



Universidade de Brasília - UnB
Instituto de Ciências Sociais - ICS
Departamento de Antropologia - DAN
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS

Mauricio de Souza Curico
Maurício Kokama

**A LUTA PELA TERRA: ASSEMBLEIAS KOKAMA COMO FERRAMENTA
PARA GARANTIR DIREITOS**

Brasília-DF
2026

Maurício de Souza Curico
Maurício Kokama

A LUTA PELA TERRA: ASSEMBLEIAS KOKAMA COMO FERRAMENTA
PARA GARANTIR DIREITOS

Dissertação de mestrado
apresentada ao programa de
Pós-Graduação em Antropologia
Social da Universidade de Brasília,
como parte dos requisitos para
obtenção do título de mestre em
Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Luis Abraham
Cayon Duran

Brasília – DF
2026

Dedicação

Dedico este trabalho à minha companheira, Claudia Ribeiro, presença firme e generosa em todos os momentos desta caminhada. À sua força, paciência e cuidado, deixo registrado meu profundo agradecimento.

Dedico-o também aos meus filhos Ana Karolina Paredes, Ruan Paredes de Souza e Luiz Guilherme Paredes de Souza, que me inspiram diariamente a continuar e a não desistir. Eles são minha maior motivação e meu alicerce diante dos inúmeros desafios enfrentados ao longo desse percurso.

Aos meus pais, Eladio Curcio Kokama e Maria Edini Cordeiro de Souza, expresso minha gratidão por todos os ensinamentos e pela coragem com que conduzem não apenas nossa família, mas também o povo Kokama em caminhos de visibilidade e resistência. Para além de pais, são grandes lideranças do movimento Kokama, cujo exemplo orienta minha trajetória pessoal e política.

Às minhas irmãs Maria Gessica, Diana, Daniela, Tatiana Tananta, Tatiana da Costa e ao meu irmão João, agradeço pelo apoio constante e pelo incentivo em cada etapa da minha trajetória. E o meu sobrinho Ivan E Renan e as minhas sobrinhas Larisse, Maele, Laisa, Helena, Vitória, Lorena, Isabele e Taisa.

Aos meus amigos Samyra Akasha, Iury Tikuna, Braulina Baniwa, Wdson Oliveira (Ogunifé) e Walcir Gomes, entre tantos outros que caminharam ao meu lado, agradeço pela força, pelos diálogos, partilhas e incentivos que me impulsionaram a seguir adiante.

Ao movimento Kokama, que me acolheu e segue me ensinando profundamente sobre o meu povo, dedico este trabalho como forma de continuidade do legado deixado por meus antepassados.

Estendo ainda esta dedicação ao PPGAS/UnB, espaço fundamental para meu crescimento acadêmico e pessoal, e ao meu orientador, Luis Cayón, pela orientação atenciosa, pela confiança e pelos caminhos abertos que possibilitaram a realização desta pesquisa.

Agradecimentos

Agradeço, de modo especial, à comunidade de Sapotal, de onde venho e que sempre me recebeu com carinho, acolhimento e disposição para criar, refletir e dialogar sobre diversos temas. Registro minha gratidão ao cacique Luís Cordeiro, que esteve sempre disponível para conversar comigo sempre que o procurei, contribuindo de forma generosa com reflexões e orientações ao longo deste percurso.

Aos jovens Kokama, da Organização dos Jovens Indígenas Kokama (OJIK), em especial Claudia, Ronald, Thiago, Francisco e Tatiana Samias, agradeço pelas conversas, pelas trocas de conhecimentos e pelos aprendizados compartilhados, tanto durante as assembleias Kokama quanto fora delas.

Às lideranças Kokama, expresso minha profunda gratidão pelo trabalho contínuo que vêm desenvolvendo em defesa da língua, da cultura e do fortalecimento da identidade do povo Kokama. Em especial, agradeço a Antônio Januário Samias, Benjamin Samias, Francisco Guerra Samias, Cristóvão Macedo Moçambite, Carlos Guerra Silvano, Luis Carlos Rodrigues Curico, Guilherme Samias, Anselmo Rodrigues (in memoriam), Eládio Rodrigues Curico, Glades Rodrigues Ramires, Bento Neves, Francisco Seabra, Edemildo Cobos, bem como aos demais professores Kokama, cujo compromisso com a educação e com o povo tem sido fundamental.

Ao patriarca Edney da Cunha Samias, que foi uma pessoa que me ajudou muito durante a escrita deste trabalho, sem sua sabedoria, seria difícil de entender certos conceitos.

Aos meus amigos e colegas de curso, agradeço pelo apoio, pelas reflexões e pelas partilhas que muito contribuíram para a construção deste trabalho. Entre momentos de alegria, nervosismo, aflição e até choro, aprendemos juntos, respeitando as especificidades de cada um — uns mais confiantes, outros mais reservados —, mas sempre caminhando de forma coletiva. Em especial, agradeço a Roger Tikuna, Fabiano e aos demais colegas com quem compartilhei momentos importantes dessa trajetória.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela concessão da bolsa de mestrado, fundamental para que eu pudesse realizar meus estudos, garantir minha permanência no curso e desenvolver esta pesquisa.

Agradeço à Fundação para o Desenvolvimento Científico e Tecnológico em Saúde (Fiotec), por meio do Programa de Auxílio para Finalização de Teses e Dissertações de Estudantes Indígenas, pela concessão da bolsa de finalização de dissertação, cujo apoio foi essencial para a conclusão deste trabalho.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO 1.....	29
COSMOLOGIA, MEMÓRIA E DIREITOS DO POVO KOKAMA NA TRÍPLICE FRONTEIRA.....	29
1.1 A origem do povo Kokama segundo os anciãos.....	29
1.2 História dos primeiros contatos.....	40
1.3 Resistência e reorganização política.....	59
1.4 O povo Kokama na tríplice fronteira.....	65
1.5 O movimento Kokama na atualidade: organizações, protagonismos e pautas coletivas.....	74
CAPÍTULO 2.....	85
AS ASSEMBLEIAS KOKAMA COMO FERRAMENTAS DE LUTA.....	85
2.1. O despertar do povo Kokama nas assembleias.....	92
2.2. Vozes das lideranças e o fortalecimento coletivo.....	95
2.3. A assembleia como espaço de aprendizagem e união.....	97
2.4. As assembleias como espaço de construção política e cultural.....	100
2.5. A união como princípio fundamental.....	103
2.6. As assembleias gerais do povo Kokama (2019–2025).....	106
2.6.1. Quem participa e como a assembleia é organizada.....	107
2.6.2. A assembleia Kokama na comunidade São José: uma etnografia.....	110
2.6.3. A dinâmica da assembleia e a circulação da palavra.....	112
2.6.4. Mapa das assembleias kokama.....	116
2.6.5. 1ª Assembleia Geral Kokama 2019 – na comunidade de São José, Santo Antônio do Içá.....	118
2.6.6 2ª Assembleia Geral Kokama 2020 – Comunidade de Múria, Tonantins...	119
2.6.7. 3ª Assembleia Geral Kokama 2021 – Comunidade de Boa Vista, Jutaí....	122
2.6.8 4ª Assembleia Geral Kokama 2022 – Comunidade de Sapotal, Tabatinga	124
2.6.9. 5ª Assembleia Geral Kokama 2023 – Comunidade de Nova Jordânia, São Paulo de Olivença.....	127
2.6.10 6ª Assembleia Geral Kokama 2024 – Fonte Boa.....	128
2.6.11. 7ª Assembleia Geral Kokama 2025 – Amaturá.....	129
2.6.12. Uma conquista na demarcação de terra no rio Içá.....	131
Considerações finais.....	135
BIBLIOGRAFIA.....	140

Resumo

Esta dissertação analisa as Assembleias Gerais do povo Kokama como instrumentos centrais de mobilização política e luta pela demarcação dos territórios tradicionais na região da tríplice fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia. A partir de uma perspectiva antropológica produzida desde dentro, a pesquisa articula cosmologia, memória e reorganização política contemporânea, evidenciando a continuidade histórica do povo Kokama diante de processos de colonização, invisibilização e negação identitária. Com base na participação direta, entre 2019 e 2025, o estudo compreende as assembleias como espaços de deliberação, fortalecimento identitário e produção de conhecimento coletivo, onde se discutem território, educação diferenciada, saúde indígena e revitalização linguística. Ao dialogar com autores indígenas, o trabalho contribui para o fortalecimento de epistemologias próprias e para a indigenização da Antropologia, reafirmando as assembleias como territórios políticos, espirituais e pedagógicos de reexistência e projeção de futuro coletivo.

Palavras-chave: Povo Kokama; Assembleias indígenas; Demarcação territorial; Tríplice fronteira; Movimento indígena; Epistemologias indígenas.

Abstract

This dissertation analyzes the General Assemblies of the Kokama people as central instruments of political mobilization and struggle for the demarcation of traditional territories in the tri-border region of Brazil, Peru, and Colombia. From an anthropological perspective produced from within, the research articulates cosmology, memory, and contemporary political reorganization, highlighting the historical continuity of the Kokama people in the face of processes of colonization, invisibilization, and identity denial. Based on the author's direct participation between 2019 and 2025, the study understands the assemblies as spaces of deliberation, identity strengthening, and collective knowledge production, where issues such as territory, differentiated education, Indigenous health, and language revitalization are discussed. By engaging with Indigenous authors, the work contributes to the strengthening of Indigenous epistemologies and to the indigenization of Anthropology, reaffirming the assemblies as political, spiritual, and pedagogical territories of reexistence and collective future-making.

Keywords: Kokama People; Indigenous Assemblies; Land Demarcation; Tri-border Region; Indigenous Movement; Indigenous Epistemologies.

Retsumereshka

Ikian tsertatio yurakai y+atiritakapanapuka Kanakana ritamapu Kukamie mania instrumentumshka Tsentrushkakana kakirikakan poritike ay ay+ukaka y+a markare tuy+ukapanapuka yumikatakana tan rekiio mutsapirikapu tsiwapeka mitiri Pratsiuka, Peruka ay Kurumpiaka. A wepetsui ukuatumika antroporokikahska yara tsuikakuara, a chikaritiyi uyarin muntuikua, ikuaka ay Tupapenanorkanum poritike Kuntsupiriwatatsuin, memutawa a tsutsanayatirita imintsaratupa ritamapu Kukamie iatira protsetsukanakan koroniy+arekan, timakatupen ay ukira itentitashka. iatirakapupe tan yapichikapetseka yumati, mitiri 2019 ay 2025, a ikua yatiritayapichika y+atiritakapanaminu mania etspatiumkana ipuchitakan, wikachiri itentitashka ay yaran ikuankan uyarikan, maka ra kumitsa rana tuy+ukapan, ikuatsen tima y+atiren, mutsanaka tapiy+a ay ipitsatsukakiri Rinkitstikashka. A Kumitsa yakanapupe tapiy+akana, a kamata yatiritay+umi marira a wikachiri ikua ikuankapuka riakana ay marira a tapiy+apan Antroporokiashkapu, ikumikanan tsawitita y+atiritakapanapuka mania tuy+ukapanakana poritikekana, tsawakankana ay petakukikoshkakana ikumikanan emetekan ay ukuatan Kamutunikan uyarikan.

Kumitsakana-shaweshka: Ritama Kukamie; y+atiritakapanakana tapiy+akana; markare tuy+ukapan; mutsapirika tsiwapeka; Ramita tapiy+a; ikua ikuankapuka tapiy+akana.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1.1** – Grafismo de plantação
- Figura 1.2** – Grafismo de pureza e virgindade
- Figura 1.3** – Grafismo de travessia, pessoas que são bons remadores
- Figura 1.4** – Grafismo da cruz, símbolo de cacique e liderança (cruzeta com lâmina)
- Figura 1.5** – Grafismo de pescadores, cardume
- Figura 1.6** – Grafismo de ceramistas
- Figura 1.7** – Grafismo da nação Tsamia
- Figura 1.8** – Grafismo da nação Kuriku
- Figura 1.9** – Registros populacionais do povo Kokama no Amazonas (2003–2022)
- Figura 1.10** – Liderança Eladio Curico no CNPI em Brasília (2024)
- Figura 1.11** – Liderança Glades Ramires na 6ª assembleia geral em Fonte Boa (2024)
- Figura 1.12** – Patriarca Edney Samias no lançamento do livro didático kokama (2026)
- Figura 1.13** – Professor Edemildo Cobos presidente da OGPIKT
- Figura 1.14** – Capa do livro didático Kokama
- Figura 1.15** – Liderança Claudete Rubem na assembleia de Fonte Boa (2024)
- Figura 1.16** – Liderança Mauricio Curico, na assembleia geral em Amaturá (2025)
- Figura 1.17** – Lideranças Kokama colombianas
- Figura 1.18** – Delegação das lideranças Kokama colombianas
- Figura 1.19** – Faixa do quinto encontro Kokama em Nauta, Peru
- Figura 1.20** – Anciões Kokama do Peru na 7ª Assembleia Kokama em Amaturá
- Figura 1.21** – Locais das sete assembleias gerais Kokama na região do Alto e Médio Solimões
- Figura 1.22** – Lideranças Kokama na abertura da assembleia e reunião de alinhamento e apaziguamento das brigas internas em São José, Santo Antônio do Içá
- Figura 1.23** – Ancião Inocência ensinando a língua Kokama na assembleia de Múria, em Tonantins

Figura 1.24 – Assembleia geral Kokama em Boa Vista, Jutai

Figura 1.25 – Danças e representação do corte de cabelo do menino Kokama em Sapotal, Tabatinga

Figura 1.26 – Plenária da 5ª Assembleia Geral Kokama em Nova Jordânia, São Paulo de Olivença

Figura 1.27 – Plenária da 6ª Assembleia Geral Kokama em Fonte Boa

Figura 1.28 – Diretoria da AMIKAM na 6ª Assembleia Geral Kokama em Fonte Boa

Figura 1.29 – Plenária da 7ª Assembleia geral kokama em Amaturá

Figura 1.30 - Plenária da 7ª Assembleia geral kokama em Amaturá em 2025.

