do corpo.

Na mesma semana, pude acompanhar o primeiro ensaio para a terceira edição do campeonato, realizado na área comum compartilhada por alguns moradores do Lua Verde, na Cidade de Deus. Ao final de uma rua íngreme sem saída, uma pequena área de chão batido e sombreada por uma mangueira era o centro de algumas moradias, inclusive de Dona Cleonice — uma casa pequena, de poucos cômodos, em que anteriormente também moravam Aldenice e sua família. Além da anciã e a neta Luany, outras mães e crianças participaram. Apesar de ter visto quase todos, poucas vezes durante as visitas e aulas do MUSA, me apresentei novamente, desta vez, como pesquisadora dedicada a estudar a língua e cultura Kokama a partir da participação das crianças nas aulas. As apresentações selecionadas para o ensaio repetiam algumas dos anos passados, e fui convidada a cantar e dançar junto. Já sabia as letras e aos poucos compreendi que meu trabalho de campo já havia iniciado desde que participei das atividades do grupo pela primeira vez.

Entretanto, novas perspectivas foram sendo ativadas à medida em que novas perguntas surgem a respeito de interações que já haviam tornado-se cotidianas. O papel das mães e avós destacou-se como central para que crianças e adolescentes pudessem engajar-se nas aulas semanais. O cuidado e esforço de cada uma ir caminhando debaixo de sol até o local dos encontros, de colocarem-se no papel de alunas e de trazer a língua para usos cotidianos, apesar deste dever ser um trabalho de toda a família, recai sobre estas mulheres que pude conhecer. Afastamentos e reaproximações aconteceram durante todo o período que acompanho o Lua Verde, a partir das possibilidades de cada mãe participar das atividades. As aulas das semanas que antecederam cada edição do campeonato, porém, são notadamente mais frequentadas e tendem a incluir outros membros das famílias, alguns pais e avós também frequentam nesse período, mas permanecem, no geral, mais afastados das práticas.

Este dia também possibilitou compreender a prática de ensaiar em um ponto de encontro entre as residências como uma estratégia comunitária, empregada para envolver as famílias e ativar o uso da língua como parte de seu cotidiano. Essa estratégia se desenvolve em todas as comunidades envolvidas no campeonato, e pode ser vista como tal durante minha participação nas reuniões de professores que antecederam o campeonato. Um grupo que coordena o evento reúne-se com regularidade meses antes de cada edição, pensando tanto no formato e formas de

avaliação e classificação das apresentações, quanto nas estratégias empregadas localmente para engajar os alunos. A vitalização da língua Kokama apresentou-se então como um processo contínuo, que só é possível implementar por meio da ação coletiva de grupos que compartilham o interesse, práticas cotidianas e familiares gerando também uma visão compartilhada de um mundo ressignificado por meio da perspectiva do povo Kokama, tendo como ponto de partida a memória e a língua transmitida por anciãs e anciãos. Para além do ensino e aprendizagem de vocabulários e diálogos na língua, pode-se considerar que os grupos envolvidos no campeonato ativam a memória e a ancestralidade de uma identidade compartilhada, sendo o corpo o canal de transmissão nas trocas inter-relacionais — em casa, nas comunidades e nos eventos.

Este novo momento de reinserção na comunidade como pesquisadora durante os ensaios no Lua Verde gerou certa tomada de consciência da possibilidade de analisar uma das estratégias de vitalização empregadas no campeonato como um importante mecanismo de avivamento de uma língua indígena. As narrativas tradicionais de um povo, repassadas na oralidade pelos mais velhos, na maioria das vezes situados no Peru ou Alto Solimões, sempre estão presentes. Elas são repassadas aos aprendizes de maneira lúdica no contexto de um jogo que constitui o formato do campeonato e estimula toda a comunidade a reproduzi-las. Neste contexto, as crianças têm grande destaque ao desempenhar os papéis que formam apresentações em diferentes linguagens artísticas. Algumas músicas e dramatizações são recorrentes e construídas coletivamente no cotidiano, culminando em apresentações nos dias de evento. Desde 2021, diferentes pessoas representaram tais papéis, o que me permitiu formular a pergunta de como elas interpretam e significam as histórias como parte de um mundo concreto e real.

Considerando tais narrativas como a ponta de uma série de transmissões num fluxo intergeracional, também mostrou-se relevante buscar de onde elas surgem ou são registradas em primeiro momento. Ao longo da minha inserção nesta nova perspectiva de mundo, encontrei cinco dimensões que podem situar as narrativas, e que serão utilizadas mais a frente, no quarto capítulo, como guia para localizar os aprendizes em meio à sua ancestralidade e relações com a floresta.

A pessoa que conduz o grupo na aprendizagem em torno da língua Kokama é a professora, ou *Yumitawara waina* Laura. Segundo ela, a relação com sua tia Altaci expandiu a consciência da identidade Kokama desde Santo Antônio do Içá mediante

o trabalho de avivamento da língua que desempenha com afinco em Manaus. Considero Laura como interlocutora chave, que sempre mediou com cuidado e confiança minha relação com todos os que tive oportunidade de conhecer no Lua Verde, principalmente. Estive a seu convite durante dez dias hospedada em um hotel no centro de Santo Antônio do Içá em janeiro de 2024, pois a casa da família fica cheia nesse período.

O município de, localizado no Sudoeste do Amazonas, na Microrregião do Alto Solimões, apresenta uma configuração social, territorial e étnica fortemente marcada pela presença indígena, em especial dos povos Kokama, Tikuna, Kambeba e Kaixana, além de populações ribeirinhas, migrantes nordestinos e sujeitos de circulação transfronteiriça peruana e colombiana (RUBIM, 2016; IBGE, 2014). Em 2014, o município possuía 24.005 habitantes e um Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) de 0,496, classificado como muito baixo, o que expressa a precariedade das condições socioeconômicas que atravessam tanto a zona urbana quanto as comunidades rurais e indígenas (RUBIM, 2016). Nesse território, as comunidades Kokama de São Gabriel, São Salvador e São José foram historicamente organizadas a partir da Irmandade da Santa Cruz e, posteriormente, do movimento indígena, passando a reivindicar reconhecimento étnico e territorial frente ao Estado (RUBIM, 2016). A disputa pela demarcação da Terra Indígena Kokama de Santo Antônio do Içá, cujo processo administrativo tramita desde os anos 2000, articula-se diretamente à afirmação do território linguístico Kokama, pois a territorialização física e jurídica da terra constitui condição fundamental para a reprodução social, cultural e linguística desse povo, bem como para a efetivação de políticas de educação diferenciada, saúde indígena e proteção territorial (ISA, 2023; ISA, 2024). Assim, no contexto do Alto Solimões, a luta pela terra e pela língua se entrelaça como parte de um mesmo processo de resistência, mobilização e reconstrução identitária Kokama, no qual território, memória, cultura e língua constituem dimensões inseparáveis da afirmação de sua existência coletiva.

Logo na chegada ao município, fui recebida por minha anfitriã e sua filha, Cecília, que conheço desde a primeira edição do campeonato, e mesmo com sua timidez fui ao longo dos anos também me aproximando. No ambiente familiar, percebi Cecília expressando-se com mais leveza e espontaneidade, o que, pouco a pouco, me permitiu compartilhar uma convivência mais próxima e afetiva com ambas. Essa abertura cotidiana, atravessada pela convivência e interações

informais, ampliou minha escuta e presença junto à esfera íntima da minha interlocutora. Sua disponibilidade em me ajudar com a pesquisa e me integrar no contexto local me permitiu conhecer muitas pessoas de sua família na cidade natal.

Conheci aqueles que Laura considera seu núcleo familiar central (pai, mãe, irmãos), embora apenas parte de sua família materna se identifique atualmente como pertencente ao povo Kokama. Ao longo da permanência em Santo Antônio do Içá, pude circular pela cidade e realizar entrevistas com alguns desses familiares que, em maior ou menor grau, participam da reprodução da língua Kokama no contexto local. Laura foi criada pelos avós indígenas até os cinco anos de idade, experiência que lhe possibilitou um contato precoce e intenso com a língua e com os modos de vida do povo, marcando de forma duradoura sua trajetória pessoal e identitária. Apesar da expressiva presença indígena no município, a atuação histórica da Irmandade da Santa Cruz produziu um processo de afastamento da identidade indígena do cotidiano de muitos moradores, associado à forte adesão religiosa e à reconfiguração das relações familiares e comunitárias. Esse movimento de apagamento é visível na própria família de Laura: embora sua mãe seja irmã de uma liderança do povo Kokama, Altaci, ela aderiu à religiosidade cristã promovida pelo legado da Irmandade (e continuada por missionários que vêm principalmente dos Estados Unidos e pelas Igrejas evangélicas), o que contribuiu para a marginalização das práticas culturais e linguísticas Kokama em sua vida cotidiana. Ainda assim, Laura, mesmo tendo sido socializada também nesse universo religioso, manteve e reatualizou seus vínculos com a língua e a cultura Kokama por meio de sua convivência com os avós e, posteriormente, de sua aproximação com Altaci em Manaus. Esses deslocamentos e atravessamentos permitiram que ela se constituísse como uma mulher que incorpora e transmite saberes ancestrais, hoje mobilizados em sua atuação como educadora da língua Kokama no Centro Lua Verde.

Nesse contexto, a trajetória de Laura emerge como uma síntese etnográfica desses processos de adormecimento e reativação da língua Kokama. Sua história familiar evidencia como o apagamento simbólico e linguístico operou de forma íntima e cotidiana, atravessando relações de parentesco, práticas religiosas e modos de socialização, ao mesmo tempo em que revela as brechas pelas quais a memória e a língua puderam ser preservadas e reatualizadas. O fato de Laura ter sido criada pelos avós indígenas, de ter mantido vínculos com Altaci e de, mais tarde, assumir

um papel ativo no ensino da língua no Centro Lua Verde mostra como a vitalização linguística não se dá apenas como política institucional, mas como prática encarnada em trajetórias individuais e redes familiares. Assim, sua atuação articula Santo Antônio do Içá e Manaus como partes de um mesmo território linguístico em reconstrução, no qual a transmissão da língua Kokama se afirma simultaneamente como resistência ao silenciamento histórico e como estratégia de produção de futuro para o povo Kokama. Pude observar em minha passagem pelo município do Alto Rio Solimões poucos falantes, receosos, silenciados, que têm o contato com a língua diminuído gradativamente, enfrentam barreiras institucionais no âmbito da escola, da subsistência familiar, falta de emprego, oportunidades de estudo e violências que constroem falantes em âmbitos formais, geram dificuldade de contato com os saberes tradicionais que requerem o contato direto com elementos da natureza possibilitado pela vivência em territórios que fortalecem relações com animais, cultivo de plantas medicinais e alimentação, técnicas artesanais de produção e que representam empecilhos que buscam ser superados por iniciativas como o campeonato.

A memória de tais saberes, porém, mantém-se viva nas narrativas guardadas por anciões e sua oralidade, e representam em ambos os contextos uma ligação com a ancestralidade que é mediada pela inserção da língua no cotidiano e pela dimensão de uma língua espírito que media a língua Kokama com a comunicação com outros elementos mais-que-humanos partes de sua cultura. Outra estratégia implementada pelo Lua Verde — de mediar aulas online via WhatsApp com alunos fora de Manaus; busca, além de fortalecer o contato de novos aprendizes com falantes mais experientes da língua em situações cotidianas, também permite que aqueles que não participam presencialmente do campeonato possam dar continuidade com a reprodução da memória de um povo.

A possibilidade de reencontrar Aldenice e sua família em Santo Antônio do Içá em janeiro de 2024 permitiu deslocar minha perspectiva sobre a língua Kokama para além de Manaus. Tanto geograficamente quanto socialmente, pois ali pude encontrar parte da turma que não frequenta mais as aulas do Lua Verde, bem como pessoas que fazem parte da família e da construção do legado de um povo no Alto Solimões. Conversei com ela no quintal da casa de sua sogra, Dona Miriam. A família estava compartilhando uma residência simples de poucos cômodos e estrutura básica localizada no bairro São José, enquanto o marido de Aldenice e

seus dois filhos mais velhos construíam um pouco acima a casa em que a família iria morar. Bem ao lado da casa da anciã, estava a casa de uma vizinha receptiva.



Figura 7. Casa de Dona Miriam e vizinha, bairro São José, município de São José do Içá, Amazonas, 2024. Foto: Acervo pessoal.

Todas as vezes que estivemos ali fomos sempre rodeadas das crianças que nos buscavam com curiosidade para brincar ou conversar. Ali estive com Laura três vezes para compartilhar um almoço, conversar e conhecer a parte de trás da casa que leva a uma margem do Rio Solimões. Em uma das ocasiões acompanhamos Dona Miriam colher macaxeira e conhecer o rio, que estava em período de cheia. Além de Laura e eu, fomos acompanhadas por Aldenice, alguns de seus filhos e outras crianças da vizinhança, no que todos aprenderam e praticaram a retirada do tubérculo do solo.



Figura 8. Aldenice e seus filhos me acompanham em meio aos pés de macaxeira, 2024. Foto: Acervo Pessoal.



Figura 9. Laura, Aldenice, seus filhos e crianças vizinhas na beira do Rio Solimões, 2024.  
Foto: Acervo Pessoal.

Neste mesmo dia, Aldenice Chagas concedeu uma entrevista (Santo Antônio do Içá, 5 jan. 2024). Na conversa, ela conta afinal os motivos que, segundo ela, levaram a família a residir ali:

É a estadia mesmo, a melhoria de vida para os meus filhos. Manaus é uma cidade muito bonita, muito bom de se viver, mas ela não é adequada para o ensinamento, tanto indígena quanto o crescimento normal da vida saudável de um adolescente, de uma criança. Então, antes, quando eu morava lá, eu tinha medo do meu filho até sair para brincar de bola na frente de casa, porque a qualquer momento alguém passava correndo por lá, com arma,

com droga, com qualquer coisa na mão. Então, eles saíam de casa e eu já ficava preocupada, né? E aqui não, esse ambiente aqui é muito familiar.

Além de familiar, é também muito aconchegante. Meus filhos saem tarde da noite para ir a algum canto. Eu não tenho aquele risco de ficar com medo de acontecer algo, porque eu sei que eles vão, e eu sei que eles vão voltar, entendeu? Então foi mais isso mesmo, a estabilidade de conhecimento e de segurança (Chagas, 2024).

Aldenice tem 36 anos e é filha de Dona Cleonice, que ficou em Manaus e também participa do Lua Verde. Toda a família de seu esposo é Kokama, inclusive Dona Miriam, tia de seu marido. Em razão disso, ela conta que a mudança também tem a ver com a língua e cultura e porque toda a família de seu marido moram nas redondezas. Seus sogros são Dona Florinda e Seu Francisco — que recebem perto dali, em sua residência o neto Pablo; porém têm pouca identificação com a cultura Kokama em razão da religião evangélica. Ela conta que “por ser a parte feminina do relacionamento, no caso a gente leva mais pro lado masculino”, referindo-se a seu envolvimento com a língua e cultura Kokama, mesmo sendo do povo Baré; podendo inclusive, segundo ela, “assinar e se considerar como Kokama”:

Então, é o povo que hoje em dia a gente vive, né? Onde a gente vive, como a gente vive, onde a gente vai, a gente se destaca como Kokama. E uma coisa que eu percebi nessas pessoas que eu vinha conhecendo, que trabalham com a língua ou com questão indígena, é que as mulheres têm um poder sempre muito de liderança nas famílias, na comunidade. Talvez seja por causa das crianças (Chagas, 2024).

Ela também chama atenção como sua relação com a língua se fortaleceu por meio do engajamento de seus filhos e da continuidade do uso no cotidiano, apesar do deslocamento da família, e de suas perspectivas sobre a língua Kokama e o português:

Eu vi muito o desenvolvimento dos meus filhos através disso, da língua Kokama. E o desenvolvimento deles é, como é que eu posso dizer assim, eles continuam, né? Eu fico feliz de ter chegado aqui.

Numa cidade, num município, onde as escolas têm um pouco disso. Quando meu filho chegou em casa falando “mamãe, eu tenho uma professora Kokama”, eu fiquei feliz. Eu fiquei feliz porque, como meus filhos menores são verdadeirinhos Kokama, eu queria que eles não perdessem isso, porque eu acho muito bonito.

Ver um grupo familiar de uma determinada etnia falando a sua língua. Eu, por exemplo, como eu sou baré, eu queria ter na ponta da minha boca, das minhas palavras, do meu dia a dia, o Nheengatu, que é a língua geral que o

povo baré usa no seu dia a dia. Se a gente for numa comunidade lá, o diálogo deles diariamente é assim.

E a mesma coisa eu quero passar para os meus filhos. Eu vivi muitos anos na cidade grande, mas hoje em dia eu vivo numa cidade pequena e gostaria que meus filhos, eles tivessem essa oportunidade de crescer e ter. São muitas pessoas por aí que são bilíngues, né? Tem o português fluente, tem a língua da sua cidade, né? Por exemplo, os Estados Unidos, a maioria são, né? Igualmente, os brasileiros, muitos têm o inglês, têm o espanhol, têm o português na ponta da língua. Então, seria muito, muito, muito bom se isso também valesse com todos, com todos os povos Kokama. (Chagas, 2024).

A mãe também relembra do período em que tiveram aulas e participaram do campeonato junto ao Lua Verde e dos efeitos e desafios em decorrência do afastamento da turma:

Quando a gente tava tendo aula com o Lua Verde a gente, né, via várias músicas, várias adivinhas, muito que ensaiavam com as crianças.

E eles aprenderam, né? Desenvolveram bastante, assim, tanto a língua quanto a timidez. Porque meus filhos, eles nunca tiveram comunicação com outras pessoas, desenvolvimento. Não sabia que cada um tinha um, como é que eu posso usar a palavra? Tinha um dom, né?

O Vitor tem um dom de construção, tem um dom de atuação. O Levi tem um dom de atuação, tem um dom de instrumentos, de tocar instrumentos. O Samuel tem um dom de tudo, porque o Samuel ele tocava, o Samuel ele cantava, o Samuel ele atuava. Aí eu fui vendo nessa maneira de cada um, do desenvolvimento deles dessa maneira. Para crianças que eram tímidas, que viviam dentro de casa e que não tinha comunicação com outras pessoas de fora, eu vi que me surpreendi com cada um. Me surpreendi com cada um, porque eu pensava que eu ia me debater com aquilo que geralmente as pessoas acham. “Ah, o índio quando a gente chega ele se encolhe todo, se esconde embaixo da saia da mãe”. Não, eu vi que meus filhos se desenvolveram muito e eu já cheguei até a me emocionar vendo o Vitor dando uma entrevista na UFAM. E eu percebi que ele não ficou tímido, ele conversou naturalmente com a pessoa que estava entrevistando. Então, para mim, isso foi muito bom. E eu agradeço, porque foi através da comunidade do Lua Verde que ele participou, que o desenvolvimento veio.

A gente já está uns 10 meses afastado da comunidade do Lua Verde. E desse período de lá até aqui, eu percebo que pelo menos dois dos meus filhos que participavam, eles vêm ainda de vez em quando se lembrando.

De alguma forma eles falam alguma palavrinha ali, mesmo que ali no momento de brincadeira, no momento de distração, eles falam alguma coisinha. E só um que não se interessou tanto, mas está um pouco afastadinho, mas eu percebo que eles não largaram totalmente. Eles ainda estão ali um pouco conectados, mesmo distante, mas ainda estão conectados um pouco com aquilo que eles viveram.

Meu filho mais velho de vez em quando tá cantarolando alguma coisinha ali. Eu também me pego de vez em quando cantarolando alguma coisinha ali. O Samuel, que devido de ser mais criança, né? Por ter mais amizade pra tá brincando, aí não se apegou tanto. De vez em quando eu lembro ele, “ah,

Samuel, tá lembrando alguma coisinha? Não, mamãe, eu lembro.” É assim tão lindo, né? Fica uma memória, né? E é por esse motivo que eu tô realmente, assim, um pouco preocupada. Porque eu não queria que eles se afastassem totalmente, entendeu? Desse meio aí. Eu não queria que eles se afastassem totalmente. É, e aqui tem, né, uma comunidade, a gente conversou com duas professoras, assim, mas dá pra ver que são aquelas lutas de, né, desde a escola, a gerência, da prefeitura, que às vezes vai impedindo e deixa passar essas oportunidades, né, da criança, dos jovens, assim, terem acesso.

Pensar nos desafios em relação à reprodução da Língua Kokama relatados por Aldenice permite estabelecer um paralelo com sua única filha, Luany, que com a mudança da família, permaneceu cuidando da avó em Manaus. Sua presença notável nas aulas, ensaios e primeiras duas edições do campeonato foi visivelmente interrompida após este episódio, e o afastamento da então adolescente tornou-se crescente e quase inevitável. Além do contexto de educação escolar que ela está inserida, em que o português apresenta-se como única língua legítima, pode-se considerar que as violências materiais e simbólicas vividas pela família são absorvida pela jovem, que reinterpreta suas experiências (de interação com a língua Kokama) dentro de suas redes sociais e familiares; e manifesta na linguagem e no corpo traumas<sup>10</sup> por meio do afastamento, do silêncio e do uso de roupas pretas.

Mesmo continuando em um ambiente de ensino e aprendizagem como o Lua Verde, o silêncio se impõe e atravessa potenciais falantes que experienciam situações adversas. Noutros casos, como dos filhos de Aldenice que saíram da esfera das aulas presenciais, mesmo que mantenham o interesse pela língua, a falta de ações locais de integração e vitalização da língua Kokama também ameaçam os aprendizes com o silenciamento e o esquecimento do que até então aprendiam com entusiasmo.

Em ambos os casos, a realidade se impõe e exemplifica maneiras que o adormecimento de uma língua indígena atinge indivíduos e comunidades inteiras. Apesar de tais rupturas, a continuidade do trabalho realizado no Lua Verde e no campeonato se apresentam como ferramentas de avivamento fundamentais para

---

<sup>10</sup> A autora Veena Das (2007) adora uma abordagem etnográfica-filosófica para compreender como a violência é vivida e absorvida pelas pessoas no cotidiano. Em uma “descida para o ordinário” proposta pela autora, ela aponta uma continuidade e normalização dos efeitos da violência material, inclusive endossadas pelo Estado. Vítimas e sobreviventes reinterpretam suas experiências dentro de suas redes sociais e familiares e manifestam na linguagem e no corpo os traumas e histórias de violência: expressões físicas, gestos, hábitos e silêncios, reconfiguram corpos e modos de estar no mundo e estabelecem mais um paralelo com o processo do adormecimento. Para além dos registros históricos e discursos oficiais, percebe-se no cotidiano como as pessoas lidam com o trauma e como narram ou silenciam suas experiências e línguas.

continuar motivando e mantendo vivo o interesse pela língua e cultura de um povo.

Após meu retorno para Manaus continuei acompanhando o último período de aulas no MUSA até a quarta edição do campeonato, realizada no auditório da instituição. A continuidade da presença e das trocas em torno de diversas atividades para fortalecimento da língua Kokama se estende até o final deste trabalho e para além dele. E também permitiu cristalizar de fato quais elementos apresentam forte recorrência no Lua Verde e, por consequência, no campeonato. As narrativas então tomam forma como possibilidade de entender estratégias de reprodução da língua como meios de continuidade e avivamento de uma língua-espírito que conecta o cotidiano à memória e ancestralidade do povo Kokama.

Alunos que transitam durante todo o período acompanhado e mediados por Laura e as estratégias implementadas apresenta a oportunidade de buscar entender de que formas eles interpretam e vivenciam algumas narrativas escolhidas, situadas, então, no que apresenta-se como componentes de cinco dimensões que organizam um plano simbólico em que as narrativas orais Kokama são mais do que histórias: são dispositivos de memória coletiva, repositórios de cosmologias, categorias de pensamento e formas próprias de perceber e habitar o mundo. A língua — meio privilegiado dessa transmissão — não apenas comunica, mas conforma sentidos, afetos e modos de ser. Quando um ancião conta uma história em Kokama, ele não apenas narra um acontecimento; ele convoca entidades, lugares, sentimentos e relações, atualizando uma percepção de mundo que articula ancestralidade e presente com o corpo e fala como veículo.

Por outro lado, ao serem contadas, escutadas e ressignificadas no presente, na convivência cotidiana, em oficinas, rituais, trilhas, desenhos e cantos, essas narrativas se enraízam em práticas concretas. Elas mobilizam corpos, territórios e vínculos sociais. A criança que representa a "Lua Verde" em desenho ou que repete uma palavra ancestral ativa uma outra relação com a floresta, com os mais velhos, com sua própria identidade. A oralidade deixa de ser apenas um registro simbólico da ancestralidade e torna-se um gesto de reocupação do mundo, em que o passado não é distante, mas presente, e possibilita formular um futuro compartilhado.

Nesse movimento, a reprodução das narrativas atua como ponte entre mundos: ela faz emergir, no plano da experiência sensível, um universo que parecia adormecido dentro de cada pessoa. A floresta volta a falar. Os animais voltam a ensinar. As palavras, outrora silenciadas, voltam a nomear. A estratégia narrativa

não é, portanto, apenas educativa ou cultural; ela é ontológica, pois (re)cria realidades, subjetividades e formas de estar no mundo. É nesse avivamento que o simbólico e o concreto se entrelaçam, fortalecendo a existência Kokama em sua inteireza.

A conexão entre os mundos contidos nas narrativas e o território de ocupação do povo Kokama representada por meio de manifestações artísticas no âmbito do campeonato serão analisadas no quarto capítulo deste trabalho. De maneira geral, tais manifestações podem representar uma continuidade de percepções acerca do seu território de ocupação tradicional, mediando e influenciando a interpretação dos novos espaços de ocupação (Basini, 2008)<sup>11</sup>, como, por exemplo, o Campeonato da Língua Kokama.

Vale conceituar, neste sentido, o conceito de estética do desaparecimento trabalhado por Basini (2003; 2025). Entendo a estética aqui como um regime de aparições. Um conjunto de formas de ver, dizer e sentir que organiza o que pode aparecer como existente no espaço público, que distribui lugares de visibilidade e legitimidade. Nesse plano, a estética do desaparecimento não é apenas um discurso, mas um modo de aparição que naturaliza ausências, desautoriza presenças e estabiliza narrativas sobre quem existe ou não perante uma nação. Trata-se, portanto, de uma política das formas (imagens, classificações, repertórios de nomeação) que define o que conta como realidade e quem pode enunciá-la.

Ao debruçar-se sobre o caso uruguaio, Basini (2003) demonstra como esse regime opera por negação histórica e homogeneização: a imagem nacional de um “país sem índios” condensa procedimentos que deslocam povos indígenas para um passado encerrado, estático e residual, sem agência no presente. A estética do desaparecimento, nesse caso, oculta pela ausência. O resultado é um circuito de silenciamento que se apresenta como simples descrição do “real nacional”.

Situando este debate desde a Amazônia, Basini (2015) amplia o diagnóstico e evidencia que o desaparecimento também atua em contextos de hipervisibilidade: ver “demais” sem reconhecer como sujeito de fala. Aqui, o regime estético combina

---

<sup>11</sup> Em um estudo sobre imagens e versões étnicas, Basini (2008) conceitua uma “estética do desaparecimento”, partindo da análise de como as representações dos povos indígenas do Uruguai são moldadas por processos históricos e sociais, resultando em sua invisibilização perante a identidade nacional uruguaia. Pode-se considerar a dinâmica entre visibilidade e invisibilidade a partir de mecanismos simbólicos e representacionais que levam ao apagamento cultural e social dos povos indígenas, apesar de sua presença histórica e contínua.

exotização, tutelas difusas e uma circulação de imagens que permitem ver o indígena como tipo (curioso, pitoresco, turístico), mas não como presença linguística, política e histórica. Se no caso uruguaio prevalece a subtração, no caso amazônico o desaparecimento pode se dar por diluição: aparições que não se convertem em reconhecimento.

É nesse cenário que as estratégias de avivamento da língua Kokama, com destaque para o Campeonato da Língua Kokama, instauram o que pode ser considerado um contra-regime estético. O campeonato cria um novo espaço de ocupação pública e simbólica: desloca a língua do âmbito doméstico ou de registros marginalizados para o centro de uma cena pública, encenando-a como língua em um ato cantado, dramatizado, improvisado, ensinado e julgado em público. Ao fazê-lo, modifica as condições de aparição: aquilo que o regime do desaparecimento tornava inaudível (a fala Kokama) e invisível (os corpos, os gestos, os signos e os vínculos cosmológicos) passa a aparecer como prática legítima, atual e coletiva. Não se trata apenas de “mostrar” a língua; trata-se de redistribuir o sensível (aquilo que pode ser percebido como válido e real), reordenando quem pode falar, ouvir e ser ouvido, e portanto, rompendo com o circuito de silenciamentos e adormecimentos.

### **3.3 Cinco edições do Campeonato da Língua Kokama (2021-2025)**

O Campeonato da Língua Kokama consolidou-se, desde sua criação em 2021, como um espaço coletivo de resistência, experimentação e transmissão de saberes. Mais do que uma competição, o evento mobiliza crianças, jovens, adultos e anciãos em torno de dramatizações, músicas, adivinhações, cantos e rituais que reatualizam a memória ancestral do povo Kokama. A cada edição, realizada ora em formato virtual, ora em espaços urbanos como o Museu da Amazônia, ora em comunidades periféricas de Manaus, o campeonato articula corpo, território e língua como dimensões indissociáveis da experiência cultural. O que está em jogo não é apenas a performance em si, mas a atualização de vínculos intergeracionais, a afirmação de identidades e a criação de espaços de pertencimento. Trata-se, portanto, de um dispositivo etnográfico privilegiado para observar como a língua, em seu uso performativo, atua como ponte entre passado, presente e futuro, entre memória, criação e ocupação.

A reprodução de ideologias dominantes em favor do português pode explicar

o cenário de apagamento ou adormecimento de línguas maternas. Neste sentido, destaca-se a possibilidade de vitalizar uma língua por meio da ocupação de espaços comunicativos dentro e fora das aldeias (Rubim, 2020). A vitalização considera a ocupação material de territórios dentro da cidade de Manaus — como os centros de língua Kokama participantes do campeonato; e uma ocupação simbólica de subjetividades por meio de recursos como a reprodução de costumes, saberes e da memória (Bergson, 1999)<sup>12</sup> povoando novos imaginários para além da violência histórica.

No viés da antropologia linguística, a autora Elinor Ochs (1986) compreende a aquisição de uma língua para além das palavras e gramáticas, mas como um processo que transforma os sujeitos em membros ativos de uma cultura. Neste sentido, pode-se considerar o campeonato como um campo em que a língua e a cultura Kokama são apreendidas de maneira interligada, incorporando normas culturais compartilhadas por meio da interação linguística entre os novos aprendizes.

Durante as edições já realizadas, quatro comunidades Kokama engajaram-se ano a ano na criação e apresentação de performances variadas. Cada centro é coordenado por um professor ou professora vinculado às diretrizes pedagógicas da Educação Escolar Indígena do Município de Manaus e enquadrado como Espaços de Estudo da Língua Materna e Conhecimentos Tradicionais Indígenas:

De acordo com os amparos legais pertinentes à educação escolar indígena, a escola indígena é reconhecida como específica, diferenciada, intercultural, bilíngue/multilíngue, que inclui em seus processos de ensino e aprendizagem as línguas materna e portuguesa. Além disso, visa à valorização plena das culturas e comunidades indígenas, e, sobretudo, à afirmação e manutenção de suas diversidades étnicas. Portanto, prima-se pela valorização dos conhecimentos e saberes tradicionais, fortalecimento das culturas indígenas, diversidade de concepções de ensino e de aprendizagem, bem como a gestão participativa (Secretaria Municipal de Educação de Manaus, 2017, p. 17).

O campeonato entra como parte de um projeto educativo compartilhado entre as escolas e suas comunidades e é apoiado pela secretaria — que fornece a cada

---

<sup>12</sup> Em sua obra, Bergson conecta a memória à matéria numa busca por compreender de que maneiras o corpo apreende significados a partir dos sentidos e o cérebro captura o mundo que nos rodeia. O papel da arte e do sonho na retomada da memória possibilita o que o autor considera a reelaboração do passado no presente por meio da percepção. No caso desta pesquisa, pode indicar a interação entre a subjetivação individual dos interlocutores com o exterior, tendo a língua Kokama como um canal de transmissão entre ambos.

edição a alimentação, transporte e material gráfico para execução do evento. Cada centro reveza-se ano a ano para implementar a organização de maneira comunitária e dialógica com os parceiros, em reuniões regulares que antecedem os encontros anuais. Um produto dessa organização colaborativa é a formulação de um livreto que versa sobre o regulamento e cronograma combinado para orientar cada edição:

Na Década das Línguas Indígenas (2022-2032), Manaus, o município brasileiro com maior número de pessoas indígenas, com 71,7 mil, (IBGE, 2022) sedia o campeonato da Língua Kokama que irá para a sua terceira edição. Consolida o projeto promissor de vitalização da língua e cultura Kokama nos Espaços de Estudo da Língua Materna e Conhecimentos Tradicionais Indígenas, na capital do estado do Amazonas, antigo cemitério das línguas indígenas, objetivando fortalecer a língua, cultura e a identidade do povo Kokama. Nesse sentido, rememoramos o início do projeto pensado pelo movimento de vitalização da Língua Kokama com linguistas, antropólogos, professores Kokama e instituições parceiras em 2021. O primeiro campeonato ocorreu de forma remota, no período da pandemia, pela plataforma Stream Yard. Cada Espaço se dedicou a gravar as suas apresentações para serem apresentadas de forma virtual. O evento foi, e é dedicado à memória dos mais de 70 anciãos deste povo, levados pelo vírus da covid-19. A II edição do campeonato foi realizada no Museu da Amazônia, com a participação dos quatro Espaços de Estudo da Língua Materna e Conhecimentos Tradicionais Indígenas Kokama (de forma presencial), momento de grande emoção para todos. O III campeonato volta-se para as trocas de saberes ancestrais do povo Kokama, e será de forma presencial. Serão dois dias de Campeonato, por ordem de sorteio. No primeiro dia, pela manhã, o Espaço Atawanã Kuarachi Kokama, à tarde, o Espaço Kokama Yatsi ikira 'Lua Verde'. No segundo dia, pela manhã, o Espaço Yapiuna, e à tarde, fechando o nosso grandioso encontro, será o Espaço TseTsu Kamutun. Dessa forma, vislumbramos o presente, rememorando os saberes ancestrais para fortalecer a língua e cultura Kokama para as futuras gerações. O evento será realizado na comunidade Kokama Nova Esperança do ramal do Brasileirinho (Livreto da III Edição do Campeonato da Língua Kokama).



Figura 10. Capa do Livreto da 3ª edição do III Campeonato da Língua Kokama, 2023, Foto: SEMED/Campeonato da Língua Kokama

Cerca de trinta pessoas associadas a quatro espaços foram inscritas e participaram das edições de 2021 a 2024: Centro de Língua Kokama *Atawanã Kuarachi* Kokama (localizado no ramal do Brasileirinho), Centro de Língua Kokama *Tsetsu Kamutun* (localizado no Bairro Grande Vitória), Centro de Língua Kokama *Karuara* (localizado no bairro Jorge Teixeira) e o Centro de Língua Kokama *Yatsi ikira* (localizado no bairro Cidade de Deus).

Cada grupo prepara e apresenta diferentes performances a partir das modalidades pré estabelecidas: poesia, adivinhação, música, dança, contação de histórias, pantomimas e dramatizações. Tais modalidades são distribuídas de acordo com a faixa etária, que organiza as categorias que competem entre centros: *Upari* (Sardinha), de 3 a 7 anos; *Tapaka* (Pacu), de 8 a 12 anos; *Ipirawira* (Boto), de 13 a 18 anos; *Ananira* (Pirarara), de 19 a 29 anos; e *Iwatsu* (Pirarucu), mais de 30 anos.

As categorias são apresentadas uma a uma em ordem etária crescente, ocupando meio período do dia (manhã ou tarde) por centro. Cada categoria, então, apresenta as modalidades detalhadas no livreto, ora em grupo, ora em dupla. O grupo de jurados fica responsável por avaliar a correta execução da participação de acordo com as regras determinadas, cada centro sendo conduzido pela professora

ou professor responsável. Alguns critérios são observados e pontuados individualmente, por jurado: o uso de grafismos, vestimentas tradicionais, desenvoltura da oralidade, caracterização do ambiente, caracterização da personagem, participação do professor indígena como tradutores, participação de pais e professores na apresentação e participação de alunos tradutores. Ao final do evento, a soma da pontuação atribuída a cada modalidade apresentada pelas categorias etárias define, então, um placar de colocação final. Troféus são utilizados como marcadores das colocações de primeiro a último lugar, e medalhas pariformes são distribuídas igualmente a todos os participantes<sup>13</sup>.

As descrições sobre cada edição foram possibilitadas por minha participação na organização, pré-produção e execução do evento, papel que variou a cada ano de acordo com as demandas da comissão organizadora. Ademais, a transmissão ao vivo das três primeiras edições foram fundamentais para permitir revisitar e registrar as apresentações na íntegra neste trabalho.

O Campeonato da Língua Kokama é um evento que ocorre exclusivamente por meio da participação ativa de famílias, professores e lideranças de diferentes comunidades que se esforçam para manter a língua Kokama presente no cotidiano e mobilizar participantes a cada ano. O grande número e complexidade de manifestações, criações artísticas, interações sociais e outros elementos passíveis de serem analisados à luz da antropologia, no entanto, requer eleger um fragmento bem delimitado para executar uma análise comprometida, ainda que parcial. Desta forma, os relatos e perspectivas acerca do campeonato são neste trabalho voltados à analisar a participação de um dos quatro centros, o Centro de Língua Kokama Yatsi ikira (Lua Verde). Este recorte, portanto, representa apenas um fragmento de um fragmento de uma manifestação cultural abrangente, e justifica-se pela oportunidade de acompanhar o grupo de perto em seu cotidiano de aulas e ensaios desde as vésperas da primeira edição, em 2021.

### **3.3.1 Primeira edição (2021): a língua que resiste ao silêncio**

A edição inaugural do Campeonato da Língua Kokama ocorreu de forma virtual, entre os dias 10 e 12 de novembro de 2021, transmitida ao vivo pelo canal da

---

<sup>13</sup> Tal critério classificatório foi adotado em todas as edições, com exceção da terceira (2023).

Década das Línguas Indígenas - Brasil<sup>14</sup>, em meio às restrições da pandemia de COVID-19. O contexto sanitário marcou profundamente o evento: Altaci Rubim destacou a perda de mais de sessenta anciãos Kokama ao longo da pandemia, o que conferiu ao campeonato um caráter de resistência e de continuidade cultural diante do risco de silenciamento. Estruturado como classificatório e não eliminatório, o campeonato distribuiu as apresentações em cinco categorias etárias (de crianças de três anos a adultos acima de trinta), todas apoiadas por vínculos intergeracionais — avós e netos, mães e filhos, professores e alunos, compondo uma rede que transmitia a língua e a memória por meio da performance.

As modalidades reuniam música, narrativas, adivinhações, dança e grafismos. O Centro Lua Verde destacou-se desde a categoria infantil, quando Ayla e sua mãe, Anderlayne, encenaram a adivinhação: “Quem sou eu? Bacurau / *Maritipa tsa? Kwakwayu*”. A espontaneidade da menina impressionou jurados e espectadores, sendo descrita como natural, envolvente e rigorosa na expressão. Outras crianças, como Cecília e sua mãe, Laura, apresentaram também adivinhações com grafismos corporais e uso de cenários integrados à floresta, evocando a relação ancestral dos Kokama com seu território.

Na categoria *Tapaka* (Pacu), o grupo encenou a narrativa da *Muiwatsu*, a cobra grande, mesclando adereços como um fantoche gigante de uma cobra, grafismos, vestes tradicionais, elementos da floresta e imagens de uma jiboia arco-íris (*Epicrates cenchria*). A dramatização culminou na transformação da mulher em entidade celeste, estabelecendo uma ponte entre ancestralidade e cotidiano (o vídeo da narrativa será trabalhado no capítulo 4). Essas narrativas, ao serem reinterpretadas por crianças e jovens, tornam-se pedagogia prática, em que a língua ativa cosmologias e reproduz no presente os mundos contidos na oralidade.

Entre os jovens da categoria *Ipirawira* (Boto), o rap em Kokama — inspirado no grupo indígena Oz Guarani — conecta a revitalização linguística ao universo da juventude periférica de Manaus. A batida contemporânea ressoava com suas experiências urbanas, mas era atravessada pela ancestralidade da língua, mostrando como a música funciona também como território simbólico de

---

<sup>14</sup> DÉCADA DAS LÍNGUAS INDÍGENAS – BRASIL. *I Campeonato da Língua Kokama*. YouTube. 2021. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=icqsbk6vU\\_Y](https://www.youtube.com/watch?v=icqsbk6vU_Y). Acesso em: 25 set. 2025.

resistência<sup>15</sup>.

A canção de Dona Cleonice com sua neta Luany, encerra as apresentações da modalidade “adivinhações”, evidenciando o elo entre gerações fortalecido pelas trocas em torno da reprodução da língua. E, finalmente, a participação do Lua Verde no evento virtual terminou com um vídeo coletivo, no qual os participantes formaram a frase 'Demarcação já' em Kokama e português. Nesse gesto político-performativo, a língua foi mobilizada como reivindicação territorial e afirmação identitária.

Os jurados que compuseram a edição de 2021 foram lideranças indígenas, professores, artistas e pesquisadores, entre eles: Cacique Eliziário Rodrigues (Aldeia Karuara), Professora Ana Carla Bruno (Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia, INPA), Marcivana Satere Mawé (Coordenação de Povos Indígenas de Manaus e Entornos, COPIME) e Padre Ronaldo, linguista do Conselho Indigenista Missionário, CIMI. A escolha dos jurados, como afirmou o professor Silvânio, da comunidade Karuara, baseou-se na importância de serem todos *puraka*, ou seja, detentores de sabedoria e legitimidade cultural.

Após o final das apresentações, a pontuação somada pelos jurados determinou a seguinte classificação: 1º lugar: Centro de Língua Kokama Yatsi ikira (Lua Verde); 2º lugar: Centro de Língua Kokama Atawanã Kuarachi Kokama; 3º lugar: Centro de Língua Kokama Karuara; e 4º lugar: Centro de Língua Kokama Tsetsu Kamutun. Após o final desta edição, foi produzido por mim um vídeo compilando imagens dos bastidores, cenas das apresentações, adivinhações e músicas (*Yawara Chira Chinta* e *Tseta tipa nutsu*)

### 3.3.2 Segunda edição (2022): O deslocamento ao Museu da Amazônia

Em novembro de 2022, a segunda edição foi realizada presencialmente no Museu da Amazônia (MUSA), consolidando a parceria entre o Centro Lua Verde e a instituição. O deslocamento do espaço das aulas para o museu ocorreu por conta de reformas na sede própria do centro, o que aproximou ainda mais os estudantes do ambiente institucional, mas também gerou fricções. A exigência de sapatos fechados, por exemplo, contrastava com os modos de vida dos participantes, revelando tensões entre regras institucionais e práticas indígenas.

<sup>15</sup> TV FNEEI. 6 RAP KOKAMA CAT BOTO. YouTube. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eKx5JOoAQal>. Acesso em: 25 set. 2025.

O evento ocupou o pátio do laboratório de arqueologia, ornamentado por banners de cada centro e uma canoa simbólica, representando o que chamaram de uma “travessia cultural”. Jurados indígenas e não indígenas avaliaram as apresentações, e a rotina de ensaios ao longo do ano produziu forte engajamento das famílias. Entre elas, destacou-se a de Aldenice e seus filhos, que assumiram protagonismo em diferentes modalidades, revelando como a língua e a arte se enraizaram em dinâmicas familiares. Também pude me envolver mais intensamente com a pré produção, organização e execução do evento incluindo o apoio logístico, a mediação dos participantes do evento com a equipe do museu e até mesmo a substituição de um dos jurados em sua ausência.

Nesta edição, o corpo de jurados incluiu a professora Giovanna de Oliveira Ribeiro, da Gerência Escolar Indígena da Secretaria Municipal de Educação em Manaus (SEMED); Ennio Candotti, então diretor do MUSA; Jeiviane Justiniano da Silva, da Universidade do Estado do Amazonas (UEA); Ana Carla Bruno do INPA; Sr. Horário Maricaua, liderança do Centro de Língua Kokama Tsetso Kamutun; e Maria do Perpétuo Socorro dos Santos Costa, a Cacique da Comunidade Nova Esperança Kokama em que situa-se o Centro de Língua Kokama Atawanã Kuarachi Kokama, que enfatizou durante a abertura: “Nossa identidade tem que ser demonstrada pra todo mundo. Viemos da nossa terra, da nossa beirada do rio”.

O Centro Lua Verde novamente foi classificado em primeiro lugar, seguido dos centros: Atawanã Kuarachi Kokama; Karuara; e Tsetso Kamutun. Sua apresentação na categoria Upari apresentou uma sequência diversificada de expressões culturais: poesia com o poema “macaco preto”, adivinhações, música do Curupira e a dança da onça. Nesse momento, destacou-se a espontaneidade de Enoque, de apenas dois anos, que se juntou à adivinhação e, em voz baixa, respondeu em Kokama: “piranha”; o que produziu uma reação coletiva de espanto e alegria, como se a língua tivesse se manifestado sem pedir licença.

Na categoria Tapaka, o grupo formado por Samuel, Luany e Vitor encenou a história do jabuti, acompanhado pelo ikaru puxado por Laura (um canto que remete à manifestação da língua-espírito e que conduz determinadas ações e gestos).

Já a categoria Ipirawira trouxe um repente marcado por rimas rápidas e entoado por Samuel e Elisafan, além de uma dramatização intercalada entre Laura, Dudu e Luany, que evidenciava diferentes níveis de fluência linguística: alguns falavam com firmeza, outros hesitavam, e justamente aí residia a riqueza da cena: a

língua se reinventava na fricção entre a segurança e a dúvida.

O encerramento foi marcado pela dramatização “*Arranga – vamos lá!*”, conduzida por Laura e Vitor. A performance foi construída como uma metáfora viva do percurso da língua: da fala que se abre, ao silêncio que a ameaça, até o fortalecimento que busca projetá-la para o futuro.

No desfile final, o espaço se encheu de figuras que evocam a memória do povo Kokama. Passaram pela passarela improvisada a *Ipira mama* (sereia) e o *Karuara* (gente da água). Entre eles, Vitor surgiu em traje de boto, o corpo envolto por um cinto de cobra, misturando o riso lúdico da fantasia com a seriedade da ancestralidade representada. Então, Dona Cleonice, a anciã do grupo, veio ao centro e transformou o gesto simples de peneirar a goma de tapioca em uma coreografia enquanto cantava. Em seguida, ela passa o microfone para os jovens, que transformaram a canção tradicional em rap. A edição de 2022 também foi transmitida ao vivo<sup>16</sup>.

### 3.3.3 Terceira edição (2023): A celebração sem competição

A terceira edição ocorreu em 29 e 30 de novembro de 2023, na Comunidade Nova Esperança, sede do Centro Atawanã Kuarachi Kokama. Diferente das anteriores, esta não contou com jurados nem pontuação, adotando um caráter celebrativo em vez de competitivo. Essa escolha ressignificou o campeonato como um encontro comunitário, priorizando o fortalecimento da língua e da memória coletiva sobre a lógica classificatória.

A programação manteve categorias etárias, mas reforçou a centralidade das apresentações coletivas e da intergeracionalidade. Entre os destaques, a pajelança conduzida na abertura por Payun Silvânio Wakara Kokama, do Centro Karuara,

---

<sup>16</sup> **Vídeo 1:** DÉCADA DAS LÍNGUAS INDÍGENAS – BRASIL. (1º dia \_Manhã) 2º Campeonato da Língua Kokama. YouTube. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=w1OgXblowCI&t=11471s>. Acesso em: 25 set. 2025;

**Vídeo 2:** DÉCADA DAS LÍNGUAS INDÍGENAS – BRASIL. (1º dia \_Tarde) 2º Campeonato da Língua Kokama. YouTube. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=piMc94pAUt4&t=3372s>. Acesso em: 25 set. 2025;

**Vídeo 3:** DÉCADA DAS LÍNGUAS INDÍGENAS – BRASIL. (2º dia \_Manhã) 2º Campeonato da Língua Kokama. YouTube. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vQklQgiB550&t=1s>. Acesso em: 25 set. 2025;

**Vídeo 4:** DÉCADA DAS LÍNGUAS INDÍGENAS – BRASIL. (2º dia \_Tarde) 2º Campeonato da Língua Kokama. YouTube. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=udOd9My4VYI&t=2s>. Acesso em: 25 set. 2025.

evidenciou a dimensão espiritual do evento; enquanto a dramatização do jovem garça simbolizou uma metáfora de amor e perda, com a história de um homem que vai pescar para ofertar à sua esposa mas nunca retorna; o que traduz a potência educativa das narrativas ancestrais. Essas performances demonstraram como as narrativas, longe de serem apenas histórias do passado, funcionam como dispositivos pedagógicos e espirituais que orientam as práticas sociais.

As falas dos organizadores e participantes foram marcadas por reflexões sobre a relação entre língua, resistência e identidade, como expressou Altaci Rubim: “A cada palavra que você aprende na língua, você traz os seus antepassados para o presente”. Essa fala ilumina o sentido ontológico da língua como veículo de resistência e reconexão ancestral, mas também como modo de criação de realidades. Mais do que isso, essa formulação de Altaci pode ser compreendida como uma exegese nativa, no sentido atribuído por Turner (2005), em que os próprios nativos elaboram interpretações profundas sobre suas experiências e sobre os símbolos rituais Ndembu, na Zâmbia. Em sua interpretação, ela expõe uma cosmovisão Kokama que vincula a linguagem à memória e à ancestralidade. Não é um mero uso da língua, mas uma operação do símbolo, pois a palavra não é apenas signo, mas um instrumento de atualização das identidades coletivas e do acesso à presença dos ancestrais. Percebe-se, nesse sentido, que o campeonato é um espaço de reflexão coletiva que produz perspectivas próprias sobre a vitalização da língua e sobre a maneira como os espíritos sustentam essa retomada.

Ao deslocar o foco da competição para a celebração, a terceira edição destacou que o fortalecimento da língua Kokama não depende apenas da disputa, mas da partilha, do pertencimento e do reconhecimento mútuo em torno de uma mesma cultura, e pode ser relacionado com a dimensão competitiva (*agon*) da teoria do jogo:

No jogo, celebra-se o próprio ato de jogar embalado pela predominância do espírito lúdico. Esta também pode acionar a dimensão competitiva, mas compreendida como necessidade fundamental de expressão e não como pré- condição ao início do próprio jogo, como ocorre no esporte. (Retondar, 2007, p. 10).

A edição de 2023 está disponível integralmente no Youtube.<sup>17</sup>

### 3.3.4 Quarta edição (2024): Perspectivas situadas

Minha perspectiva sobre a quarta edição do Campeonato da Língua Kokama foi atravessada pelo ponto de vista da *yumitawara waina* (professora) Laura, do Lua Verde. Isto deve-se, primeiramente, ao fato de que nossa experiência compartilhada em seu município natal, Santo Antônio do Içá, aprofundou e atualizou nossa relação, de pesquisadora e interlocutora, tornamo-nos amigas. Os preparativos do evento anual continuaram com maior incidência no segundo semestre do ano, e o Centro Lua Verde tornou-se responsável por coordenar novamente esta edição (após ter coordenado todas as edições anteriores, com exceção da terceira, que aconteceu na comunidade do Brasileirinho, sede do Centro Atawanã Kuarachi Kokama).

Laura foi responsável por mediar reuniões on-lines, juntamente com Altaci, e presenciais. Minha proximidade e continuidade da pesquisa e das aulas do Lua Verde que ainda aconteciam no MUSA e minha relação profissional com a instituição, levaram à uma colaboração mais direta na pré-produção do evento. Estivemos à frente de negociações com a SEMED/Prefeitura de Manaus, para garantir transporte, alimentação e demais materiais de apoio. Altaci, situada em Brasília (DF), foi responsável por outras articulações importantes para a execução do evento: a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) e o Ministério dos Povos Indígenas (MPI) também tiveram papel de apoio institucional<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> **Vídeo 1:** DÉCADA DAS LÍNGUAS INDÍGENAS – BRASIL. (29/11, 9h) III Campeonato da Língua Kokama: ABERTURA. YouTube. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ecp7ipdcf94&t=2s>. Acesso em: 25 set. 2025;  
**Vídeo 2:** DÉCADA DAS LÍNGUAS INDÍGENAS – BRASIL. (29/11, 10h) III Campeonato da Língua Kokama: Espaço Atawanã Kuarachi. YouTube. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tWPhDC85Kys>. Acesso em: 25 set. 2025;  
**Vídeo 3:** DÉCADA DAS LÍNGUAS INDÍGENAS – BRASIL. (29/11, 13h30) III Campeonato da Língua Kokama: Espaço Yatsi ikira. YouTube. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dc1yeZsp1yU>. Acesso em: 25 set. 2025;  
**Vídeo 4:** DÉCADA DAS LÍNGUAS INDÍGENAS – BRASIL. (30/11, 9h) III Campeonato da Língua Kokama: Espaço Kokama Yapiuna. YouTube. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hBLUcEioBjM>. Acesso em: 25 set. 2025;  
**Vídeo 5:** DÉCADA DAS LÍNGUAS INDÍGENAS – BRASIL. (30/11, 13h30) III Campeonato da Língua Kokama: Espaço Tsetsu kamutun. YouTube. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=y8wqJbRiPEQ>. Acesso em: 25 set. 2025.

<sup>18</sup> A articulação política nacional e internacional no âmbito do campeonato é um fator fundamental para que o evento tomasse forma e continuasse após cinco anos de criação. Esta característica singular pode ser relacionada a uma prática histórica do povo Kokama enquanto mediadores,

O evento aconteceu nos dias 22 e 23 de novembro de 2024, e não contou com transmissão ao vivo. Foi considerado uma das edições com maior público, superando a capacidade de público de 120 pessoas do auditório Ennio Candotti, localizado no Museu da Amazônia. Enquanto eu mediava a presença dos participantes com as burocracias institucionais e realizava registros fotográficos, Laura conduziu a programação geral de apresentações, além da participação de seu próprio grupo, alunos do Centro Lua Verde.

Quatro dias após o campeonato, tive a oportunidade de retornar ao Centro Lua Verde para conversar com Laura, em uma conversa/entrevista que durou mais de uma hora. Foi um momento de grande sensibilização e resgate das memórias dos últimos anos juntas, lembrando dos desafios e avanços na atuação do centro como referência de avivamento linguístico na vida das pessoas envolvidas.

Após nossa conversa Laura estava na expectativa de conversar com as crianças e jovens sobre o campeonato, para escutar suas opiniões e críticas. Sua expectativa é que primeiro comentem sobre os outros participantes, para depois refletirem sobre si mesmos. Ela menciona figuras centrais, como Dona Cleonice e os filhos de Dona Valéria, destacando a importância de compreender como cada um vivenciou a experiência.

A professora lembra de Luany, que desde 2021 se destacava como uma das melhores alunas, mas que, mais recentemente, tornou-se mais fechada, passando a usar roupas pretas, o que Laura interpreta como um distanciamento e possível reflexo do preconceito sofrido na escola. Na edição de 2025, Luany participou muito tímida e desconfortavelmente de uma breve adivinhação no primeiro dia. Apesar de no segundo dia ela também estar envolvida nas apresentações, não compareceu. Esse movimento, segundo ela, se repete em outros adolescentes, como Pablo. A adolescência, comenta Laura, traz novos desafios: para pertencer a certos grupos, muitos jovens abrem mão de afirmar sua identidade Kokama, o que gera dificuldades para a continuidade do aprendizado da língua.

Ainda assim, o ambiente do Lua Verde é visto como espaço de acolhimento, alegria e amor, onde as crianças se sentem queridas. Laura lembra com emoção de

---

reconhecidos por seu caráter diplomático entre povos descrito conforme descrito no capítulo 1 deste trabalho. Outra articulação política que deve ser observada no âmbito micro das relações sociais, é a presença constante de parentes de outros povos participando das aulas e eventos, aprendendo e fortalecendo a língua Kokama, o que fortalece consequentemente toda a luta pelo avivamento das línguas e culturas indígenas.

quando o pequeno Harry, que não é indígena, declarou que um dia queria falar apenas em Kokama com ela. Esse tipo de afeto contrasta com as dificuldades enfrentadas por outras crianças do povo Kokama, como José, filho de Dona Valéria, que demonstra desinteresse não só pela língua, mas pelos estudos em geral.

Laura observa que muitos adolescentes acabam expostos a riscos como tráfico e prostituição, especialmente na área onde vivem. Ela reflete sobre como a transição da infância para a adolescência faz com que alguns percam o entusiasmo inicial pelas atividades do Lua Verde, buscando pertencimento em outros espaços, como a escola. Nesse processo, a língua Kokama muitas vezes deixa de ser valorizada, já que não é considerada atraente por seus pares.

Ela também compartilha memórias pessoais sobre como foi, para ela mesma, assumir-se como indígena Kokama. Conta que, durante muito tempo, associava a imagem do “índio verdadeiro” aos Ticuna, por influência do pai e da mídia, até compreender a diversidade dos povos indígenas. Ao ingressar na universidade, assumiu publicamente sua identidade, mas enfrentou preconceito, como quando colegas questionaram se havia dentistas em sua comunidade por causa do aparelho ortodôntico que usava. Com o tempo, no entanto, sua experiência em Manaus na comunidade do Brasileirinho e a vivência com a família, principalmente com a influência de sua tia Altaci, a aproximaram da língua e da cultura, permitindo que se reconhecesse plenamente como Kokama.

Laura também fala de sua mãe, que, embora se declare indígena, não se envolveu tão intensamente com a identidade Kokama quanto outras irmãs. Ela narra situações em que a aparência influenciou no reconhecimento indígena em instituições de saúde, revelando o peso dos estereótipos e preconceitos. Ao refletir sobre isso, articula a noção de estética como expressão do interior no exterior, e observa como, nos campeonatos, a cada ano surgem mais elementos estéticos, como roupas, cocares e performances, reforçando o orgulho coletivo.

Este ponto trazido pela professora conecta-se diretamente com uma modalidade que se consolidou como parte oficial das apresentações da edição de 2024: o desfile. Devido a uma parceria do Lua Verde com a Cáritas Brasileira, os meses que antecederam o evento foram tomados por oficinas de produção de artesanato e pintura de grafismos em peças de roupa. A comunidade Kokama do Brasileirinho, sob coordenação da professora Jardeline Costa, foi responsável por dar o primeiro passo neste sentido: em 2023 os alunos do centro *Atawanã Kuarachi*

Kokama realizaram um desfile com peças produzidas pela comunidade. Foi notável o engajamento de todos os centros na quarta edição, com destaque especial para o público de jovens, que geralmente apresentam certa resistência e timidez na hora de apresentar os conteúdos em Kokama. Cocares, grafismos, vestidos e trajes de fibras naturais, brincos, colares e pulseiras adornavam praticamente todos os participantes do campeonato, como forma de exibir e celebrar o encerramento do evento com visível orgulho e fortalecimento da auto-estima.

A professora comenta sobre as estratégias de motivação usadas com os alunos, como pequenas recompensas diárias durante os treinos. Apesar das dificuldades, ela se impressiona com a dedicação de alguns, como Dona Cleonice, e se preocupa com a desmotivação de outros, como Luany, conforme foi crescendo. Relata episódios emocionantes, como o momento em que Vitor, um de seus alunos mais antigos, chorou ao declarar que continuava porque amava a língua Kokama. Para Laura, a língua é muito mais que comunicação: é um canal de afeto, cuidado e transformação. Ela destaca também os depoimentos de mães, como Aldenice, que relatou ter recuperado a relação com o filho Vitor por meio das atividades do Lua Verde. Para Laura, isso mostra que a língua e o espaço educativo atuam não apenas na revitalização cultural, mas também no fortalecimento dos laços familiares.

Apesar dos momentos emocionantes, Laura reforça a importância de não romantizar. Reconhece que muitos adolescentes estão vulneráveis às violências do contexto urbano, às pressões de pertencimento e à falta de oportunidades. Para ela, a adolescência representa um limite: é um momento decisivo tanto para a língua e a cultura quanto para o futuro das famílias. Após nossa conversa, nos deslocamos até a casa de Dona Cleonice, onde reuniam-se a maior parte dos alunos que participaram do evento. O encontro com os alunos no espaço comunitário revelou não apenas suas impressões imediatas, mas também os modos como internalizam o campeonato enquanto experiência formativa. A roda de conversa, permeada por risos, críticas e recordações, mostrou como os jovens vivem a competição ao mesmo tempo como jogo e como performance cultural. Vitor, ainda incomodado com a colocação em terceiro lugar, sintetizou um sentimento coletivo: “Foi bom, mas foi chato porque ficamos em terceiro. Faltou dedicação, teve gente que vinha e não vinha, atrapalhava.” Essa percepção de insuficiência aponta para a dimensão agonística do campeonato, no sentido proposto por Caillois (1990): o *agôn*, como competição regulada, exige empenho, treino e compromisso. O reconhecimento de

que “faltou dedicação” não é apenas constatação de derrota, mas sinal de que a lógica competitiva foi incorporada como motor de autocrítica e de desejo de superação.

Dona Cleonice, por sua vez, elaborou uma análise mais ampla: “A concorrência melhorou bastante e nós nos acomodamos. Talvez por termos sido campeões antes, achamos que já estava garantido. Mas evoluíram, e a gente também precisa evoluir junto, ser mais fluente, se dedicar mais para resgatar a nossa língua”. Sua fala revela a consciência de que o campeonato não é um jogo isolado, mas um processo de contínua criação, no qual o prestígio da vitória anterior não garante a permanência no pódio. Aqui ressoa a leitura de Huizinga (2000), para quem o jogo, ao instaurar uma ordem temporária, exige ser periodicamente repetido, reencenado e renovado. O campeonato se apresenta, assim, como ritual recorrente que convoca os jovens à disciplina e ao entusiasmo compartilhados.

As crianças destacaram ainda a dificuldade nas etapas de perguntas e respostas. Eliseu confessou que preferia as dramatizações e músicas, pois “na hora das perguntas dava dor de barriga, eu esquecia os números, dava branco.” Esse relato mostra como a dimensão mimética (*mimicry*) se sobrepõe, para muitos, à estrutura lógica das provas. A dramatização, ao permitir encenar narrativas e cantar em grupo, funciona como espaço de improvisação e de liberdade criativa, enquanto o quiz linguístico intensifica o nervosismo e os limites da memorização. Aqui se manifesta a tensão entre *paidia* (espontaneidade) e *ludus* (regras), categorias de Caillois que, no campeonato, coexistem de maneira dinâmica — e que serão debatidas no capítulo a seguir. O exercício final, no qual cada criança escreveu uma palavra para resumir o campeonato, condensou essa experiência liminar. Termos como *alegria*, *aprendizado*, *união* e *cultura* revelam que, para além do resultado competitivo, o campeonato é vivido como performance de identidade. Ao mesmo tempo, as sugestões de melhoria — *ensaiar com antecedência*, *compromisso*, *falar mais em Kokama* — apontam para o desejo de aperfeiçoamento da prática.

Assim, o campeonato se configura como um campo performático, no qual a língua é vivida tanto como jogo quanto como rito. No plano do jogo, mobiliza competição, regras, improviso e nervosismo; no plano da performance, encena e atualiza narrativas, símbolos e identidades. O encontro pós-campeonato revelou que, mesmo em meio à frustração pela colocação, os jovens ressignificam a experiência como oportunidade de crescimento, reforçando a língua Kokama não

apenas como código, mas como prática cultural viva.

### 3.3.5 Quinta edição (2025): Cinco dimensões de um ninho de língua

O projeto “Ninho de Língua e Saberes Ancestrais” foi aprovado para financiamento do Fundo da Embaixada da Nova Zelândia e estabeleceu uma parceria entre a Organização das Mulheres Indígenas Kokama Lua Verde e o Museu da Amazônia; sendo executado entre os meses de dezembro de 2024 a maio de 2025. Este financiamento consolidou o que já era praticado por meio das adequações estruturais do centro, que permitiram que as aulas regulares fossem finalmente transferidas do MUSA para o Lua Verde. A partir dessa colaboração, pude aprofundar o entendimento acerca das estratégias cotidianas para ativar a língua Kokama além de um espaço público e limitado como o campeonato.

Entre as estratégias de revitalização linguística desenvolvidas em diferentes contextos, destaca-se o chamado “ninho de língua” (*language nest*), que consiste em criar ambientes de imersão cotidiana nos quais a língua indígena seja o meio principal de comunicação entre crianças, jovens e adultos. A proposta aproxima-se das orientações sistematizadas por Hinton, Vera e Steele (2002) em *How to Keep Your Language Alive*, obra que apresenta uma metodologia de aprendizagem baseada na convivência e no uso prático da língua em situações do dia a dia. O princípio fundamental é retirar a língua do espaço restrito da sala de aula (ou, neste caso, do campeonato) e devolvê-la ao convívio cotidiano, nos gestos simples, nas conversas informais, nas brincadeiras, nas tarefas domésticas e nas práticas culturais.

No “ninho de língua”, crianças pequenas são expostas de forma contínua ao idioma materno em situações afetivas e familiares, muitas vezes mediadas por avós e anciãos, mas também por pais, mães e professores. Esse contato precoce garante que a língua seja apreendida não apenas como um código a ser estudado, mas como uma forma viva de expressão e pertencimento, associada ao cuidado, à memória e à ancestralidade. Conforme ressaltam Hinton, Vera e Steele (2002), a imersão em contextos reais é mais eficaz do que métodos exclusivamente formais, porque permite que os aprendizes relacionem palavras, gestos e significados a situações concretas de sua vida cotidiana.

Ao integrar dimensões culturais e afetivas, o “ninho de língua” atua como um

dispositivo de avivamento: cantar, contar histórias, brincar ou realizar atividades comunitárias em Kokama não apenas reforça estruturas linguísticas, mas mobiliza a memória coletiva e fortalece os laços intergeracionais. Esse processo é especialmente relevante quando se observa a vulnerabilidade de crianças e adolescentes diante das pressões da cidade, do preconceito linguístico e das forças de apagamento cultural. Inserir a língua em um espaço de estímulo e cuidado constante, desde a infância, significa criar condições mais sólidas para que ela permaneça viva no cotidiano das famílias e comunidades, mesmo diante de contextos de deslocamento e vulnerabilidade social.