Figura 1.31 - Equipe da ACT Brasil na frente da sede do povo kokama em Tabatinga

Figura 1.32 - Equipe da ACT Brasil mostrando os mapas para o movimento Kokama

LISTA DE SIGLAS

- ACT** - Amazon Conservation team
- AMIKAM** - Articulação das Mulheres Indígenas Kokama do Amazonas
- ARS** - Alto Rio Solimões
- BDPI** - Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas u originarios
- CENNCA** - Centro de capacitación campesina de la amazonia
- CNPU** - Censo Nacional de Población y Vivienda
- COIAMA** - Coordenação de apoio ao índio cocama
- DANE** - Departamento Administrativo Nacional de Estatística
- DOU** - Diário Oficial da União
- FUNAI** - Fundação Nacional dos Povos Indígenas
- GT** - Grupo de Trabalho
- IBGE** - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- ISA** - Instituto Socioambiental
- MPKK** - Movimento Social do Patriarcado Geral do Povo Kokama
- OGCCIPK** - Organização Geral dos Caciques das Comunidades indígenas do povo Kokama
- OGPTK** - Organização Geral dos professores Trilingues Kokama
- OJIK** - organização dos Jovens Indígenas Kokama
- ONIC** - Organizacion Nacional Indígena de Colombia
- REPAM** - Rede Eclesial da Pamamazonia
- SAI** - Santo Antônio do Içá
- SESAI** - Secretaria Especial de Saúde Indígena
- SIASI** - Sistema de informação de Atenção à Saúde Indígena
- TI** - Terra Indígena
- TWRK** - nome em Kokama da Federação Kokama

1. INTRODUÇÃO

“Ademais, ela já dá mostras de que são possíveis investigações e debates a partir ‘de dentro’ e não só ‘de fora’”

(Sarmiento, 2023)

Esta dissertação constitui a continuidade do trabalho de conclusão de curso desenvolvido na graduação, no qual abordei o processo histórico de invisibilização do povo Kokama, sintetizado na expressão “Ritama Yamimim Katupe - Os Kokama de Sapotal” — o povo escondido aparece. Naquele momento, evidenciei como o povo Kokama, por muito tempo considerado extinto ou assimilado, passou a se reafirmar publicamente enquanto sujeito coletivo de direitos, reconstruindo sua identidade, memória e presença política na tríplice fronteira entre o Brasil, o Peru e a Colômbia.

Essa reafirmação identitária e política não se deu de forma isolada, ou desestruturada, mas está profundamente nas formas próprias de organização do povo, que historicamente sustentou a continuidade enquanto coletivo, mesmo diante dos processos de silenciamento. O povo indígena kokama é organizado a partir de uma estrutura social composta por 44 nações, entendidas como grandes grupos de parentesco. Dentro de cada nação poderiam existir até 100 clãs, que se organizavam tanto pela descendência quanto pelos ofícios exercidos por seus membros.

Um exemplo é a nação Pacaya, cujo nome deriva do animal paca (*cuniculus paca*). No interior dessa nação havia diferentes clãs, como exemplo paca grande e paca pequena, entre outros, que também se diferenciavam conforme suas funções e responsabilidades sociais. Essas nações possuem caráter patrilinear, ou seja, a descendência é traçada pela linhagem paterna. Assim, a identidade do indivíduo é herdada do pai, e cada clã é formado por várias famílias ligadas entre si por laços de parentesco.

Do ponto de vista antropológico, a unidade fundamental dessa organização é o clã. Na antropologia, clã é um grupo de descendência que reconhece um ancestral comum — que pode ser real, simbólico ou mítico — e que estrutura relações sociais, alianças, funções e regras internas. Mas para nós, kokama reforçamos a dimensão simbólica e identitária, referenciando elementos da natureza, como animais.

Já o termo nação, embora também esteja ligado à descendência e ao parentesco, assume um significado mais amplo no campo político. O uso da palavra expressa uma dimensão de identidade coletiva, organização social aprofundada e afirmação histórica perante o Estado e a sociedade envolvente. Assim, enquanto o clã corresponde à categoria analítica mais precisa dentro da antropologia (grupo de descendência), a nação representa uma categoria político-identitária, que fortalece a unidade, a autonomia e a representação.

Essa distinção revela a riqueza da organização social Kokama, que articula tradição, parentesco e estratégia política na construção da identidade e da luta por reconhecimento. Nossas nações que atualmente são nossos sobrenomes. Quando Deus criou o primeiro homem Kokama chamado Tatay+ara, com o tempo ele criou as sete primeiras nações do povo Kokama: Tsamia, Yawarkani, Waratapai, Tananta, Maitawari, Kuriku, Awanari.

Com o passar dos anos, os antigos anciãos das sete nações com o aumento do povo tiveram que criar as demais nações devido à divisão do trabalho e questão de sobrevivência.

Mesmo se os reais padrões de consanguinidade forem desconhecidos, ainda assim, os membros de uma nação Kokama (clã) se reconhecem e ao seu ancestral maior. Como o parentesco baseado em laços pode ser de natureza tradicional de nosso povo Kokama, algumas nações Kokama (clãs) compartilham um ancestral comum — estipulado, o qual é um símbolo da unidade da nação (clã).

Aprendemos a traduzir os nomes pessoais em kokama, mas os sobrenomes não se traduzem, precisa saber qual sua nação (clã) de origem e o grafismo tradicional de sua família Kokama.

Entre o povo kokama, os grafismos constituíam e constituem um sistema complexo de identificação social, política e ritual. Não eram apenas elementos estéticos, mas marcadores visuais que indicavam pertencimento às nações, funções sociais, estados de vida e momentos específicos do calendário coletivo.

Cada nação possuía grafismos próprios que distinguiam seus membros e reforçavam os laços de parentesco. Contudo, além dessas marcas coletivas, havia também grafismos específicos que identificavam a liderança. O cacique era reconhecido por um conjunto de sinais visuais: portava uma arma tradicional em forma de cruz com lâminas nas extremidades — objeto que simbolizava tanto

autoridade quanto capacidade de defesa — e utilizava grafismos próprios em sua vestimenta. Sua residência também era marcada com esses símbolos, indicando que aquela era a casa do líder. Assim, corpo, objeto e espaço arquitetônico expressavam visualmente sua posição política.

Havia também os cocares utilizados pelas lideranças, os quais ainda se mantêm presentes em alguns contextos onde a essência e os conhecimentos milenares não foram perdidos. O líder da comunidade, ou cacique, utiliza o cocar de penas de arara; os taytas e pajés utilizam cocares de penas de gavião ou águia; enquanto os músicos utilizam cocares de penas de garça.

Os grafismos também acompanhavam o ciclo das atividades produtivas. No dia de ajuri, o mutirão coletivo para o plantio, homens e mulheres utilizavam pinturas específicas que marcavam o caráter comunitário do trabalho. Da mesma forma, no período da colheita havia grafismos próprios, associados à abundância e à finalização do ciclo agrícola.

Alguns exemplos de grafismos kokama:

Figura 1.1. Grafismo de plantação.



Figura 1.2. Grafismo de pureza ou de virgindade.



Figura 1.3. Grafismo de travessia, pessoas que são bons remadores.



Figura 1.4. Grafismo da cruz símbolo do cacique ou liderança, cruzeta com lâminas.

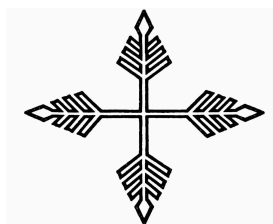
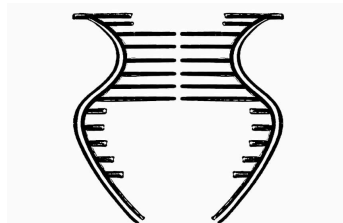


Figura 1.5. Grafismo pescadores, cardumes.



Figura 1.6. Grafismo dos ceramistas.



As pinturas corporais também indicavam estágios da vida e condições sociais. Não se pintava no dia a dia, mas só em momentos especiais ou de rituais. A criança considerada virgem era identificada por um grafismo em forma de caracol. Esse mesmo motivo, aplicado no rosto, distinguia homem virgem, mulher virgem, homem puro e mulher pura, funcionando como marcador de pureza e de transição etária.

Quando uma mulher ficava viúva, passava a utilizar uma pintura que se estendia do pescoço até a boca, tornando visível sua nova condição social. Já no momento de sua primeira união conjugal, realizava-se um ritual de pintura corporal mais elaborado: o corpo era pintado com jenipapo até a altura dos seios, e dos seios até a cabeça aplicava-se urucum. As tranças da jovem também eram tingidas de vermelho com urucum. Esse ritual estava associado ao encerramento do período que acontecia a primeira menstruação, marcando sua passagem para a vida adulta e conjugal.

Além dessas categorias, existiam aproximadamente treze grafismos relacionados aos ofícios tradicionais. Entre eles, destacavam-se os grafismos do guerreiro e do portador de cacete, cada qual associado a funções específicas dentro da organização social. Dessa forma, os grafismos Kokama constituíam um verdadeiro sistema de linguagem visual, por meio do qual se expressavam identidade, hierarquia, função social, ciclo produtivo e transições da vida.

Os sobrenomes atuais dos indígenas Kokama que derivaram das nações tradicionais Kokama modificados pelo branqueamento político de integração, catequização, perseguição, fuga, camuflagem, expulsão, registro batismal em cúria católica, registro civil de nascimento e por negação de identidade indígena Kokama. As nações tradicionais milenares indígenas KOKAMA são: Achu, Akituari, Arinka, Arimuya, Arirama, Awanari, Inuma, Iwaraki, Kanakiri, Karitimari,

Kawamari, Kawashe, Kumata, Kuriku, Kurinuki, Kuritima, Maitawari, Maniwari, Murayari, Marikawa, Manuyama, Nawapa, Pakaya, Raraniaka, Tamani, Tananta, Apayuri, Tapuyima, Teru, Upari, Waikama, Waratapai, Waimakari, Wanakiri, Yaikate, Yakuri, Yarikawa, Yawarkani, Yuimachi, Yumaita, Yuyarima, Shunia, Shuta e Tsamia.

Essas são as 44 nações kokama do Brasil, com base tradicional no Alto Solimões e Médio Solimões. Se um dos pais é branco ou de outra etnia, entra o sobrenome dele ou dela no meu sobrenome como Kokama? Não. Não entra e nem se traduz os sobrenomes.

Alguns exemplos das nações por família:

Figura 1.7. Grafismo da nação Tsamia.



Figura 1.8 Grafismo da nação Kuriku.



Dentro das nações, há uma divisão de trabalho baseada no gênero. Os homens têm a responsabilidade de caçar, pescar, construir canoas e realizar outras tarefas, enquanto as mulheres são responsáveis pelas atividades de cuidar da roça, capinar, coivarar, a agricultura em si, a preparação de alimentos e o cuidado das crianças.

As decisões importantes dentro da comunidade Kokama eram geralmente tomadas pelo conselho de anciãos, que eram os líderes mais respeitados e experientes do grupo. Esses anciãos tinham conhecimento tradicional e cultural transmitido ao longo de gerações.

Além disso, as comunidades kokama também têm uma figura de liderança chamada "cacique", que hoje podem ser jovens e mulheres. Esses líderes são escolhidos pelo grupo e são responsáveis por representar a comunidade em questões externas, negociar com outras organizações e governos, e garantir a preservação da cultura e dos direitos do povo Kokama.

Essa organização social, baseada na coletividade, no respeito aos mais velhos e na complementaridade entre homens e mulheres, estruturava não

apenas o cotidiano das comunidades, mas também a forma como o povo kokama se reconhecia enquanto identidade do povo. Entretanto, com o avanço da colonização, das políticas assimilacionistas e das pressões impostas ao longo de décadas, essas formas próprias de organização passaram a ser desvalorizadas e, muitas vezes, negadas. A imposição de modelos sociais alheios à realidade indígena afetou profundamente as relações internas, os modos de liderança e a maneira como o povo era visto e tratado pela sociedade envolvente.