A prática de buscar reforçar os usos da língua no cotidiano também estendeu-se no ambiente virtual, por meio do aplicativo de mensagens instantâneas *WhatsApp* e de oficinas e aulas on-line. Foi neste contexto que conheci os *Kuarachi Kokama*, narrativas que contam sobre os cinco mundos que formam a cosmologia povo Kokama. Um ciclo de cinco aulas com o *Yumitawara* (professor) Pablo Eli Taricuarima Pinedo divulgou esta parte da cosmologia compartilhada entre os Kokama e os Kukama-Kukamiria. O ninho de língua presenciado no contexto do Centro Lua Verde encontra uma realização concreta, expandida para além da relação mestre-aprendiz e transposta para o convívio comunitário.

No cotidiano do espaço, a língua Kokama não é apenas ensinada formalmente, mas cultivada como prática viva, que permeia desde os ensaios e músicas até as dramatizações de narrativas ancestrais. Essa dinâmica aproxima-se do princípio de imersão cotidiana defendido por Hinton *et al.* (2002), em que a língua deve estar presente em ambientes afetivos e familiares, tornando-se veículo de interação espontânea, memória compartilhada e pertencimento.

No Lua Verde, esse “ninho” se materializa de forma singular nas dramatizações das narrativas e nas oficinas de exegese do significado. As encenações corporificam cosmologias Kokama e conectam os participantes aos cinco mundos (*Kuarachi*) descritos pelos anciãos, permitindo que a língua se expresse em paralelo ao corpo e à arte. O corpo, nesse contexto, deixa de ser mero suporte físico e torna-se lugar de experiência e transmissão, conforme lembra Cohn (2000). A dramatização da narrativa da *Muiwatsu*, por exemplo, não apenas insere as crianças em um jogo performático, mas as conecta diretamente ao universo simbólico em que a serpente, os *Karuara* e os ciclos da água expressam dimensões da cosmologia Kokama.

A proposta de oficinas com desenhos, descrita no capítulo 4, amplia ainda mais esse ninho de língua ao oferecer às crianças e jovens a oportunidade de traduzir suas interpretações em imagens autorais. Nessa perspectiva, o desenho atua como linguagem alternativa, capaz de revelar pontos de vista e sentidos nem sempre verbalizados, mas vividos no encontro entre memória, corpo e língua. O exercício de exegese do significado — em seus três níveis (obtido, operacional e posicional) — permite compreender como os símbolos narrados e dramatizados se rearticulam nos traços infantis, inserindo os alunos na construção de um repositório simbólico coletivo que fortalece a presença da língua no cotidiano.

O formato, portanto, não se limita ao uso oral do Kokama, mas se expande para práticas artísticas e pedagógicas que integram dramatização, canto e desenho. Esse conjunto transforma o espaço em um verdadeiro campo de imersão cultural e linguística, no qual a revitalização não ocorre apenas pela repetição de palavras, mas pela vivência integral da cosmologia, da memória e da coletividade. O cotidiano das oficinas e ensaios que antecedem o campeonato tornam-se, enfim, um território de avivamento, em que a língua se conecta com os mundos do povo Kokama e se projeta como horizonte de continuidade para as novas gerações.

O caminho etnográfico proposto neste capítulo demonstra que o Campeonato da Língua Kokama é uma prática cultural que articula diversas categorias centrais para o avivamento da língua e que mistura corpo, memória, ancestralidade, arte e política em um dispositivo de aprendizado anual, constituído por meio de rituais coletivamente compartilhados. Como sugere Huizinga (2000), o jogo acontece em um tempo suspenso constituído de regras próprias e previamente acordadas. O caso Kokama mostra que tais regras si ganham vida na apropriação local que o povo faz do campeonato como uma estratégia de resistência e de inventividade. O campeonato é, simultaneamente, competição e celebração, mas também um instrumento de atualização linguística ao longo do tempo.

A cada edição, o povo Kokama retoma narrativas, sons, gestos e cantos, confirmando a perspectiva de Connerton (1989) de que a preservação do passado pode se apresentar não por meio de palavras e de imagens, mas de um comportamento corporal. Os corpos reencenam imagens do passado, de maneira que a memória está sedimentada, ou acumulada, no corpo. O campeonato mostra que a vitalização da língua Kokama ocorre simultaneamente em duas frentes: entre a ordem e a criatividade, entre a disciplina e a improvisação, entre a tradição e a

atualização da cultura. Situado como um ritual temporal em que a língua se torna uma prática viva no seio da comunidade, para que o povo materialize o seu espírito.

#### **4. CAPÍTULO III: O JOGO COMO ESPAÇO DE CRIAÇÃO: MEMÓRIA, ARTE E PERCEPÇÕES DA LÍNGUA KOKAMA**

O lúdico é uma dimensão de profunda importância para as reflexões antropológicas. Os trabalhos de Huizinga (2000) e Caillois (2017) enfatizam o jogo como um fenômeno fundamental da cultura. Em seu tempo e espaço particular, o jogo instaura regras, valores e performances que produzem sentido coletivamente. A partir desse horizonte teórico, esse capítulo busca examinar teoricamente as contribuições para compreender como o Campeonato da Língua Kokama articula diversão, memória, resistência e avivamento linguístico e uma complexa transmissão de saberes.

Ao longo deste capítulo, essa análise se desdobra em alguns eixos: o jogo como uma prática cultural, a arte como agência social e como instrumento de avivamento da memória, o corpo como um repositório da ancestralidade e, por fim, diálogos entre as interpretações etnográficas e as exegeses nativas. Tem-se como objetivo apresentar o campeonato como um evento que coloca a língua no centro da comunidade, para dramatizá-la publicamente, fazê-la circular coletivamente e reforçar a sua vitalidade. Como um espírito, a língua precisa circular para permanecer forte. O Campeonato da Língua Kokama como jogo e prática cultural lúdica

O jogo é uma celebração do espírito lúdico que permeia todos os povos e sociedades, que está presente entre os humanos, mas também em outras espécies. Nesse sentido, o jogo é descrito por Huizinga (2000) como uma pulsão universal, um fenômeno elementar. Nessa linha, o jogo possui uma realidade autônoma, que marca a cultura com os seus sentidos.

Esse capítulo se dedica a analisar o jogo como uma prática cultural lúdica, explorando as suas dimensões antropológicas, seu caráter pedagógico e de celebração na construção e resistência e memória coletiva de um povo. A palavra “jogo” tem um caráter polissêmico e por isso assume sentidos diversos de acordo com o contexto, as imagens e conceitos acionados pelo grupo no qual a atividade se desenvolve. Retondar (2007) explica que o jogo é uma ação humana intencional que se justifica em si mesmo, enquanto aciona um universo imaginário que é balizado

por regras. Nesse sentido, um jogo não é uma mera atividade física ou um exercício mecânico, pois reúne um sentido imaginário e objetivos que nem sempre combinam uma finalidade prática e imediata.

O jogo é entendido por Huizinga (2000) como uma atividade livre e voluntária que suspende a rotina e inaugura uma ordem criativa, mesmo com normas. No jogo, há uma evasão da vida real e a construção de um ambiente temporário com a sua orientação própria. Ele se mostra como uma atividade com finalidades autônomas e a satisfação pode ser alcançada pela própria experiência do jogo. O jogo pode ser visto como uma parte integrante da vida que tem uma função vital para o indivíduo e para a sociedade, na medida em que se situa como função cultural e satisfaz diversos ideais comunitários.

O jogo é um intervalo da vida cotidiana que fundamenta a vida, amplia as suas possibilidades e age como uma função vital para as sociedades, dentro de sua função cultural. Huizinga (2000) defende que há um elemento lúdico na cultura e o jogo ocupa esse lugar de suspender a ordem cotidiana e instaurar um tempo-espço autônomo, no qual outros valores se tornam importantes. No contexto do campeonato da língua Kokama, essa teoria da construção de um “círculo suspenso” é útil, para entender como certos valores circulam de maneira diferenciada do cotidiano. Neste caso, a língua, que no dia a dia está fragilizada pelos processos históricos, ganha prestígio e visibilidade. A experiência lúdica se transforma em repertório cultural, produzindo pertencimento e reavivando memórias.

Caillois (2017), lembra que o jogo, enquanto termo, designa a totalidade dos símbolos e instrumentos necessários à atividade, não apenas a atividade em si. Por isso, a expressão "jogo" costuma ter em sua compreensão a ideia de um conjunto, porque inclui todos os elementos necessários ao funcionamento desse complexo. Ele apresenta uma tipologia que ajuda a compreender as dinâmicas de jogo em um campeonato. Sua tipologia propõe quatro categorias a serem consideradas, com base no predomínio de certos elementos: a competição, o acaso, o simulacro e a vertigem. Ele as denominou, respectivamente, como *Agôn* (competição), *Alea* (sorte/azar), *Mimicry* (simulação/percepção) e *Ilinx* (vertigem), as categorias fundamentais. O *Agôn* se refere aos jogos de competição, onde existe uma criação artificial da igualdade de oportunidades para que os adversários se enfrentem em condições equilibradas.

No *agôn*, a competição se concentra em uma qualidade específica, com

valores mais precisos, para garantir o triunfo incontestável do vencedor. Possui limites definidos e sem auxílio externo, de tal modo que vencer exprime a capacidade do vencedor em uma determinada categoria. A prática do *agôn* supõe a existência de um desejo pelo reconhecimento de sua excelência. Por isso, essa categoria implica em uma atenção constante, treinos e esforços conscientes e a vontade de vencer. A experiência do *agôn* existe desde a infância quando crianças tentam, por exemplo, avaliar quem consegue ficar mais tempo parado, sem piscar os olhos ou em baixo da água. A característica central desta prática é a demonstração da superioridade e de hierarquias de prestígio a partir da competição, mediada por regras definidas (Cailllois, 2007).

A *Alea* designa os jogos onde existe sorte e acaso: os jogadores se submetem à imprevisibilidade e não há controle claro sobre os resultados. Ela é o oposto do *agôn*, porque a decisão independe do jogador e ganhar significa dobrar o destino mais do que o adversário. Quando a rivalidade se instaura, o que importa é que determinado jogador foi mais beneficiado pelo destino do que o outro. É importante destacar que não há um desenvolvimento sistemático de habilidades físicas ou intelectuais, de qualquer tipo de recurso, qualidade ou destreza que auxilie o jogador nessa categoria de jogos. A graça é tão imprevisível quanto a desgraça total (Cailllois, 2007). Para Cailllois (2007), as categorias fundamentais se misturam nos jogos reais, de maneira que não há um "estado puro" delas, mas sim uma combinação das dimensões fundamentais em diferentes proporções. A *mimicry* significa o mimetismo ou a construção de um universo fechado e fictício, em que se possa performar ou "fazer de conta" para além do cotidiano em que estão inseridos. Os indivíduos encarnam personagens e papéis e constituem mundos paralelos com essas representações. Dentro dessa categoria ficam os sujeitos que têm como prática a manifestação da simulação do indivíduo, de crer, fazer crer a si ou outrem de que é algo diferente de si mesmo. As mímicas e os disfarces compõem os elementos dessa classe de jogos, assim como outros.

A *mimicry* inclui imaginação e interpretação, além de liberdade, convenção e suspensão da realidade, tendo regras muitas vezes não imperativas e imprecisas. A *ilinx* é a busca por vertigem e desestabilização, pode ser física ou perceptiva, e nessa categoria de jogos o corpo destrói a estabilidade da percepção e inclui o transe, espasmos ou confusão (brincadeiras de girar até cair tonto, montanhas-russas, carrosséis e parques de diversão, ou mesmo práticas rituais que envolvem

transe e alteração da consciência). O segundo eixo analítico fundamental da obra de Caillois, que dialoga com esse trabalho, é a ideia de *paidia* e *ludus*. Para ele, quando o jogo adquire uma existência institucional, as regras passam a fazer parte da dinâmica, e são elas que transformam o jogo em um instrumento da cultura.

No jogo, a liberdade, a distração e a fantasia se articulam, como elementos fundamentais. A *paidia* representa a potência da improvisação e da alegria no jogo, a improvisação e a espontaneidade do brincar, como a pulsão espontânea no instinto do jogo. O *ludus*, por outro lado, indica a codificação da atividade e a sua transformação de maneira disciplinada, por meio da formalização de regras e da estruturação do jogo. A proposta de Caillois (2007) revela que o jogo é uma dinâmica que tensiona continuamente a liberdade e a estrutura, o destino e o controle, as habilidades específicas e a espontaneidade, o que abre espaço para que práticas coletivas sejam interpretadas como competições, mas também como dramatizações, como performances e como rituais de pertencimento.

É importante destacar que as experiências brasileiras de jogos indígenas refletem uma composição de jogo que não cabe nas estruturas rígidas ou na ideia de jogos puros, tendo um equilíbrio entre o *ludus* e a *paidia*. Ferreira (2010) descreve como a mentalidade interna dos jogos dos povos indígenas desafia a ideia de competitividade como uma instauração da dinâmica "vencedor x perdedor". Eles estruturam os seus jogos por meio do sentido de "celebrar e não competir", então até mesmo as regras são passíveis de certa flexibilidade. Há organização, mas não uma estrutura fixa imutável, porque o sentido dos jogos não é ganhar do outro e subordiná-lo, mas sim reunir-se com ele para partilhar momentos de celebração. Essa noção abala o imaginário ocidental sobre o esporte, de maneira que o campeonato aqui analisado opera mais como uma festa do que como uma disputa rígida.

Nesse espaço, a esportivização do jogo também acontece. Há aqueles que buscam instaurar no evento dos Jogos dos Povos Indígenas uma dinâmica esportiva, com a aplicação de regras rígidas. É preciso destacar que as diversas visões convivem na lógica do jogo, nem sempre de maneira pacífica. A visão de jogo ou campeonato como um evento desportivo carrega a lógica racionalista do esporte, em uma tentativa de transformar os jogos ritualizados nas aldeias em eventos esportivos, o que leva, como descreve Ferreira (2010), a uma passagem dos jogos tradicionais para o esporte. Quando o jogo é capturado por uma racionalidade

esportiva, sua flexibilidade e seu caráter festivo ficam em segundo plano, assim como a sua potência como instrumento de produção de memória e pertencimento.

Retondar (2007) explica que o jogo engloba o esporte, mas não se reduz a ele. E explica as diferenças básicas entre o jogo e o esporte: o jogo é uma prática social e cultural não institucionalizada. O esporte, por outro lado, se organiza em torno de ligas, federações e confederações que regem o modo de organização e de punição. A institucionalização aciona a competição como uma manifestação diferenciadora do esporte, que foca na superação dos adversários como símbolo de mudança de status. O espírito competitivo também emerge nos jogos, mas de outra maneira, ele destaca:

No jogo, celebra-se o próprio ato de jogar embalado pela predominância do espírito lúdico. Esta também pode acionar a dimensão competitiva, mas compreendida como necessidade fundamental de expressão e não como pré- condição ao início do próprio jogo, como ocorre no esporte. (Retondar, 2007, p. 10).

Muitas vezes, as lentes externas utilizadas para analisar os jogos dos povos indígenas, assume a visão esportiva, dentro de uma lógica racionalista, e por isso não compreende o processo que acontece durante as competições. Ferreira (2010) exemplifica, por exemplo, com as representações da mídia na televisão, jornais e rádios, que parecem buscar de forma incessante o espírito competitivo nos jogos, tendo dificuldade para entendê-los a partir dos olhares indígenas. Impor parâmetros esportivizados pode distorcer os sentidos do lúdico e esse entendimento pode ser uma chave importante de distinção: a competição é um elemento de engajamento, mas o jogo, como prática cultural e lúdica, permanece aberto à brincadeira, à celebração, às invenções das crianças e à flexibilidade das regras, para que a experiência cultural não seja convertida em técnica mensurável, se afastando de seus vínculos afetivos.

Em diferentes experiências, os jogos indígenas são tecnologias de memória, de encontro interétnico e de afirmação de pertencimento. O espírito competitivo se aproxima do *agôn*, mas não como sinônimo de tentar vencer a qualquer custo. O espaço do jogo permite uma afirmação de identidade étnica, considerando os sentidos e usos que cada grupo étnico faz de sua corporalidade (Ferreira, 2010).

Nesse sentido, o campeonato produz efeitos que extrapolam o mero evento: consolida repertórios lexicais, reaviva memória e produz futuros por tornar a língua

um bem que circula pela sua comunidade, a ser exibido e celebrado de maneira pública, não apenas ensinado tecnicamente. Pensar o campeonato como um jogo é uma forma de priorizar o eixo da ludicidade (autonomia, espontaneidade, experiência, invenção) e não na performance competitiva como rankings, métricas rígidas, padronização. A troca e visibilização de saberes, nesse contexto, é mais relevante do que o rendimento, privilegiando a ludicidade, as relações e a diversidade dos modos de jogar.

Essa perspectiva é relevante para tratar do Campeonato da Língua Kokama como um jogo. A chave lúdica para a análise permite refletir como regras, afetos e performances constroem, em um determinado tempo e espaço, uma ordem alternativa, na qual o valor da língua se dramatiza publicamente. Em outras palavras, ao analisar o campeonato em diálogo com a teoria do jogo, busca-se refletir como ele faz a língua viver e o sentido social compartilhado pela comunidade, não apenas como um mero instrumento de ensino.

Entende-se que o campeonato é uma forma de diversão e celebração, mas ao mesmo tempo evoca questões relacionadas à produção de sentido, autoridade e pertencimento, uma vez que constroem significados sobre o Kokama e como falá-lo, aciona questões relacionadas à autoridade, pensando em termos da legitimidade e referência que determinadas figuras possuem para avaliar a interação com a língua e, ao mesmo tempo, estimula o reconhecimento social dos indivíduos como parte de seu povo, uma vez que, nesse espaço, se articula e redefine o pertencimento como parte de uma comunidade linguística e da cultura circunscrita a esta.

Num campeonato linguístico, por exemplo, a ordem instaurada é inaugurada por provas, performances, cantos, rodadas de apresentações, jurados e celebrações, onde a comunidade entra no jogo, produz e aceita obrigações e dinâmicas. A ordem carrega valores, pois exprime como uma comunidade distribui prestígio, reconhecimento, como produz alegria e reconhecimento, como constrói formas de celebração do espírito coletivo.

A tipologia clássica ajuda a compreender as dinâmicas presentes em um campeonato linguístico. A dimensão agonística existe porque a competição possui regras que estruturam a disputa; a *mimicry* emerge na encenação e performance de cantos e narrativas; se há improviso e brincadeira, a *paidia* pode dominar o cenário, sem abandonar o *ludus*, que está presente na estrutura: as regras, provas, avaliação e notas. A tensão entre liberdade e estrutura, espontaneidade e disciplina é

constitutiva do modo de aprendizagem que o evento propõe.

Assumo que um campeonato linguístico opera em sentido semelhante. Ao tornar a língua um objeto do jogo, cria-se um ambiente onde a memória é performada e encenada, onde crianças e jovens ensaiam a escuta, a fala e a tradução linguística. O campeonato aciona uma motivação intrínseca ao jogo, que é o próprio prazer de jogar, e também movimenta a relevância pública, por meio do prestígio e do reconhecimento de desenvolver a língua, o que constituem dois pólos potentes de práticas pedagógicas.

O jogo, para Huizinga (2000), não é um reflexo da cultura, mas um de seus fundamentos. A cultura não cria o jogo, ela nasce em forma de jogo. As primeiras instituições sociais, que à primeira vista parecem instâncias sérias e integralmente descoladas de um espírito lúdico, emergem em contextos em que há o jogo. Ele demonstra como isso está presente no direito, na guerra, na poesia, na arte e em diversas instâncias da vida humana. O jogo suspende a ordem cotidiana e possibilita que se experimentem narrativas, valores e práticas que, após essa dramatização, podem se consolidar como referenciais sociais duradouros.

Se para Huizinga a cultura nasce de um impulso lúdico, Caillois (2017) demonstra que o jogo é composto por uma série de forças heterogêneas. As tipologias explicadas anteriormente não se apresentam em estado puro e não devem ser vistas como uma classificação rígida, mas sim como uma forma de nortear o entendimento sobre qualquer prática lúdica. No campeonato da língua Kokama, temos as matrizes tipológicas em diferentes proporções. A dimensão agonística emerge na transformação do evento em uma competição formal, com provas e avaliações. O mimetismo aparece nas performances e na dramatização da língua. A *paidia*, para esta pesquisa, tem uma função relevante, devido à relação com a improvisação e espontaneidade de crianças e jovens no ensino da língua. O *ludus* é demonstrado pela formalização de critérios que garantem o funcionamento do evento como um campeonato. É importante destacar que essas tipologias oferecem um modelo dinâmico para entender o jogo como um evento que reúne liberdade e disciplina, celebração e institucionalização.

A ludicidade própria desse espaço permite que o jogo seja, ao mesmo tempo, leve e pesado, pois embora marcado pela espontaneidade e pela imaginação, ele pode ter consequências significativas para a vida coletiva. Ao compreender o campeonato da língua Kokama como um jogo, portanto, entende-se que é um

evento que inscreve a língua como um valor público compartilhado. A partir do reconhecimento, nesse espaço tempo demarcado, de que o acontecimento produz cultura: atualiza repertórios, amplia vocabulários e projeta futuros possíveis.

O evento mobiliza regras e performances, mas também permite que a língua, nesse espaço lúdico, se torne um objeto de celebração coletiva, como uma memória viva. Essa dimensão permite deslocar o olhar da competição e competitividade para as possibilidades de produção estética e simbólica, uma vez que o campeonato não é só um torneio, mas uma cena em que a língua se faz corpo. A próxima seção se dedica a analisar a produção artística como uma forma de avivamento, mostrando como arte, memória e avivamento linguístico se entrelaçam.

#### **4.1 A produção artística como avivamento da memória indígena**

As produções artísticas indígenas são vastas e não podem ser compreendidas como mera atividade estética, uma vez que constituem um campo de agência e ontologias que se relacionam diretamente com a memória, a identidade e a resistência. É importante destacar que as produções ultrapassam o sentido estético que domina o pensamento ocidental sobre a arte. Como aponta Lagrou (2009), os povos indígenas não partilham da noção ocidental tradicional de arte. Não constroem conceitos equivalentes ao de arte e estética da tradição ocidental, o que não significa não terem suas próprias formulações e critérios para as reflexões estéticas, operando a partir de outros regimes de sentido. O ponto central é que, nos universos ameríndios, a arte não ocupa uma esfera autônoma e separada, mas um sistema de ação articulado com os domínios sociais e cosmológicos de cada povo.

O caso do povo Kokama, e em particular o contexto de criação do seu campeonato linguístico, é um exemplo de como a produção artística assume múltiplas formas, mas pensada de maneira singular: é um mecanismo de avivamento da língua e de transmissão do conhecimento ancestral que resistiu silencioso aos ataques impostos pela colonização e seus desdobramentos. Uma das diferenças na maneira como os povos indígenas pensam a arte tem a ver com a distinção entre arte e artefato, ou seja, entre objetos que são úteis e outros que são contemplativos, uma diferenciação inexistente para esses povos. Essas características se relacionam diretamente com a ideia de que a arte não é uma

dimensão autônoma e individual, como postula a tradição ocidental, mas sim uma produção relacional.

A perspectiva teórica proposta por Alfred Gell (2016) oferece contribuições significativas para essa análise. Para ele, a arte é um sistema de agência no qual os objetos produzem efeitos sociais, não apenas representam algo. Nesse sentido, a arte não é só a estética ou símbolo, é um sistema de ação que produz coisas: cria vínculos, provoca emoções, organiza práticas, ativa sentidos. O intuito de Gell é subverter uma teoria ocidental da arte e propor uma antropologia da arte, uma vez que a teoria da arte esteve muito centrada em interpretar o simbolismo dos objetos.

Ele propõe uma teoria que foca na agência da arte, retirando-a da concepção passiva de contemplação, para compreendê-la como um sistema complexo de ação social que modela e medeia relações. Na concepção de Gell (2016), deve-se focar no contexto social relacional no qual o objeto da arte é produzido, disseminado e recepcionado. Nesse sentido, o objeto da arte não possui um valor intrínseco, como objeto de contemplação; seu valor deriva do contexto relacional no qual ele se insere. É, portanto, um agente social articulado em uma rede de relações.

Deslocar a arte como sistema de representação simbólica para um sistema de ação significa dizer que a arte não apenas "significa" algo, mas sim produz algo no mundo. Uma das categorias centrais apresentadas, que substitui a ideia de "objeto de arte" é a noção de índice, entendido como um rastro ou vestígio de uma ação. No contexto da arte, um artefato ou objeto é um rastro da agência artística, seja de um humano ou não humano, uma vez que, na concepção Gelliana, a agência social pode ser exercida sobre as coisas e pelas próprias coisas. O índice não é um signo ou símbolo, mas um rastro material da agência. Essa perspectiva permite compreender produções do universo ameríndio a partir da ideia de agência social, em que a arte não é um mero adereço ou símbolo que representa, mas sim uma ação prática, atualizada como bem coletivo. Ao ocuparem o centro de uma comunidade, as práticas comunicam uma memória, mas também constroem ativamente contextos relacionais, instituindo redes que extrapolam a estética no sentido de uma tradição artística ocidental e inscrevem a arte no campo da agência social (Gell, 2016).

A noção de índice ajuda a refletir sobre a arte como rastro ou vestígio de uma agência em plena circulação, não como signo de algo que está ausente. Essa perspectiva dialoga com Lagrou (2021) em seus estudos sobre as práticas estéticas

como jogos de revelar e ocultar na cosmopolítica ameríndia. Muito do que está para ser visto não é automático, é preciso aprender a ver. Nesse horizonte, a arte não é transparente, nem se reduz a transmitir significados imediatamente. Ela opera por meio de regimes de visibilidade, em que o que aparece e o que é ocultado são dimensões igualmente relacionais. A visibilidade nunca é integral e a opacidade é uma condição necessária da relação.

O que não se mostra é tão fundamental quanto o que é visto, pois preserva a integridade dos humanos, mas também a força transformadora da experiência cosmológica. Ao tratar do papel dos espelhos no xamanismo amazônico, Lagrou (2021) descreve as relações dos Waiãpi e dos Yanomami, mostrando que o encontro com os espíritos ocorre por meio de um processo complexo de aproximação mediado pelo canto. O canto é um dispositivo que modula o acesso a outros mundos e a arte é um operador cosmopolítico. Ela possibilita certas conexões, ao mesmo tempo que interdita outras, garantindo a integridade da dinâmica relacional entre humanos e não humanos. Lagrou explica que o xamã Waiãpi precisa aprender a responder o canto dos espíritos. Somente após aprender a ouvir e imitá-los, eles terão a sua atenção. Mais do que isso: apenas após serem vistos por eles, será capaz de vê-los. Esse jogo complexo de aproximação mostra que a relação não é de conexão e transparência imediata, mas de aprendizado, interdições e reciprocidade, onde a arte tem uma função fundamental.

Paralelamente, entre os Huni Kuin, as mulheres são responsáveis pela elaboração de grafismos labirínticos, os kene, que aderem e constituem a pele dos corpos e dos artefatos. Os huni kuin são um povo intrinsecamente conectado ao com desenho e veem o desenho não como mero adorno, mas como parte da constituição da conexão entre humanos e outros seres. Os grafismos são como membranas porosas que filtram o movimento de entrada e saída de fluidos vitais e de sopros do corpo de pessoas, dos artefatos e de outros seres. Dona Maria Sampaio, uma anciã dos Huni Kuin, afirma que "o kene é a fala dos yuxin", revelando que o grafismo é uma língua cifrada, que revela e oculta simultaneamente, pois abre caminhos para que o espírito do olho possa ver, mas também protege contra riscos, ao se ocultar. Arte e xamanismo, para eles, são faces de uma mesma fita. Os desenhos, assim como os cantos, são as formas dos seres falarem. Os grafismos mais sugerem do que mostram e tornam visível a possibilidade de transformação. Nessa estética relacional, ocultar não é um defeito da visão, mas o modo como se evita o

esgotamento do sentido em uma figura única, fechada. O canto regula o acesso ao mundo espiritual, enquanto os desenhos regem a abertura do corpo para fluxos vitais e espirituais (Lagrou, 2021).

Os exemplos empíricos trazidos por Lagrou são mais do que descrições etnográficas de práticas localizadas, mas sim uma referência sobre a operação de uma lógica estética mais ampla, na qual a arte é uma mediadora da memória coletiva, guardiã dos mistérios e ponte para o espírito. Revelar e ocultar, permitir ver apenas após aprender, reciprocidade e iniciação, são dimensões de como a arte ameríndia articula uma memória não esgotada pela transmissão transparente. Pelo contrário, ela se renova no mistério, na visão parcial e no processo dialógico de aprender a ver e a ouvir. Aqui, ver e ouvir não são dinâmicas imediatas, mas um processo de aprendizado que é condição para a aproximação.

Lógica semelhante pode ser pensada no caso Kokama: o campeonato se torna uma cena estética e performática, institui regimes de visibilidade onde a língua não é apenas uma forma de comunicação, mas objeto de celebração e de uma memória partilhada. O jogo, a performance e o canto criam um espaço no qual a língua não é símbolo de um passado, mas o índice de uma agência coletiva. Assim como os grafismos kene e os cantos xamânicos ocultam parte de seus sentidos e convocam a ação como condição, o campeonato mobiliza um princípio semelhante, pois só há memória viva quando existe envolvimento, repetição e reinvenção. Relembrando a perspectiva de Luciano (2017) de que a língua tem vitalidade quando ocupa um lugar constante e uma função relevante na existência do grupo.

As análises de Montardo sobre a música guarani (2002, 2018) demonstram esse princípio de forma contundente. O canto e a dança são mais do que formas expressivas, mas sim mapas que estruturam as territorialidades e as experiências de presença e pertencimento através do som. A música é o caminho que permite ao povo se encontrar com os seres espirituais e com os heróis criadores, além de mediar as visitas ao território divino, porque o cantar e o dançar são o caminho para reencontrar com a ancestralidade. O mbaraka, chocalho utilizado pelos guaranis em contextos ritualísticos, é mais do que um instrumento: é um ser relacional, como um espírito fundamental do cosmos guarani. O mito criador dos guarani destaca o papel central da música, ao postular que o mbaraka foi oferecido para os guarani pelo herói criador em conjunto com o *kuatia jegairä*, o papel para escrever. O indígena tomou para si o chocalho; o canto, a dança e o toque do mbaraka são as ações

oferecidas pelos ancestrais para que o povo sobreviva na Terra e possa se reencontrar com eles.

O som produzido pelo mbaraka abre caminhos de comunicação com a espiritualidade e estrutura um espaço de transição entre o mundo dos vivos, a casa dos deuses e o território dos ancestrais. Cantar e dançar com o mbaraka permite o estímulo e atualização da relação com esses diversos mundos. Nesse sentido, como Montardo (2002, 2018) desenvolve, a música guarani é um princípio de ordenação da vida do povo, com implicações sociais, políticas e espirituais, capaz de conectar os humanos, os não humanos, os espíritos e os deuses. A música é ação, uma ponte com a memória ancestral, mas também com a continuidade da vida coletiva. De maneira semelhante às implicações decorrentes das análises de Lagrou (2021), em Montardo (2002, 2018) os sons não são apenas representações, mas instrumentos de ação social, que abrem caminhos, criam passagens e inscrevem memória no corpo.

No caso do povo Kokama, essa dimensão musical foi estudada por Perpétua Cerqueira (2023), que destaca a centralidade da música na cosmologia de seu povo e particularmente a centralidade das mulheres na transmissão musical. A singularidade da pesquisa de Cerqueira reside em sua condição como alguém de dentro, que apresenta como a música está carregada de resistência. Os cantos Kokama são porta de entrada para outro mundo. Através da música, entrega-se às divindades as graças e pedem-se bençãos, em um elo entre o humano e o divino. A música não é uma atividade periférica do povo, mas um meio central de comunicação espiritual, de fortalecimento coletivo e de avivamento da língua.

A música acompanha a maior parte da vida cotidiana dos Kokama, sendo retratados pela autora como um povo de musicalidade, que vê a música não apenas como um domínio humano, mas como uma forma de comunicação interespecie e com o mundo: para eles, as melodias da natureza se comunicam com os humanos. O chilrear dos pássaros, dos ventos, a força do pingo da chuva, dentre outros, são instrumentos de aprendizado e comunicação. Os cantos também acompanham as tarefas cotidianas: o canto dos roçados, da produção de potes e panelas, da colheita da casca do pau. Ela conta que a música é capaz de soltar a casca do pau com facilidade.

Cerqueira (2023) explica que cantar foi uma forma de manter o idioma Kokama. Através da música, os anciãos guardaram a língua junto à natureza. Mais

do que isso, ela sublinha como a música está imbricada na vida cotidiana das mulheres, demonstrando como a arte se articula com o trabalho coletivo, com o avivamento da memória e com a relação com a natureza. Ao lembrar de sua mãe e suas tias nos processos de confecção de potes, ela demonstra que a música se entrelaça às práticas produtivas, não são dimensões separadas. Ela serve para marcar o ritmo do corpo, para facilitar o trabalho, para a conexão com a natureza e para fortalecer os laços coletivos. O fazer artístico se mistura com o fazer da vida, de maneira que os cantos, danças e gestos são melodias que pavimentam a relação com a terra. A experiência das mulheres aparece como eixo central de sua análise, demonstrando que elas instauram uma dimensão estética dentro da agência social.

Assim, ao reunir as perspectivas ao longo desta seção, evidencia-se como a produção artística, no universo indígena e em especial no que se refere ao povo Kokama, ultrapassa o campo estético e se afirma como uma agência social, que media a memória e atua como prática de resistência. O Campeonato da Língua Kokama, neste sentido, não é uma mera representação do passado, mas um evento coletivo público que atualiza a memória e inscreve a ancestralidade no presente. Com isso, abre caminho para que as novas gerações possam agir para manter viva e pulsante a língua em seu cotidiano. O avivamento não se realiza de maneira abstrata, uma vez que depende da memória transformada em performance e vivência corporificada. Nesse sentido, os corpos falam, cantam, dançam e se movem, materializando a memória e tornando possível a transmissão dos saberes. A próxima seção se volta ao corpo, para pensar como a arte é corporificada, sendo o corpo um lugar onde se inscrevem as experiências linguísticas, performáticas, e a relação com a ancestralidade. Corpo como repositório de memória e ancestralidade

Na seção anterior, enfatizei como a produção artística aparece como uma agência de avivamento da memória, interligada ao cotidiano dos povos e de maneira integrada às suas práticas sociais comuns. Nesta seção, o foco é buscar compreender como o corpo representa o lugar onde essa memória se inscreve e se atualiza. Na cosmovisão de diversos povos indígenas, com as devidas especificidades de cada povo, o corpo extrapola a concepção ocidental de materialidade biológica e é entendido como um arquivo vivo de memória coletiva, heranças ancestrais e temporalidades diversas.

As dicotomias ocidentais constituídas entre mente/corpo, individual/coletivo são desafiadas de maneira profunda pelas cosmologias ameríndias, que pensam o

corpo como um lugar dinâmico onde as experiências se inscrevem e se transformam. Não se trata, portanto, de pensar um corpo como uma mera entidade biológica, mas como um meio de percepção, práxis e comunicação, que faz com que a ancestralidade possa se manifestar no presente.

Pensar o corpo como repositório de memória significa retirá-la de uma perspectiva cognitiva e situá-la dentro da materialidade das práticas corporais. Nesse sentido, a memória não está presente apenas nos registros escritos, mas na forma como o corpo se apresenta — seus gestos, seus ritmos, seus cantos. Dessa maneira, entende-se que a memória atravessa o corpo coletivo. A seção anterior tratou da dimensão artística para além de sua expressão estética; nessa, as considerações se estendem: cantar, dançar, desenhar ou pintar não são apenas expressões estéticas, mas modos de trazer a memória para o corpo, como um veículo, um arquivo dinâmico. Cusicanqui (2010) observa que a noção de corpo-território nas cosmologias indígenas latino-americanas está ligada a uma prática de “memória encarnada”, na qual o corpo não apenas habita o território, mas o reproduz e o reinscreve em gestos cotidianos. Essa inseparabilidade entre corpo e terra também se articula com o perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (2002), que revela como o corpo não é uma essência, mas um dispositivo de visão e relação que configura diferentes modos de ser-no-mundo. Para os Kokama, o corpo é o locus onde se atualiza a língua, a espiritualidade e a memória coletiva, em um movimento de simpoiesis (Haraway, 2016) que integra humanos, não humanos e ancestrais. Em contraposição à visão não indígena que frequentemente reduz o corpo a um organismo biológico, fragmentado e instrumentalizado, o corpo Kokama constitui uma totalidade viva, simultaneamente arquivo e território, no qual se reinscrevem saberes, ancestralidades e futuros possíveis. Nessa dimensão, o corpo-território não é apenas um espaço de resistência, mas de criação e reexistência, pois nele se dão as condições para que o povo Kokama continue a falar, agir e sonhar a partir de sua própria cosmologia.

A crítica de Merleau-Ponty à forma cartesiana de pensar o corpo traz uma visão do corpo como uma unidade ambígua. Em oposição à cisão entre objeto e consciência, ele propõe um conceito de corpo como algo integral. O corpo é uma experiência que não pode ser reduzida a funções isoladas, ou a partes sem interior, ou mesmo a um pensamento transparente sobre si. Nesse sentido, ao tentar pensar o corpo como um conjunto de diversos processos e funções - visão, sexualidade,

motricidade — há um claro impasse, pois não é possível decompor essas funções isoladas em relações causais, uma vez que elas estão interligadas de maneira não compartimentalizadas. Como o próprio autor explica:

Portanto, o corpo não é um objeto. Pela mesma razão, a consciência que tenho dele não é um pensamento, quer dizer, não posso decompô-lo e recompô-lo para formar dele uma ideia clara. Sua unidade é sempre implícita e confusa. Ele é sempre outra coisa que aquilo que ele é, sempre sexualidade ao mesmo tempo que liberdade, enraizado na natureza no próprio momento em que se transforma pela cultura, nunca fechado em si mesmo e nunca ultrapassado. Quer se trate do corpo do outro ou de meu próprio corpo, não tenho outro meio de conhecer o corpo humano senão vivê-lo, quer dizer, retomar por minha conta o drama que o transpassa e confundir-me com ele. (Merleau-Ponty, 1999, p. 269).

Por isso, o corpo não é algo que se possui, mas aquilo que se é. Através dele, é possível ter um mundo. É possível se abrir ao mundo e, por outro lado, o mundo adquirir sentido. Essa experiência é moldada, atravessada e modificada pelo contexto sociocultural em que a pessoa se insere, pensando a relação com o corpo como um evento coletivo, que evidencia uma dinâmica particular com o mundo. Em outras palavras, o corpo é construído socialmente, suas manifestações, gestualidades e percepções adquirem sentido quando associadas aos sistemas simbólicos nos quais a pessoa está inserida.

É nesse caráter relacional, vivido e encarnado que a memória se apresenta. Não como uma representação ou arquivo estático, mas como um repertório de saberes adquiridos que também se renovam. A memória não está fora do corpo, mas constituída dele e através dele, em uma tensão contínua. É nesse ponto que as reflexões de Bergson (1999) tornam-se centrais. Sua distinção entre memória pura e memória hábito ajuda a entender a memória não apenas como uma inscrição no corpo como lembrança, mas como prática.

Sua definição parte do princípio de que a memória não é o acúmulo de conteúdo mental apenas, ou impressões de imagens já marcadas na memória. A memória pura é um registro, em forma de lembranças, dos acontecimentos da vida cotidiana. Ela é um armazenamento do passado, uma necessidade natural. A memória hábito, por outro lado, é fruto da repetição manifesta no corpo, da ação, e de um aprendizado prático que não exige uma representação para se atualizar. Ela é adquirida pela repetição do esforço. O que a difere da memória pura é a sua capacidade de mobilização do corpo. À medida que essas imagens se fixam e se

alinham na memória, os movimentos que a constituem, criam sobre o corpo novas disposições para a ação. Essa experiência da memória hábito é absolutamente diferente da primeira, pois ela não representa o passado, ela o encena, e recebe o nome de memória não pelo seu efeito de conservar imagens passadas, mas porque prolonga o efeito dessas lembranças no presente (Bergson, 1999).

Essa concepção teórica é particularmente útil para pensar o universo dos povos indígenas e, em especial, do povo Kokama. Esse registro corporal que a memória preserva e atualiza é relevante, pois os elementos fundamentais, como a língua, a música e a arte, não se mantêm exclusivamente como símbolos ou representações estáticas de uma memória do passado, mas como hábitos corporais que constituem o presente e permitem olhar para o futuro. São movimentos de repetição e atualização, que organizam modos de vida e vinculam memória e corporeidade.

Tais perspectivas dialogam com as formulações clássicas de Marcel Mauss (2003), em seu ensaio sobre as técnicas do corpo. O corpo é o primeiro instrumento do ser humano; o primeiro objeto e meio técnico. As técnicas do corpo são as formas pelas quais as pessoas, em sociedades diferentes, se servem do seu corpo tradicionalmente. Cada sociedade constitui um conjunto de hábitos próprios, ou técnicas do corpo, que regem a maneira como um indivíduo agirá, de acordo com o que lhe foi ensinado. São atos tradicionais adquiridos por transmissão e aprendizado. Nesse sentido, os modos de andar, sentar-se ou gesticular não são naturais ou universais, mas resultado do conjunto de técnicas corporais que cada sociedade determina, ou seja, uma idiossincrasia social. São, portanto, memórias socializadas e inscritas corporalmente. Essas técnicas dialogam diretamente com o que Bergson (1999) denominou como memória-hábito, porque Mauss contrapõe a ideia de que existiria uma memória misteriosa que constituiria hábitos metafísicos. Ele explica que os hábitos são resultados de atitudes individuais ou de imitações, variando de sociedade para sociedade, da educação e das conveniências e modas. Nesse sentido, trata-se de uma obra de razão prática, coletiva e individual, não apenas repetição metafísica (Mauss, 2003).

A etnografia de Viveiros de Castro (2002) entre os Yawalapiti mostra que o corpo humano precisa ser submetido a processos intencionais de fabricação, com uma ideia que contribui para este trabalho: as transformações do corpo são, ao mesmo tempo, processos fisiológicos e sociológicos, fruto de relações sociais, mas

também de outros processos, que condensam essas mudanças em uma só coisa. A natureza humana é configurada e fabricada pela cultura. Dessa maneira, o corpo não é um depósito do social como se fosse uma matéria inerte que recebe algo; o social constitui o corpo. Na cosmologia dos Yawalapiti, o filosófico e o social se misturam e o corpo é constituído por meio de intervenções e substâncias que conectam a pessoa ao mundo: pelos alimentos, óleos, tabaco, tinturas, etc. Com isso, "fabricar o corpo" é fabricar a pessoa e sua condição social. Trata-se não de uma metáfora, mas de uma tecnologia de inserção (ou inscrição) da memória na carne, o que amplia a noção de técnicas do corpo proposta por Mauss. Le Breton (2007) apresenta o corpo como o vetor semântico pelo qual se constrói a relação com o mundo, moldado pelo contexto social e cultural em que o indivíduo está inserido. A existência é, antes de tudo, corporal, e constitui o centro da relação da pessoa com o mundo. É através dele que se constrói a experiência: nos gestos, nos rituais, na produção da aparência, nas técnicas do corpo, etc. O corpo não é só suporte biológico, mas o lócus onde se traduz valores compartilhados coletivamente. O ato corporal é a condição da existência, nesse sentido, o corpo não é dado como natureza, mas constituído da trama simbólica que o torna compreensível. Essa construção é socialmente mediada. Como observa Le Breton (2007), desde a infância, a criança está predisposta a interiorizar os traços particulares da sociedade. A criança é constituída de uma série de disposições antropológicas que se desenvolverão a partir da relação com os outros no campo simbólico. Esse processo de socialização da experiência corporal é parte da condição social humana, e uma criança se inscreve na teia de significações que estruturam o grupo ao qual ela pertence. Essa socialização da experiência corporal também dialoga com as noções de memória hábito de Bergson e com as técnicas corporais de Mauss. A postura, a produção da aparência, os gestos, a maneira de se relacionar com a dor e mais uma série de elementos não são naturais, mas aprendidos ao longo da vida, e funcionam como registros corporificados da memória coletiva. Nesse sentido, a corporeidade tem uma dimensão individual, mas também social, modulada pelos aprendizados, identificações e construções que moldam a forma de se relacionar com o mundo.

A esse debate, soma-se a contribuição teórica de Diana Taylor (2013), em sua distinção entre o arquivo e o repertório. O arquivo é a forma fixa da preservação da memória, materiais como textos, documentos, ossos e afins. O repertório, por outro lado, é constituído por práticas e conhecimentos incorporados, tidos muitas

vezes como efêmeros, mas que estão encarnados nos indivíduos e nos grupos. Trata-se da língua como é falada, da dança, dos esportes, dos rituais, etc. A memória dos arquivos trabalha à distância, além do tempo e do espaço, sendo capaz de separar a fonte do conhecimento do conhecedor.

O repertório, por outro lado, encena a memória incorporada, são todos os atos vistos como passageiros e não reproduzíveis. O conhecedor, nesse sentido, também é o conhecimento, uma vez que a pessoa, ao "estar lá", faz parte de sua transmissão. O repertório é a memória viva que se atualiza pelas práticas corporais, em consonância com a noção de memória hábito de Bergson. Entre os Kokama, o canto, a dança e a dramatização de narrativas tradicionais podem ser entendidos como formas de arquivar no corpo a memória que não cabe em registros fixos ou escritos, como um repertório encarnado e que se atualiza (Taylor, 2013).

As etnografias musicais de Seeger (1977, 1987) ajudam a compreender esses pontos. Em seu trabalho entre os Suyá, Seeger demonstra que o canto não é apenas uma questão estética, mas um modo de distinção em relação a outros povos, composta pela criação de um gênero próprio de música, chamado *akia*. A estrutura da *akia* define as características dos grupos sociais que a canta, além de revelar elementos didáticos do cosmos de um povo. A análise da *akia* demonstra que os sons produzidos sofrem influência da organização social, da cosmologia e do contexto específico em que é desempenhado. A música não deve ser reduzida apenas à descrição formal dos sons, mas sim compreendida em relação às estruturas que a sustentam, sejam sociais ou cosmológicas. A *akia* apresenta um dualismo em sua forma musical que reflete a organização social e cosmovisão dos povos do grupo de língua Jê, evidenciando uma interação entre música e relações sociais.

O canto opera como tensão e negociação entre a "natureza" e a "sociedade", tendo o corpo como forma de mediação performática. Nesse contexto, o ato entre os Suyá de nomear animais nas canções se torna relevante: a *akia* não tem substância até que um animal seja invocado, pois toda música é ensinada pelos seres da floresta. Nesse momento, o corpo do cantor não apenas reproduz uma memória, mas encarna um saber que foi adquirido em contato com outros seres. O trabalho de Seeger (1977) evidencia, além disso, que a *akia* deve ser entendida dentro do contexto que lhe dá sentido. Os homens Suyá, por exemplo, cantam para as suas irmãs em cerimônias, evidenciando uma prática de mediação entre os domínios

sociais que regem a sua vida, mas que se distanciam com o tempo.

Trata-se da passagem de seu grupo natal para o seu grupo conjugal, no qual ele passa a residir. A música tem a função, nesse contexto, de avivar laços de consanguinidade e atualizá-los através da música. O canto, mesmo dirigido à toda a aldeia, estabelece um vínculo singular, marcado pelo parentesco e pela emoção. Cantar para as irmãs é uma forma de driblar com a arte a distância imposta pelo ciclo social que os homens passam, atualizando corporalmente a memória coletiva, que reafirma pertencimentos, mesmo com a distância espacial. Nesse sentido, a *akia* é uma forma de presentificar relações fundamentais, garantindo a memória e a permanência dos vínculos através do corpo e da performance (Seeger, 1977).

Nesse sentido, as formulações de Viveiros de Castro (2002) aprofundam a discussão ao demonstrar que, no universo ameríndio e nas cosmologias amazônicas, o corpo é o operador da diferença. O corpo não se limita a ser instrumento de inscrições sociais, mas sim define as identidades — coletivas, individuais, cosmológicas; por meio de regimes, técnicas corporais, performances, pinturas, que conectam e distinguem humanos, animais e espíritos. O corpo é fabricado e transformado, constituindo-se como o lugar onde a diferença emerge, não como dado de uma natureza prévia. Essa fabricação visa particularizá-lo, tanto para diferenciá-lo de outros corpos humanos, quanto para posicioná-lo em relação a não humanos. A memória, nesse sentido, é inseparável da corporalidade. Ela se insere nos grafismo, nos rituais, na comensalidade e nas práticas para presentificar vínculos. O corpo é, simultaneamente, o registro e o espaço da alteridade, alternando entre humanidade e animalidade, entre cultura e natureza, na produção e transformação das diferenças. A partir do percurso realizado nessa seção, torna-se possível reconhecer como o corpo deixa de ser pensado como um suporte biológico ou como matéria, para ser entendido como um lócus da memória, da experiência e da diferença. Merleau-Ponty (1999), ao pensar o corpo como unidade indissociável, Bergson (1999), ao distinguir entre a memória pura e a memória hábito e a concepção de técnicas do corpo de Mauss (2003) e suas considerações sobre como as técnicas são socialmente incorporadas, evidenciam que o corpo é ponte para saberes coletivos. Com Le Breton (2007), para quem o corpo é um vetor semântico das relações sociais, essa perspectiva ganha densidade, assim como a noção de repertório, de Taylor (2013), evoca uma concepção de memória como prática corporificada. É fundamental notar que, nas perspectivas destacadas, o corpo não é

um receptáculo, uma substância sem conteúdo, mas sim um elemento ativo na construção existencial e da memória.

As cosmologias ameríndias aprofundam essa concepção de maneira singular, além de radicalizá-la significativamente, demarcando o corpo como uma forma de registro e ao mesmo tempo um operador da diferença. Como demonstram Seeger (1977) e Viveiros de Castro (2002) o corpo instaura fronteiras e diálogos, mediações, entre humanos, animais e espíritos. O corpo é fabricado e transformado pelos rituais, grafismos, pelas substâncias e pelas performances. Memória e diferença não são pensadas fora do corpo, mas dentro dele, como uma condição encarnada. Nesse sentido, compreender o corpo como um repertório de memória é fundamental para pensar o universo dos Kokama, uma vez que o corpo é o lugar onde a ancestralidade se faz presente e onde a diferença se atualiza. Cantar, dançar, dramatizar ou pintar são práticas de avivamento. O corpo é, simultaneamente, individual e coletivo, humano e não humano, onde a memória se demonstra, se transforma e se projeta.

#### **4.2 Manifestações artísticas e interpretações próprias: exegese do significado e abordagens etnográficas**

Pensar em uma abordagem antropológica para manifestações artísticas do universo ameríndio significa reconhecer que estas não se reduzem a ornamentos estéticos e não estão deslocadas do universo total de sentidos que estes povos possuem. Uma vez que a arte não assume a função de uma dimensão independente, autônoma e isolada, as manifestações artísticas são práticas que carregam sentidos próprios dentro de cada povo, que são formulados pelos sujeitos (Lagrou, 2021). Essa dimensão interpretativa interna, que demonstra a percepção exegética do próprio povo sobre os seus cantos, danças, grafismos e performances, exige que o trabalho etnográfico extrapole a mera descrição formal e seja conduzido a partir de uma hermenêutica dos significados. Nesse sentido, o registro deve ir além das formas visíveis e literais das práticas, para compreender como o próprio grupo que as produzem as interpretam, em um diálogo com os modos como a antropologia traduz e cria os seus próprios regimes de interpretação, em uma interação intensa entre a exegese indígena e a exegese antropológica.

Há que se pensar onde estas se encontram, conflitam e se tensionam,

abrindo um campo de reflexão sobre os limites e possibilidades do trabalho etnográfico e da interpretação cultural como práticas que buscam compreender, mas também constroem significados sobre o campo. Nesse horizonte, essa seção trabalhará pensando as contribuições e tensões da própria tarefa antropológica diante do problema da significação. A exegese nativa e a etnografia são práticas que disputam, mas que também se cruzam e se elucidam mutuamente. Nessa arena, se situam os debates da antropologia interpretativa, no qual se destaca Geertz (2008) e suas contribuições.

O esforço desta seção, de maneira breve, é articular leituras e demonstrar que as manifestações tratadas neste trabalho são códigos e representações, mas também práxis; o gesto é interpretação, uma vez que significa ao mesmo tempo em que acontece; o ato artístico é uma performance e um comentário sobre a relação do povo com este mundo, desafiando as oposições cristalizantes que constroem fronteiras rígidas para pensar as experiências. Não se pode perder de vista, neste sentido, que a antropologia não possui o monopólio da interpretação, de maneira que é possível cruzar regimes interpretativos diversos para tornar a análise mais fértil.

Nesta paisagem interpretativa, as contribuições de Geertz (2008) ganham relevância para este trabalho. Quando o autor propõe uma teoria interpretativa da cultura, insere a reflexão antropológica no campo hermenêutico, de maneira que postula que compreender práticas sociais é decifrar os significados que a constituem, do ponto de vista de sua ação simbólica. A cultura é pública e seu significado também. Como observa em seu clássico exemplo da piscadela, certos gestos não são meros movimentos fisiológicos ou com intenções ocultas, mas sim atos inseridos em um universo de sentidos socialmente compartilhados, presentes em uma rede de significados que vai além da mera descrição do movimento físico. Nesse sentido, sua noção de descrição densa implica mais do que detalhar ou descrever movimentos, gestos e acontecimentos, mas sim trazer à superfície a sua dimensão simbólica. O trabalho etnográfico, portanto, não busca chegar ao estatuto ontológico da cultura, mas entendê-la como uma teia de significados tecida pelo homem, para torná-la compreensível enquanto texto. Um documento cujo entendimento só pode emergir do contexto simbólico que a circunscreve. Trata-se de compreender o que as pessoas transmitem com as suas ações e não apenas descrevê-las superficialmente. Assim, uma interpretação cultural baseada em uma

descrição densa reconhece que a vida social é feita da circulação de corpos, práticas e performances, dentro de um campo de significados compartilhados coletivamente (Geertz, 2008).

A interpretação cultural é um trabalho de decifrar, descrever e explicar os sentidos que os indivíduos atribuem aos seus gestos e objetos, uma prática de exegese que exige dois empreendimentos simultâneos: a descrição densa e a crítica reflexiva. A proposta Geertziana desloca a etnografia da construção de índices de comportamento para posicioná-la como prática interpretativa das teias de sentido que os seres humanos constituem coletivamente, de maneira que a descrição significa tornar compreensível as regras, intenções e contextos que conferem à ação social os seus significados (Geertz, 2008).

Geertz (2008) chama atenção para o fato de que o trabalho etnográfico não produz uma cópia da realidade, mas uma interpretação situada. Ao descrever culturas, as etnografias são modelagens do contexto antropológico estudado, no sentido de que ele apresenta de uma ficção, ao tratar o texto antropológico como interpretações de segunda ou terceira mão. A ficção não é, nesse ponto, uma forma de falsificação, mas uma construção. O texto etnográfico transforma a ação em narrativa. O termo ficção remete ao latim *fictio*, como sinônimo de fabricação, para demonstrar que a descrição etnográfica reconfigura a realidade em termos de linguagem, não sendo uma captura integral dela. Os relatos são verdadeiros, mas também interpretativos.

Isso se deve ao fato de que, por definição, apenas um nativo realiza uma interpretação em primeira mão de sua cultura. A ficção tratada aqui não é uma falsificação da realidade, mas o entendimento de que o texto antropológico é uma modelação da realidade observada. A tarefa do antropólogo não é tornar-se um nativo, a não ser que efetivamente já o seja, o que tem outras implicações para o trabalho etnográfico. Não necessita, tampouco, reproduzir os fatos literal e mecanicamente, mas elaborar descrições que tornem compreensíveis os sistemas que organizam a vida social deste povo. O objeto da antropologia, para Geertz (2008), é alargar o universo do discurso humano; para isso, o relato etnográfico se apresenta como uma mediação hermenêutica que coloca mundos diferentes em diálogos, mesmo que parcialmente.

A perspectiva da etnografia como uma construção de interpretações abre espaço para tensionar as fronteiras e possibilidades da escrita antropológica, a

saber: a etnografia é uma modelação da realidade, então o que a diferencia de outras formas de interpretação de sentido? Essa questão se apresenta ao considerar, por exemplo, as exegeses nativas sobre suas práticas sociais, dialogando e tensionando os regimes antropológicos de interpretação. Emerge, nesse contexto, reflexões sobre a autoridade etnográfica e sobre a interação entre diferentes sistemas interpretativos, que trataremos ainda nesta seção.

Ao converter os acontecimentos em inscrição, transformando a ação social em texto, Geertz (2008) aponta que o antropólogo registra o dito e o significado, não o acontecimento em si, uma vez que sua construção já foi mediada pelos interlocutores e pela própria escrita. A descrição densa consolida narrativas da experiência em termos inteligíveis, sempre conjecturais. A escrita é, portanto, um deslocamento do contexto de existência da ação para o espaço do texto, de maneira que a interpretação antropológica é tão fértil quanto frágil.

Ao voltarmos os olhares para as manifestações artísticas ameríndias, essa perspectiva ganha relevo. Pensando a etnografia como uma interpretação de interpretações, no que se refere à arte, o trabalho etnográfico se depara com movimentos nos quais o gesto já é comentário e a performance já é interpretação nativa. Cantar, dançar, dramatizar ou desenhar não é uma mera exteriorização de símbolos, mas uma prática que possui sentidos próprios elaborados e transmitidos pelo grupo. A descrição antropológica se encontra com as interpretações densas dos próprios sujeitos, instaurando um campo no qual se torna indispensável pensar como a prática etnográfica também constitui disputas entre as diferentes posições de interpretação.

Nesse ponto, há um tensionamento de autores acerca da inscrição da ação social e a forma como o trabalho etnográfico se instaura como autoridade de interpretação. Ao refletir sobre os elementos da escrita antropológica como prática localizada, é necessário pensar as tensões existentes entre a exegese nativa e a mediação antropológica. É nessa zona reflexiva entre experiência e escrita que Clifford (2008) formula a sua crítica. Sua concepção da autoridade etnográfica demonstra a forma como a antropologia construiu um regime de legitimidade para si ao longo do século passado.

Das entradas de Lafitau<sup>19</sup> às de Malinowski em *Argonautas do Pacífico*

---

<sup>19</sup> Joseph-François Lafitau (1681-1746), missionário jesuíta francês, é considerado um dos precursores da etnografia comparada. Em sua obra *Mœurs des Sauvages Américains, comparées*

Ocidental, há uma mudança na forma de legitimação da autoridade etnográfica, mas que ainda não afasta a disciplina de suas origens coloniais. Se em uma vemos a etnografia como um resultado de uma erudição mediada pela comparação a partir de símbolos supostamente universais, no outro a presença do etnógrafo se revela pelo testemunho de "estar lá". Dessa maneira, a etnografia moderna assume a condição de uma prática fundada na relação direta e física com o campo, em que a observação participante e a convivência tornaram-se elementos centrais da credibilidade do fazer antropológico (Clifford, 2008).

A autoridade etnográfica constitui-se a partir das estratégias que converteram a experiência de campo em uma forma de ciência legitimada. A observação participante, proposta inovadora consolidada por autores como Malinowski, Mead e Radcliffe-Brown, e posteriormente incorporada de modo vernáculo em diversas etnografias, instituiu um regime de credibilidade científica que buscava distinguir o antropólogo das figuras precedentes — missionários, viajantes e administradores coloniais; cujos relatos eram considerados externos às culturas estudadas. Ainda assim, essa nova postura não conseguiu romper completamente com o legado da disciplina enquanto mecanismo de manutenção de poder (Clifford, 2008).

A associação entre conhecimento válido e presença física no campo, entre a incorporação à cultura e à língua nativa e a produção de uma narrativa específica, consolidou um verdadeiro monopólio da autoridade etnográfica. Contudo, é essencial reconhecer que esse modelo silenciava as relações de poder que permeavam a prática antropológica. As condições de virada epistemológica e a ascensão dos movimentos sociais no século XX passaram, então, a questionar os fundamentos e arranjos que sustentavam essa forma de legitimidade (Clifford, 2008).

Essa autoridade foi marcada pelas condições históricas da colonialidade, pelos desequilíbrios em disputas epistemológicas e pela tensão entre as diversas vozes que compõem o mundo contemporâneo. Se, por um lado, o trabalho de campo ofereceu formas específicas e profundas de traduzir as experiências

---

*aux mœurs des premiers temps* (1724), desenvolveu uma metodologia baseada na observação direta dos costumes indígenas iroqueses e na comparação sistemática com as sociedades da Antiguidade clássica e bíblica. Diferentemente de relatos meramente descritivos dos viajantes de sua época, Lafitau buscou identificar regularidades e princípios universais do comportamento humano, estabelecendo um método de analogia histórica que antecipa a etnologia e a noção moderna de cultura. Sua abordagem articulava empirismo missionário e reflexão filosófica, propondo que o estudo das "sociedades primitivas" poderia iluminar as origens e a diversidade da humanidade.

culturais, por outro, também construiu um regime de verdade, no qual a presença do etnógrafo se tornou um mito disciplinar fundamental para a legitimidade do regime de interpretação (Clifford, 2008).

O mito disciplinar não se limita ao simples "estar lá": trata-se de estar no campo, transformar a experiência em texto e converter a convivência social em uma narrativa legitimada. Entre os anos 1960 e 1970, a autoridade etnográfica entra em crise em função da própria crise de consciência da antropologia em relação ao seu papel na ordem imperialista e colonial, não por acaso. A crise foi igualmente motivada por um contexto mais amplo de percepção e descolonização política e do reconhecimento público das contribuições que a antropologia operou em regimes coloniais. A emergência de teorias críticas e a ascensão de vozes subalternizadas também reivindicaram que a antropologia não deveria ser o único provedor de interpretações sobre o outro, de maneira que os povos também reivindicam o direito de falar e de interpretar a si mesmos (Clifford, 2008).

Para além da crítica à autoridade etnográfica, Clifford concebe a noção de que a escrita etnográfica é uma alegoria. Ou seja, como uma narrativa que produz diversos sentidos adicionais, de alcance moral e cosmológico, não se limitando a descrever a cultura. Além de apresentar dados empíricos, o trabalho etnográfico transforma relatos em enredo, a partir de determinados acontecimentos, que por vezes são entendidos como significados universais. O exemplo utilizado por Clifford para ilustrar esse mecanismo está no livro *Nisa: the life and words of a !kung woman*, de Marjorie Shostak, que trata de uma história de nascimento ao modo !kung. A história narra um nascimento solitário, distante de seu povo, no deserto do Kalahari localizado na África Austral.

No entanto, ao olhar para a imagem maior, trata-se de um acontecimento que revela normas culturais e uma experiência humana comum, transformando um evento particular em significados culturais mais amplos. Nesse sentido, para Clifford (2008), a conversão do evento em uma metáfora de uma condição cultural mais geral demonstra que os textos etnográficos têm caráter alegórico, não por acrescentarem abstrações externas, mas porque o seu entendimento depende de significados coletivos que ultrapassam a narrativa literal. Portanto, a etnografia não é um relato transparente ou um registro direto da realidade, mas um dispositivo que conecta histórias específicas a interpretações mais amplas. Os relatos

antropológicos não se resumem a descrições objetivas de eventos, não são apenas relatórios, mas sim a construção de uma trama discursiva que mobiliza certas estruturas de narração para que os dados façam sentido. Essa mobilização projeta aspectos locais sobre questões mais amplas de similaridade ou moralidade. Ao pensar, por exemplo, no nascimento entre os !kung ou na adolescência samoana trabalhada por Margaret Mead, Clifford (2008) defende que o trabalho transforma o evento em uma alegoria que trata de coisas universais. Então há, de um lado, uma base comum que torna a experiência compreensível e uma "lição implícita" sobre os dilemas éticos de uma sociedade, sobre seus valores e formas de vida.

Assim, ao mostrar "o outro", reflete-se também sobre os valores e dilemas ocidentais. As questões em torno da obra de Mead em Samoa exemplificam que narrativas apresentadas como experimentos também funcionam como fábula pedagógica sobre a própria sociedade do antropólogo. Nesse jogo, sustentar que determinada voz tem o monopólio e o privilégio como "científico" significa omitir as múltiplas camadas de significados contidos em toda narrativa etnográfica. Dessas questões, surgem esforços contemporâneos para articular inúmeras vozes em etnografias recentes.

Se Clifford e Geertz nos ajudam a refletir sobre as peculiaridades da interpretação etnográfica, seus limites, problemáticas e regimes de autoridade que emergem desta, Overing e Lima ampliam essa discussão ao mostrar como práticas nativas oferecem regimes filosóficos e ontológicos próprios para produzir sentido coletivamente. A crítica de Overing (1999), em seu trabalho acerca da centralidade do cotidiano entre os Piaroa, contribui com esse debate ao mostrar como a produção de sentido entre os povos amazônicos não se revela apenas pelo extraordinário, mas por aquilo que ocupa as práticas diárias consideradas como cotidianas e normais.

Enquanto a filosofia moral ocidental e alguns eixos da tradição antropológica privilegiam as regras, a ordem ou os rituais especiais, os Piaroa situam a sua filosofia coletiva a partir do cuidado e de práticas dentro de rituais da normalidade. Lavar, cozinhar, plantar, caçar são práticas com densidade cosmológica porque trata-se de habilidades necessárias à vida social e para viver em harmonia, são essas capacidades que permitem aos seres humanos viver na terra. Ao demonstrar uma sociabilidade fundada sobre os valores de mutualidade e autonomia, Overing (1999) rompe com certo fetichismo do exótico, mostrando que o ordinário é uma

arena de articulação cosmológica para este povo. Sua reflexão contribui com a análise deste trabalho por demonstrar que a interpretação antropológica pode recair sobre aquilo que parece trivial e entender como esta cotidianidade se mostra como lócus de sentido.

Lima (1996) discute a noção de ponto de vista de uma maneira que tensiona as perspectivas que havíamos explorado anteriormente nesta seção. Em Geertz, a ação social está inscrita em teias de significados que devem ser tornadas compreensíveis; para Clifford, a escrita etnográfica é alegórica porque projeta acontecimentos específicos em planos mais amplos sobre a humanidade; Lima (1996) mostra que nas cosmologias ameríndias a condição humana é relacional. Em seu denso trabalho entre os Juruna, as fronteiras entre humanidade e animalidade são frágeis. Os animais, em suas visões de si, são humanos. Importante registrar sua recusa à "crença animista" que a tradição ocidental atribuiu à exegese nativa nesses casos. Trata-se de um regime ontológico em que coexistem pontos de vista múltiplos e dependentes entre si. A própria prática do povo já é uma interpretação filosófica sobre sua realidade e sobre as alteridades existentes no convívio entre os mundos.