Essas transformações provocadas pelas relações interétnicas atingiram fortemente o modo de vida, as crenças e os costumes kokama. Muitos esconderam sua identidade por medo ou discriminação, chegando a alterar sobrenomes em uma tentativa de “limpar o sangue”. Essa experiência de silenciamento histórico se conecta tanto com o que hoje a Antropologia Indígena tenta reparar: a ocupação da voz aos próprios sujeitos.

Como pesquisador kokama, essa reflexão me atravessa diretamente. O meu povo, assim como muitos outros, que viveram longos processos de tentativas de apagamentos desde a colonização, conflitos e camuflagem identitárias, intensificados por contato religioso e interétnicos, como mencionei com falas de lideranças sobre essa questão durante os capítulos desta dissertação.

O povo Kokama foi atingido por um longo processo de contato interétnico e de conflitos que mudaram algo do seu sistema social. Roberto Cardoso de Oliveira (1996 [1964]) relata que esses contatos são um “processo natural” e que muitas vezes “fica difícil de entender a estrutura e a dinâmica das relações entre povos de etnia distinta inseridos numa situação determinada: a situação de contato”. Mas esse processo além de não ser natural, foi um processo de imposição e violências com tantos grupos, e hoje podemos perceber que essa estrutura nos quis exterminar.

No panorama atual, o povo Kokama é o segundo maior povo indígena do país (CENSO, 2022), ficou evidenciado um momento de quebra do silenciamento, com a ocupação do lugar de fala dos Kokama. Assim, compreender essas dinâmicas é fundamental para entender a importância das assembleias e das organizações kokama, que se tornaram espaços de valorização da identidade, de rearticulação política e de legitimação de nossas vozes.

O fazer antropológico desde as produções indígenas, nesse contexto, para além de reafirmar seu compromisso com a compreensão profunda sobre o povo Kokama, apresenta-se em campo de autorreflexão. Como afirma o autor tikuna Iury Felipe: “ao longo do tempo, a universidade me fez perceber que os estudos antropológicos me ajudam a entender melhor sobre a minha sociedade e ainda sobre outras, como a ocidental não indígena, que estão hoje em constante relação” (FELIPE, 2018, p. 21). Essa interpretação mostra como nós indígenas temos construído a formação acadêmica como ferramenta para ampliar e amplificar nossas vozes, interpretar nossas próprias realidades e dialogar com o mundo não indígena.

Minha trajetória pessoal e acadêmica está profundamente ligada a este trabalho. Meu primeiro contato com o mundo dos estudos e das pesquisas aconteceu ainda na infância, quando eu tinha por volta de 11 anos e vivia na Terra indígena kokama de Sapotal. Naquele tempo, antropólogos, linguistas dentre outros profissionais visitavam a comunidade para realizar estudos sobre o nosso povo. Lembro-me de achar muito interessante o modo como eles andavam pelas comunidades, observavam, faziam reuniões e conversavam com os mais velhos dentre outras lideranças. Um desses encontros que guardo com carinho foi com a antropóloga Luciana Maria de Moura Ramos, cuja presença marcou minha curiosidade sobre a importância de registrar e compreender as histórias do nosso povo.

Estudei até os 15 anos na Escola Municipal Indígena Marechal Rondon na Comunidade de Sapotal, e, ao concluir o ensino fundamental, precisei continuar meus estudos em outra localidade. Como a comunidade de Sapotal era pequena, tinha poucos alunos e não oferecia o ensino médio, todos que precisavam continuar nos estudos se deslocar para outra comunidade maior ou para a cidade de referência da comunidade. Foi, então, que fui estudar na Escola Estadual Cacique Manoel Florentino Me'ecuracu, localizada na comunidade tikuna de Feijoal, pertencente ao município de Benjamin Constant, próxima à minha. Lá cursei o primeiro ano do ensino médio no ano de 2008.

No entanto, a distância e as dificuldades de transporte entre as comunidades tornaram o percurso perigoso — especialmente a travessia do rio quando chovia ou ficava com o tempo ruim. Por causa disso, conversei com meus pais e decidimos que eu deveria estudar em Tabatinga, nosso município de

referência. Assim, com 16 anos, deixei minha comunidade para viver em Tabatinga na casa de parentes e assim concluir o segundo e o terceiro ano do ensino médio em uma escola estadual não indígena chamada Conceição Xavier de Alencar - GM3, na zona urbana. Essa mudança foi um grande desafio, pois significou deixar o convívio cotidiano com minha comunidade, mas me abriu novas oportunidades de aprendizado.

Ao terminar o ensino médio, aos 18 anos, ingressei no Centro de Estudos Superiores de Tabatinga - Universidade Estadual do Amazonas (UEA), no curso de Letras, onde estudei até o sexto período. Durante esse tempo, continuei amadurecendo meu interesse em compreender melhor a história e a realidade do meu povo. Foi, então, que soube do vestibular indígena da Universidade de Brasília (UnB), decidi fazer e fui aprovado para o curso de Ciências Sociais.

Ingressei na Universidade de Brasília (UnB) no segundo semestre de 2013 como estudante de Ciências Sociais. A UnB é um espaço onde iniciei minha formação intelectual e política já no ensino superior. Durante esse período, participei do movimento estudantil indígena através da associação dos acadêmicos indígenas da Universidade de Brasília (AAIUnB), e, também do movimento indígena a partir dele, o que me possibilitou conhecer o movimento indígena em âmbito nacional e compreender a importância da presença indígena nas universidades como parte do processo de descolonização do conhecimento. Essa experiência ampliou meu olhar e entendimento sobre as diversas lutas dos povos indígenas e sobre o papel transformador da educação superior no fortalecimento de nossas identidades e direitos.

Após concluir a graduação, retornei à minha cidade e região de origem no Alto Solimões - Amazonas, com o compromisso de continuar contribuindo com as lutas do povo kokama. Atuei junto ao movimento indígena de base convidado pelas lideranças, participando de assembleias e ações voltadas à defesa dos direitos históricos, à demarcação territorial e à valorização da identidade kokama. Essa vivência reafirmou minha convicção de que o conhecimento acadêmico deve caminhar lado a lado com os conhecimentos dos povos indígenas, em um diálogo de respeito, reciprocidade e cooperação principalmente.

Posteriormente, retornei à Universidade de Brasília, agora como estudante do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS, com o propósito de aprofundar minhas reflexões sobre as experiências e a luta do meu

povo. Este mestrado representa, portanto, não apenas uma continuidade da minha formação, mas um compromisso ético, social e político de contribuir para o fortalecimento do povo Kokama e das epistemologias indígenas dentro e fora da universidade. A partir dessa trajetória, esta pesquisa teve como objetivo destacar a importância das assembleias Kokama na luta pela demarcação dos territórios, apresentando o ponto de vista do próprio povo sobre a historicidade dessas lutas e sobre como elas se relacionam com o reconhecimento dos nossos direitos no contexto do Estado brasileiro. Onde essa investigação nasce da necessidade interna do próprio povo kokama de registrar, pela visão de um de seus filhos, o significado político, espiritual e coletivo das assembleias gerais do movimento Kokama enquanto instrumentos de mobilização, união e resistência.

Ao longo de sete anos (2019–2025) de envolvimento com o movimento indígena kokama, participei ativamente de encontros, reuniões, formações e assembleias que fortaleceram meu entendimento sobre a importância de narrarmos nossa própria história. As assembleias kokama são lugares de reafirmação da nossa cosmologia, de memória e de resistência, constituindo, assim, o fazer político kokama. Nelas, o povo se reúne para escutar os anciãos, caciques, cacicas, professores, taytas e demais lideranças, refletindo sobre o presente e o futuro do nosso povo. Por meio das assembleias, discutimos temas fundamentais como cuidado do nosso território, educação diferenciada kokama, saúde indígena, valorização da cultura e identidade, crenças, espiritualidade e governança, reafirmando a importância dos anciãos, dos caciques, das lideranças, das mulheres, da juventude e das crianças kokama.

Este trabalho também se insere em um movimento mais amplo de fortalecimento da presença indígena dentro das universidades. Durante o curso tive acesso a uma série de textos e autores que discutem profundamente as dinâmicas das relações entre povos indígenas e sociedade envolvente, incluindo autores e autoras indígenas, ampliando as possibilidades de leitura crítica sobre a própria antropologia e as novas interpretações que surgem quando os povos indígenas passam a falar por si e de si dentro das universidades.

Essa abertura marca uma ruptura importante: historicamente, a antropologia foi um campo em que os povos indígenas eram vistos apenas como objeto de estudo, e não como sujeitos produtores de conhecimento. Hoje, com a presença de antropólogos e antropólogas indígenas, vemos uma reconfiguração

de conhecimento que permite repensar as teorias, os métodos e as próprias relações de poder entre pesquisador e o pesquisado.

Como aponta Ramos (2023a), durante muito tempo os povos indígenas foram tratados como objetos de estudo, sem voz própria dentro da produção científica. Hoje, inspirados em autores indígenas como Hudson Tupinambá e Francisco Tukano, buscamos construir uma Antropologia que dialogue com os nossos modos de pensar o mundo e com nossas cosmologias.

No caso Kokama, especificamente, essa abordagem é particularmente relevante, pois permite contestar narrativas que historicamente anunciaram o “desaparecimento”, a “aculturação” ou a “perda da identidade”. Ao contrário dessas interpretações, a história kokama não foi marcada pelo desaparecimento, mas processos de imposição, violências e tentativa de assimilação. Ainda assim, os antigos souberam mobilizar sua sabedoria, suas estratégias de resistência, para garantir a continuidade do povo.

Ao produzir conhecimento desde dentro, como pesquisador indígena evidencio continuidades, estratégias de adaptação e processos de reelaboração cultural que frequentemente foram invisibilizados por olhares externos.

A antropologia dialoga diretamente com a crítica ao modelo clássico de pesquisa acadêmica que confronta as epistemologias externas, nas quais os povos indígenas, as comunidades tradicionais e outros grupos subalternizados foram tratados majoritariamente como *objetos* de estudo, e não como sujeitos produtores de conhecimento. Ao afirmar a possibilidade de investigações a partir de dentro, reconheço a legitimidade epistemológica de pesquisadores, onde produzimos ciência desde as nossas próprias experiências históricas, culturais e políticas.

Essa perspectiva quebra a ideia de que o pesquisador é totalmente neutro e distante do que estuda ao mesmo tempo em que questiona a suposta superioridade do conhecimento científico sobre os saberes indígenas. Olhar o pesquisador a partir de dentro, da vivência e do pertencimento, não diminui o rigor, pelo contrário, exige ainda mais responsabilidade, ética e compromisso com o que produzimos. A incorporação consciente da posicionalidade, da memória coletiva e das cosmologias próprias como dimensões críticas deste trabalho baseiam-se nos critérios elaborados pelas ciências indígenas na antropologia. Nesse sentido, a pesquisa deixa de ser apenas uma observação dividida entre o

estar lá e escrever aqui, como apontava Geertz (2009) a qual inventou essa expressão, e passa a ser uma construção contínua. O pertencimento iluminado pelo “ser de dentro” permite acessar em termos de existência categorias como, reafirmação identitária e resistência política, por meio das histórias de origem do mundo kokama relacionadas a cosmologia kokama e os encaminhamentos e deliberações resultantes das assembleias.

Em complemento, apresenta-se que Francisco Tukano (SARMENTO, 2023) aponta esse movimento como um campo acadêmico em transformação, no qual o diálogo entre a interpretação “de dentro” e “de fora” torna-se não apenas possível, mas necessário. A afirmação, que abre esta introdução, não propõe a substituição de uma abordagem pela outra, e sim a ampliação do debate, reconhecendo que o conhecimento é plural, situado e atravessado por relações de poder.

Hudson Tupinambá (2024) parte de uma inflexão decisiva no campo antropológico ao afirmar que *“certo é que o ingresso dos indígenas de diferentes etnias causará mudanças no pensamento antropológico”*. Essa afirmação não se refere apenas a um aumento quantitativo da presença indígena nas universidades, mas a uma transformação qualitativa e estrutural das bases epistemológicas que sustentam a própria Antropologia.

Quando nós indígenas ingressamos na Antropologia ou em outras áreas do conhecimento, não entramos apenas como novos pesquisadores, mas como portadores de outros tipos de conhecimentos, outras ontologias, temporalidades e formas de produzir sentido sobre o mundo. Isso desloca a disciplina de uma posição historicamente marcada pela observação externa — muitas vezes colonial — para um campo de produção compartilhada de saberes, no qual os sujeitos antes pesquisados passam a intervir diretamente na definição de problemas, métodos, conceitos analíticos e formas de escrita.

A Antropologia proposta pelo autor rompe com a ideia de Antropologia como um conjunto neutro de técnicas (observação participante, entrevistas, etnografia), para compreendê-la como um espaço relacional, atravessado por assimetrias históricas de poder e suas possibilidades de reconfiguração. Neste trabalho, a Antropologia não aparece como um lugar de fala distante, que apenas registra ou traduz o outro. Ela se constrói no encontro - muitas vezes tendo - entre modos diferentes de entender o mundo. Como pesquisador Kokama, participo

desse processo não apenas como observador, mas como alguém comprometido, que vive e produz esse conhecimento junto com meu povo.