Ao explorar as tensões existentes entre as hipóteses clássicas, o animismo e o etnocentrismo, Lima (1996) evidencia como a condição humana é marcada por deslocamentos ontológicos com outros seres, conforme o ponto de vista assumido. Essa concepção apresenta desdobramentos para o debate sobre a autoridade e interpretação etnográfica. Ela demonstra que a escrita etnográfica converte as especificidades locais para encontrar verossimilhanças universais, mas nas cosmologias ameríndias o antropólogo não é o detentor desta tradução. Os sujeitos têm a sua própria interpretação profunda sobre as relações que se estabelecem entre espíritos, animais e humanos, em perspectivas que deslocam as categorias clássicas de natureza e cultura.

Além disso, ao mostrar que animais, humanos e espíritos se transformam entre si, há a introdução de uma exegese nativa de caráter ontológico, não apenas semântico. A noção de ponto de vista ajuda a refletir em que condições determinado evento se dá e quais transformações ele produz (Lima, 1996). Dessa maneira, podemos entender que cantos, danças, dramatizações, grafismos e outras manifestações artísticas são operadores de perspectiva que compõem a agência entre animais, espíritos e humanos, não apenas textos que podem ser traduzidos em

valores gerais universais. Em resumo, ela aperfeiçoa a discussão sobre exegese, ao demonstrar que as manifestações indígenas operam trocas de pontos de vista instauradas por elas mesmas.

A partir das reflexões articuladas nesta seção, é possível reconhecer que as manifestações Kokama que serão tratadas ao longo deste trabalho também possuem regimes nativos de interpretação e produção de sentido, que serão apresentados. Cantar, dramatizar e desenhar são alguns dos formatos utilizados para trazer a língua ao corpo e que registram a maneira como o povo se constitui e se move, como atos que demonstram as suas ontologias e cosmologias de maneira relacional, não fixa. Nesse sentido, as expressões culturais são mais do que movimentos passíveis de decodificação. O interesse deste trabalho é compreender como esse evento dramatiza o valor da língua para este povo e como eles articulam os seus pontos de vista publicamente nesta celebração. A análise antropológica do jogo, do corpo, da arte, da ancestralidade e da memória possuem densidade e solidez quando atravessada pelos modos do próprio povo de interpretar o seu mundo.

## **5. CAPÍTULO IV – CANTO MAIS QUE CANTO: PERSPECTIVAS E NARRATIVAS DO POVO KOKAMA**

### **5.1 Mais que dramatizações: pontes de conexão entre memória e cotidiano**

Esta seção visa investigar de que maneiras as expressões artísticas selecionadas compreendem cosmologias, sistemas sociais e identidades culturais no contexto de um jogo e do cotidiano de criação e interação dos alunos com as narrativas tradicionais. Com enfoque particular na dramatização da narrativa da *Muiwatsu*, apresentada em formato de vídeo na primeira edição do campeonato, uma série de oficinas foi realizada como parte final da presente etnografia, como forma de coletar representações próprias dos regimes nativos de interpretação e produção de sentido acerca da cosmologia do povo Kokama a partir do uso do desenho como ferramenta de linguagem para expressão e de inclusão das vozes dos interlocutores nesse processo de avivamento da memória por meio das narrativas trabalhadas no âmbito do Centro Lua Verde e, em consequência, no Campeonato da Língua Kokama. Para isto, o processo de criação e os significados

atribuídos por professores e crianças Kokama, bem como a função dessas manifestações nas dinâmicas comunitárias, serão consideradas por meio de abordagens metodológicas apresentadas por Vidal (2000) em sua análise de simbologias presentes nos grafismos indígenas. Para interpretar as dramatizações de narrativas e músicas Kokama, a “ênfase no contexto” exige atenção ao contexto local para entender a arte desenvolvida nos próprios termos da comunidade, incluindo técnica, forma e conteúdo simbólico. As dramatizações, instituídas como uma das modalidades centrais do campeonato, funcionam não apenas como regra do jogo, mas como um dispositivo privilegiado para a análise etnográfica.

Retomando a proposta de Lux Vidal (2000) acerca das exegeses do significado

— obtido, posicional e operacional —, é possível compreender como essas performances mobilizam sentidos em múltiplos níveis. O significado obtido aparece nas interpretações e falas dos participantes, quando descrevem a Muiwatsu ou outra narrativa encenada; o posicional emerge nas relações estabelecidas entre essa dramatização e as demais modalidades (músicas, adivinhações, cantos), compondo um sistema de símbolos interdependentes; e o operacional manifesta-se no próprio ato performativo, quando os corpos, os gestos e os cenários atualizam no presente a memória ancestral.

Acompanhar etnograficamente a recorrência da dramatização da Muiwatsu ao longo dos anos permite perceber que as narrativas não são estáveis, mas continuamente recriadas e reapropriadas pelos alunos e professores. O retorno prolongado ao campo, característico da etnografia longitudinal, mostra que essas variações encenadas constituem um processo reflexivo de revitalização linguística, no qual memória, imaginação e aprendizado se articulam na prática artística dentro de um sistema relacional representado aqui pelo jogo.

A recorrência da dramatização da Muiwatsu é uma característica da maneira como a arte se apresenta como forma de agência social. Para além da reincidência como instrumento didático, trata-se de entender a arte da maneira como Gell (2016) propõe, ao pensar que a arte não é um objeto fixo e estável de contemplação, apenas. São os agentes sociais que, ao mobilizarem esses artefatos e performances, produzem efeitos e estabelecem vínculos.

A dramatização da serpente é uma forma de mediação e vínculo entre gerações em torno dos eixos simbólicos que estruturam sua cosmovisão e refletem a

relação entre a língua e o território, uma vez que o rio e a grande serpente são fundamentais para as formas de vida deste povo e revela as relações entre humanos e não humanos dentro da percepção simbólica e espiritual dos Kokama. Ao mesmo tempo, pensando a partir de Lagrou (2021), a performance constitui um movimento duplo de revelar e ocultar, pois mostra a relevância que a serpente tem para a cosmologia Kokama, mas não revela integralmente o seu mistério. As performances encenam a narrativa ancestral, mas são também dispositivos estéticos para experienciar a cosmologia no presente. A língua é inseparável de sua agência espiritual e como instrumento da memória coletiva.

Outras contribuições metodológicas incorporadas a partir do trabalho de Cohn (2000) direcionam as interpretações para a produção de significados a partir das crianças participantes do campeonato. A pesquisa de campo etnográfica empregada no contexto de desenvolvimento infantil entre os Xikrin, um subgrupo Kayapó de língua Jê residente no sudoeste do Pará, possibilitou compreender esta fase da vida a partir das concepções nativas de crianças e seu crescimento, enfatizando a participação ativa desses sujeitos em sua inserção na vida social em um contexto não- escolar. Em relação às crianças Kokama participantes do campeonato, registros etnográficos do evento e do cotidiano no Centro Lua Verde, entrevistas com professores e alunos, conversas, vídeos, fotografias e a análise da produção simbólica servem de ferramentas para estudar a participação ativa da criança na construção das relações sociais e na transmissão cultural por meio das ferramentas de aprendizagem da língua.

Dramatizações de narrativas e o canto fazem do corpo um veículo de aprendizagem e de inserção social. Ao invés de ser considerado uma coisa física, ele representa o lugar da experiência, o meio pelo qual percebemos e nos relacionamos com o mundo (Cohn, 2000). Esta consideração de que o conhecimento se dá por meio da percepção encarnada (ou seja, considerar que o corpo vive o mundo antes mesmo de racionalizá-lo) e da intercorporeidade (característica de como o corpo do outro também constitui a nossa percepção) é estabelecida pela autora em diálogo com as noções fenomenológicas do corpo com relação à percepção do mundo formuladas por Merleau-Ponty (1999).

No contexto do campeonato e das manifestações artísticas que o compõem, a imersão sensorial e vivência no cotidiano experimentadas por meio da língua Kokama podem também ser analisadas a partir dos usos do corpo como forma de

socialização e de subjetividades compartilhadas em torno de uma cultura em comum. Tais contribuições teóricas permitem, portanto, focar especificamente na experiência da interação entre alunos e professores, sendo mediados por linguagens que vão além da palavra dita: neste caso, o desenho. A inserção das crianças no processo etnográfico desta dissertação não se restringe à condição de “participantes secundárias”, mas as reconhece como produtoras de cultura e de sentidos. Nesse contexto, as crianças são compreendidas como sujeitos ativos na transmissão, reelaboração e vitalização da língua Kokama, capazes de atribuir novos significados às práticas coletivas e de criar formas próprias de engajamento com a memória ancestral.

Durante as oficinas descritas neste capítulo, essa centralidade ficou evidente. As crianças não apenas receberam conteúdos, mas interagiram com as narrativas, responderam às perguntas propostas e elaboraram desenhos que traduzem visualmente a história da *Muiwatsu*. Essas produções não podem ser vistas apenas como ilustrações complementares, mas como interpretações legítimas, que revelam modos específicos de apreensão do mundo. Ao mediar a oficina, fui também mediada pelas crianças, cujas respostas e expressões gráficas abriram caminhos de compreensão para além do plano verbal.

Os desenhos representam as formas de organização da memória coletiva e performática, no sentido proposto por Taylor (2013), em que as produções constituem um repertório compartilhado da memória. Nesse sentido, os desenhos, assim como os cantos e as dramatizações, são parte do conjunto de modos de conhecer o mundo e de transmitir a memória que compartilham como grupo. Para além de sua função de arquivo, como tem sido enfatizado exaustivamente ao longo deste trabalho, as crianças conduzem a novas interpretações de simbologias já existentes. As crianças registram as histórias que lhes foram narradas, mas adicionam novos elementos à memória ancestral. A ênfase de Cohn (2000) sobre a agência na infância indígena é fundamental, pois entende-se que novos significados passam a circular a partir das elaborações infantis. Os desenhos representam esse repertório de interpretações das crianças e são centrais para a vitalização da língua, pois os desenhos não são apenas ilustrações, mas movimentação da teoria nativa em ação.

As crianças, nesse sentido, desempenharam um papel de interlocutoras privilegiadas, não apenas porque multiplicaram os conteúdos, mas porque

colocaram em circulação formas de sentir, imaginar e narrar que escapam às categorias adultocêntricas. Seus desenhos, gestos e falas revelaram tanto continuidades quanto invenções no modo de pensar a língua, a floresta e os seres do mundo Kokama, contribuindo para um registro etnográfico mais denso. Assim, a pesquisa reconhece que a participação das crianças não se limita à transmissão intergeracional, ainda que esta seja fundamental, mas constitui também um espaço de produção ativa de novos sentidos e de revitalização cultural e da língua Kokama. O “ninho de línguas”, enquanto exercício de convivência cotidiana implementada pelo Centro Lua Verde, nesse caso, não é apenas um espaço pedagógico, mas um território onde as crianças acionam memórias, recriam narrativas e se tornam coautoras dos processos de avivamento linguístico e identitário que a dissertação acompanha.

Vale ressaltar que tanto a proposta do campeonato quanto do ninho de línguas podem ser consideradas propostas próprias de ensino-aprendizagem, independentes do contexto escolar. A luta dos professores para preservar nos centros de línguas indígenas a chamada educação diferenciada reflete a escola como agente da ação colonial que persiste nos âmbitos institucionais, que causam nos alunos indígenas que a frequentam sintomas das violências impostas pelas ideologias linguísticas. Neste caso, a inferiorização da língua Kokama perante o português, este legitimado e privilegiado nos ambientes formais, é combatida por estratégias de vitalização que buscam fortalecer novos falantes da língua indígena a partir do pertencimento comunitário e pedagogias próprias.

O contexto escolar, portanto, opera como mais um mecanismo de controle e homogeneização para formação e manutenção do Estado brasileiro. Num cenário multilíngue, o português foi imposto como língua veicular mediante interesses sócio-econômicos e numa ação de violência simbólica para invisibilização da língua enquanto marcador de identidade política, social, moral e étnica das sociedades linguísticas. Tal processo pode ser enquadrado pelo conceito das ideologias linguísticas enquanto representantes da percepção da língua e dos discursos construídos no interesse de um grupo social ou cultural específico. Isto é, noções instituídas do que é “verdadeiro”, “moralmente bom” ou esteticamente agradável acerca de uma dada língua” (Kroskrity, 2008). A reprodução de ideologias dominantes em favor do português pode explicar o cenário de apagamento ou adormecimento de línguas maternas e a necessidade de incorporar em contexto não

escolares e comunitários, formas autônomas de aprendizagem.

A compreensão das crianças como interlocutoras privilegiadas nesta pesquisa encontra diálogo direto com os trabalhos de Clarice Cohn, especialmente em suas etnografias com as crianças Xikrin em um contexto não-escolar. Cohn (2000) evidencia como as crianças não são apenas receptores passivos de ensinamentos, mas agentes fundamentais na produção e circulação de cultura, atuando como mediadoras de saberes e como sujeitos de sociabilidade própria. Ao observar as brincadeiras, interações e modos de aprender das crianças Xikrin, a autora mostra que elas elaboram interpretações próprias sobre o mundo e, nesse processo, recriam e atualizam a cultura de seu povo.

Assim como no caso Xikrin, em que as crianças são consideradas parte ativa na reprodução e invenção cultural, as crianças Kokama, nas oficinas, atividades cotidianas e no campeonato, mostraram-se não apenas como aprendizes da língua, mas como criadoras de novos sentidos para ela, que se somam à memória coletiva e ampliam o repertório cultural.

Dessa forma, este trabalho se aproxima da perspectiva de Cohn ao reconhecer que as crianças, ao participarem ativamente de processos de revitalização linguística, não apenas perpetuam práticas herdadas, mas introduzem elementos de inovação que tensionam e renovam a tradição. Nesse sentido, tanto entre os Xikrin quanto entre os Kokama, a etnografia mostra que as crianças são produtoras de cultura e sujeitos políticos, e não apenas herdeiras de uma tradição previamente dada.

Este capítulo retoma a ideia de um “Canto mais que canto” traçando um paralelo com as dramatizações, que, enquanto manifestações artísticas, não podem ser resumidas a uma representação fictícia e inventada. Utilizadas como ferramenta de avivamento da memória do povo Kokama, elas revelam camadas profundas acerca de cosmologias (enquanto forma de ver e interpretar o mundo), saberes e ancestralidades, armazenadas nas narrativas contadas pelos anciãos e veiculadas pelo corpo. Mais que uma história representada e utilizada no campeonato como modalidade de um jogo, ela tem a capacidade de transcender o passado e ser reinterpretada no presente dos novos falantes.

As narrativas revelam partes dos segredos guardados pela língua-espírito, que só podem ser acessados pela reprodução da língua e pela interação com a floresta, os cantos, formas de fazer e se relacionar com humanos e não humanos.

Um paralelo pode ser estabelecido entre os *ikaru*, enquanto canto mais que canto, as dramatizações de narrativas; e os *věnh jyvěň* (expressão na língua Kaingang e traduzida em português como *aconselhamentos*). O trabalho de Gibran (2021) realizado em suas etnografias na Terra Indígenas entre Rio Grande do Sul e Paraná demonstra como os cantos, falas e outros tipos de linguagem não verbais do povo Kaingang significam a construção de mundos, vínculos, modificando corpos e condutas sociais. Para além das interações humanas, estabelecem formas de conexão com planos extra-humanos. Essa concepção é compartilhada com a “alma-palavra” (*nhě’ě*) dos Guarani Mbyá, que é conjugada por meio da dança e do canto e estabelece a comunicação com os *Nhandeeru kuery* (divindades múltiplas).

O encontro entre a dimensão espiritual com a língua e outros modos discursivos, presente em diferentes povos e formas de organização social, está portanto diretamente ligado a processos de construção de pessoas, grupos e à forma a qual habitam o mundo. Para além do plano comunicativo, o canto, a dramatização, o desenho e outras formas de comunicação apresentam-se como “agências transformadoras do mundo, processos de cura, manejo de forças e potências, bem como maneiras privilegiadas de estabelecimento de vínculos com seres humanos e não humanos” (Gibran, 2021).

Revela-se, finalmente, a sugestão de que narrativas empregadas nas diferentes modalidades do Campeonato da Língua Kokama e do cotidiano do Centro Lua Verde, por exemplo, são manifestações de uma língua-espírito que é agente de avivamento e pertencimento. Expor nesta seção como os interlocutores interagem e interpretam essas narrativas por meio de desenhos, permite então vislumbrar brevemente como os alunos são afetados pelas histórias que dramatizam, cantam e desenharam em seu cotidiano; e como a construção de sentidos sobre a cultura Kokama é intermediada pela língua e os símbolos que ela carrega.

## **5.2 Caminhada na floresta e o Despertar da Memória**

Iniciamos as oficinas propostas para integrar essa análise de campo em meados de agosto de 2025, como fase final da pesquisa. Foram algumas tentativas que precisaram encaixar-se na agenda de atividades do Lua Verde como um espaço de integração comunitária e diversas parcerias estabelecidas para capacitação em costura e artesanato, empreendedorismo feminino, apresentações externas das

músicas, reuniões do movimento indígena em que principalmente Laura e Dona Cleonice representam a comunidade e, principalmente, o cronograma de aulas semanais e o início dos ensaios para a edição do campeonato de 2025. Percebo certa exaustão na professora, devido à alta demanda de trabalho que requer manter a organização funcionando continuamente. Elaborar as dinâmicas de cada dia de oficina foi desafiador pois até então eu ocupava posição de aluna — no início de 2025 fui inscrita como aluna regular das aulas e fui atribuída ao nome de *Mainuma Iya*, ou, em português, coração de beija-flor; como geralmente acontece quando os alunos entram na turma. Entretanto, as trocas com Altaci possibilitaram aperfeiçoar a metodologia incorporando estratégias que ela mesma já havia aplicado em outras ocasiões. Uma série de perguntas foram formuladas para conduzir conversas e posteriormente a criação de desenhos em torno da cosmologia, da memória e ancestralidade, dos usos do corpo e da língua como ferramentas de avivamento.

O primeiro dia de oficina foi pensado como uma maneira de despertar a memória da relação do povo Kokama com a floresta e os elementos que a envolvem. A turma foi formada pelos que frequentam as aulas de 2025, sendo alguns deles os que estiveram presentes nos anos anteriores, durante o período em que o Lua Verde realizava aulas regulares no MUSA. Além de Laura e sua filha Cecília, Dona Cleonice e seu neto Vitor retornam à Reserva Florestal Adolpho Ducke depois de nove meses desde a última edição do campeonato. Além de Cecília, outras crianças entraram na turma esse ano, e até então não haviam tido aulas e visitas no MUSA junto ao grupo: Benício, Junior e Relry são vizinhos do Lua Verde e engajaram-se ativamente em todas as atividades propostas até então. A tia de Laura, professora Auxiliadora, é responsável este ano por dar continuidade às aulas regulares junto à Secretaria Municipal de Educação de Manaus (SEMED), prestando principalmente apoio diário a Laura. Entretanto, até esta visita, ela também não havia participado de visitas ou aulas no MUSA junto ao Lua Verde.

A possibilidade de integrar duas perspectivas — de novos e antigos frequentadores; acerca dessa visita foi relevante para entender de que formas os alunos criam sentido e interpretações dos elementos da floresta com que interagimos. Após buscar a turma no Lua Verde e na casa de Dona Cleonice, e compartilharmos o café da manhã na área comum do MUSA, iniciamos nossa primeira parada na mais alta e antiga árvore do local: o Angelim-pedra (*Dinizia excelso*) localizado na trilha que abre o trajeto.



Figura 11. Observação do Angelim-pedra (*Dinizia excelsa*, família *Fabaceae*) na Trilha Branca do MUSA, 2025. Foto: Acervo Pessoal.

Esta é uma das maiores árvores da Amazônia, podendo ultrapassar sessenta metros de altura e atingir diâmetros superiores a dois metros, com tronco retilíneo e fuste limpo por dezenas de metros, o que a torna imponente na paisagem da floresta de terra firme (Lorenzi, 2008). Sua madeira é extremamente densa e resistente, de cor castanho-avermelhada, valorizada na construção civil e naval, embora de difícil manejo devido ao peso e à dureza (EMBRAPA, 2019). Trata-se de uma espécie de crescimento lento, mas de grande longevidade, desempenhando papel ecológico relevante na estruturação do dossel e no fornecimento de recursos para a fauna amazônica (Lorenzi, 2008). A que interagimos, em específico, possui cerca de quarenta e cinco metros de altura e idade geralmente estimada de quatrocentos

anos<sup>20</sup>, informação que causou grande curiosidade e surpresa nos alunos. Conversamos sobre suas características, associando sua longa idade como uma anciã na floresta. Benício observou que ao longo do tronco, diversos seres devem viver, habitando rachaduras, partes ocas, cipós e raízes “devem ser a casa de alguém”.

A caminhada pela floresta, em direção à Torre de Observação, foi marcada pelo despertar da memória e pela curiosidade diante dos elementos que surgiam a cada passo: os cantos das cigarras, os fungos, os invertebrados, as folhas e os aracnídeos. Essa experiência, vivida entre estudantes e professoras, trouxe à tona não apenas a dimensão pedagógica do contato com a natureza, mas também a ressonância de um saber mais profundo, que atravessa o povo Kokama em sua relação ancestral com a floresta e suas criaturas.

A parada que gerou mais perguntas e interações entre alunos, professores e o biólogo estagiário que mediou nossa visita, foi na Casa das Serpentes, local coordenado pela bióloga Ana Lobo que abriga indivíduos de seis espécies (*Boa constrictor* – Jiboia; *Bothrops atrox* – Surucucu / Jararaca-da-Amazônia; *Corallus hortulana* – Papa-pinto; *Oxybelis fulgidus* – Cobra-cipó-verde; *Epicrates cenchria* – Cobra-arco-íris; *Crotalus durissus ruruima* – Cascavel); que vivem em terrários desenvolvidos exclusivamente para reproduzir seus habitats naturais e garantir conforto e segurança para os tratadores, pesquisadores e visitantes em um trabalho permanente de educação ambiental. A visita guiada permitiu conhecermos os espécimes e suas principais características comportamentais e morfológicas. Os alunos e professoras dificilmente manifestaram medo, ouviram com atenção, observaram e interagiram junto à variedade de elementos presentes.

---

<sup>20</sup> Considerando os dados da Amazônia Central (Manaus) e, quando possível, da Reserva Florestal Adolpho Ducke, um angelim-pedra de ~45 m muito provavelmente tem da ordem de 300 a 600 anos, com ampla incerteza porque altura, sozinha, não prediz bem a idade. Esse intervalo combina (i) a estatura típica de emergentes na Ducke e (ii) as taxas locais de incremento diamétrico (≈1,0–1,6 mm/ano) medidas perto de Manaus em floresta de terra-firme, que implicam séculos para atingir os diâmetros de árvores desse porte (da Silva et al., 2002).



Figura 12. Benício, *kumitsa Kokama* “Yanu” (de nome em Kokama “Aranha”), encontra a espécie equivalente a seu nome, uma Aranha-golias (*Theraphosa blondi*) em visita à Casa dos Aracnídeos, 2025. Foto: Acervo Pessoal.



Figura 13. Alunos observam uma das espécies da Casa das Serpentes, a Cobra-cipó (*Chironius exoletus*), 2025. Foto: Acervo Pessoal.



Figura 14. Alunos escutam a mediação do biólogo estagiário da Casa das Serpentes, 2025.  
Foto: Acervo Pessoal.

A espécie que escolhi enfocar para uma conversa na parte exterior da casa foi a Jiboia arco-íris da Amazônia (*Epicrates cenchria*), uma serpente de coloração roxo- avermelhada, que reflete sob a luz variações furta-cor. contei que este mesmo indivíduo participou das gravações da narrativa da *Muiwatsu*, gravada no MUSA com os alunos do Lua Verde da turma de 2021 com a finalidade de apresentar e concorrer a primeira edição do campeonato. Vitor disse lembrar das gravações, e lembramos também que ao final da história, o filho da “mulher invejosa” transformou-se em uma serpente e foi morar no céu, despejando sua urina em formato de chuva quando aparece o arco-íris.

A presença da serpente, neste contexto, deixou de ser apenas objeto de curiosidade e tornou-se ponte para narrativas cosmológicas já trabalhadas no ensino da língua Kokama no âmbito do campeonato, por meio da contação de histórias uso

da gravação e das performances compuseram as metodologias de aprendizagem utilizadas no campeonato. Essa articulação entre experiência prática e saber tradicional se enraíza na cosmovisão Kokama sobre as águas e os rios. Nas narrativas animistas, o rio é a serpente negra, *mui watsu tsunin*, entidade que regula o ciclo da vida e da morte no ecossistema. Assim como a serpente troca de pele, o rio alterna entre cheia e vazante, reorganizando o espaço de subsistência, os rituais e a vida cotidiana das comunidades. Esse entendimento do rio como ser vivo, que alimenta, protege e também impõe limites, revela que o pertencimento ao território não se dá apenas pelo uso dos recursos, mas pela relação de reciprocidade e respeito com uma entidade espiritual.

O encontro entre a serpente da visita ao museu e a cobra grande presente na tradição Kokama é um exercício de exegese simbólica, da maneira pensada por Turner (1974), em que os símbolos condensam significados múltiplos, que operam tanto no plano material quanto em sua dimensão cosmológica. A jiboia arco-íris se torna uma ponte entre conhecimentos distintos, além de ser um instrumento de reflexão para as crianças sobre os pertencimentos e lembranças que eles já possuem sobre a memória articulada coletivamente e suas cosmologias. A revitalização da língua perpassa pela reinterpretação de símbolos em experiências do tempo presente, articulando os saberes indígenas com outros saberes.

Ao relembrar a história da *Muiwatsu* diante da jiboia arco-íris, os estudantes puderam experienciar um exercício de reconexão da visita guiada e elementos da floresta observados, a um passado que é guardado na memória de suas tradições orais, estabelecendo um elo entre experiência, ciências naturais e a cosmologia do povo Kokama. A serpente, nesse diálogo entre floresta e memória, aparece como chave interpretativa: no museu, pode ser estudada por sua morfologia e comportamento; na tradição Kokama, é guardiã das águas e do equilíbrio. Dessa forma, a experiência etnográfica revela que o avivamento da ancestralidade não ocorre de maneira isolada, mas no encontro entre práticas e relações com a floresta e os modos de ver e narrar o mundo do povo Kokama.

Dois dias após a visita, tive a oportunidade de mediar uma visita à casa de Dona Cleonice, mais especificamente ao quintal compartilhado pela vizinhança ao lado da residência, espaço que às vezes recebe aulas e ensaios para o campeonato. A visita foi solicitada por um grupo de artistas que estiveram no MUSA debatendo perspectivas acerca da interação e condição de fronteira da Reserva Florestal

Adolpho Ducke e os bairros adjacentes. Neste sentido, uma conversa com algum morador ou moradora do entorno foi solicitado mediante pagamento de um cachê pelo compartilhamento do tempo e vivência. Dona Cleonice disponibilizou o início da tarde para esta conversa de aproximadamente uma hora, momento que complementou esta análise sobre o papel da presença dos alunos do Lua Verde no fragmento florestal durante os ensaios e aulas. A anciã, de 64 anos, esteve cerca de três anos frequentando o espaço, que localiza-se a apenas quinhentos metros de distância de sua residência, na Cidade de Deus. O bairro é considerado a quarta maior favela do Brasil, com mais de 55 mil moradores<sup>21</sup> na zona norte de Manaus e atualmente é residência da senhora, que afirma (Chagas, 16 ago. 2025):

Eu tive minha família em Barcelos e eu vim para Manaus em 1990. Aí em 1990 eu cheguei em Manaus e aqui eu fiquei, aqui eu residi e não voltei mais. Aqui eu convivi com meu esposo ainda, aí não deu mais certo, me separei. Ficou só eu com meus quatro filhos. Aí eu me virei de tudo para cuidar dos meus filhos, só eu. Mas graças a Deus até hoje deu tudo certo. Estão tudo aí em pé. Aldenice, Deosilane, o Rainilson e o Leonardo. São os quatro. Quando me separei, o Leonardo estava com quatro anos. Hoje em dia ele está com mais de 25 anos. Mas essa luta, graças a Deus, eu sobrevivi, eu estou aqui para contar a história para vocês. Então, quando eu cheguei aqui, eu não morava aqui na Cidade de Deus, eu morava lá no Ouro Verde. Ouro Verde, quando me separei, vendi e vim pra cá, próximo da mata do Musa, né? Mas eu vivi aqui na Cidade de Deus e eu não tinha acesso na floresta do Musa lá, não. Meu lugar era aqui. Eu era daqui pra ali, daqui pra ali. Trabalhava como revendedora da Avon. E eu vim aqui viver com meus filhos.

Ela conta também que, durante sua infância, viveu na beira do Rio Negro em contato com a floresta, como “índia mesmo”. Até completar dezoito anos de idade, esteve em contato com a floresta principalmente para manejo e fornecimento da subsistência alimentar:

Vender era o modo da gente sobreviver, não só da farinha, mas também do peixe, também dessa borracha aí. E mais outras coisas, assim, de planta, né? Como açaí, buriti, bacaba, essas coisas, tudo é coisa da natureza, a gente tira como pra gente comer, como pra gente vender, é o modo da gente sobreviver.

Na mata tem farinha, tem tapioca, tem biju, tem peixe, tem carne, tem caça, mas não tem negócio de feijão, arroz, macarrão, é mais difícil. Então a gente faz essa troca, troca com o produto da cidade, com o que a gente produz na natureza. Então eu me criei assim, no meio da mata mesmo, da natureza, no meio dos rios, nadando, pescando.

<sup>21</sup> Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística de 2022 (IBGE, 2023).

Até caçando, às vezes, peixe de noite e aquelas coisas. Mas isso aí foi na minha infância. Até os meus 18 anos, por aí. Tudo isso eu passei, até esses meus 18 anos. Após os 18 anos, eu comecei a viajar. De Santa Isabel até Barcelos, Barcelos, Santo Isabel. Aí parei em Barcelos e estudei, trabalhei, onde me casei.

Estas duas vivências descritas por ela a levaram a entender o MUSA enquanto um espaço de reconexão com seu passado e relacionamento com a floresta, mesmo que habitando uma área urbana da periferia de Manaus:

O melhor para a gente morar aqui é participar do MUSA. Porque fica mais próximo da gente esses momentos para a gente participar com a natureza. Não é nem sobre nós, né? É sobre a natureza, sobre a mata, sobre o rio, sobre os animais.

Eu comecei a participar através dos meus netos que participavam da aula do Lua Verde. Aí eu entrei como anciã para apresentar vários eventos que o Lua Verde apresenta. Eu tinha que estar lá porque a SEMED exigiu que tinha que ter uma anciã nesse grupo. Aí só restou eu, né? Aí eu entrei no Lua Verde como anciã, representando vários projetos no Lua Verde. E nessa época o Lua Verde estava habitando no MUSA. Aí foi quando eu comecei a participar do MUSA e conheci a Isabella. A Isabella era uma fotógrafa boa, né?

E ela ainda tem várias fotos minhas que ela tirou quando eu comecei. Cantando lá no meio da mata. Tem um vídeo, depois eu mando. Debaixo daquelas árvores lá. Quando eu entrei lá, vim dizer da minha infância. Eu digo, poxa, eu andei tanto nessa mata aqui. Quando você está naquela mata, você se sente um ar livre, puro. Sentindo aquele friozinho das árvores, o som dos pássaros.

Aí você vai passando, em cada coisa você vê aqueles animais, né? Aqueles animais, eu via na época da minha infância, eu via por ali. Cada bichinho daquele eu via. E agora eu entrei no MUSA, assim, tudo guardadinho, tudo cuidadinho, tudo conservado, né? Bem cuidado mesmo, com amor e carinho do pessoal de lá

Aí foi também quando eu conheci mais coisas, porque quando eu vim de lá dos meus pais, eu era adolescente, né? Eu não conhecia ainda tudo, tudo. Aí quando eu cheguei no MUSA, eu conheci mais, através das pessoas que estão aí dentro.

Vendo palestras, falando sobre animais, sobre árvores, sobre rios. Aí eu fui aprendendo mais, fui conhecendo mais. E eu fui gostando. Gostando porque algumas coisas eu já conhecia, mas eu não entendia direito. Porque eu saí muito cedo do meu espaço. Comecei a viajar e perdi um pouco.

Mas agora que eu voltei pro MUSA, juntei tudinho, aí eu já tô de novo na floresta. E eu dou graças a Deus por isso, né? Agradeço muito o Lua Verde que é onde eu comecei. Então o MUSA pra mim é uma reserva, uma floresta muito boa. Onde eu aprendi o que eu já sabia um pouco, mas eu aprendi mais e mais como cuidar dos bichos com o cuidado, daqueles animais que são assim meio bravos, que dizem, né? E aqueles animais que fazem mal pra gente, mas eles estão tudo lá, olha, tudo cuidadinho, com amor e carinho. E por aí a gente matava o bicho, com medo, né? E agora eles estão aí tudo cuidadosos, tudo cuidado deles, que é bom.

Aí também sobre as árvores, né? As árvores, eu conheci algumas árvores. Quando eu morava lá no interior, que eu era, assim, adolescente, eu entrava na mata e ia juntar frutas na árvore pra gente comer, como castanha, tucumã, uxi, piquiá. Tem mais outras coisas ali que eu entrava na mata e ia juntar essas frutas pra gente comer. No lugar do pão, da bolacha, eram essas frutas (Chagas, 2025).

Hoje Dona Cleonice mora com seu neto Vitor, filho de 22 anos de Aldenice. Todos eles participaram durante as primeiras duas edições do campeonato e das aulas no MUSA. Fazem parte do povo Baré mas, segundo eles próprios, também são um pouco Kokama. Sua presença demonstra como o Lua Verde enquanto espaço comunitário representa acolhimento e aceitação da diversidade e valorização da cultura indígena como um todo; e não representa um caso isolado de pessoas de outros povos que participam das atividades do campeonato como um todo. O avivamento da língua e da memória em interação com a floresta e manifestações artísticas demonstra também como estratégias de diplomacia do povo Kokama continuam sendo importante para fortalecer sua língua e cultura — que apesar da diferenciação de povos, compartilham muitas coisas similares das interações históricas com o bioma amazônico.

Sou da turma indígena, do grupo Baré.

Aí eu me sinto muito, assim, com muito orgulho mesmo de estar participando de tudo isso e conhecendo vários lugares, conhecendo várias pessoas, não só daqui de Manaus, mas também as pessoas de fora. Foi nesse mês passado que eu estive em Brasília representando o Lua Verde, eu conheci muita gente e eram pessoas indígenas.

Por igual, não tinha nenhum maior do que o outro, não é tamanho não que eu quero dizer, né? É o jeito das pessoas serem, tudo igual. Eu me senti que eu estava no meio da família, assim, nem parecia que eu estava no meio de gente de fora, de tão longe que eu não sei nem para onde fica. E eu dou graças a Deus por isso, né? Graças a Deus, o MUSA e o Lua Verde.

Então, para mim é isso, né? É muito bom a gente participar dessas coisas e aprender. A gente aprendendo e passando. Como eu estou aprendendo a falar a língua kokama, né? Que é do Lua Verde, porque a minha língua é outra. É o Nheengatu que diz, né? Que é a língua geral. Aí eu estou aprendendo a falar a língua Kokama, por quê?

Porque pra onde o Lua Verde é chamado, aí eu vou acompanhando, porque eu faço parte de lá, né? E eu tenho que me apresentar como Kokama. Aí eu digo que minha etnia é outra, mas no momento eu sou um pouco Kokama. Aí eu tô aprendendo um pouco (Chagas, 2025).

Ela também aborda elementos que traduzem sua interação com elementos que avivam a memória indígena e trazem o que ela considera uma valorização dela mesma e seu trabalho. Colher e selecionar sementes para produzir biojoias e pintar

grafismos que representam elementos da natureza para ser remunerada; dançar e representar narrativas por meio do teatro junto das crianças permite que ela mostre tudo isso que aprende no Lua Verde. Dá também um exemplo do que aprende com as narrativas: cinco dimensões da cosmologia Kokama, que serão abordadas no segundo dia de oficina.

E também através do Lua Verde, eu conheci um pessoal chamado Cáritas.

São as pessoas que trabalham com economia solidária, popular economia solidária. Vocês sabem, né? Economia popular solidária. Pois é. Aí foi muito bom também participar desse grupo aí. Até hoje eu participo. Onde eu aprendi o que eu não sabia. É colher sementes da natureza, da fruta que a gente come, bebe, que eu usava e jogava fora.

E hoje em dia, eu sei pra que é a serventia. Bijouas que a gente produz. Como colar, brinco. Então aí, através dessa meia de lua verde, aprendi também a sair colhendo sementes, juntando sementes e fazendo esses produtos. Esses produtos você pode fazer e produzir muito e sair fora de fora vendendo elas e você recebe dinheiro. Você recebe, você é valorizada, com as coisas que você faz, com as coisas da natureza, né?

Também aprendi a pintar, se chama de grafismo, né? Aí você compra tinta e coisa e vai, tinta na roupa, na camisa. Aí também é valorizada também isso aí. Porque o desenho que você faz nas camisas são desenhos também do produto natural. Como canoa, remo, peneira, folhas. É casca de jabuti. Cada desenho que você faz numa roupa, ela tem o significado da natureza.

A dança também, a dança é cultural dos indígenas. E é muito animado você chegar e dançar a cultura indígena. Pra mim, na época, que eu era jovem ainda, não participava dessas coisas. Comecei a participar agora já, depois de 60 anos.

Mas aí eu me sinto jovem no momento da música, da dança, que tá aí fazendo, dançando, pulando, demonstrando aqueles passos, né? Um momento assim de a gente mostrar, mostrar tudo isso que eu estou falando. Assim, através da dança, das pinturas, das joias, né? Da música, do teatro, das crianças agora. Das histórias do mundo antigo, né? Tem do primeiro, do segundo, tem até o quinto mundo já. Que eu também aprendi, que eu também não sabia. Aí sim! (Chagas, 2025).

### 5.3 Símbolos, elementos e narrativas do povo Kokama: uma cosmologia de cinco dimensões

Numa manhã de quinta-feira, no período regular de aulas do Centro de Ciências e Saberes Kokama *Yats+k+ra* (Lua Verde), coube a mim mediar o encontro no formato de oficina, articulando uma apresentação do contexto histórico e enfoque na narrativa da *Muiwatsu* para criar uma ponte entre a oralidade ancestral e o contexto pedagógico do espaço.

O conteúdo introdutório apresentado para conduzir a conversa com os alunos buscou interligar aspectos históricos, narrativas como ferramenta de avivamento da

memória e cosmologias. Introduzimos a conversa acerca do pertencimento do povo Kokama à família linguística Tupi-Guarani. A oportunidade do contato com o contexto do povo e da língua que eles têm contato diariamente despertou interesse sobre uma trajetória que remonta ao movimento de subida pelo rio Amazonas, com estabelecimento entre o Marañon e o Ucayali, na região de Nauta, Peru, cerca de dois a três séculos antes da invasão espanhola; além do papel das línguas indígenas como ferramenta de comunicação que constitui códigos da floresta: nelas estão inscritos os saberes ancestrais que organizam a vida, os modos de manejo e a memória coletiva.

A língua funciona como ciência e epistemologia, uma verdadeira biblioteca viva que guarda registros de fauna, flora, minerais, fenômenos naturais, morfologia dos organismos e artefatos, bem como as práticas que estruturam a relação cotidiana com o território. Com a vida nas cidades, as crianças Kokama passam a se distanciar da floresta e de seus modos tradicionais, dificultando o acesso direto a esse universo. Nesse contexto, iniciativas como o Centro Lua Verde se tornam fundamentais: ali, a memória é preservada e reativada pela língua. Através de histórias e narrativas orais, atualiza-se a visão de mundo Kokama, sempre marcada pela relação com a natureza e com o mundo espiritual.

A conexão entre passado e presente buscou ser acionada por meio das narrativas como chaves de interpretação da vida, para além de contos imaginados. Elas falam do território, da floresta, das espécies e da ancestralidade, transmitidas pelos anciãos e pela própria “língua espírito” — o reconhecimento de que toda a floresta também fala. Essas narrativas constituem memórias que abarcam conhecimentos de agricultura, pesca, caça, rituais, transporte e comunicação.

Além da professora Laura (30 anos), a turma nesse dia foi composta por aqueles que frequentaram o centro nos últimos meses: Benício, 11 anos; Harry, 10 anos; Cecília, 9 anos; Vitor, 22 anos; Dona Cleonice, 61 anos e professora Auxiliadora, 69 anos. Também estiveram presentes três alunos que retornaram na semana anterior ao Lua Verde: Cláudia, 12 anos, Ricardo, 10 anos, e Elizeu, 11 anos. Todos haviam participado apenas da primeira edição do campeonato, em 2021, e sua presença foi importante pois já haviam conhecido a narrativa da *Muiwatsu* neste primeiro ano.

O uso de perguntas foi utilizado como ferramenta para ativar conversas sobre a interpretação dos alunos sobre as narrativas apresentadas. Alguns demonstraram

mais facilidade em responder e conectar o que já aprenderam anteriormente à cosmologia Kokama. Outros, porém, demonstraram timidez falando sussurrando respostas curtas.

A memória da floresta presente na língua levantaram algumas palavras que lembram e usam no cotidiano, algumas significando além de elementos botânicos, também partes do corpo humano e animais: *tša* (folha/pelo), *+w+ra* (árvore/tronco), *iya* (fruto/coração), *tuyuka* (terra), *mui* (serpente).

Professora Auxiliadora (tia de Laura, que é a professora vinculada à SEMED no currículo escolar de 2025) ao responder se já havia ouvido histórias na floresta, conta também que sua avó era “realmente índia, uma indígena” e que contava muitas histórias:

Sim, muitas! História do *kurupira*, história do veado, história do jabuti, história da onça, história do leão com o bicho homem. Muitas histórias (Rubim, 2025).

A turma também complementou com outras memórias sobre a floresta: onça, boto cor-de-rosa, *yawat+* (jabuti). Harry responde que aprendeu que a floresta dá fruto, planta cheirosa e saúde.

O papel do Lua Verde de possibilitar que os alunos lembrem de tudo isso mesmo vivendo na cidade, com pouco acesso às áreas florestadas é destacado por Auxiliadora no pelo cultivo e manejo da florestinha: fazer o chá plantar as plantas medicinais. E juntos, compreendemos que da mesma forma que esse cultivo é realizado coletivamente, a língua também precisa interagir em meio a um grupo para continuar em uso em seu cotidiano. Os alunos comentam outros pontos de conexão da memória com o presente praticados no cotidiano: cultura, músicas, danças, o interesse das pessoas que trabalham aqui, comida, educação, narrativas: as histórias dos *Kuarachi* (mundos) Kokama.



Figura 15. Contação de histórias no Lua Verde com Jairo Rubim, tio de Laura. Foto: Acervo Pessoal.

Entre os relatos que circulam estão as histórias de *Karuara*, narrada por Fancho, em 2020; de *Yawarak+ra chinta*<sup>22</sup>, registrada por João Santiago, em 2018; e de *Muiwatsu*, contada por Marcina Moraes em 2015<sup>23</sup>. Esta última evoca a grande serpente negra, mãe dos peixes, símbolo da cosmologia Kokama. O mito ensina que o rio não é apenas um recurso, mas um ser vivo, cuja pele, ao ser trocada, marca o ritmo das águas: a cheia (*uni nuwa*) e a vazante (*uni t+pa*). A vida Kokama — seja na pesca, na agricultura, nos festejos ou nos rituais — se organiza em sintonia com esses ciclos. Outra narrativa no formato de música foi lembrada como maneira de entender a relação do povo Kokama com a floresta, que inclusive dá o nome para o centro: Lua Verde.

A música foi criada por Altaci para integrar a primeira edição do campeonato na modalidade musical e está cotidianamente presente nas aberturas das aulas, na versão em Kokama e em português, tendo também sido desenvolvido pelos alunos dramatizações representando os elementos da história. A música conta sobre a interação do povo Kokama com a fase da lua verde, em que prepara-se para a caça e a pesca, e em paralelo, os alunos estão na fase de preparação, crescimento e aprendizagem: “Quando vem a noite e bate um vento forte, o temporal vai chegar. Pra lua verde, pode cantar. Quando a noite está como o dia, a lua verde vem para pescar. Mas se esconde, na hora certa, para o caçador, pode caçar.”

<sup>22</sup> Ambas as narrativas foram coletadas e registradas pelo livro *Wakaya* (Rubim, 2021).

<sup>23</sup> A narrativa da *Muiwatsu* foi coletada por Altaci Rubim e utilizada na primeira edição do campeonato na modalidade de dramatização.

A história do “Karuara” no primeiro volume do livro *Wakaya* (Rubim, 2021) em seguida foi apresentada com a finalidade de introduzir o *Wephe Kuarachi*, primeiro dos cinco mundos da cosmologia Kokama descritas na obra de Rubim (2015) a partir da coleta de registros orais ao longo dos anos. Na história contada por um ancião de Santo Antônio do Içá, município situado no alto do Rio Solimões, são apresentadas as pessoas que viviam em comunidades e cidades dentro do rio, os Karuara:

‡minua upi awanu animarunu, iwiranu yai inu amaska wakatsuri awa ari.  
Wepe wirakira, wepe kapiwara, mari taku wepe ipirawirari.

‡minua paranakuara imiti riai kakiririarikana riai imiti kakiritupaka, imiti ritamakana. Emete ritama parakuara kakiri awakana ikun. Ra ikua paranakuara riai kakiri cheta awakana. Uri unikuara kakiritima ra umanu, ikian chirara karuara.

Rana emete aramatsa yaki chiru, tseweka tikitata, inia pita chiru, muiwatsu tukini, mui tikitata tutuma chiru, yawati yukuchi, yakari irara, tapaka yapukita, upi karuakakana rana ipira mama tsachi.

E na versão em português:

Antigamente, todas as pessoas podiam se transformar em animais. Um passarinho, uma capivara, até um boto. Naquela época, existiam comunidades e cidades dentro do rio, onde viviam muitas pessoas. Hoje, ainda há cidades dentro dos rios com pessoas.

As pessoas que vivem dentro do rio não estão mortas, são Karuara. Eles têm chapéu de arraia, cinturão de cobra, relógio de caranguejo, sapato de bodó, rede de cobra, panela do casco do jabuti, canoa do casco do jacaré e remo do peixe pacu. Todos são apaixonados pela mãe dos peixes.

Os Karuara representam uma dimensão importante da cosmologia do povo Kokama, considerando sua relação de proximidade com a água e os rios. Foi um elemento de destaque em particular na segunda edição do campeonato, em 2022, em que Vitor, aluno do Lua Verde, desfilou vestindo um traje de boto, relógio de caranguejo, sapato de bodó e chapéu de arraia em uma das categorias apresentadas.

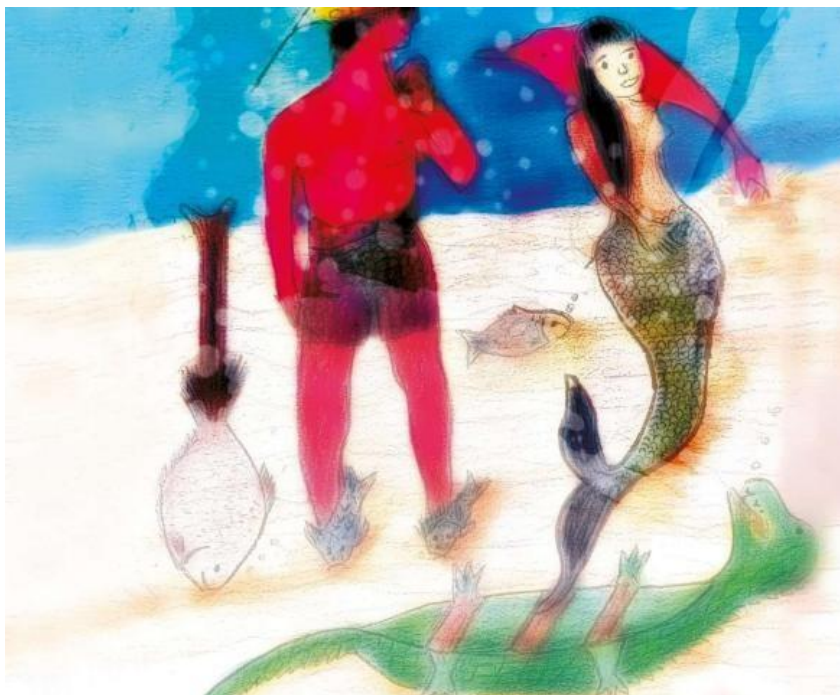


Figura 16. Ilustração dos Karuara. Fonte: Rubim, 2021, p.34.

As oficinas pedagógicas, ao trabalharem essas narrativas com crianças e jovens, reforçam esse vínculo com a memória de um povo — ao reconhecer elementos, identificar palavras em Kokama presentes nas histórias, ilustrar seus pontos de vista. O exercício posterior de desenhar partes da história da *Muiwatsu* ou de dialogar com perguntas como “*Quem vive na floresta?*”, “*Que elementos aparecem nessa história?*” ou “*O que ela quer ensinar?*” permite que cada participante não apenas aprenda, mas experiencie a cosmologia Kokama em sua própria prática de interpretação. A narrativa da *Muiwatsu* é atravessada pela transformação de uma mulher em encontro ao Karuara, que não a permite morrer mas sim conviver em outro mundo. Neste caso, conectar ambas histórias permite localizar de que forma o povo e uma comunidade relaciona-se com os Karuara, estabelecendo dinâmicas de convivência entre seres humanos com os mais-que-humanos. Assim, o mito deixa de ser apenas memória distante e passa a integrar, de forma viva, o presente das comunidades em contexto urbano.



Figura 17. Harry, Cecília, Benício e professora Auxiliadora respondem uma das perguntas, 2025.  
Foto: Acervo Pessoal.

A visita realizada no MUSA nos dias anteriores permitiu que nos lembrássemos da Jiboia arco-íris, que emprestou uma passagem visual ao vídeo dessa narrativa, produzido na língua Kokama em 2021 para a primeira edição do campeonato<sup>24</sup> e na tradução para português<sup>25</sup>; do reflexo de suas escamas furta-cor que brilham enquanto rasteja. Outros cenários e personagens foram identificados quando assistimos a dramatização gravada neste período. O grande aquário e seus habitantes enquadrado em primeiro plano, representam o mundo em que vivem os Karuara, uma vez que a mulher invejosa afunda e é salva e transformada por um desses seres ao fundo da imagem. O lago das Vitórias Régias e uma clareira na floresta em frente dele são cenários ocupados pela representação da vida comunitária, em que os próprios alunos da turma de 2021 encenam o cotidiano de uma comunidade Kokama. A tranquilidade demonstrada pelo trabalho coletivo e a interação familiar entre mães e seus filhos é interrompida quando as crianças pequenas começam a adoecer.

Essa suspensão se mostra causada pelo olhar de uma mulher invejosa, que é descoberta durante a transe da figura xamânica do grupo. A mulher então, expulsa pela comunidade, passa a refugiar-se nas águas e antes que se afogue, é salva e

<sup>24</sup> TV FNEEI. 3 *Narrativa muiwatsu Parte I CAT PACU*. YouTube. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rPoQYaOtlhQ>. Acesso em: 25 set. 2025.

<sup>25</sup> TV FNEEI. 3 1 *Tradução Narrativa MuiWatsu CAT PACU 1*. YouTube. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ol5UcblqhlM>. Acesso em: 25 set. 2025.

transformada por um Karuara. A versão traduzida da história foi apresentada pela professora Laura em conjunto com uma das mães do grupo. Ambas compartilham a tarefa de transmissão dessa parte da cosmologia Kokama às mais novas gerações, representado no vídeo pelo bebê de Aldenice, Enoque:

Antigamente existia um povo Kokama onde todos trabalhavam juntos, faziam ajuris juntos, até que um dia então... Todos começaram a adoecer. Os bebês, os adultos, os mais velhos, todos começaram a adoecer. E a comunidade ficou preocupada e queria saber o porquê que estava acontecendo tudo aquilo.

Então eles foram falar com o pajé. E o pajé, muito sábio, foi falar com os espíritos, com a natureza, para saber o que estava acontecendo. E aí falaram para ele que no meio daquela comunidade existia uma mulher muito invejosa. Ela não podia ver uma criança brincando, porque ela ficava com inveja e fazia a criança adoecer.

Ela não podia ver uma família feliz, e eles logo adoeciam. E aí o pajé foi falar para a comunidade quem era essa mulher. E quando o pajé chegou lá para falar, a comunidade decidiu que não queria aquela mulher lá não. (Queria que ela fosse embora, que o pajé desse um fim na mulher.

Mas o pajé ficou pensando, ele não queria dar fim na mulher não. Então ele, muito sábio, mandou e ela para onde? Olha para onde ele mandou ela, para a água! Então a mulher foi embora para a água e ela nadou, nadou, nadou. E quando ela já estava fraquinha, já se afogando, apareceu um Karuara, que segurou na mão dela e levantou ela. E aí ele perguntou para onde que ela ia, o que que ela estava fazendo ali. E perguntou também se ela queria casar com ele. Ela aceitou e foi viver como Karuara também, debaixo da água.

Só que quando nasceu o bebê dela, ela já tinha feito tanta maldade que o bebê não poderia ser uma criança normal. E por isso o bebê dela nasceu uma cobrinha.

Só que essa cobrinha começou a crescer, crescer, crescer. E acabou que ela não coube mais no rio, não coube mais na terra. E teve que ir para o céu. Ela se transformou! Quando ela chegou lá no céu, as suas escamas tocaram no sol. E então ela se transformou em um lindo arco-íris.

Por isso que criança pequena não pode andar assim na chuva quando sai arco-íris. Sabe por quê, Enoque? A criança cria feridas na cabeça. Porque essa água que cai do céu quando tem um arco-íris, é um xixi da cobra grande! (TV FNEEI, 2023).

A cobra arco-íris tomou conta dos desenhos produzidos pelos alunos após assistir ao vídeo. O Karuara lembrou a dimensão da qual a mulher foi morar e teve seu bebê cobrinha. Entretanto, ao tentar buscar respostas para perguntas compartilhadas sobre os sentidos apontados pela narrativa — o que ela quer ensinar; os alunos demonstraram timidez na fala (neste e em outros momentos alguns responderam brevemente às vezes até com certo desconforto). A professora

Auxiliadora, porém, apontou que para ela, o cerne da história era a inveja, e como deveríamos agir com humildade. De que ao ouvir a história, aprendemos sobre uns e sobre outros, pensando sobre as pessoas que nos cercam.

Laura chama atenção para Aldenice, mãe do Vitor e filha de Dona Cleonice que aparece no vídeo. Apesar da mãe não estar mais participando presencialmente das aulas do Lua Verde, os outros dois estão, e também aparecem no vídeo. Ademais, outros alunos também aparecem, e alguns, coincidentemente, haviam retornado para as aulas do Lua Verde na semana anterior (Cláudia, Ricardo e Eliseu). Laura pergunta “como foi assistir um vídeo que já faz um tempão que você fez?” e “qual sensação despertou em você?” Alegria, emoção de ser ver pequeno e lembrar desse dia. Dona Cleonice compartilha sobre poder ver seus netos<sup>26</sup> no vídeo e perceber que ainda está aqui com a gente, no Lua Verde aprendendo a língua Kokama. Ela conta que na época do vídeo ela tinha acabado de entrar pras aulas:

Na época tava bem doentinha e agradeço até hoje Altaci que me ajudou bastante, e acabei entrando por causa da minha filha Aldenice que casou com um Kokama e levou os filhos. Na época eu não sabia nada, eu tava fazendo aquele vídeo mas não entendi nada e agora vendo o vídeo eu lembrei, do arco-íris, lembrei que eu já contei a história, que naquela época eu não sabia nem da onde vinha, agora hoje eu já sei de onde vem essa história. Então foi uma emoção grande mesmo, graças a Deus eu tô aqui pra rever e eu posso continuar aprendendo ainda mais com vocês (...) E eu tava lá, que sorte!

As lembranças dos dias de gravação tomara conta da sala, fazendo reviver as várias tomadas dos alunos carregando a cobra grande pra cima e pra baixo, das risadas e tensões dos bastidores, do cansaço, das reclamações, dos momentos de pintura e maquiagem das personagens, das brincadeiras e das dramatizações que aos poucos se soltaram, na repetição e no esforço coletivo de fazer dar certo. A própria Laura admite que quando gravamos aquele vídeo, ela nunca imaginou que cinco anos depois, estaríamos todos aqui reunidos assistindo, junto das pessoas que o fizeram. Ela lembra das primeiras dramatizações da música “Lua Verde”, em que Eliseu, caracterizado de oncinha, era carregado no ombro pelo Vitor, representando a caçada que conta a narrativa. Ela conta para Benício, que agora é o aluno que dramatiza a cena com uma escultura de paca.

As trocas que tivemos em torno das narrativas prepararam os alunos para

---

<sup>26</sup> Luany, na época com 12 anos, Samuel, na época com 10 anos e Enoque, com 1 ano.

enfim demonstrar por meio de desenhos autorais seus pontos de vista acerca dos sentidos, significados, dos elementos ativados por meio desse repositório de memória condensado na história da *Muiwatsu*, especificamente. Para além de palavras, que muitas vezes foram pronunciadas com timidez e hesitação, uma linguagem alternativa quiçá a favorita no cotidiano de aula dos alunos; propõe coletar perspectivas próprias acerca da formulação dos alunos acerca da cosmologia do povo Kokama.

Apagar a complexidade das redes de parentesco, das hierarquias internas e das dinâmicas de mobilidade que estruturam esse coletivos. Cunha (2009) também destaca que tais categorias, quando aplicadas de maneira acrítica, contribuem para a cristalização de imagens simplificadas da vida indígena, desconsiderando a historicidade e os regimes próprios de sociedade desses povos. Assim, no caso dos Kokama, a caracterização das casas “multifamiliares” deve ser entendida não como a justaposição de famílias nucleares independentes, mas como coletividades extensas de co-residência e parentesco, cuja composição se reorganiza conforme ciclos reprodutivos, conflitos, alianças, práticas religiosas e processos de territorialização diversos.

Seguindo as contribuições metodológicas da bibliografia apresentada, as indicações de Vidal (2000) servem como ferramenta para colocar em diálogo a fundamentação teórica da interpretação antropológica sob o fenômeno das narrativas como repositórios orais da memória de uma cosmologia; com os pontos de vista ou interpretações oriundas da relação dos alunos com o uso de tais histórias em seu cotidiano. Para isto, o aporte da “exegese do significado” busca levantar diferentes perspectivas sobre a *Muiwatsu* e entender de que forma elas relacionam-se.

A exegese do significado operacional pôde ser construída por meio das conversas engajadas a partir do vídeo, que permitiram averiguar o uso dos símbolos presentes na narrativa por meio das dramatizações que são criadas no cotidiano das aulas e apresentadas durante o campeonato.

Ilustrar os desenhos permitiu que fossem obtidas informações sobre como os alunos interlocutores desta pesquisa interpretam tais símbolos, num exercício de exegese do significado obtido apresentado mais abaixo.

A narrativa da *Muiwatsu* permite situar os elementos cosmológicos contidos na oralidade um significado posicional em relação às cinco dimensões ou cinco mundos do povo Kokama descritas por Rubim (2015) como parte central das *iminua*

*imintsara kuarachi kokama* (histórias antigas do mundo kokama). Conta-se que “as histórias antigas, para o povo Kokama, representam sua relação com a natureza e o mundo espiritual. É a visão Kokama sobre o que existe no mundo”.

Tal descrição foi introduzida para conduzir mais um ponto de vista sobre as narrativas aqui apresentadas e presentes no campeonato e cotidiano do Lua Verde; a partir da contribuição de *Yumitawara* Pablo Eli Taricuarima, ancião Kukama-Kukamiria que durante o primeiro semestre de 2025 conduziu a parte virtual do ninho de língua implementado no centro. Além de permitir a participação ampla da comunidade Kokama, mesmo que não residentes em Manaus, o formato virtual permite conectar e divulgar os conhecimentos de um importante guardião das histórias, saberes e cosmologia desde Nauta, comunidade de origem das primeiras instalações Kokama e Kukama-Kukamiria e localizada nas proximidades da cidade de Iquitos, no Peru.

Nesta parte da cosmologia, compreende-se que existem cinco espaços mundos (*Kuarachi*) diferentes, habitados por seres espirituais, aves, animais, pessoas, plantas e peixes que nascem e crescem nesses espaços.

O *Wepe kuarachi* (primeiro mundo) está situado no que compreendemos normalmente como a parte mais inferior, abaixo da terra e mesmo dos rios. Nele, vive a mãe d'água, dona do espaço que decide quando ocorre a crescente e vazante das águas, em interação com a *muiwatsu tsunin* (grande cobra negra) responsável por segurar os cinco mundos. A transformação de um homem feiticeiro em serpente foi ocasionada por sua maldade, e enviada para este mundo para cumprir sua sentença. Esta descrição da transformação ocasionada pela maldade pode ser conectada diretamente com a sentença da mulher invejosa na narrativa da *Muiwatsu*; e com o nascimento de uma cobra arco-íris que é fadada a viver no céu (o quarto mundo) e continuar sua maldade urinando nas crianças.

No *Mukuika kuarachi* (segundo mundo) vivem os peixes que nos servem de alimentos: pacu, sardinhas, tracajás, cobras pequenas e outros. Sua dona é a *ipira mama* (mãe dos peixes), que também relaciona-se com os *ikuan* (curandeiros) e *payun* curandeiros para transmissão de mensagens. Esta dimensão conecta-se com o papel da figura xamânica que revela a origem do mal causada na comunidade na história da *Muiwatsu*, e com o envio da mulher invejosa para este mundo como castigo local em que também vivem os *Karuara*.

O terceiro mundo, ou *Mutsapirika kuarachi* é habitado por nós, humanos, além

de plantas, árvores, seres espirituais e animais. Quem cuida dele é a *iwirati mama* (mãe dos montes), que dissimula-se para proteger a floresta:

Ela não gosta que mexam com suas crias (árvores). Quando isso acontece, ela chama a mãe do vento e da chuva para atacar as pessoas. Às vezes também se apresenta disfarçada de pessoa para distrair as pessoas que estão nos montes para errarem o caminho. (Rubim, 2015, p. 80)

Esta dimensão é apresentada na história da *Muiwatsu* nas cenas iniciais, da convivência comunitária em interação com a floresta.

No *Iruaka kuarachi* (quarto mundo) estão as almas boas, aves e estrelas. É o caminho dos mortos da terra com destino a uma grande casa. Aqui é onde a *Muiwatsu* é enviada devido à herança da maldade de sua mãe. E, finalmente, no quinto mundo (*Pichka kuarachi*) “encontra-se nosso Deus” — *Iawatin Papa*, quem nos cuida lá do alto”. Junto dele, vive *uruputini mama*, a mãe dos urubus, e também da lua e do sol.

O nível de análise do significado posicional, exercitado aqui na interação entre os cinco mundos e a narrativa da *Muiwatsu*, portanto, revela como os símbolos de um relacionam-se com os símbolos do outro. Sua posição relativa revela como eles se organizam, se contrastam, se complementam, se repetem, se antagoniza. Ou seja, não só o que um símbolo significa por si mesmo ou em uso, mas como ele participa de uma estrutura simbólica mais ampla. Porém, esta dimensão “simbólica” manifestada nas ilustrações e dramatizações dos símbolos representam um ponto de vista de um mundo concreto que organiza as dinâmicas sociais e são manifestadas pela língua e pelo corpo como forma de conexão com a memória. As narrativas, símbolos não fazem parte de uma versão falsa e imaginada, mas sim de um imaginário cosmológico que compreende a realidade a partir desta lente.

O campeonato, neste sentido, contém uma dinâmica de interação entre os três tipos de exegese: enquanto os símbolos interagem e são lembrados pelos alunos; eles são demonstrados publicamente e utilizados no cotidiano dos ensaios para enfim colocá-los no presente das comunidades envolvidas. Alunos e professores neste processo desempenham o papel fundamental de reinterpretar e construir sentidos e incorporar uma identidade em meio ao adormecimento de uma língua que media a cosmologia com o mundo humano.

Essa interseção entre tipos de significação das narrativas é possibilitado pelo

uso das manifestações artísticas (com destaque para dramatização, música e desenho) como ferramenta de avivamento, tal qual como o jogo, que produz o engajamento comunitário. Desta maneira, entendo como imprescindível apresentar os desenhos de alunos e professores acerca das narrativas aqui analisadas de maneira imparcial, exercendo uma inversão da análise interpretativa de uma etnografia centralizada na construção teórica realizada nesta dissertação. Os desenhos falam assim como a língua Kokama, sobre os pontos de vista dos interlocutores que interagem cotidianamente com formas de ver o mundo distintas de modelos ocidentais. Busco tecer breves comentários que elucidam partes dessas interpretações enquanto significado obtido, mas deixando o desenho falar livremente.

### 5.3.1. Pontos de vista sobre as narrativas *Muiwatsu*, *Kuarachi Kokama* e a história do Lua Verde

O convite para ilustrar a história da *Muiwatsu* gerou desenhos produzidos pelos alunos e professoras do Centro Lua Verde, apresentados a seguir:



Figura 18. *Yumitawara waina* (professora) Auxiliadora, 66 anos, 2025.

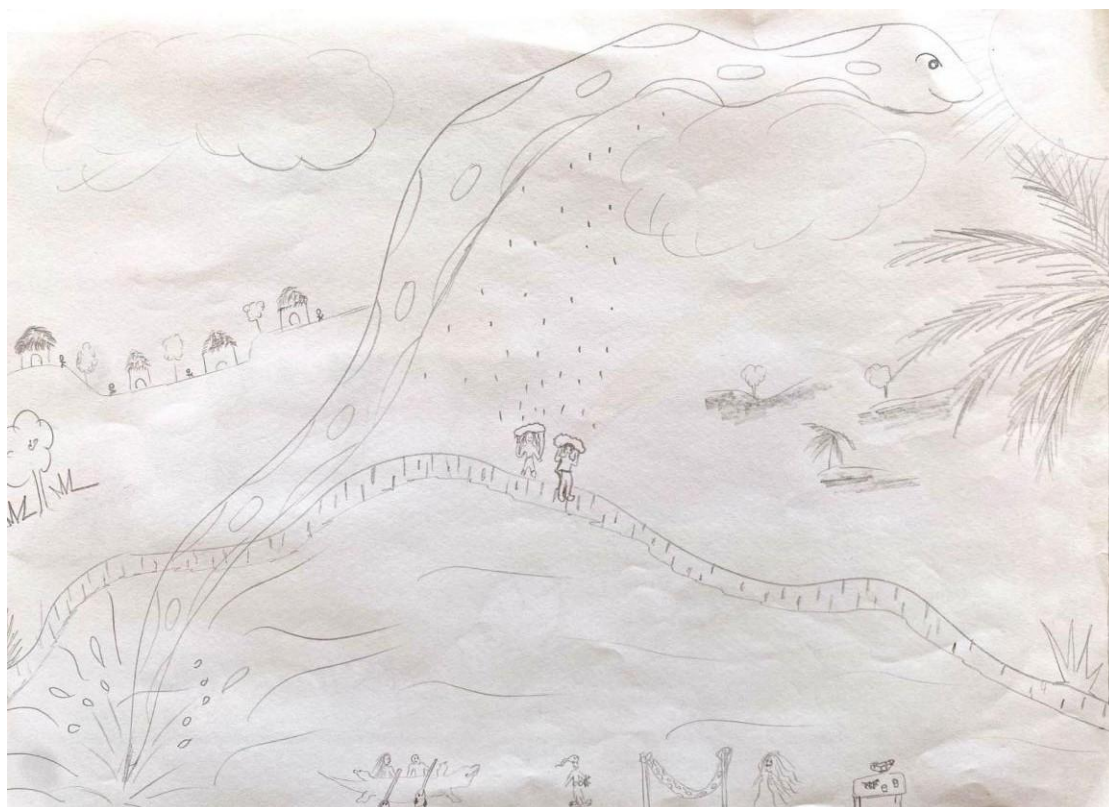


Figura 19. Yumitawara waina (professora) Laura, 30 anos, 2025.