Em diálogo com algumas linhas do pensamento de Jesus Tupinambá (2024), compreendo que a relação entre mundos pode ser significada a partir dos princípios da escuta, da reciprocidade e do respeito. A partir dessa inspiração, proponho entendê-los como fundamentos epistemológicos. A escuta implica reconhecer que os povos indígenas não são meras fontes de dados, mas sujeitos produtores de teoria e ciência. A reciprocidade exige que o conhecimento produzido não se restrinja à trajetória acadêmica individual, mas que dialogue com as lutas, demandas e projetos coletivos dos povos envolvidos. Já o respeito pressupõe reconhecer a legitimidade dos modos indígenas de conhecer, inclusive quando estes não se enquadram nos critérios clássicos da ciência ocidental.

Do ponto de vista de um pesquisador indígena, essa formulação ultrapassa uma crítica à Antropologia tradicional ao propor um manifesto de reexistência epistemológica. Ao afirmar a Antropologia como relação, Tupinambá propõe uma disciplina que não se constrói sobre os povos indígenas, mas com eles — e, cada vez mais, a partir deles. Trata-se de um movimento que promove a reorganização das hierarquias do saber, abrindo espaço para que cosmologias, memórias, narrativas e práticas indígenas sejam reconhecidas como pensamento antropológico legítimo.

Assim, o que Hudson Tupinambá nos faz entender é que a presença indígena na Antropologia não é apenas uma conquista institucional, mas um processo de transformação profunda do campo, capaz de questionar seus fundamentos coloniais e de inaugurar uma Antropologia comprometida com a pluralidade de mundos, saberes e modos de existência.

Contudo, como alerta João Paulo Lima Barreto (2017, p. 85) essa inserção acadêmica ainda enfrenta muitos desafios: “cada vez mais temos percebido a necessidade de avançarmos na consolidação de uma política integral, que considere não apenas a forma diferenciada de ingresso, mas todo o processo de formação”. Barreto aponta também para um campo intermediário, um espaço de tradução e mediação entre saberes indígenas e não indígenas — o que ele chama de “ponte”. Essa metáfora é poderosa para pensar o papel das assembleias e organizações indígenas kokama, que também funcionam como

pontes entre mundos, linguagens e formas de pensar o território, a espiritualidade e a política como um todo.

Já Sarmento (2023, p.75), chama atenção para a importância da indigenização dos espaços acadêmicos. Segundo ele, a presença indígena na Antropologia não é uma ameaça, mas uma possibilidade de renovação científica e epistemológica, que permite questionar e transformar as estruturas da disciplina. Essa mesma lógica se aplica às assembleias kokama: nelas, os Kokama não apenas reproduzem modelos institucionais ocidentais, mas ressignificam o espaço político, fazendo dele um espaço de diálogo entre o tradicional e o contemporâneo.

O indígena antropólogo Gersem Luciano, mais conhecido por Gersem Baniwa reforça essa perspectiva ao afirmar que “a composição semântica baniwa antropólogo apresenta um sentido próprio para destacar que se trata de um sujeito histórico particular que se apropria das diversas e possíveis lentes da Antropologia para ler os diferentes mundos: indígena e não indígena”. Então Luciano (2015, p. 234) considera a Antropologia uma “lente multifocal, multidimensional e multicósmica”, capaz de revelar dimensões que muitas vezes escapam à visão eurocêntrica tradicional. Essa concepção é extremamente útil para pensar as assembleias indígenas, pois elas também são espaços multicósmicos, onde se articulam espiritualidade, política, educação, parentesco, línguas e territorialidade.

Os antropólogos indígenas, portanto, têm desempenhado papéis fundamentais nas relações interétnicas, não apenas como pesquisadores, mas como tradutores e mediadores culturais. Como afirma Tonico Benites (2015, p. 246), os antropólogos indígenas têm assumido funções de “relatores, porta-vozes, consultores e peritos”, atuando na mediação de conflitos e nas negociações com o Estado.

Além disso, a preservação e revitalização dos conhecimentos tradicionais é outro campo de atuação de nós pesquisadores. Ao documentar línguas, narrativas e práticas culturais, antropólogos indígenas fortalecem a memória e a continuidade dos povos. Esse movimento se reflete diretamente nas assembleias kokama, que têm se tornado espaços de reafirmação cultural e de resistência, onde a oralidade e o conhecimento ancestral são valorizados ao lado do saber acadêmico.

A contribuição das mulheres indígenas também é central nesse processo. A antropóloga Braulina Aurora traz uma reflexão potente sobre o corpo-território e a resistência das mulheres frente aos processos coloniais e religiosos. Ela mostra como, mesmo sob o silêncio imposto, às mulheres indígenas reconfiguraram espaços na comunidade e fora dela. Segundo Aurora (2022, p. 15) “me desafiei a escrever sobre as indígenas mulheres e corpo-território em movimento, dentro e fora do território, fazendo acontecer as novas histórias e defendendo a visibilidade de ser indígena mulher e que se movimenta e o corpo-território nos espaços e entre espaços. Somos do lugar onde nós estamos hoje, podendo ser de dentro de uma canoa, em uma roça ou ainda em uma sala de aula na universidade”. Essa perspectiva ecoa nas assembleias kokama, especialmente com a criação da Articulação das Mulheres Indígenas Kokama do Amazonas, que reforça o protagonismo das mulheres dentro das lutas políticas e culturais do povo Kokama, assim como nas comunidades.

Felipe Tuxá (2023, p. 63) problematiza o lugar dos indígenas dentro da Antropologia, ao questionar que “quando vamos pesquisar, os antropólogos não indígenas querem pesquisar a gente pesquisando?”. Essa provocação nos leva a refletir sobre os espaços de poder e representação dentro da academia. Tuxá destaca que a posicionalidade é central para qualquer análise antropológica: “a experiência de ‘ter estado lá’ é de um tipo, enquanto a experiência de ‘ser de lá/fazer parte do grupo’ é de outro”. Essa diferença qualitativa dá sentido à presença indígena na Antropologia — e também nas assembleias — como espaço de construção de um conhecimento que parte de dentro, sem mediações distorcidas.

Em síntese, as reflexões desses autores e autoras indígenas contribuem e oferecem ferramentas teóricas e epistemológicas para compreender a posicionalidade na escrita, a partir de dentro, como pesquisador. Somado a isso, ponto sobre o olhar implicado para as dinâmicas das assembleias. Tendo em vista, que para além das instâncias políticas, as assembleias se constituem como espaço de produção de conhecimento e tradução interétnica. Por seu caráter articulador dos interesses, disputas e transliteração dos contextos sociais nos quais os kokama se inserem.

Nesse sentido, esta dissertação também é uma forma de reexistir na escrita acadêmica, um gesto de união e resistência, pois o conhecimento aqui

construído nasce do diálogo com as assembleias, com as lideranças e com todos os kokama que participam desses encontros.

A metodologia utilizada neste trabalho baseia-se no convívio, observação participante ou pesquisador participante, inspirada em autores indígenas que também fazem esses estudos, mas reinterpretada a partir do modo indígena de viver e compreender o campo. Como pesquisador Kokama, não escrevo a partir de fora. Minha pesquisa nasce da vivência, do corpo presente nas assembleias, das conversas com os mais velhos e da relação contínua com meu povo. As informações e reflexões aqui apresentadas emergem dessa convivência, dessa escuta e desse caminhar coletivo. A metodologia, portanto, não se separa da vida: ela é a própria experiência de ser e estar kokama.

Os objetivos específicos desta dissertação são:

- Compreender a luta do povo Kokama a partir de sua própria narrativa e cosmovisão;
- Analisar o papel das assembleias como instrumentos de mobilização política, espiritual e comunitária;
- Evidenciar as estratégias de resistência e reorganização diante das políticas estatais e da invisibilidade histórica;
- Contribuir para o fortalecimento de uma Antropologia produzida também pelos povos indígenas, a partir de suas próprias visões e saberes.

Esta dissertação está organizada em três partes, que dialogam entre si e acompanham o percurso histórico, político e coletivo do povo Kokama. No primeiro capítulo, apresento a história, a cosmologia e a territorialidade kokama na região da tríplice fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia. Procuro discutir os longos processos de silenciamento, catequese e apagamento identitário impostos ao povo kokama, ao mesmo tempo em que evidencio as formas de resistência, de reorganização política e de reafirmação étnica construídas ao longo do tempo. Nesse capítulo, também abordo as narrativas de origem e a memória coletiva como fundamentos centrais da relação do povo com o território, compreendido não apenas como espaço físico, mas como lugar de vida, espiritualidade e pertencimento.

No segundo capítulo, analiso as assembleias kokama como instrumentos centrais de luta, deliberação política e produção de conhecimento coletivo. Descrevo como essas assembleias são organizadas, quem são seus

participantes, quais são seus objetivos e de que maneira elas atuam concretamente em contextos de conflito interno, de reivindicação territorial e de diálogo com o Estado e outras instituições. A partir de experiências vividas e observadas, demonstram que as assembleias constituem lugares estratégicos de fortalecimento identitário, formação política e tomada de decisões coletivas.

Por fim, na conclusão, retomo as principais reflexões desenvolvidas ao longo do trabalho, destacando as conquistas alcançadas e os desafios ainda enfrentados na luta pela demarcação dos nossos territórios e pelo reconhecimento dos nossos direitos. A ponto, sobretudo, para a continuidade das assembleias como lugares fundamentais na construção do futuro coletivo, as assembleias como território político-espiritual de reexistência.

Assim, esta dissertação não se propõe apenas como um exercício acadêmico, mas como um gesto político, ético e coletivo de reexistência na escrita, reafirmando que o povo kokama segue vivo, se organizando e lutando por dignidade, territórios, memória e nosso direito de narrar a nossa própria história.

CAPÍTULO 1

COSMOLOGIA, MEMÓRIA E DIREITOS DO POVO KOKAMA NA TRÍPLICE FRONTEIRA

O capítulo está organizado em quatro eixos principais. O primeiro aborda a origem do povo Kokama segundo os anciãos, apresentando a cosmogonia narrada por Edney da Cunha Samias e Francisco Guerra Samias, na qual Tatah cria homens, mulheres, rios e peixes a partir da árvore e do gesto criador, evidenciando a relação espiritual com a floresta e o rio. O segundo trata da história dos primeiros contatos, destacando a colonização, a missionização e os processos de invisibilização e “desetnização”. O terceiro analisa a reorganização política e a resistência contemporânea, incluindo o movimento indígena, as assembleias e o enfrentamento às narrativas que negavam a identidade Kokama. Por fim, o quarto eixo discute a presença territorial na tríplice fronteira (Brasil, Colômbia e Peru), a dinâmica populacional e a reafirmação identitária frente às fronteiras estatais.

1.1 A origem do povo Kokama segundo os anciãos

Segundo o relato do patriarca Edney da Cunha Samias, no início de tudo, quando ainda não havia humanidade, Tiutsu Muki Yara, Deus e Criador de todas as coisas, formou o universo em sua totalidade: o céu amplo, as nuvens em movimento, o sol que aquece, a lua que ilumina a noite, as estrelas e os planetas, moldou a terra firme, os mares extensos, os rios e igarapés, as montanhas, as árvores da floresta e todos os animais que nela habitam.

Após contemplar sua criação, percebeu que ainda não havia formado o ser humano. Foi então que decidiu criar o primeiro Kukamie — o primeiro Kokama.

Para isso, Tiutsu Muki Yara tomou em suas mãos um pouco de terra branca, chamada *tawa tini*, misturou-a com folhas de coca piladas, acrescentou sua saliva e soprou sobre a massa. Do sopro divino surgiu o primeiro homem indígena, o Kukamie, o Tatahyara.

Ao vê-lo diante de si, o criador lhe disse:

“Você permanecerá aqui e se unirá aos que surgirem. Esteja preparado. Todas as atividades estarão sob sua responsabilidade.”

E assim ele ficou, habitando a terra recém-criada. Com o passar do tempo, os animais se aproximaram dele. A convivência prolongada gerou amizade e familiaridade. Vivendo entre eles, o Kukamie começou a esquecer as palavras de Tiutsu Muki Yara. A floresta tornou-se sua companhia constante, e os ciclos da natureza marcavam seus dias. No entanto, depois de longo período, ele voltou a refletir sobre a orientação recebida. Percebeu que não existia ninguém semelhante a ele. Sentiu-se só.

Despediu-se então dos animais, dizendo:

- Amigos, eu vou embora. E partiu em busca de outros iguais a si.

Após muito tempo de caminhada, encontrou uma árvore caída. Era antiga, de tronco robusto, mas ainda mantinha folhas verdes — sinal de força vital persistente. Próximo a um de seus galhos corria um igarapé. Ele havia observado que folhas que caíam na água transformavam-se em peixes. Essa percepção da transformação da matéria na natureza inspirou-lhe uma ideia:

- Se eu ralar esta madeira, será que do pó nasceriam pessoas como eu?