Figura 20. Cláudia, 12 anos, 2025.



Figura 21. Harry, 10 anos, 2025. Figura 20. Cláudia, 12 anos, 2025.



Figura 22. Vitor, 22 anos, 2025.



Figura 23. Benício, 11 anos, 2025.

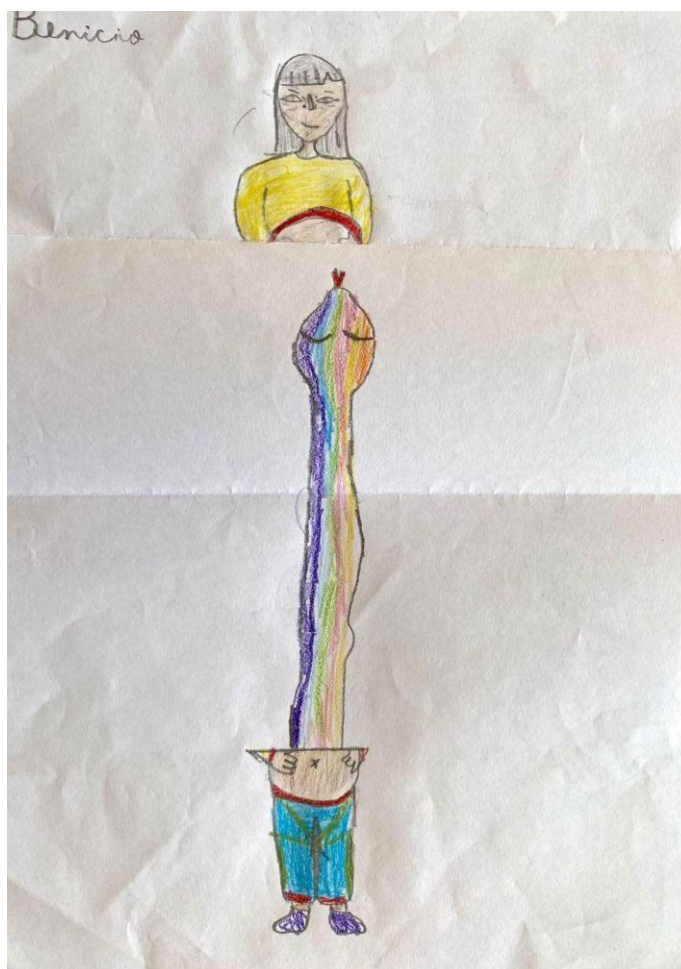


Figura 24. Benício, 11 anos, 2025.

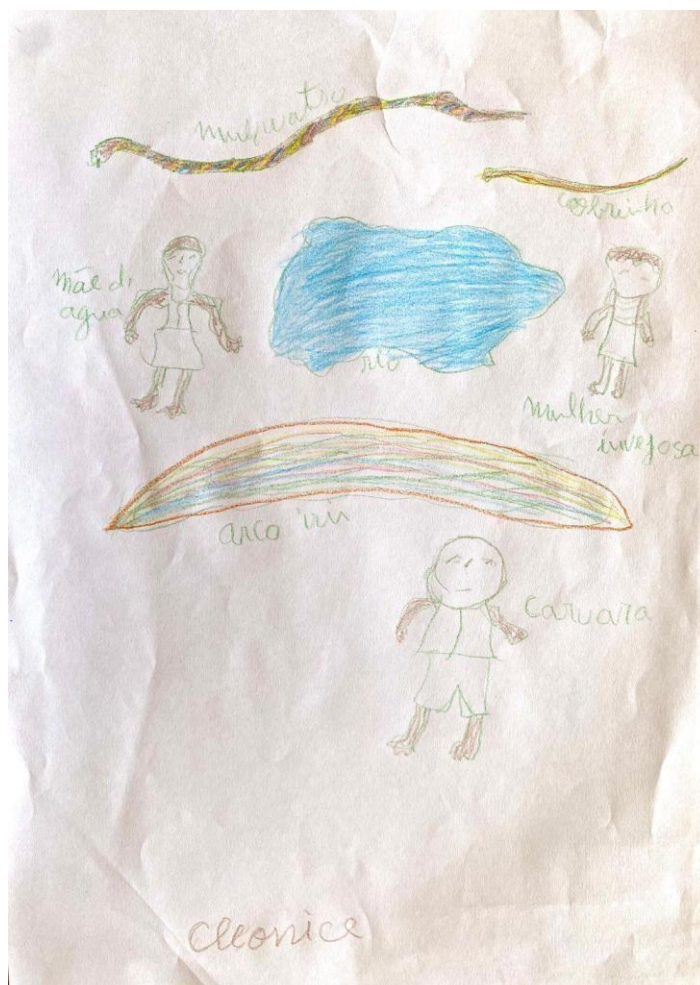


Figura 25. Dona Cleonice, 61 anos, 2025.

Na ocasião das conversas sobre as cinco dimensões, os *Kuarachi Kokama*, outros alunos também estavam presentes: Dona Valéria, seu marido Mike e seus filhos: Mikael, Eliseu, Elizafam e Elizângela, que levou seu namorado, Kristopher. Além de revermos o vídeo, também estudamos juntos o livro *Wakaya* (Rubim, 2021), que conta sobre esta narrativa, o que resultou nas seguintes ilustrações:



Figura 26. Quinto mundo, Benício, 11 anos, 2025.

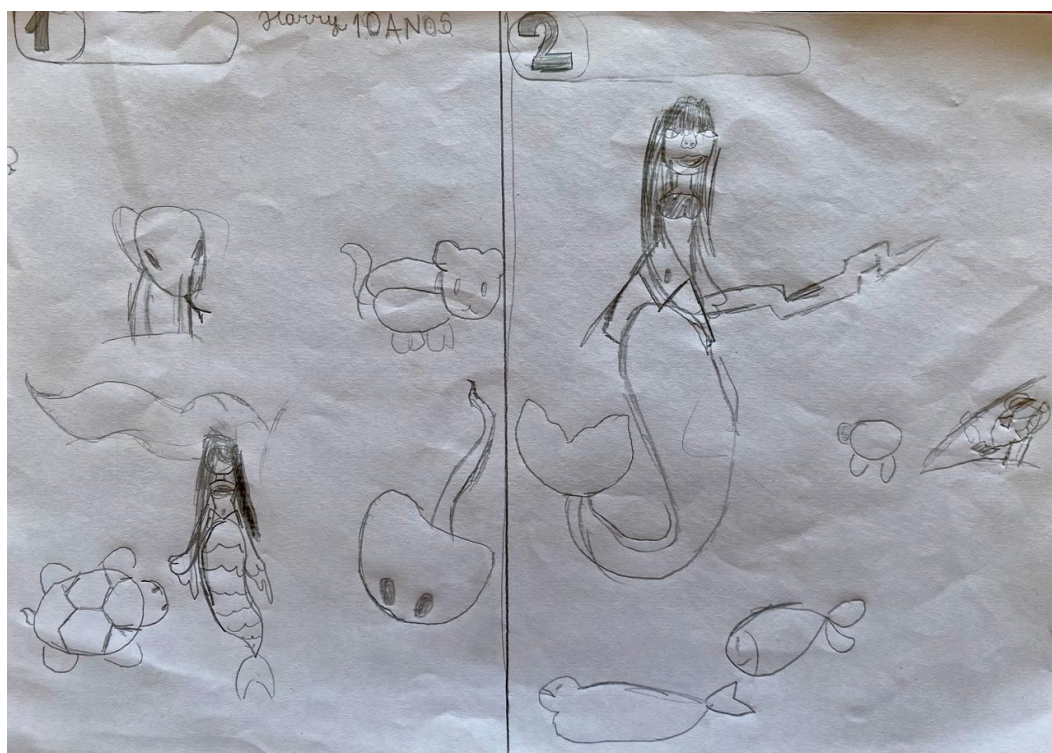


Figura 27. Primeiro e segundo mundo, Harry, 10 anos, 2025.

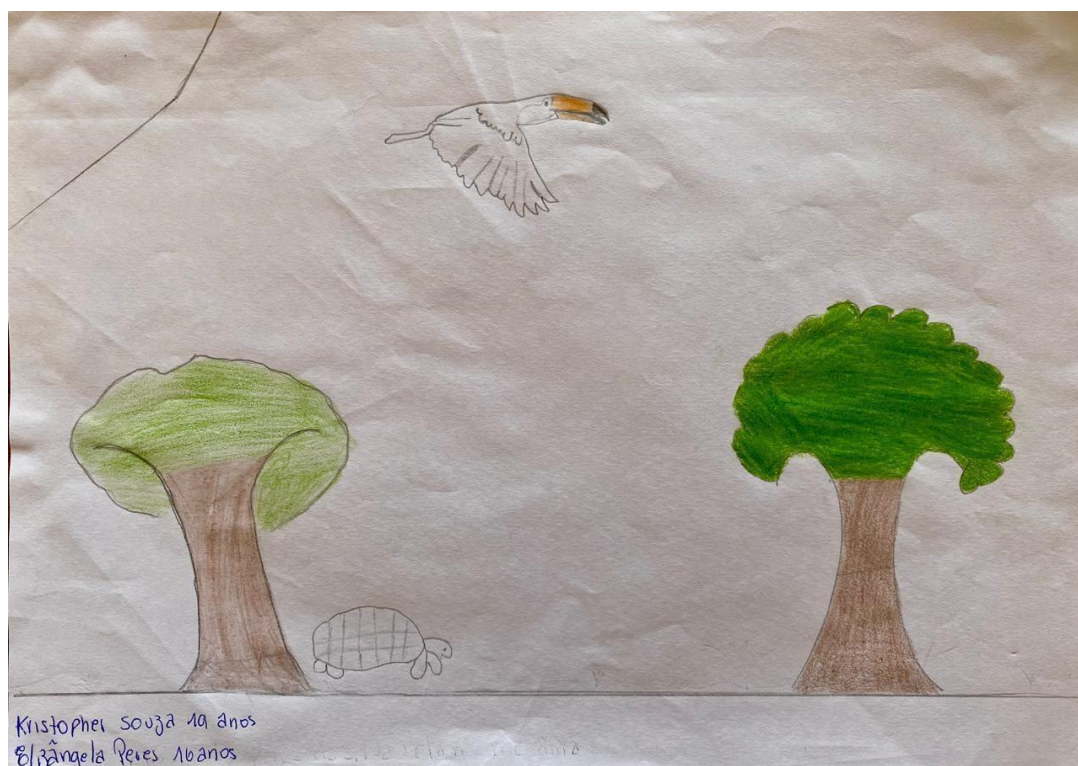


Figura 28. Terceiro mundo, Elizângela (16 anos) e Kristopher (19 anos), 2025.

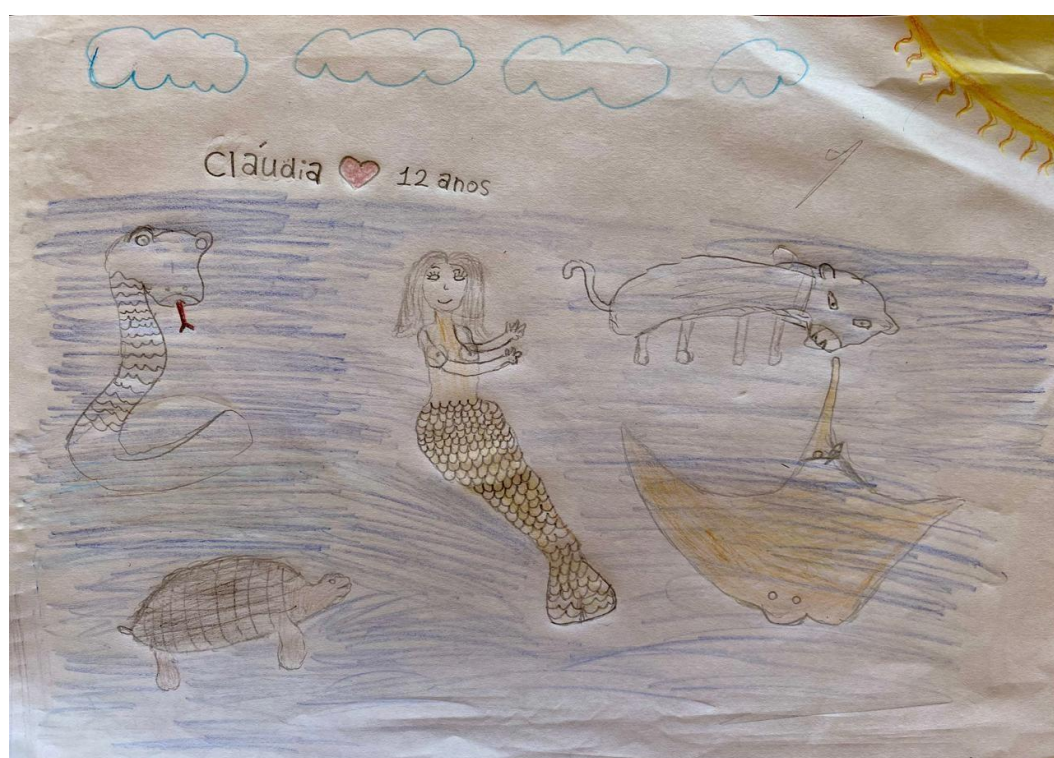


Figura 29. Primeiro mundo, Cláudia, 12 anos, 2025.

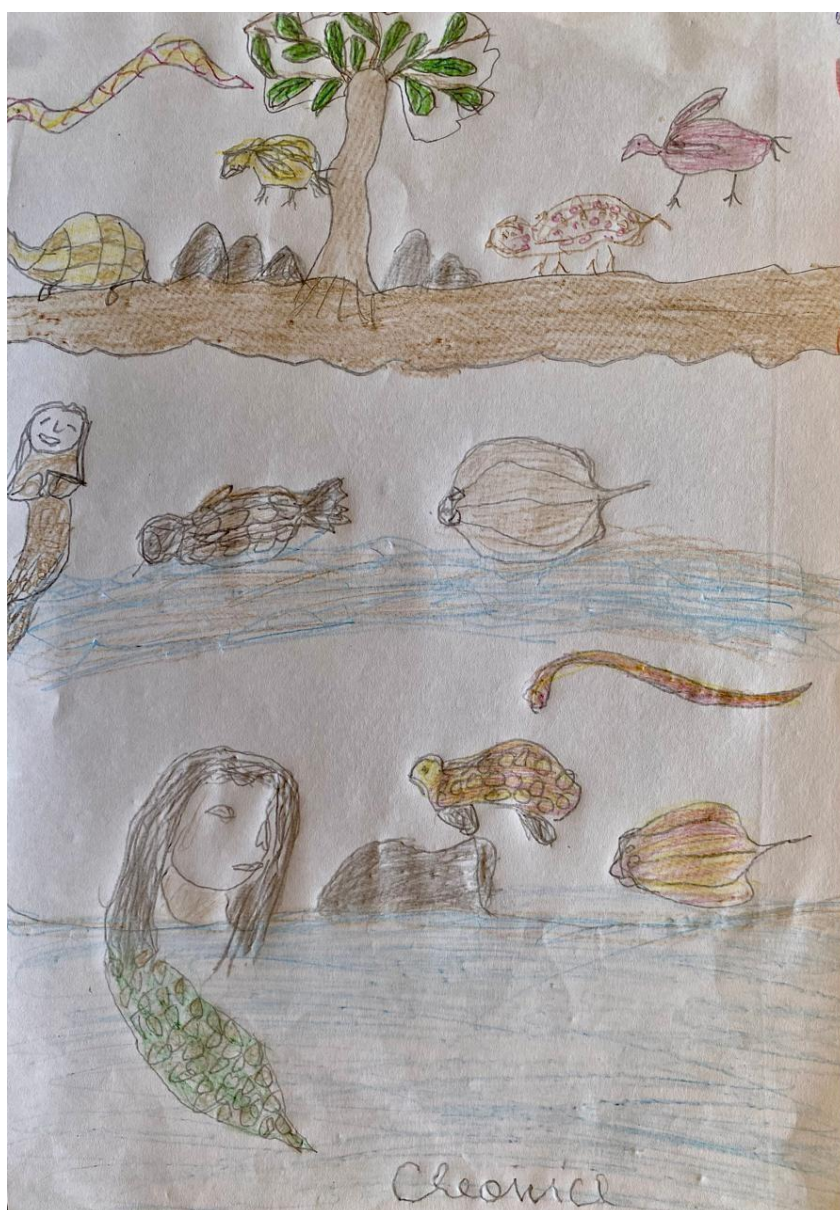


Figura 30. Primeiro, segundo e terceiro mundo, Dona Cleonice, 61 anos, 2025.



Figura 31. Terceiro mundo, Elizafam, 14 anos, 2025.

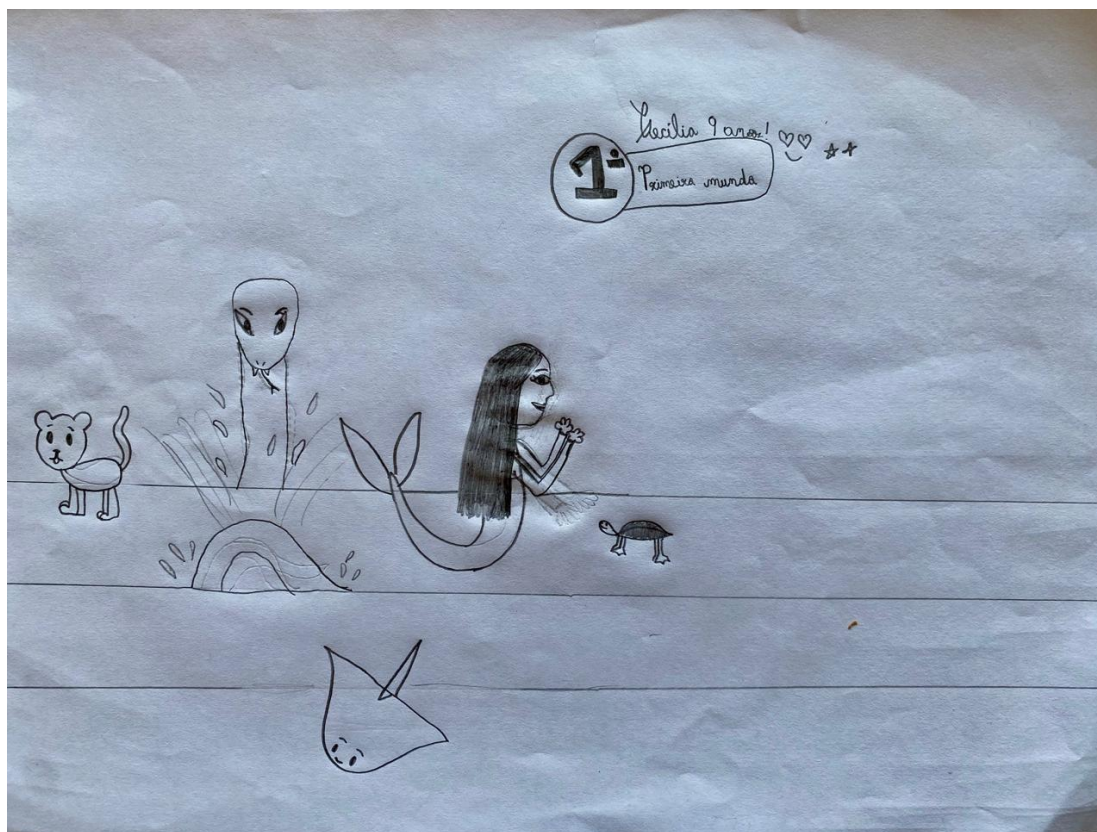


Figura 32. Primeiro mundo, Cecília, 9 anos, 2025.



Figura 33. Um encontro entre os mundos, Vitor, 22 anos, 2025.

Ao final deste dia, Benício pediu que levasse seu desenho do quinto mundo para mostrar aos pais. No dia seguinte, trouxe além desta, outra ilustração de sua história favorita: Lua Verde. Detalhe para a inclusão da representação de si, de Harry, Cecília e da professora Laura, que estiveram juntos na última visita que fizemos ao MUSA e pode representar seu ponto de vista acerca do uso desta narrativa em seu cotidiano no Centro Lua Verde:



Figura 34. História Yats+k+ra, Lua Verde, Benício, 11 anos, 2025.

#### 5.4 Pontos de vista sobre a floresta

Uma última visita ao MUSA, para encerrar o ciclo de oficinas propôs que os alunos identificassem os elementos que representaram em seus desenhos. A visita iniciou na Casa das Borboletas, que permitiu interagir com diversas espécies de animais que habitam o recinto junto da mediação de uma bióloga responsável pela visita. Logo percebeu-se que elas habitam o terceiro mundo, junto das plantas e seres humanos.



Figura 35. Visita à Casa das Borboletas, 2025. Foto: Acervo Pessoal.

Em seguida, seguimos para o aquário dos grandes peixes que habitam os rios amazônicos, muitos deles que nos servem de alimento na floresta e na cidade. Esta foi a parada que mais despertou entusiasmo, pois muitos dos animais foram reconhecidos pelos alunos e proporcionaram certa interação com os visitantes. Neste espaço também reconheceram o trecho do vídeo da *Muiwatsu*, como cenário em que a mulher invejosa encontra o *Karuara*. E também situamos os elementos ali contidos e representados como partes integrantes do segundo mundo Kokama. Outro elemento que também conecta-se diretamente com esta dimensão foi o Lago das Vitórias Régias, em que pudemos observar além da espécie aquática *Victoria amazonica*, um pirarucu (*Arapaima gigas*) e um jacaretinga (*Caiman crocodilus*) habitantes do espaço.



Figura 36. Visita ao aquário, 2025. Foto: Acervo Pessoal.

A visita seguiu para as exposições de arqueologia, com destaque para a seção que conta sobre vestígios arqueológicos de pelo menos 14 mil anos, que registram o legado de diversidade biocultural na paisagem. Vestígios materiais em lugares muitas vezes identificados como sítios arqueológicos contam a longa história de ocupação da Amazônia (Museu da Amazônia, [21--]); e conectam-se diretamente com o presente da região com relação à alimentação local: o manejo das plantas e da domesticação de paisagens para a produção de alimentos e recursos nos gerou alimentos que são hoje base da alimentação dos povos indígenas na Amazônia: tucumã, pupunha, macaxeira, entre outros.

Uma trilha imersiva que desloca-se para além do caminho até a torre, adentrando a floresta levou-nos então à uma plataforma que está acima de uma grande árvore Angelim pedra (*Dinizia excelsa*) caído em meio à mata. Fizemos o caminho em silêncio para tentar avistar algum animal habitante, resultando na observação de uma cutia (*Dasypsecta punctata*) alimentando-se tranquilamente. Em cima da plataforma, também ficamos alguns minutos em silêncio para tentar ouvir os

sons que falam em meio à floresta. Além das cigarras, as crianças identificaram o canto de pássaros — ou seriam macacos? — e ouvimos o som do vento. Depois, ouvimos as reflexões dos alunos acerca da conexão da floresta com o povo Kokama com o que viemos conversando até ali e o cotidiano de aulas. Benício relata ter aprendido: “que têm plantas medicinais que a gente pode usar pra curar nosso corpo, tem troncos caídos que a gente pode usar pra fazer cabanas, folhas pra fazer o telhado entre outras coisas”. Harry lembra que na floresta vivem as folhas, os urubus, os peixes, papagaios, assim como nos mundos. E conta que desenhou algumas coisas do que viu: a pirarara, porquê gostou da sua cor, a borboleta “que tem um rostinho de coruja”.

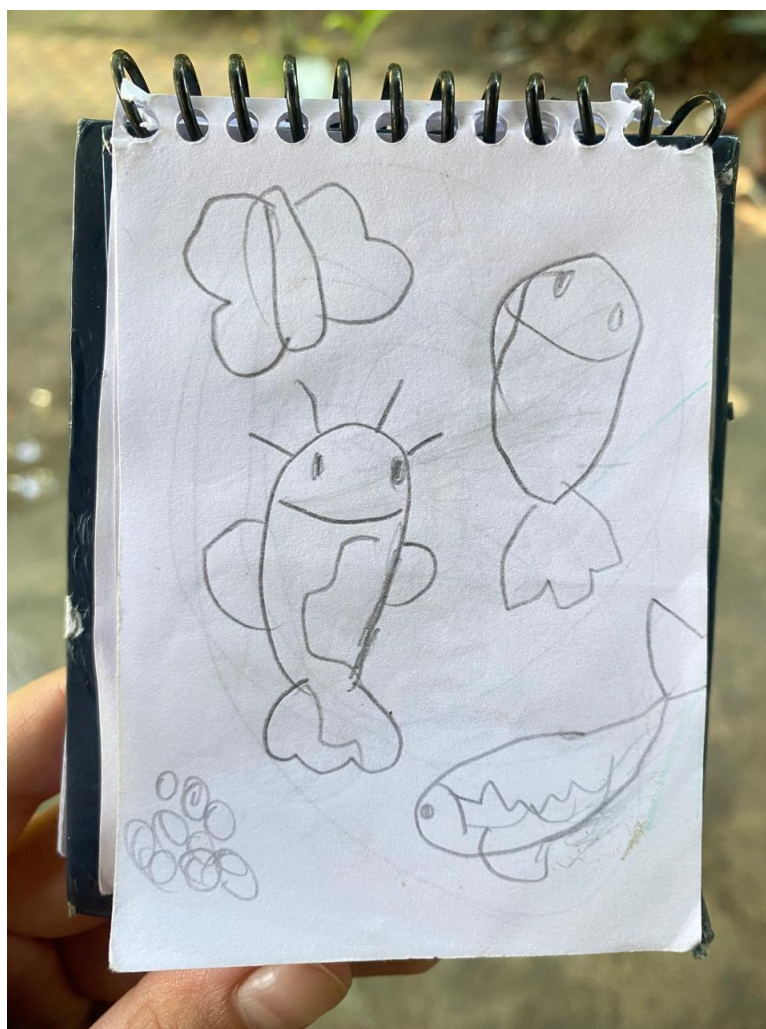


Figura 37. O aluno Harry registra a visita partes da visita ao MUSA, 2025. Foto: Acervo Pessoal.

Neste dia também acompanharam a visita a filha de Dona Valéria, junto de

seu filho, José (9 anos). Eles fizeram parte da turma e edições do campeonato de 2023 e 2024 e participaram esporadicamente em 2025. O período em que frequentavam as aulas regularmente foi a ocasião de aulas realizadas no MUSA. Laura então pergunta a José e Eliseu o que lembravam desta época. Algumas coisas mudaram, sentiram falta da canoa do lago e da Casa Oficina (local em que Laura geralmente realizava as aulas, em um espaço aberto cercado pela floresta). Lembraram também da cutia, que sempre a viam por ali Eliseu lembrou de uma “árvore de barro, bem vermelhinha”, que ficava ali ao lado da plataforma onde estávamos, mas que ela não estava mais lá. Cecília lembra que a mulher invejosa vai para o lago e encontra o *Karuara*. Laura compartilha que é bom voltar ao MUSA e rever as memórias que tinham quando iam todos os dias. Ver os animais, ouvir o som da natureza é importante porque onde ela mora não dá para ouvir a natureza, nem ver a cutia. Dona Auxiliadora também conta que “é bom sentir o ar fresquinho e sentir a sombra, que tudo tem sintonia, a cigarra se conecta com ela mesma, com a borboleta, todos os animais se conectam. E nós dançamos muitas vezes juntos, falamos a mesma língua”. Cleonice então compartilha que tem muita gente que não está mais aqui, mas que ali podiam recordar.

Ao final da conversa, Mike, marido de Dona Valéria, decide tocar uma música no violão que também nos acompanhou em toda a visita. Antes disso, ele conta pertencer ao povo Baré e que aprende muito ao acompanhar as atividades do Lua Verde, especialmente quando vêm ao MUSA. Que a floresta o faz lembrar da sua língua materna, o Nheengatu. Até então, eu nunca havia ouvido sua voz, apesar dessa figura paterna geralmente acompanhar sua esposa e filhos, ele permanece observador. Canta então uma música religiosa e é acompanhado com um coro das mulheres, e em seguida, entoia a mesma canção em sua língua. Coincidentemente, um beija-flor (*mainuma iya*) aproxima-se e permanece sobrevoando a plataforma, por entre nosso grupo; o que juntos remetemos à sua compreensão do *canto mais que canto* como forma de comunicação da língua espírito, manifestada entre os seres da floresta.

As experiências de campo apresentadas neste capítulo demonstram que a revitalização da língua Kokama tem um percurso ligado à esfera do sensível e da arte. O corpo que canta, desenha, caminha pela floresta descobre e redescobre a língua a partir da relação corpórea e performática com o mundo. As performances, em suas mais diversas formas, constroem uma articulação entre memória, estética e

política. A língua é estimulada pelo modo de estar no mundo, capaz de interpretar e organizar as relações entre humanos e não humanos, dialogar entre o visível e o invisível e articular o tempo e a memória dos ancestrais com o tempo presente.

A arte é uma agência, que produz efeitos concretos, numa dança entre o mundo material e o universo cosmológico. As dramatizações da *Muiwatsu*, as músicas cantadas, as improvisações são formas de operacionalizar a agência estética por meio da ação ritualística. Os mitos, nesse sentido, não são lembranças, mas elementos para ação, pois abre a comunicação entre as pessoas, a floresta, os animais e os rios. Na linha do que Sahlins concebeu como mito-práxis (Sahlins 1985 apud Basini 1999), o mito não se limita a um repertório de memórias fixadas, mas se transforma em motor simbólico de ação contemporânea, como uma matriz que orienta estratégias, reinterpreta rupturas e recria identidades coletivas. Nesse horizonte, a arte ritualística das dramatizações como a *Muiwatsu*, músicas e improvisações, configura-se como agência estética que torna visíveis as mediações entre o mundo material e o plano cosmológico. Essas experiências, portanto, se relacionam com aquilo que Lagrou (2021) chama de revelar e ocultar, pois mostra os fragmentos da cosmologia que são reveladas e ocultadas em suas representações.

A cada edição do campeonato, a cada visita ou oficina, a memória coletiva é incorporada pelos jovens e reinterpretada por eles. O aprendizado da língua ocorre em um contexto no qual ensino e criatividade se fundem, porque não se trata apenas de reproduzir junto às crianças as memórias existentes, mas também possibilitar os espaços para que elas as reinventem. As criações não representam um passado fixo, mas formas de exegese nativa e reatualização do passado. O campeonato, em toda a sua dinâmica, cria as condições para a existência coletiva da língua Kokama.

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caminho desta dissertação permitiu compreender como o avivamento da língua Kokama articula corpo, território, arte, memória e política como instrumentos de continuidade da resistência de um povo. O objetivo dessa pesquisa não visa meramente a descrição de um projeto educacional linguístico, mas analisar modos de existência e suas práticas constituídas para avivar o espírito da língua. No falar, cantar, desenhar e dramatizar a língua, os Kokama refazem o seu mundo. O trabalho etnográfico desenvolvido nessa dissertação demonstra que os Kokama

entendem o avivamento da língua como um gesto de resistência política, de vínculo espiritual e de natureza estética.

A língua é um espírito, uma entidade viva. Como um espírito, ela precisa circular na comunidade para viver, precisa ter contato com as florestas e com os rios. Cada campeonato é um evento de avivamento do espírito da língua, com a finalidade de atualizá-la e trazê-la da memória coletiva para a performance pública. O tempo não é linear ou de resgate, mas cíclico ou espiralado, em que cada movimento de retorno é também passível de invenção e criatividade. A repetição nunca é igual, produz continuidade e acumulação histórica, mas também diferença.

As categorias trabalhadas ao longo deste trabalho foram fundamentais para compreender a ludicidade e a celebração como rito do processo do campeonato. O Campeonato da Língua Kokama suspende o tempo-espço e produz um círculo mágico para que a comunidade se reúna em torno da língua. Como o intuito máximo é celebrar e não competir, esses elementos — competição, regras, improvisação; são instrumentos da sociabilidade e formas de organização, mas não encerram as possibilidades de ação e de sentido dentro do campeonato. O grupo os observa, reconhece e utiliza, mas não esquecem a dimensão do celebrar. O jogo, interpretado no sentido êmico (enquanto análise interna e subjetiva) do campeonato, é uma tecnologia da memória, em que o povo recorda, traz a memória para o corpo, e a encena através da palavra, do canto e da dança, para fazer circular a sua ancestralidade.

As práticas descritas ao longo da dissertação mostram que o corpo é um repositório da memória de um povo, uma perspectiva que sustenta a prática real do avivamento da língua. É possível observar essa perspectiva nos gestos, danças, cantos e desenhos, que não são meros suportes pedagógicos, mas veículos de incorporação do conhecimento. O corpo das crianças e dos jovens articula o repertório como um arquivo vivo, fazem existir e dão sentido aos modos de ser e de fazer do povo Kokama. O corpo encena o passado, e no ato performático, o transforma.

É preciso destacar, no entanto, que o avivamento linguístico não ocorre de forma linear, homogênea e pacífica. O povo Kokama, como muitos povos indígenas, são atravessados por uma memória ferida pela colonização. Alguns dos jovens Kokama envolvidos no avivamento da língua carregam marcas das barreiras para existir plenamente como indígenas. Nesse sentido, a revitalização é marcada por

tensões, hiatos, hesitações, silêncios e silenciamentos. A descontinuidade de alguns jovens nos projetos, as roupas de alguns participantes, a timidez e o cansaço são algumas das expressões dessas feridas na memória e na materialidade do cotidiano. O avivamento é uma possibilidade de ultrapassar as camadas de trauma e de apagamento que a colonização, as missões religiosas e as inúmeras violências provocaram nesse povo. Como o silêncio foi uma estratégia de sobrevivência, é preciso dizer que ele também se corporifica. Nesse sentido, o adormecimento da língua é um reconhecimento de que um dos maiores espíritos do povo não está morto, apenas dorme temporariamente. Reconhecem, portanto, que não lembrar não significa não ter memória e que é possível encontrar a língua em outras formas, como nos cantos e nos gestos. O empreendimento de avivamento da língua Kokama acorda um espírito que a história adormeceu, para lhe dar movimento, continuidade, espaço e voz.

Na retomada feita no capítulo sobre o histórico do povo Kokama, foi possível ver em profundidade as raízes desse adormecimento. A língua Kokama foi alvo de muitos dispositivos coloniais, de natureza religiosa, estatal e epistemológica, que violentaram os modos de existência dos povos amazônicos. Ao serem obrigados a se inserirem nas missões, os Kokama foram alvo do projeto epistemicida de conversão que buscou matar a sua cosmologia, mas não a destruiu completamente, porque este povo é capaz de resistir, mesmo em silêncio.

Ao longo dos séculos, a natureza dos Kokama, como povos de grande movimentação geográfica, os ajudou a persistir e criar novos caminhos. Através da migração e da interação étnica e política com outros povos, incorporou novas práticas que os auxiliaram, inclusive, em manter alguns fragmentos da língua. Essa memória fragmentada é uma das bases para os projetos de avivamento, que não são um retorno ao idioma original, pois muitas vezes esse movimento é impossível, mas uma forma de continuidade que costura o passado com o presente, sem buscar incessantemente uma pureza linguística que a colonização destruiu.

As práticas observadas neste trabalho mostram que os processos de avivamento ocorrem em diversos espaços, não apenas nas aldeias ou nas escolas indígenas, mas também por meio da interação com outros ambientes, como museus e praças. O MUSA, especificamente, é um espaço intermediário onde diferentes formas de conhecimento se encontram. Por meio dessa interação, foi possível articular as explicações científicas sobre biologia com as narrativas míticas dos

Kokama. Essa confluência de saberes é importante para o processo de avivamento, para demonstrar, sobretudo, que as cosmologias dos povos indígenas podem interagir com as instituições ocidentais sem perder a sua potência e sem abandonar sua profundidade e regimes de entendimento próprios. O museu é um espaço de interação, escuta e diálogo entre os mundos, de maneira que o seu conhecimento deve ser entendido de forma horizontal, sem se sobrepor às epistemologias e cosmologias indígenas.

As experimentações performáticas sobre a Muiwatsu, no campeonato e nas oficinas, demonstram a forma de agência que a arte tem no contexto Kokama. A cobra grande é uma entidade viva e ativa que ordena a relação dos Kokama com o território, de maneira que atravessa a performance, mas também posiciona interpretações sobre o contato entre espécies e entre seres vivos. A arte é uma linguagem que organiza o entendimento Kokama e sua relação com o mundo. No campo musical, os cantos e os raps de improviso representam uma mistura das sonoridades indígenas às músicas urbanas.

Os jovens, ao articularem os seus conhecimentos musicais ancestrais com outras inspirações musicais, dialogam com novas formas de pertencimento e abrem espaço para que a língua circule para além dos cantos tradicionais. O rap é uma manifestação híbrida que, ao ser utilizado como forma de experimentar a língua, traz o avivamento para o presente. A língua é, portanto, capaz de dialogar com diferentes estéticas musicais, sem deixar o seu lugar privilegiado de memória e resistência ancestral. Os povos indígenas são capazes de criar e se reinventar em contextos diversos, inclusive em contextos urbanos e midiáticos, sem romper com o repertório cosmológico que os sustenta. A língua faz parte desse trânsito que conecta tradição e invenção contemporânea, onde o ponto principal é mantê-la viva.

As oficinas e trabalhos com as crianças revelam concepções importantes sobre a infância. É claro neste trabalho o papel central que as crianças e adolescentes têm como produtoras de cultura e de interpretações sobre a memória de um povo. Os desenhos e narrativas são interpretações e reinterpretações nativas do repertório articulado coletivamente, transformados em exegeses visuais. Esses registros visuais, especialmente, mostram que a língua se aviva por meio de muitas linguagens simultâneas, sejam verbais, gestuais, sonoras ou gráficas, configurando práticas pedagógicas únicas, que articulam sensibilidade e filosofia. A criança é uma intermediária de mundos. Outro elemento muito relevante percebido ao longo deste

trabalho é a centralidade das mulheres como articuladoras do processo de avivamento da língua. Elas são guardiãs da memória, trazem a língua para o cotidiano por meio da arte de maneira integrada às atividades diárias e são responsáveis por sustentar os saberes nas relações da rotina da comunidade. Em outras palavras, as mães, as anciãs e as professoras transmitem diariamente os valores e saberes que ultrapassam a língua. Suas falas e práticas revelam uma articulação profunda entre o ensino e o cuidado, como dinâmicas inseparáveis. As mulheres Kokama conduzem a pedagogia do cotidiano, transformando o repertório da memória em canção e ensinamento. Assim, é possível dizer que o avivamento da língua perpassa pelo reconhecimento da atuação que as mulheres desempenham no cotidiano Kokama.

Nesta dissertação, foi possível observar como corpo, tempo, espaço, memória e território se juntam no entendimento do avivamento da língua, porque o seu despertar reordena o sensível. O corpo é um suporte, um instrumento e uma expressão da memória. O tempo é cíclico e o território é experienciado e cantado. A partir dessa percepção, entendo que as práticas analisadas operam na fronteira, ou na interação, entre o ritual como evento singular e o cotidiano, entre o jogo e a resistência política. Nestas práticas, a língua renasce porque dança pela comunidade, que a sente e a vive. Muitas dimensões se confundem, já que o lúdico não exclui a dimensão sagrada e os aprendizados são também formas de encantamento. Ou seja: a brincadeira, o aprendizado, a celebração e a ritualização não são esferas autônomas, mas dimensões que se entrelaçam na mesma experiência. As crianças brincam enquanto competem, celebram enquanto dramatizam e entram em contato com as memórias cosmológicas. A brincadeira assume, ao mesmo tempo, uma função espiritual, lúdica e política.

Portanto, avivar a língua é uma das formas de recompor vínculos sociais. A língua transforma o vínculo entre as pessoas e reorganiza o sentimento de pertença do povo. Avivar significa reposicionar o lugar que a língua ocupa na vida coletiva. Os Kokama demonstram, por meio de suas práticas, que, para a língua sobreviver, é preciso que o povo recrie os modos de existência deles e desta. Nesse sentido, o avivamento é um ato de criação contínua, que não apenas traz a memória passada para o presente, mas se move para responder aos desafios e necessidades que este espírito tem na contemporaneidade. O campeonato, os desenhos, os cantos e todas as experiências descritas ao longo deste trabalho compõem o repertório que

posicionam a língua como espírito vital da comunidade. Avivar é, portanto, insistir na potência coletiva, mesmo diante das inúmeras tentativas de apagamento. É afirmar a presença de uma esperança que vê, sobretudo nas crianças, o caminho para que a língua se expanda e se fortaleça no futuro.

## 7. REFERÊNCIAS

ABAURRE, Juan Carlos Ochoa. Mito y chamanismo en el Amazonas. Pamplona, Espanha: Ediciones Eunete, 2012.

AGUËRO, Oscar Alfredo. El milênio en la amazonía: mito-utopía tupí-cocama, o la subversión el orden simbólico. Quito: Abya-Yala, 1994.

ALBUQUERQUE, M.A DOS S. Educação indígena: reflexões sobre noções nativas de infância, aprendizagem e escolarização. Florianópolis, Brasil: Editora da UFSC, 2012, p. 15-24.

ALES, Catherine. Les tribus indiennes de l'Ucayali au XVI siècle. Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines, v. 10, n. 3-4, p. 87-97, 1981.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno De; RUBIM, Altaci Corrêa. Kokama: a reconquista da língua e as novas fronteiras políticas. Revista Brasileira de Linguística Antropológica, v. 4, n. 1, p. 67-80, jul. 2012. doi: <https://doi.org/10.26512/rbla.v4i1.20669>. Acesso em: 28 ago. 2025.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. O Diretório dos Índios: um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII. Brasília, Brasil: Editora UnB, 2010.

ALVARES, Myriam Martins. Kitoko Maxakali: a criança indígena e os processos de formação, aprendizagem e escolarização. Recife, Brasil: Revista Antropológicas, ano 8, v. 15, n. 1, p. 49-78, 2004.

AMAZÔNIA, Museu Da. Arqueologia na floresta. Manaus, [20--]. Disponível em: <<https://museudaamazonia.org.br/exposicoes/arqueologia-na-floresta/>> Acesso em:

16 set. 2025.

APARICIO, Pedro Mayor; ÁLVAREZ, José; GARCÍA, Joaquín; BODMER, Richard E. Pueblos indígenas de la amazonía peruana. Iquitos, Peru: CETA, 2009.

BALLESTER, Elizabet Pladevall. Child L2 English acquisition of subject properties in an immersion bilingual context. *Second Language Research*, v. 28, n. 2, p. 217-241, abr. 2012. doi: <https://doi.org/10.1177/0267658312438534>. Acesso em: 1 set. 2025.

BASINI RODRÍGUEZ, José Exequiel. Crítica a la razón etnográfica: los bordes de la antropología, reflexividad y lateralidades. UFAM, 2023.

BASINI, José. Estéticas Territoriais e Alteridades Cosmológicas Indígenas na Amazônia. In: *Amazônia e outros temas: coleção de textos antropológicos*, Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2008.

BASINI, José. Estratégias económicas, políticas e religiosas no mito -práxis mbyá guarani, Dissertação de mestrado em antropologia social. PPGAS-UFRGS, Porto Alegre, 1999.

BASINI, José. Índios num país sem índios. A estética do desaparecimento. Um estudo sobre imagens índias e versões étnicas no Uruguai, Tese de doutorado em antropologia social. PPGAS – UFRGS, Porto Alegre, 2003

BASINI, José. Índios num país sem índios. A estética do desaparecimento: um estudo sobre imagens índias e versões étnicas Manaus, Travessia, 2015

BASINI, José. Nomadismo disciplinar, [o] el eterno retorno – pasos para una antropología divergente. *Ilha – Revista de Antropologia*, v. 26, n. 1, p. 162–175, 2024.

BERGSON, Henri. Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 2 ed. São Paulo, Brasil: Martins Fontes, 1999.

BOMFIM, Anari Braz. Patxohã: a retomada da língua do povo Pataxó. Rio de Janeiro, Brasil: Revista Linguística / Revista do Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal do Rio de Janeiro, v. 13, n.1, p. 303-327, jan de 2017.

BONFIM, Evandro De Sousa; DURAZZO, Leandro. Retomadas Linguísticas Indígenas no Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo: Um mapeamento etnográfico. SciELO Preprints, 2023. doi: 10.1590/SciELOPreprints.6508. Disponível em: <https://preprints.scielo.org/index.php/scielo/preprint/view/6508>. Acesso em: 1 set. 2025.

BRASIL, Década Das Línguas Indígenas –. (1º dia \_Manhã) 2º Campeonato da Língua Kokama [vídeo]. YouTube, 11 nov. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=w1OgXblowCI&t=11471s>. Acesso em: 25 set. 2025.

BRASIL, Década Das Línguas Indígenas –. (1º dia \_Tarde) 2º Campeonato da Língua Kokama [vídeo]. YouTube, 11 nov. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=piMc94pAUt4&t=3372s>. Acesso em: 25 set. 2025.

BRASIL, Década Das Línguas Indígenas –. (29/11, 10h) III Campeonato da Língua Kokama: Espaço Atawanã Kuarachi [vídeo]. YouTube, 29 nov. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tWPhDC85Kys>. Acesso em: 25 set. 2025.

BRASIL, Década Das Línguas Indígenas –. (29/11, 13h30) III Campeonato da Língua Kokama: Espaço Yatsi ikira [vídeo]. YouTube, 29 nov. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dc1yeZsp1yU>. Acesso em: 25 set. 2025.

BRASIL, Década Das Línguas Indígenas –. (29/11, 9h) III Campeonato da Língua Kokama: ABERTURA [vídeo]. YouTube, 29 nov. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ecp7ipdcf94&t=2s>. Acesso em: 25 set. 2025.

BRASIL, Década Das Línguas Indígenas –. (2º dia \_Manhã) 2º Campeonato da Língua Kokama [vídeo]. YouTube, 11 nov. 2022. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=vQklQgiB550&t=1s>. Acesso em: 25 set. 2025.

BRASIL, Década Das Línguas Indígenas –. (2º dia \_Tarde) 2º Campeonato da Língua Kokama [vídeo]. YouTube, 11 nov. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=udOd9My4VYI&t=2s>. Acesso em: 25 set. 2025.

BRASIL, Década Das Línguas Indígenas –. (30/11, 13h30) III Campeonato da Língua Kokama: Espaço Tsetu kamutun [vídeo]. YouTube, 29 nov. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=y8wqJbRiPEQ>. Acesso em: 25 set. 2025.

BRASIL, Década Das Línguas Indígenas –. (30/11, 9h) III Campeonato da Língua Kokama: Espaço Kokama Yapiuna [vídeo]. YouTube, 29 nov. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hBLUcEioBjM>. Acesso em: 25 set. 2025.

BRASIL, Década Das Línguas Indígenas –. I Campeonato da Língua Kokama [vídeo]. YouTube, 10 nov. 2021. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=icqsbk6vU\\_Y](https://www.youtube.com/watch?v=icqsbk6vU_Y). Acesso em: 25 set. 2025.

BRAZ, Uilding Cristiano. O ensino de Língua Patxôhã na Escola Indígena Pataxó Barra Velha: Uma proposta de material didático específico. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura Formação Intercultural para Educadores), Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

CAILLOIS, Roger. Os jogos e os homens: a máscara e a vertigem. Petrópolis, Brasil: Editora Vozes, 2017.

CERNICCHIARO, Ana Carolina. Resistir na língua: a literatura indígena contra o silenciamento monolíngue. *Alea: Estudos Neolatinos*, v. 24, n. 1, p. 203-218, abr. 2022. doi: <https://doi.org/10.1590/1517-106x/202224111>. Acesso em: 22 jul. 2025.

CERQUEIRA, Perpétua Pereira Cerqueira. A música na visão de uma mulher Kukama: antropologia, arte e resistência. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2023.

CHAGAS, Cleonice Bueno. Entrevista concedida a Isabella Petry. Manaus, 16 ago. 2025. Gravação em áudio (mp3, 19 min 54 seg).

CHOUHAN, Tara. Early Childhood Education as a Tool for Indigenous Language Preservation: A Comparative Study of Nepal and New Zealand. *Contemporary Research: An Interdisciplinary Academic Journal*, v. 8, n. 1, p. 219-233, 9 jun. 2025. doi: <https://doi.org/10.3126/craiaj.v8i1.79905>. Acesso em: 1 set. 2025.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (orgs.). *A escrita da cultura: a poética e a política da etnografia*. Tradução de Suely Bastos. Campinas: Papirus, 2016.

COHN, Clarice. A criança indígena: a concepção Xikrin de infância e aprendizado. 2000. 200f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

COHN, Clarice. O que as crianças indígenas têm a nos ensinar? O encontro da etnologia indígena e da antropologia da criança. *Horizontes Antropológicos*, v. 27, n. 60, p. 31-59, ago. 2021. doi: <https://doi.org/10.1590/s0104-71832021000200002>. Acesso em: 1 set. 2025.

CONNERTON, Paul. *Como as sociedades recordam*. Tradução de Maria Manuela Almeida e Silva. São Paulo, Brasil: Editora UNESP, 1999

COSTA, Roseane Guimarães Cabral. Territorialidade e condições de vida dos indígenas cocama da Comunidade Nova Esperança de Manaus/AM. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura) - Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.

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

Cosac Naify, 2009.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores. Trad. Véronique Boyer. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DA SILVA, Roseana Pereira; DOS SANTOS, Joaquim; TRIBUZ Y, Edgard Siza; CHAMBERS, Jeffrey Q.; NAKAMURA, Shozo; HIGUCHI, Niro. Diameter increment and growth patterns for individual trees growing in central Amazon, Brazil. *Forest Ecology and Management*, v. 166, p. 295–301, 2002.

EMBRAPA. Dinizia excelsa Ducke – Angelim-pedra. Brasília: Embrapa Amazônia Oriental, 2019. Disponível em: <https://www.embrapa.br/busca-de-publicacoes/-/publicacao/1102142/dinizia-excelsa-ducke-angelim-pedra>. Acesso em: 21 ago. 2025.

FERREIRA, Maria Beatriz Rocha. Jogos dos Povos Indígenas: diversidades. *O Público e o Privado*, n. 16, p. 65–80, jul./dez. 2010.

FNEEI, Tv. 3 1 Tradução Narrativa MuiWatsu CAT PACU 1 [vídeo]. YouTube, 10 nov. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ol5UcblqhlM>. Acesso em: 25 set. 2025.

FNEEI, Tv. 3 Narrativa muiwatsu Parte I CAT PACU [vídeo]. YouTube, 10 nov. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rPoQYaOtlhQ>. Acesso em: 25 set. 2025.

FNEEI, Tv. 6 RAP KOKAMA CAT BOTO [vídeo]. YouTube, 10 nov. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eKx5JOoAQaI>. Acesso em: 25 set. 2025.

FORMABIAP Instituto Superior Pedagógico Público “Loreto”/Asociación Interétnica de la Selva Peruana-AIDSESP, Iquitos, 2003.

FRÜHAUF, Elisa. O projeto pombalino de imposição da língua portuguesa aos índios

e a sua aplicação na América meridional. *Tempo*, v. 12, n. 23, p. 23-38, 2007. doi: <https://doi.org/10.1590/s1413-77042007000200003>. Acesso em: 19 jul. 2025.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Brasil: LTC, 2008.

GELL, Alfred. *Arte y agencia: uma teoria antropológica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: SB, 2016.

GIBRAM, Paola Andrade. *Cantos sem fim: formas políticas Kaingang e seus movimentos* [tese de doutorado]. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2021.

GOW, Peter. *De sangue misto: parentesco e história na Amazônia peruana*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Edusp, 2006.

GOW, Peter. Ex-cocama: identidades em transformação na Amazônia peruana. *Mana*, v. 9, n. 1, p. 57-79, abr. 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0104-93132003000100004>. Acesso em: 1 set. 2025.

GRUPO DE TRABALHO NACIONAL PARA A DÉCADA INTERNACIONAL DAS LÍNGUAS INDÍGENAS (GT-DILI). *Diretrizes para a criação de políticas linguísticas para o fortalecimento das línguas indígenas no Brasil*. Manaus, 2023.

GRUPO DE TRABALHO NACIONAL PARA A DÉCADA INTERNACIONAL DAS LÍNGUAS INDÍGENAS (GT-DILI) – BRASIL. *Língua-Espírito*. Brasília: Década Internacional das Línguas Indígenas 2022-2032, 2025.

HARAWAY, Donna J. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.

HINTON, Leanne. Language revitalization and language pedagogy: new teaching and learning strategies. *Language and Education*, v. 25, n. 4, p. 307-318, jul. 2011. doi: <https://doi.org/10.1080/09500782.2011.577220>. Acesso em: 1 set. 2025.

HINTON, Leanne; VERA, Matt; STEELE, Nancy. *How to Keep Your Language Alive: A Commonsense Approach to One-on-One Language Learning*. Berkeley: Heyday Books, 2002.

HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. 4 ed. São Paulo, Brasil: Editora Perspectiva, 2000.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Santo Antônio do Içá (AM): população estimada 2014. Rio de Janeiro: IBGE, 2014.

ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Processo de demarcação da Terra Indígena Kokama de Santo Antônio do Içá. Terras Indígenas no Brasil, 2024. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/228035>. Acesso em: 15 nov. 2025.

ISA – Instituto Socioambiental. Terra Indígena Kokama de Santo Antônio do Içá. Terras Indígenas no Brasil, 2025. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/4164>. Acesso em: 15 nov. 2025.

JUNQUEIRA, Carmen. *Antropologia indígena: uma introdução, história dos povos indígenas no Brasil*. São Paulo, Brasil: EDUC, 1991.

KROSKRITY, Paul V. (Ed.). *Regimes of Language: Ideologies, Politics, and Identities*. Santa Fe, NM: School of American Research Press, 2000.

LAFITAU, Joseph-François. *Mœurs des Sauvages Américains, comparées aux mœurs des premiers temps*. Paris: Saugrain l'aîné, 1724.

LAGROU, Els. *Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação*. Belo Horizonte, Brasil: C Arte, 2009.

LAGROU, Els. Revelar e ocultar: políticas estéticas e ontologias relacionais no universo ameríndio. In: DOMÍNGUEZ, María Eugenia; MONTARDO, Deise Lucy Oliveira (orgs). *Arte, som e etnografia*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2021, p. 14-29.

LATHRAP, Donald. *O alto Amazonas*. Lisboa: Editorial Verbo, 1975.

LE BRETON, David. A sociologia do corpo. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

LECZNIESKI, Lisiane Koller. Seres hipersociais: a centralidade das crianças na mitologia, nos rituais e na vida social dos povos sul-ameríndios. In: TASSINARI, A.M.I; GRANDO, B.S; ALBUQUERQUE, M.A DOS S. Educação indígena: reflexões sobre noções nativas de infância, aprendizagem e escolarização. Florianópolis: Editora da UFSC, 2012, p. 25-52.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 21-47, out. 1996. doi: <https://doi.org/10.1590/s0104-93131996000200002>. Acesso em: 11 set. 2025.

LORENZI, Harri. Árvores brasileiras: manual de identificação e cultivo de plantas arbóreas nativas do Brasil. 5. ed. Nova Odessa: Instituto Plantarum, 2008. v. 1.

LUCIANO, Gersem José Dos Santos. Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena. Cuiabá, Brasil: Revista Educação Pública, v. 26, n. 62/1, p. 295- 310, maio/ago 2017.

LUCIANO, Gersem José 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.

MAIA, Marcus. A revitalização de línguas indígenas e seu desafio para a educação intercultural bilíngue. *Tellus*, v. 6, n. 11, p. 61-76, 2006.

MAIA, Marcus; NASCIMENTO, Marcia; WHAN, Chang. O programa de ninho de língua mãori: vozes da revitalização linguística e cultural, em português. *Ecolinguística: Revista brasileira de ecologia e linguagem (ECO-REBEL)*, v. 4, n. 1, p. 96–116, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/erbel/article/view/9919>. Acesso em: 1 set. 2025.

MANAUS, Secretaria Municipal De Educação De. Diretrizes pedagógicas da educação escolar indígena do município de Manaus. Manaus: Secretaria Municipal de Educação, 2017. [on-line] Disponível em:

<<https://www.manaus.am.gov.br/semmed/wp-content/uploads/sites/3/2023/02/Diretrizes-da-E-E-Indigena-do-Municipio-de-Manaus-aprovada-pelo-conselho.pdf>> . Acesso em: 28 ago. 2025.

MAUSS, Marcel. *As técnicas do corpo*. In: *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 401-422.

MEJÍA LARA, Amiel Ernenek. Retomadas, autonomias e (cosmo)políticas desde as tramas Tupinambá. *Revista de Antropologia*, v. 66, p. 1-27, 14 dez. 2023. doi: <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.204580>. Acesso em: 1 set. 2025.

MELIÀ, Bartomeu. Misión por reducción. *Suplemento Antropologico*, v. XXXVI, n. 1, p. 229-252, 1991.

MELLO, Flávia Cristina De. Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã: Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006. Disponível em: <http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/88608>. Acesso em: 2 set. 2025.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 2 ed. São Paulo, Brasil: Martins Fontes, 1999.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. *Através do Mbaraka: música e xamanismo guarani*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. Sons e Espacialidade, os Caminhos nos Cantos e Danças Guarani. *Ilha Revista de Antropologia*, v. 20, n. 1, p. 145-162, 1 out. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2018v20n1p145>. Acesso em: 20 ago. 2025.

MONTEIRO, John Manuel. Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras, 1994.

MORAES, V. Refletindo sobre as concepções de revitalização linguística e língua morta a partir do contexto kiriri. *Policromias – Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som*, v. 6, n. 2, p. 485-513, 2021.

NASCIMENTO, Márcia. Kanhgág Vĩ Mré Ēg Jykre Pẽ Jagfe - ninho de língua e cultura Kaingang. *Cadernos de Linguística*, v. 1, n. 3, p. 01-17, 28 dez. 2020. doi: <https://doi.org/10.25189/2675-4916.2020.v1.n3.id247>. Acesso em: 1 set. 2025.

NEALE, Bren. *Qualitative Longitudinal Research*. London: Bloomsbury Academic, 2020.

O'REILLY, Karen. Ethnographic Returning, Qualitative Longitudinal Research and the Reflexive Analysis of Social Change. *International Journal of Social Research Methodology*, London, v. 15, n. 3, p. 179-192, 2012. doi: <https://doi.org/10.1080/13645579.2012.673456>

OCHS, Elinor; SCHIEFFELIN, Bambi B. *Language socialization across cultures*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

OLIVEIRA, Beatriz de; SAGICA, Vanessa; SEVERO, Cristine Gorski. Dos sentidos de vitalidade: revisando o Atlas das Línguas em Perigo (UNESCO) à luz de experiências indígenas locais. *Cadernos de Linguística*, v. 5, n. 1, p.1-24, 2024.

OLIVEIRA, João Pacheco de. O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006.

OLIVEIRA, Melissa Santana De. Nhanhembo'é: infância, educação e religião entre os Guarani de M'Biguaçu, SC. In: TASSINARI, A.M.I; GRANDO, B.S; ALBUQUERQUE, M.A DOS S. *Educação indígena: reflexões sobre noções nativas de infância, aprendizagem e escolarização*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2012, p. 93-116.

OVERING, Joanna. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana*, v. 5, n. 1, p. 81-107, abr. 1999. doi: <https://doi.org/10.1590/s0104-93131999000100004>. Acesso em: 11 set. 2025.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.

PURI, Txâma Xambé; PURI, Tutushamum; PURI, Xindêda. Kwaytikindo: retomada linguística Puri. *Revista Brasileira de Línguas Indígenas*, v. 3, n. 2, p. 77, 20 jan. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.18468/rbli.2020v3n2.p77-101>. Acesso em: 5 ago. 2025.

REDBIRD-POST, Melody. Indigenous Language Revitalization in Early Care and Education: An Overview of the Available Literature. In: REDBIRD-POST, Melody. *Handbook of the Changing World Language Map*. Cham: Springer International Publishing, 2019. p. 1-16. doi: [https://doi.org/10.1007/978-3-319-73400-2\\_157-1](https://doi.org/10.1007/978-3-319-73400-2_157-1). Acesso em: 1 set. 2025.

RETONDAR, Jeferson José Moebus. Teoria do jogo: a dimensão lúdica da existência humana. Petrópolis: Vozes, 2007.

RIVAS-RUIZ, Roxani. Uwarita: Los Kukama-Kukamiria y su bosque. Série: Um instrumento, Um mundo. Trampas de caza de los pueblos indígenas amazônicos.

RIVAS-RUIZ, Roxani; CAMPOS BACA, Luis Exequiel; DEL AGUILA CHAVEZ, Javier. Conocimiento tradicional kukama-kukamiria sobre la fauna acuática y variaciones hidrológicas en la Amazonía peruana. *Desde el Sur, Lima*, v. 16, n. 3, p. 1-25, jul. 2024. Disponível em: [http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2415-09592024000300017&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2415-09592024000300017&lng=es&nrm=iso). Acesso em: 17 jul. 2025.

RODRIGUEIRO, Jane. Tensão e redução na várzea: as relações de contato entre os Cocama e Jesuítas na Amazônia do século XVII 1644-1680. 2007. Dissertação

(Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

RUBIM, Altaci Corrêa (org.). Wakaya: Contação de Histórias – Grupo Tsettsu Kokama. Belo Horizonte: Editora Parimpar, 2021. ISBN 978-65-00-24959-0

RUBIM, Altaci Corrêa. A vitalização da língua Kokama além das fronteiras entre o Brasil e Peru. Cadernos de Linguística, v. 1, n. 3, p. 01-18, 29 set. 2020. doi: <https://doi.org/10.25189/2675-4916.2020.v1.n3.id268>. Acesso em: 28 ago. 2025.

RUBIM, Altaci Corrêa. Línguas indígenas em revitalização e retomada. Povos Indígenas no Brasil (PIB) – Instituto Socioambiental. 2024. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Linguas\\_em\\_revitaliza%C3%A7%C3%A3o\\_e\\_retomada](https://pib.socioambiental.org/pt/Linguas_em_revitaliza%C3%A7%C3%A3o_e_retomada). Acesso em: 15 nov. 2025.

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

RUBIM, Altaci Corrêa. Yawati Tinin. Brasília: Lexterm, UnB, 2015. Edição bilíngue: Kokama e Português

RUBIM, Deyse Silva. Traçando novos caminhos: ressignificação dos Kokama em Santo Antônio do Içá, Alto Solimões – AM. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.

SANTOS, Reginaldo Ramos Dos. Kuin Kahab Mikahab: Hãhãhãe Pataxó Hãhãhãe Ũg Iê Ikã Ikô Tâypâk Anekö. Cadernos de Linguística, v. 1, n. 3, p. 01-14, 29 dez. 2020. doi: <https://doi.org/10.25189/2675-4916.2020.v1.n3.id253>. Acesso em: 1 set. 2025.

SANTOS, Roberta Fernandes. Os jesuítas no Marañón: Pablo Maroni e sua proposta para o desenvolvimento das Missões de Maynas. Anos 90, v. 28, p. 1-18, 25 jun. 2021. doi: <https://doi.org/10.22456/1983-201x.99513>. Acesso em: 14 jul. 2025.

SANTOS-GRANERO, Fernando. Etnohistoria de la alta amazonia: siglo XV-XVIII. Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 1992.

SEEGER, Anthony. Por que os índios Suyá cantam para as suas irmãs? In: VELHO, Gilberto (org). Arte e sociedade: ensaios de sociologia da arte. Rio de Janeiro: Zahar, 1977, p. 39-63.

SEEGER, Anthony. Why Suyá Sing: a musical anthropology of an amazonian people. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

SOUSA SANTOS, Boaventura De. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SOUSA SANTOS, Boaventura de; MENESES, Maria Paula (ed). Epistemologias do sul. Coimbra: Almedina, 2010, p. 23-72.

SOUZA, Tania Conceição Clemente De. Revitalização e línguas silenciadas: voltar a que língua? Revista Leitura, v. 1, n. 83, p. 400-409, 14 dez. 2024. doi: <https://doi.org/10.28998/2317-9945.202483.400-409>. Acesso em: 1 set. 2025.

STOCKS, Anthony. Los nativos invisibles: notas sobre la historia y realidade actual de los cocamilla del río Huallaga, Peru. Lima, Peru: CAAAP, 1981.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. Introdução - Sobre noções nativas e antropológicas em educação indígena. In: TASSINARI, A.M.I; GRANDO, B.S;

TAYLOR, Diana. O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas. Belo Horizonte, Brasil: Editora UFMG, 2013.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. Trabalho indígena na dinâmica de controle das reduções de Maynas no Marañón do século XVII. História (São Paulo), v. 25, n. 1, p. 15-43, 2006. doi: <https://doi.org/10.1590/s0101-90742006000100002>. Acesso em: 14 jul. 2025.

TROUILLOT, Michel-Rolph. Antropologia e o espaço do selvagem: a poética e a

política da alteridade. In: SCHWARZ, Lilia Moritz; DAMATTA, Roberto (orgs.). Antropologia e o mundo contemporâneo. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar, 2002. p. 35-62.

TURNER, V. Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu. Niterói, Brasil: EdUFF, 2005.

VALLEJOS, Rosa. A grammar of Kokama-Kokamilla. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) - Department of Linguistics, University of Oregon, Eugene, 2010.

VEENA DAS Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary (2007).

VIDAL, Lux (org.). Grafismo indígena: estudos de antropologia estética. 2. ed. São Paulo, Brasil: Studio Nobel; FAPESP; EDUSP, 2000.

VIEIRA, José Maria Trajano. A luta pelo reconhecimento étnico dos Kokama na tríplice fronteira Brasil/Colômbia/Peru. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 297 p., 2016. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1629380>. Acesso em: 27 ago. 2025.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo, Brasil: Cosac Naify, 2002.