Tomou uma pedra e começou a ralar a primeira camada da árvore — a parte mais externa, conhecida como “carne da madeira”. Recolheu o pó nas mãos, misturou um pouco de terra, salivou e pediu:

- Ai, meu Deus, como eu queria que do pó desta madeira surgissem pessoas como eu.

Soprou. O pó se transformou em insetos. Não satisfeito, decidiu aprofundar-se. Ralou até atingir uma parte mais dura do tronco e repetiu o mesmo processo ritual: juntou o pó, acrescentou terra, salivou e soprou. Desta vez surgiram seis homens, semelhantes a ele. Chamou-os de Niapitsara. Seus nomes eram: Niapitsaraikatira, Tsakapiriniapitsara, Wikaniapitsara, Ikuaniapitsara, Tsakariniapitsara e Pitruniapitsara.

Ainda assim, decidiu penetrar mais fundo na árvore, alcançando o âmago — a parte central, mais resistente e vital. A madeira era de uma das árvores mais fortes da floresta, símbolo de firmeza e continuidade. Recolheu o pó do âmago, misturou com terra e coca pilada, deu três salivadas — gesto que reforça o sopro vital — agradeceu e soprou novamente.

Dessa vez surgiram sete mulheres: Aiwaina, Wainaikua, Wikawaina, Wainatsene, Wainarutsa, Wainaeran e Tsakariwaina. Ele as chamou coletivamente de Waina.

Os homens e mulheres passaram a chamá-lo Tatayara, reconhecendo-o como ancestral e formador. Tatayara distribuiu uma mulher para cada homem; a primeira que saltou do pó — Aiwaina — permaneceu com ele.

A partir dessa união inicial formou-se o povo Kukamie. A planta da coca tornou-se elemento central na vida social e espiritual do povo Kokama. Era utilizada na alimentação, nas bebidas, como perfume ritual e para curas. Empregavam-se raízes, caules e folhas. A coca não era apenas recurso, mas princípio de vida.

Por isso, o povo recebeu o nome Kukamie:

- *kuka* — coca
- *mie* — descendente

Ou seja, descendentes da coca. A identidade é, assim, vegetal, ancestral e espiritual ao mesmo tempo. Da união de Tatayara com Aiwaina nasceram sete filhos: Kutse, Pitru, Iripi, Mijiri, Kuan, Wirimi e Ruitsi.

Com o crescimento do grupo, Tatayara organizou as primeiras sete nações do povo Kokama: Tsamia, Yawarkani, Waratapai, Tananta, Maitawari, Kuriku e Awanari. Cada uma possuía uma tarefa específica, estabelecendo uma divisão de responsabilidades fundamentais para a sobrevivência coletiva.

As funções atribuídas a cada uma das sete nações estruturavam a organização social, política e espiritual do povo, de modo complementar e interdependente.

Segundo a narrativa milenar, quando Tiutsu Mukiyara (Deus) criou o homem, percebeu que todos os animais viviam organizados. Observou, por exemplo, que os lobos possuíam um líder que orientava a matilha. Inspirando-se nessa organização, instituiu também, entre os humanos, uma estrutura baseada em famílias ou nações com funções específicas.

A nação Tsamia, associada à árvore ou à folha, era responsável pelo governo. Seus membros eram considerados descendentes diretos de Tatahyara, o grande ancestral, e, por isso, detinham autoridade espiritual e política sobre os demais.

A nação Yawarkani tinha a missão de adestrar os animais, garantindo uma convivência harmoniosa e útil com a fauna. Antigamente, o termo *Y+awara* ou *Zawara* não designava apenas o cachorro, mas qualquer animal de quatro patas. Assim, essa nação era responsável por orientar esses animais, assegurando equilíbrio na relação entre humanos e natureza.

Os Waratapai dedicava-se à confecção das roupas, cuidando da vestimenta e, conseqüentemente, da identidade cultural do povo. A indumentária não era apenas funcional, mas também simbólica, expressando pertencimento e tradição.

A nação Tananta exercia a função de proteção, atuando como guardiã da comunidade contra ameaças internas e externas, garantindo a segurança coletiva.

Os Maitawari eram guardiões das plantas sagradas, como a coca, a ayahuasca, a chacrona e o tóe. Cabia a eles plantar, cultivar e preparar esses elementos fundamentais para os rituais espirituais. Segundo a tradição, houve um tempo em que o homem perdeu o contato direto com Deus; por isso, foi instituída uma família capaz de restabelecer essa comunicação por meio dos sonhos e das plantas sagradas, especialmente a ayahuasca.

A nação Kuriku tinha a missão de encontrar as “pedras vindas do céu”, possivelmente meteoritos, interpretadas como sinais ou presentes espirituais. Também sabiam reconhecer o ouro, entendido como uma pedra que armazenava espíritos, e produziam amuletos de proteção.

Por fim, a nação Awanari representava a força comunitária braçal. Seus membros eram responsáveis pelos trabalhos pesados e coletivos, sustentando a vida material da comunidade.

Cada nação não constituía apenas um grupo funcional, mas carregava também um papel representativo e espiritual. Juntas, formavam um sistema de equilíbrio entre governo, proteção, produção, espiritualidade e força coletiva. A busca pela Terra sem Males era um horizonte constante, e aqueles que encontravam o caminho espiritual para essa terra eram, sobretudo, os Maitawari, responsáveis por conduzir o povo por meio do saber ritual e da comunicação com o mundo espiritual. Com o tempo, a comunicação direta com Tiutsu Muki Yara passou a ocorrer exclusivamente por meio de práticas espirituais mediadas pela

Ayahuasca e pela Uwachi. Essas substâncias constituíam pontes cosmológicas, permitindo acesso ao plano espiritual e orientação para a vida comunitária.

À medida que o povo crescia, os anciãos das sete nações reconheceram a necessidade de fundar novas nações, tanto pela ampliação demográfica quanto pela organização do trabalho e da proteção territorial. A divisão não representava ruptura, mas expansão do mesmo tronco originário — como galhos que brotam de uma única árvore. Hoje, o povo Kokama reconhece quarenta e quatro nações.

A narrativa de origem permanece viva como fundamento da identidade, da organização social e da relação espiritual com a floresta, a coca e o Criador.

Para além das narrativas de origem transmitidas pelos anciãos, alguns estudos antropológicos e históricos também buscaram compreender a trajetória do povo a partir de processos de migração e deslocamento na Amazônia.

Segundo algumas fontes, o povo Kokama teve suas origens no Brasil, segundo Chaumeil (1996) citado por Rivas (2000) os Kokama chegaram no Peru através de migrações que se deu no Amazonas central do Brasil, no século IX-X até a primeira metade do século XVI. Mesmo assim, Anthony Stocks sinalizou que esse povo chegou no Peru como parte de uma migração dos nativos Tupi, realizada aproximadamente 200 a 300 anos antes da conquista dos espanhóis. (ATICOYA, 2008)

Antes de adentrar na cosmologia kokama e narrar a história da criação do primeiro kokama, considero fundamental apresentar a trajetória de Francisco Guerra Samias, figura central para a consolidação e o fortalecimento do movimento kokama no Brasil.

Neto de Benjamim Samias e filho de Antônio Januário Samias, Francisco Samias nasceu em Sapotal e cresceu imerso nas lutas e nos ensinamentos do nosso povo. Sua atuação foi decisiva para dar maior visibilidade e organização ao movimento Kokama, que já vinha sendo construído por seu pai, Antônio Januário Samias, mas que, a partir de Francisco, ganhou novo fôlego, maior articulação e projeção em contexto regional.

Francisco Samias mostrou com firmeza e compromisso, a importância da luta coletiva, da reafirmação identitária e do reerguimento do povo Kokama diante dos processos históricos de invisibilização. Sua liderança não apenas fortaleceu as bases locais e organizativas do movimento, como também inspirou novas

gerações a compreenderem a necessidade de luta, resistência, união e continuidade.

Foi professor na escola da comunidade de Sapotal, que hoje tem o nome de Escola Municipal Indígena Marechal Rondon, e essa atuação fortaleceu significativamente sua incidência política e social, tanto dentro quanto fora da comunidade. Por meio da educação, consolidou sua liderança, ampliou o diálogo com diferentes espaços e outro povo, como foi no caso com os tikuna de Ourique e Feijoal e garantiu que seus conhecimentos, a história e os saberes do povo não passassem despercebidos.

Sua trajetória como educador não se limitou à sala de aula; ela foi também uma forma de resistência, de formação política e de reafirmação identitária. Francisco Samias tornou-se, assim, uma referência para muitas gerações. Para mim, sua presença foi ainda mais marcante, pois tive a honra de ser seu aluno. Sua orientação, seus ensinamentos e seu exemplo de compromisso com o povo Kokama influenciaram profundamente minha caminhada, tanto pessoal quanto acadêmica.

É, portanto, a partir de sua trajetória, de sua memória e de seu legado, que trago neste capítulo, como forma de reconhecer sua importância histórica e política, e de situar a cosmologia e a luta Kokama no contexto mais amplo de resistência e reconstrução do povo.

Como dizem os velhos Kokama, conversando com eles [...] que Deus, quando Deus criou o mundo, não tinha ninguém para tomar conta desses animais, para fazer amizade com esses animais. Aí Deus criou. Recebeu o nome de Tatah. [...] Claro que ele tinha contato com os animais. Na época, os velhos diziam que todos os animais falavam. Mas ele via uma diferença muito grande, porque os animais eram muito bem diferentes. Eles falavam, mas não saíam dos seus lugares, sempre ficavam onde estavam. Então, isso aí ele achava que precisava de outra pessoa que caminhasse junto com ele, igualmente a ele, que tivesse aquela imagem. [...] Até que um dia ele andando, encontrou uma árvore já velha e caída. E pediu olhando pro céu que Deus criasse essa pessoa para junto dele fazer amizade. Até que, de repente, veio uma ideia. Ele pegou um pedaço de

árvore e começou a ralar. A parte de cima da árvore, nos chamamos de carne, o centro da árvore nos chamamos de âmago, que é a parte mais forte da árvore. Aí ele sentou e ralou, e do pó de cima daquela árvore, ele pegou na mão, com duas mãos e agradeceu a Deus. Aí Tatah: “Deus eu queria desse pó levantasse uma pessoa para mim”. Aí ele soprou. Quando ele fez assim, só deu inseto, não deu gente. Daí foi que apareceu inseto no mundo, não existia inseto. [...] Aí ele começou a ralar a parte mais forte da madeira, não era o âmago ainda, a parte de cima do âmago. Fez do mesmo jeito. [...] Aí levantou sete mulheres. [...] ficou pensando, será que eu ralar mais lá no fundo mesmo, no coração dessa árvore, será que não daria outra coisa? Ralou, ralou, ralou até no âmago mesmo, fez o pedido, soprou. Aí levantaram seis homens e ele escolheu cada mulher para cada homem. [...] Nessa época, quando apareceu os Kokama, não existia água, só era terra, a mata e os animais. Ele sentiu falta de água. Começaram a sentir necessidade, de sede. [...] Aí andando eles chagaram assim numa parte da terra firme. Tinha um monte de taboca e taquara, e também acarauazeiro. O que nos chama de acarauazeiro é o que só dá na beira do lago. [...] Aí Tatah quebrou um filhote dessa taboca, aí ele envergou. Aí ele tirou o cipó da mata, aí ele amarrou de uma ponta a outra, tudo isso só da inteligência dele. Aí ele olhou assim: “Isso daqui alguma coisa pode dar”. Aí ele quebrou outro filhote de taboca e fez uma espécie de flecha. Fez a flecha e fez um arco mais forte também. Fez [o rio e igarapé] conforme a flecha foi andando. Aí eles tiveram água para beber e as tabocas e os acarauazeiros tudo se transformaram em peixes, todas as qualidades de peixes. [...] Depois que formou o rio e apareceu os peixes também tiveram fogo. E sempre os Kokama viveram as margens dos rios. Sempre, por que por eles o rio foi feito. Sempre na margem do rio.

(Fonte: Ramos, 2004: 38. Transcrição de Trecho narrado em conversa com o líder Francisco Guerra Samias, em maio de 2003).

A narrativa sobre a origem Kokama, contada pelo líder Francisco Guerra Samias é profundamente significativa, pois traz elementos centrais da cosmogonia kokama, revelando a relação entre o humano, a floresta e o espiritual. Na narrativa kokama, a árvore — ser vivo e dotado de espírito — é o elemento criador da humanidade.

A árvore de onde foi extraída o pó é apresentada como força vital e portadora de sabedoria, expressando a interdependência entre todos os seres da floresta — humano, floresta, animal e espiritual — que se entrelaçam como partes de um mesmo ser. Nessa cosmologia, o âmago da árvore representa a essência da vida, podendo ser compreendido como o coração da floresta. O fato de o homem ser criado a partir desse âmago indica que, para nós, Kokama, a humanidade é uma extensão da floresta, formada de sua parte mais forte e mais sagrada. Essa concepção rompe com a dicotomia natureza/cultura que estrutura o pensamento ocidental. Para o Kokama, o ser humano não domina a natureza — ele nasce dela, é parte dela e vive em troca com os outros seres.

Outro aspecto de grande importância é a criação da água, elemento essencial para a geração da vida. O gesto de Tatah ao lançar a flecha que abre os caminhos dos rios demonstra que a água é resultado do movimento, do pensamento e da técnica ancestral. O rio, para o povo Kokama, constitui o eixo do mundo: dele vêm os peixes, o alimento e o caminho da vida. A fala de Francisco Samias — “sempre os Kokama viveram às margens dos rios, porque o rio foi feito por eles” — sintetiza a identidade cosmológica do povo: eles pertencem ao rio, e o rio pertence a eles, não no sentido de posse, mas de co-origem com outros povos amazônico.

Essa narrativa não é apenas uma história, mas uma verdadeira epistemologia kokama — uma forma de compreender e explicar o mundo, o território e o ser. Revela que o território não é apenas um espaço físico, mas um território de relações, de ancestralidade e de memória. A floresta, os rios, as árvores e os peixes não são meros recursos, mas seres com história, espírito e

autodeterminação, que participam ativamente da construção da vida e da existência.

A existência de duas narrativas de origem do povo kokama, relatadas por Edney Samias e Francisco Guerra Samias, não indica divergência, mas revela a vitalidade da tradição oral. Ambas compartilham uma mesma matriz cosmológica — a criação do primeiro Kokama a partir da árvore, o sopro vital como princípio de animação e a interdependência entre humano e floresta — ainda que enfatizem aspectos distintos da organização social e da relação com o território.

As narrativas de origem apresentadas por Edney Samias e Francisco Guerra Samias não constituem dois mitos distintos, mas duas atualizações de uma mesma matriz cosmológica kokama revelando uma ontologia comum. As diferenças observadas dizem respeito às ênfases narrativas e aos contextos de enunciação, e não a rupturas conceituais. Na tradição oral, a memória não se organiza pela fixidez textual, mas pela recriação contínua e situada onde ocorre. Assim, cada narrativa reativa o mesmo tronco ancestral, atualizando seus sentidos conforme o tempo, o território e a experiência coletiva. Trata-se, portanto, de uma cosmologia viva, que se expressa na pluralidade sem perder sua coesão..

Essa pluralidade narrativa demonstra que a cosmologia kokama não se estrutura como verdade absoluta, mas como memória viva, atualizada conforme os contextos históricos e políticos de cada geração.

A cosmogonia kokama, conforme relatada nas falas dos mais velhos, nos faz perceber um processo temporal continuado, no qual o passado, o presente e o futuro se entrelaçam de maneira inseparável (RAMOS, 2004). Assim, ao trazer essa narrativa, buscamos compreender a origem do povo kokama a partir do ponto de vista dos próprios líderes indígenas, respeitando seu modo de contar, enxergar, sentir e explicar o mundo.

Mais do que um relato mítico, trata-se de uma forma de conhecimento que reafirma a continuidade histórica e sua permanência enquanto coletivo diferenciado, contrariando as interpretações que os situam apenas como sujeitos em reorganização ou em vias de desaparecimento.

Para o povo Kokama, a descendência não se limita a uma explicação biológica ou histórica, mas se fundamenta em uma compreensão cosmológica própria. Segundo Edney Samias (2025), liderança kokama, o povo Kokama descende da planta da coca, como já mencionado anteriormente. Essa afirmação

não deve ser compreendida como simples metáfora, mas como expressão de uma ontologia indígena na qual plantas, humanos e espíritos compartilham o mesmo núcleo existencial.

De acordo com Samias (2025), a coca é uma planta-ancestral, uma entidade originária que participa da criação do povo Kokama. Na cosmologia Kokama, as plantas possuem espírito, agência e intencionalidade. A coca, nesse entendimento, é portadora de força, sabedoria e memória. Assim, afirmar que somos descendentes da coca significa reconhecer que a nossa origem está enraizada na floresta e vinculada ao mundo espiritual. Assim como a ayahuasca.

A ayahuasca era e ainda é em determinados contextos, uma medicina central na organização social e espiritual. Antigamente, a comunidade vivia de forma coletiva, muitas vezes dormindo em uma mesma grande casa - uka. Embora a maioria participasse dos rituais, havia algumas famílias que não ingeriam a ayahuasca. Essas pessoas tinham a responsabilidade de acordar cedo, cuidar da vigilância durante a noite ou zelar pela segurança da comunidade. Assim, enquanto cerca de 90% da comunidade participava do ritual, havia sempre quem permanecesse atento às necessidades práticas e à proteção do grupo.

No passado, antes de inventarem a droga derivada da nossa planta sagrada a coca, usavam a planta como medicina central, usávamos em tudo mesmo, nas essências, remédios naturais e de rituais, daí o nome de nossa etnia, “descendentes da coca”. Mas resgatar esse rito sagrado é inviável, uma vez que a cocaína assola a nação e o mundo, pelo mau uso da planta, da nossa planta sagrada, que é a nossa vida. (Livro didático Kokama, 2023)

O uso da ayahuasca estava ligado à vida coletiva. Ela era tomada para orientar decisões importantes: prever como seria o dia seguinte, buscar caminhos quando a alimentação começava a escassear, escolher rotas de deslocamento e compreender o que poderiam encontrar pelo caminho. Também era utilizada para curar os doentes da comunidade e fortalecer espiritualmente o povo.

Além disso, a ayahuasca era e é vista como uma verdadeira biblioteca de conhecimento. Por meio dela, os anciãos pesquisavam o passado para compreender como os antigos produziam seus potes, onde encontravam ouro e outros recursos, e como desenvolviam técnicas e saberes tradicionais. Era um instrumento para preservar a língua, as ciências próprias do povo, os modos de fazer perfumes, álcool, óleos e outros conhecimentos. Dessa forma, ela

conectava passado, presente e futuro, garantindo que o povo não perdesse a sua identidade cultural.

Os rituais aconteciam conforme a necessidade do contexto — às vezes semanalmente, outras vezes a cada quinze dias. Não era apenas uma prática espiritual, mas um elemento central de organização, proteção e estratégia da comunidade. Em tempos de conflito, também podia ser compreendida como instrumento de defesa, fortalecendo espiritualmente os guerreiros kokama.

Com o tempo, porém, esse conhecimento passou a ser interrompido e criminalizado, especialmente com a chegada de missionários católicos e evangélicos. Muitos passaram a afirmar que se tratava de rito do diabo, questionando como alguém poderia conhecer o futuro se, segundo a Bíblia, o futuro pertence somente a Deus, ou condenando a comunicação com os mortos. Essas interpretações externas contribuíram para que a prática fosse abandonada ou escondida em muitas comunidades kokama.

Entre nós kokama, a preparação da ayahuasca também possuía especificidades próprias. Em cada comunidade havia o cultivo da folha de coca, que era colocada no cozimento da ayahuasca, tornando-a diferente da bebida preparada por outros povos.

Assim, para o povo Kokama, a ayahuasca não era apenas uma bebida de um ritual, mas um instrumento de conhecimento, cura, proteção e orientação coletiva — um saber profundo que articulava espiritualidade, ciência tradicional e organização social.

Essa narrativa de criação revela que, no entender Kokama, não há separação rígida entre humanidade e natureza. Humanos, plantas e seres espirituais compõem um mesmo campo relacional. A coca aparece como mediadora entre dimensões, fortalecendo o pensamento, a palavra e a orientação coletiva. Conforme relatado por Edney Samias (2025), essa descendência expressa a ligação profunda entre território, espiritualidade e identidade.

Cosmologicamente, essa compreensão indica uma ontologia de relação, na qual o ser kokama se constitui na relação com a terra, com os rios e com os seres invisíveis. A descendência da coca reafirma que a existência Kokama brota da floresta e permanece conectada a ela. Trata-se de uma epistemologia própria, que rompe com perspectivas ocidentais baseadas exclusivamente na linearidade histórica ou na biologia, afirmando uma origem espiritual e territorial.

1.2 História dos primeiros contatos

Na continuação vou descrever a trajetória histórica do povo kokama, de acordo com informações do site do Instituto Socioambiental¹ (ISA). Essas narrativas, embora marcadas por perspectivas externas, permitem compreender os impactos do processo colonial sobre a organização social, territorial e política dos Kokama, bem como as estratégias de resistência e recomposição identitária desenvolvidas ao longo dos séculos.

O primeiro contato documentado entre os Kokama e os espanhóis ocorreu em 1557, quando os colonizadores os capturaram para servirem como remadores. Como registra Freire (2008), no século XVI os Kokama, [...] ocupavam a calha do Alto Solimões e a confluência do Amazonas com os rios Napo, Ucayali e Huallaga, vivendo em grandes cacicados e produzindo abundância de alimentos, redes e canoas.

Os impactos do processo de colonização não se limitaram ao momento inicial do contato, mas se estenderam ao longo de diferentes períodos históricos, produzindo efeitos profundos de desestruturação social, demográfica e identitária. Nesse sentido, como aponta Jean-Pierre Chaumeil do povo Kokama evidencia um processo contínuo de dispersão, invisibilização e posterior reorganização política:

“Nos primeiros tempos da Conquista, eles habitavam, no entanto, grandes aldeias estratificadas ao longo do rio Amazonas, mas rapidamente foram vítimas de grandes epidemias e, posteriormente, de incursões escravagistas na virada dos séculos XVII e XVIII. Assim, em meados do século XIX, os viajantes já não conseguiam mais distingui-los como um grupo separado do conjunto da população mestiça. Foi preciso esperar os avanços do movimento indígena dos anos 1970 para que os Cocama-Cambebe saíssem oficialmente do esquecimento e voltassem a ser reconhecidos. A primeira federação Cocama-Cocamilla surgiu nos anos 1980, no Peru, e as comunidades Cocama-Cambebe do Brasil também passaram a se organizar. A partir de 1971, contudo, eles aderiram massivamente ao recente movimento messiânico da Santa Cruz, cujo centro espiritual se estabeleceu muito

¹ Disponível em:

https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kokama#Localiza.C3.A7.C3.A3o_e_popula.C3.A7.C3.A3o

próximo da linha de separação das três fronteiras. Graças a esse movimento e aos frequentes deslocamentos fluviais que ele provoca entre os adeptos, os contatos transfronteiriços — antes esporádicos — se multiplicaram (sendo que o tratado de 1935 garantia a livre circulação das populações indígenas fronteiriças).” (CHAUMEIL, 1996, p. 62)

Na análise proposta por Chaumeil permite compreender que o processo de invisibilização do povo Kokama não significou o seu desaparecimento, mas também uma reconfiguração de formas de existência, marcadas por estratégias de sobrevivência. Esse movimento histórico dialoga diretamente com o que hoje se observa nas assembleias Kokama, que atuam como espaços de rearticulação política, reafirmação identitária e reconstrução da memória coletiva.

Mas é justamente nesse ponto que se torna necessário explicitar as condições históricas que produziram essa reconfiguração. As formas de existência que hoje se expressam nas assembleias não surgem de maneira isolada, mas são resultado de um longo processo de violências, imposições e tentativas de apagamento. Compreender esse movimento implica reconhecer que a resistência Kokama foi construída em meio a contextos de forte intervenção externa, que afetaram profundamente suas práticas culturais, sua língua e suas formas de organização social.

Entretanto, com a colonização e a ação missionária, os Kokama sofreram profunda descaracterização cultural, sendo forçados a abandonar sua língua e práticas tradicionais. Os jesuítas, ao imporem o cristianismo, proibiram rituais e consideraram a língua indígena “coisa do demônio”. Muitos Kokama passaram a ocultar sua origem e até a trocar seus sobrenomes, buscando evitar perseguições e preconceitos, e também a sair de suas comunidades, como relata Cabral (1996, p. 1):

Fernando Samias, o irmão mais velho de Antônio, optou por não assumir sua identidade étnica, tendo deixado Sapotal, lugar onde permaneceriam aqueles que se sentiam índios Kokama. Outros Kokama mantiveram atitude similar à de Fernando, transferindo-se para Letícia, para Tabatinga ou para Benjamin Constant, onde vivem até hoje, tentando esconder suas origens étnicas,

com o total apoio dos pastores protestantes das igrejas a que pertencem.

Como afirma Stocks (1981, apud Tournon, 2002), os Kokama e Kokamilla tornaram-se os “nativos invisíveis” — povos que sobreviveram biologicamente, mas foram obrigados a esconder sua identidade para garantir a sobrevivência física e social.

Muitas foram as histórias que ouvi quando era criança sobre a luta kokama, parte das violências impostas, a ponto do povo também não se sentir parte, um projeto de extermínio que buscava impor uma só nação no estado brasileiro. Quando crianças, a casa dos meus pais era um ponto de encontro onde lideranças se reuniam para falar das lutas, dos projetos e de como o povo Kokama estava naquele momento.

A história Kokama é atravessada por séculos de contato, conflito, adaptação e resistência frente aos diferentes processos de invasão e colonização na região amazônica. Desde o século XVI, há registros produzidos por cronistas, missionários e viajantes europeus que mencionam a presença kokama e descrevem, a partir de olhares externos, os primeiros encontros com os colonizadores. Esses registros inauguram uma longa trajetória de contato forçado, marcada por deslocamentos, violência, missões religiosas, exploração da mão de obra e profundas transformações nos modos de vida deste povo. De acordo com o verbete sobre os Kokama no site do Instituto Socioambiental:

As primeiras referências aos Kokama, fornecidas por exploradores e missionários nos séculos XVI e XVII, situam os seus principais assentamentos no médio e baixo rio Ucayali, afluente meridional do Amazonas peruano. No início do século XVI, os Kokama que viviam nessa região mantêm contato com Juan de Salinaso, primeiro europeu a alcançá-los. A expedição de Ursúa e Aguirre ao Amazonas no período 1560-1, narrada pelo capitão Altamirano, informa o encontro com esses índios na foz do Ucayali. Na região próxima ao alto rio Amazonas, incluindo o Marañón, baixos Huallaga e Ucayali e o rio Napo, a conquista missionária já havia atingido os Omágua (Kambebe) e

Kokama desde 1547. A frente missionária jesuítica estabelece-se na Amazônia de forma mais contundente, através da atuação dos padres Samuel Fritz e Richler, que deram início aos trabalhos de catequese junto aos Omágua, Assuare, Ibanoma, Taumã, Xebeco e Kokama. Em território brasileiro a missão de San Joaquin de Omágua, coordenada por Fritz, estabeleceu-se no Putamayo (Içá) e 27 outras foram fundadas durante as décadas seguintes. Por largo espaço de tempo os jesuítas detiveram uma posição privilegiada na formulação e execução da política indígena nos territórios da América, assim como foram os principais responsáveis, nesse momento, pela concentração dos diferentes grupos étnicos nos aldeamentos missionários.

Essa compreensão histórica, que desenvolvi inicialmente em meu trabalho de graduação, parte do reconhecimento de que o povo Kokama não pode ser compreendido fora de uma experiência colonial prolongada, que atravessa vários séculos e diferentes regimes de dominação. Ao retomar esse argumento nesta dissertação, aprofundo a análise, situando a história Kokama em um contexto mais amplo de colonização da Amazônia, que envolveu simultaneamente os territórios que hoje correspondem ao Brasil, à Colômbia e ao Peru. Segundo Ana Suelly Cabral:

...quando os primeiros europeus chegaram ao Alto Amazonas, os Kokama e os Omágua já habitavam as margens do rio Marañón, parte do rio Solimões e de suas ilhas, bem como as margens do médio e baixo Ucayali, do baixo Napo e do baixo Tigre. Carvajal, em 1552, menciona a existência de três grandes uniões de aldeias, aparentemente lideradas, cada uma delas, por um tipo específico de autoridade: Coca (rio Ucayali), Aparia Menor (baixo Marañón) e Aparia Grande (rio Solimões). (CABRAL, 1996, p.6)

O registro de Cabral (1996), em diálogo com o relato de Carvajal (1552), evidencia que os Kokama e os Omágua já possuíam uma ocupação territorial ampla e estrategicamente distribuída ao longo dos principais rios da região

amazônica antes do contato europeu. A referência às grandes uniões de comunidades mostra que os Kokama já possuíam formas complexas de organização sociopolítica, com lideranças capazes de articular territórios amplos e populações numerosas. Esses registros desafiam as narrativas que costumam retratar os povos indígenas como grupos dispersos ou em formação inicial. Pelo contrário, revelam sociedades historicamente consolidadas, com sistemas próprios de autoridade, mobilidade e gestão territorial. De acordo com as descrições:

As casas dos Kokama eram retangulares com paredes baixas e feitas de folha de palmeiras e com uma porta na frente e outra nos fundos. De acordo com Chantre y Herrera (1901:67) os tetos das casas eram de palha e tinham a forma de um. A. Stocks (1981:44), Regan (1983: 114-115), e Agüero (1992:19) sugerem que a residência marital dos Kokama era patriarcal. Agüero (1992:19) acreditava que cada vila seria formada pelo mesmo segmento patrilinear, embora cada organização patrilinear fosse exógama. (CABRAL, p.8, 1996)

Segundo Figueiroa (1904:254), os Kokama costumavam cortar a cabeça de seus inimigos e depois dançavam em torno delas, bebendo e tocando flautas. Os Kokama e os Omáguas cultivavam basicamente milho, mandioca braba e doce, algodão e tabaco. Eles costumavam capturar tartarugas, aprisionando-as em pequenos e rasos lagos. Eles eram famosos pela destreza ao pescarem com arpões e por caçarem e lutarem com flechas e dardos.

Os Kokama e os Omagua, ao contrário dos índios do médio e baixo Amazonas, já usavam roupas quando os primeiros europeus passaram pelas suas terras. Essas roupas eram feitas de algodão, decoradas com figuras geométricas multicoloridas. As roupas dos homens eram tipos de camisetas que iam até os joelhos. Já as mulheres usavam uma espécie de faixa na cintura, o que mais tarde, certamente por pressão de missionários, se transformaram em saias que iam até os calcanhares. (CABRAL, 1996, p. 8).

Essas descrições sobre o povo kokama, revelam um conjunto complexo de práticas sociais, econômicas e simbólicas que contrariam visões simplificadoras ou evolucionistas frequentemente atribuídas ao nosso povo. A arquitetura das casas, por exemplo, indica um modo de vida adaptado ao ambiente da época e a uma organização social específica. As casas retangulares, com paredes baixas de folhas de palmeira, portas frontais e traseiras e telhados em forma de “A”, conforme descrito por Chantre y Herrera (1901), sugerem não apenas soluções práticas frente ao clima e aos materiais disponíveis, mas também formas de circulação interna e externa que dialogam com a vida coletiva e com a dinâmica das comunidades.

A hipótese de Agüero (1992) de que cada comunidade seria composta por um mesmo segmento patrilinear, ainda que exógamo, indica a existência de regras sociais bem definidas para alianças matrimoniais, reforçando redes de cooperação e de troca entre diferentes grupos, como é comum para a maioria dos povos indígenas amazônicos. Esses dados evidenciam uma estrutura social complexa, baseada em princípios de descendência, residência e alianças, e não uma organização simples ou em transição, como sugeriram algumas interpretações mais antigas.

As práticas de guerra descritas por Figueiroa (1904), como a decapitação de inimigos e as danças rituais em torno das cabeças, devem ser analisadas para além de uma leitura meramente violenta ou exotizante. Tais práticas possivelmente possuíam significados simbólicos e cosmológicos profundos, relacionados à afirmação da identidade coletiva, à incorporação da força do inimigo e à produção de prestígio social. Nesse sentido, a guerra e os rituais associados a ela integravam um sistema cultural mais amplo, no qual corpo, música, bebida e movimento desempenhavam papéis centrais.

A base econômica dos Kokama e dos Omágua, centrada na agricultura (milho, mandioca braba e doce, algodão e tabaco), complementada pela pesca, caça e captura de tartarugas, revela um profundo conhecimento do território e dos ciclos ambientais. A fama de exímios pescadores e arqueiros reforça a ideia de uma sociedade altamente especializada em técnicas de subsistência.

Por fim, o uso de roupas de algodão antes mesmo do contato mais intenso com os europeus distingue os Kokama e os Omágua de muitos outros povos do médio e baixo Amazonas. As vestimentas decoradas com padrões geométricos

multicoloridos indicam elaboradas formas de expressão estética e identitária. As transformações posteriores na indumentária feminina, especialmente a adoção de saias longas até os calcanhares, evidenciam a interferência missionária e os processos de imposição moral e cultural, sem que isso signifique uma ruptura total com práticas anteriores, mas sim uma reconfiguração forçada dos costumes.

Em conjunto, essas informações demonstram que o povo Kokama possuía — e continuam a possuir — uma organização social, econômica e simbólica própria, marcada por adaptação, criatividade e resistência. As descrições históricas, quando analisadas criticamente, revelam não um povo em desaparecimento ou “transição”, mas uma sociedade em movimento.

Diversas fontes documentais e estudos acadêmicos produzidos ao longo do tempo registram e analisam os impactos desse contato. Pesquisadores que trabalham ou que pesquisaram com o povo Kokama nos três países destacam como a presença dos invasores europeus reorganizou territórios, impôs novas formas de controle político e religioso e produziu classificações externas que, por muito tempo, invisibilizaram a identidade Kokama. No Brasil, esse debate aparece, entre outros, nos trabalhos de Cabral (1995), Freitas (2002), Ramos (2004), Viegas (2010) e Almeida e Rubim (2012); na Colômbia, nos estudos de González (1999); e, no Peru, nas contribuições de Ochoa (2002), Rivas (2003) e Vallejo (2010).

De modo geral, esses autores ressaltam que a história do povo Kokama está profundamente ligada às estruturas de dominação colonial, que moldaram a Amazônia peruana, colombiana e brasileira. No entanto, ao dialogar com essa bibliografia, proponho neste capítulo avançar para além da narrativa do contato, enfatizando também as estratégias indígenas de permanência, reorganização social e afirmação e valorização identitária. Assim, esta parte do capítulo busca compreender a trajetória histórica Kokama não apenas como resultado da colonização, mas como um processo contínuo de resistência e reinvenção frente aos invasores, processo esse que segue produzindo efeitos no presente.

Desde os primeiros contatos com os não indígenas, muitos povos indígenas tiveram suas identidades sistematicamente negadas, silenciadas ou proibidas de serem praticadas. Esse processo implicou profundas transformações nos modos de vida, nas formas de organização social, nas territorialidades e nas expressões culturais de vários povos. No nosso caso, Kokama, o contato com os

invasores europeus não é um fenômeno recente, mas remonta a vários séculos, inserindo-se nas primeiras frentes de exploração e evangelização da região amazônica.

As primeiras referências históricas aos Kokama aparecem nos relatos de exploradores e missionários dos séculos XVI e XVII, que situam seus principais assentamentos no médio e baixo rio Ucayali, importante afluente do Amazonas peruano. Já no início do século XVI, o povo Kokama mantinha contato com expedições europeias, como a de Juan de Salinas, considerado o primeiro europeu a alcançar o povo Kokama. Poucas décadas depois, a expedição de Ursúa e Aguirre ao rio Amazonas, entre 1560 e 1561, registra o encontro com os Kokama na foz do Ucayali, evidenciando que esse povo estava inserido em rotas estratégicas de circulação fluvial e de interesse colonial.

Além disso, a conquista missionária avançou rapidamente sobre a região do alto Amazonas, alcançando territórios como o Marañón, os baixos rios Huallaga e Ucayali e o rio Napo. Desde 1547, povos como os Omágua (Kambeba) e os Kokama já eram alvo de ações sistemáticas de catequese, o que demonstra a precocidade e a intensidade do contato colonial. Essas iniciativas não se limitaram à evangelização, mas envolveram também o controle da população indígena, a reorganização dos territórios e a imposição de novas formas de autoridade política e religiosa.

A partir do século XVII, a atuação da frente missionária jesuítica tornou-se ainda mais incisiva na Amazônia. Padres como Samuel Fritz e Richler desempenharam papel central na expansão das missões, dando início a extensos trabalhos de catequese junto a diferentes povos indígenas, entre eles os Omágua, Assuare, Ibanoma, Taumã, Xebeco e Kokama. Em território que hoje corresponde ao Brasil, destaca-se a missão de San Joaquin de Omágua, coordenada por Fritz, estabelecida na região do Putumayo (Içá), além da fundação de outras dezenas de missões ao longo das décadas seguintes.

Por um longo período, os jesuítas ocuparam uma posição privilegiada na formulação e execução das políticas indígenas nos territórios coloniais da América. Foram, em grande medida, responsáveis pela concentração forçada de diferentes grupos étnicos em aldeamentos missionários, processo que promoveu deslocamentos populacionais, redefinições identitárias e a convivência compulsória entre povos distintos. No caso dos Kokama, essas dinâmicas

contribuíram para a fragmentação territorial, para a perda de referências tradicionais e para a imposição de categorias externas que, ao longo do tempo, produziram a invisibilização da identidade indígena.

Dessa forma, a narrativa histórica do contato entre os Kokama e os colonizadores revela não apenas a violência simbólica e material da colonização, mas também os efeitos duradouros desse processo sobre a identidade, a memória e a organização social. A análise desses registros permite compreender que a chamada “perda” ou “roubo” da identidade não foi um evento pontual, mas um projeto colonial contínuo, cujos impactos ainda repercutem nas lutas contemporâneas por reconhecimento, território e autodeterminação.

A principal dimensão que contribuiu para o processo de “descaracterização” cultural kokama foi, sem dúvida, a religiosa. O contato com as frentes missionárias interferiu profundamente em nosso modo de viver, atingindo diretamente nossos costumes, crenças, práticas rituais e formas próprias de compreender o mundo. É verdade que muitos outros povos indígenas também sofreram — e continuam sofrendo — com esse tipo de intervenção, e com o povo Kokama não foi diferente. No entanto, no nosso caso, esse processo produziu impactos prolongados, que se manifestaram tanto no plano coletivo quanto no âmbito das trajetórias familiares.

Uma das consequências mais evidentes desse contato foi a produção de uma camuflagem da identidade kokama. Durante muito tempo, assumir publicamente essa identidade significava correr riscos: sofrer discriminação, perder acesso a direitos básicos ou ser alvo de violências simbólicas e materiais. Assim, esconder-se, silenciar-se ou negar a própria origem tornou-se, para muitas famílias, uma estratégia de sobrevivência. Houve casos em que sobrenomes foram alterados deliberadamente para evitar que seus portadores fossem reconhecidos ou classificados como indígenas.

Esse processo também se expressou por meio do que localmente ficou conhecido como “limpeza de sangue”, prática na qual algumas pessoas da comunidade passaram a valorizar casamentos com pessoas não indígenas, sobretudo “brancas”, como forma de afastar o estigma associado à identidade kokama. Expressões pejorativas como “kokama do pé rachado”, utilizadas para designar os “verdadeiros kokama”, revelam o grau de violência simbólica presente

nesse contexto, operando como mecanismos internos e externos de desvalorização identitária.

Essa dinâmica atravessa a história da minha própria família. Minha avó materna, por exemplo, defendia que nenhuma de suas filhas se casasse com outro kokama, acreditando que isso garantiria melhores condições de vida e evitaria o preconceito. Essa estratégia, no entanto, não se consolidou: minha mãe acabou se casando com um kokama. Inicialmente, a união não foi aceita, mas, diante das circunstâncias familiares — sobretudo pelo fato de minha mãe não ter pai e a autoridade familiar estar concentrada nos irmãos mais velhos —, meu pai precisou pedir autorização ao irmão mais velho dela. Minha mãe relata que, no início, sequer desejava o casamento, mas que, com o tempo, foi se adaptando à relação. Hoje, permanecem juntos, o que evidencia como essas trajetórias individuais também são atravessadas por imposições sociais e contextos históricos mais amplos.

Apesar dessas transformações e tentativas de apagamento, o povo Kokama nunca deixou de existir enquanto coletivo. Mesmo quando ocultada, nossa identidade continuou sendo mantida e transmitida de forma silenciosa, fragmentada e, muitas vezes, restrita ao espaço familiar. A proibição explícita das práticas culturais foi um dos principais métodos utilizados pelos missionários para enfraquecer e desestruturar nossa cultura. Muitos rituais foram classificados como contrários ao “Deus” cristão e, portanto, considerados pecado. A língua Kokama também foi duramente atacada, sendo associada ao “demônio” e proibida de ser falada ou ensinada às crianças.

Como consequência, criou-se uma imagem distorcida do povo Kokama, ao mesmo tempo em que se negava sua existência enquanto povo indígena. Essa leitura aparece de forma recorrente na literatura antropológica, como exemplificado por Stocks (1981, apud Tournon, 2002), ao afirmar que “os Cocama e Cocamilla do alto Amazonas teriam sobrevivido biologicamente, mas perdido, em grande medida, sua língua e parte significativa de sua organização social entre os séculos XVII e XVIII, tornando-se, assim, “nativos invisíveis”. Essa invisibilização, no entanto, não deve ser interpretada como desaparecimento, mas como resultado direto de políticas coloniais opressoras, missionárias e estatais que operaram pela negação sistemática da diferença indígena.

Na produção antropológica, especialmente no contexto peruano, os Kokama foram frequentemente descritos como estando em um processo de transição, como se estivesse a caminho de se tornar algo distinto daquilo que sempre foi. Essa abordagem, além de problemática, reforça a ideia de perda definitiva da identidade indígena, sugerindo um esvaziamento cultural inevitável diante do contato prolongado com a sociedade nacional. Ao adotar essa interpretação, muitos estudos acabaram por desconsiderar as múltiplas estratégias de resistência, adaptação e reelaboração cultural historicamente desenvolvidas pelos próprios Kokama.

É nesse contexto que se torna fundamental deslocar o olhar analítico e considerar as narrativas produzidas pelos próprios Kokama como centrais para a compreensão de sua continuidade histórica. Uma dessas dimensões fundamentais é a cosmologia, que não apenas explica a origem do povo, mas também sustenta formas específicas de pensar o tempo, a territorialidade e a existência coletiva. Ao recorrer às narrativas dos anciãos, percebe-se que a identidade kokama não se constrói a partir de uma ideia linear de perda ou ruptura, mas de um processo contínuo no qual passado, presente e futuro se entrelaçam.

Os Cocama/Omágua figuram entre os primeiros povos indígenas do rio Solimões a estabelecer contato com a expedição de Francisco de Orellana, no século XVI. Conforme aponta José Ribamar Bessa Freire (2011, p. 80), trata-se de um caso particular entre os povos amazônicos. Sua língua, registrada por missionários jesuítas espanhóis nos séculos XVII e XVIII durante o processo de aldeamento, foi por muito tempo classificada como pertencente ao tronco Tupi. Estudos posteriores, como o de Cabral (1995), demonstram que essa língua das missões é essencialmente a mesma falada pelos Kokama contemporâneos no Solimões.

No entanto, a classificação da língua Kokama permanece objeto de debate na linguística amazônica. Segundo Aryon Dall'Igna Rodrigues (1984/85), retomado por Altaci Corrêa Rubim (2020), o Kokama integra o tronco Tupi, na família Tupi-Guarani (subgrupo III), ao lado do Tupinambá, sobretudo em razão da forte presença de elementos lexicais dessa língua. Ainda assim, o próprio Rodrigues (2000, p. 19) reconhece que o Kokama resulta do cruzamento entre uma língua semelhante ao Tupinambá e outra ainda não identificada,

possivelmente da família Aruak, o que evidencia diferenças estruturais importantes.

Essa interpretação é tensionada por Cabral (1995), que propõe compreender o Kokama não como uma simples ramificação genética do Tupi-Guarani, mas como resultado de intensos processos de contato interétnico e migrações pré-coloniais. Segundo a autora, a língua teria se formado na região do Alto Marañón, envolvendo grupos de origem tupi provenientes do atual território brasileiro, em interação com outros povos amazônicos. O fato de cerca de 60% do vocabulário kokama derivar do Tupinambá reforça sua centralidade na formação da língua, mas não esgota sua explicação.

Nesse sentido, Cabral sugere que o Kokama seja compreendido como uma língua crioula abrupta, surgida em um contexto histórico específico de reorganização social e contato prolongado entre diferentes grupos indígenas. Essa hipótese ganha força ao se considerar a proximidade linguística entre Kokama e Omágua. No século XVI, os Omágua ocupavam uma extensa área entre o Baixo Napo e regiões abaixo do rio Içá, e relatos de cronistas indicam que a língua então compartilhada por esses povos era muito próxima do Tupinambá (Brasil, 1996), ainda que marcada por dinâmicas regionais próprias.

Dessa forma, o debate entre as propostas de Rodrigues e Cabral revela não apenas diferentes critérios de classificação linguística — entre filiação genética e contato —, mas também distintas formas de compreender a própria natureza da língua Kokama. Longe de se reduzir a uma categoria fixa, o Kokama configura-se como um fenômeno linguístico complexo, profundamente marcado por processos históricos de mobilidade, interação e transformação.

Essa trajetória linguística também se inscreve em experiências de violência e resistência. Como afirma o Livro Didático do Povo Kokama (2023), a língua foi historicamente perseguida e proibida, sob a imposição de que apenas o português deveria ser falado. Ainda assim, os antepassados Kokama resistiram a essas pressões, transmitindo seus saberes às gerações seguintes e sustentando, no presente, os processos de revitalização linguística e afirmação identitária.

Uma síntese das interpretações históricas e linguísticas sobre os Kokama/Omágua, mas é preciso problematizar a fusão desses dois povos como se fossem um só. Essa associação — comum em fontes coloniais e até em parte

da literatura linguística — reflete muito mais a visão externa dos cronistas e missionários do que a autopercepção dos próprios povos indígenas.

De fato, José Ribamar Bessa Freire (2011) identifica os *Kokama/Omágua* como um caso singular na Amazônia, o que pode sugerir uma continuidade histórica ou proximidade cultural. No entanto, essa denominação composta (*Kokama/Omágua*) não deve ser interpretada como uma identidade única, mas como uma aproximação feita a partir de observações coloniais — frequentemente marcadas por generalizações sobre povos que partilhavam áreas próximas no Solimões e apresentavam traços linguísticos ou culturais semelhantes.

Estudos mais recentes, como os de Cabral (1995) e Rodrigues (2000), reforçam que há uma complexidade linguística na região: a língua kokama, embora apresente elementos do tronco tupi, contém também estruturas de outra origem — possivelmente aruak. Essa característica híbrida reflete processos de contato, trocas e resistências, e não uma simples fusão entre Kokama e Kambeba, que é o nome que se costuma dar nas fontes coloniais portuguesas aos Omágua.

A classificação linguística kokama sempre foi um tema complexo e debatido na Amazônia. Inicialmente, nós Kokama fomos colocados que pertencíamos ao tronco tupi, seguindo a proposta clássica de Rodrigues (1984-1985) que identificava nessa família a maior expansão geográfica da Amazônia peruana e do Brasil. Com estudos mais aprofundados, especialmente os de Cabral (1995), consolidou-se a compreensão de que o kokama possui uma origem mais complexa do que se imaginava. É importante notar que o povo Kokama tem relações genéticas com línguas do tronco tupi, mas que também apresenta forte influência de múltiplas línguas indígenas da região do Alto Marañon (Peru), como quechua, aruak, por exemplo, resultados de intensos contatos interculturais anteriores a chegada dos europeus. Contudo, a formação, sua estrutura e história sociolinguística indicam processos de mestiçagem linguística, característicos de contextos multiétnicos. Onde Cabral propõe que a língua kokama deve ser entendida como uma língua crioula de base tupi-guarani, durante as migrações de kokama do território brasileiro para a região peruana, onde interagiram com populações dos rios Huallaga, Napo e Ucayali.

A língua kokama constitui um dos principais pilares da identidade do povo Kokama, hoje em dia, não tão muito usada, mas foram expressões não apenas de

formas de comunicação, mas também princípios de organização social, cosmologia e relações de gênero. Observa-se que a classificação interna da língua contempla duas modalidades de fala: a fala do homem e a fala da mulher. Trata-se de uma distinção reconhecida e legitimada pelo próprio povo, que não implica incompreensão mútua, mas revela uma marca simbólica de pertencimento e identidade de gênero.

Essa diferenciação manifesta-se especialmente no uso de determinados pronomes e partículas linguísticas. Um exemplo recorrente é o pronome pessoal de primeira pessoa do singular. Na fala masculina, utiliza-se “ta” para designar “eu”, enquanto na fala feminina emprega-se “tsa” com o mesmo significado. Embora haja essa variação fonética, ambos os termos são plenamente compreendidos por todos os membros do povo que ainda falam a língua, independentemente do gênero de quem fala ou ouve. A distinção, portanto, não cria barreiras comunicativas, mas reafirma uma identidade socialmente construída e culturalmente transmitida.

Sob uma perspectiva antropológica, essa característica evidencia como a língua kokama organiza e reflete as relações sociais. A diferenciação de fala não se limita a um aspecto gramatical isolado, mas integra um sistema mais amplo de normas culturais que orientam comportamentos, papéis e formas de expressão. Desde a infância, meninos e meninas aprendem a modalidade de fala correspondente ao seu gênero, incorporando-a como parte constitutiva de sua formação social.

A coexistência dessas duas formas linguísticas revela também a complexidade histórica e cultural do povo Kokama. A língua, longe de ser um sistema homogêneo e estático, apresenta variações internas que reforçam a pluralidade dentro do povo. Ainda assim, a inteligibilidade mútua demonstra que, apesar das distinções, há uma base comum compartilhada, que sustenta a unidade do grupo.

Desse modo, a classificação da língua kokama em fala masculina e fala feminina deve ser compreendida não apenas como uma curiosidade linguística, mas como um elemento estruturante da vida social. Ela expressa uma visão de mundo em que a diferença não fragmenta, mas compõe a harmonia coletiva, reafirmando a identidade cultural e a continuidade histórica.

O povo Kokama mantiveram uma trajetória própria de dispersão e

rearticulação identitária, marcada por migrações e reorganizações comunitárias no Alto e Médio Solimões.

Portanto, considerar Kokama e Kambeba como um mesmo povo é reduzir a diversidade histórica e cultural de ambos, apagando as diferenças de experiência, autodesignação e resistência. Os Kokama atuais, por exemplo, reivindicam uma identidade distinta, com narrativas de origem, práticas espirituais e memória coletiva que os diferenciam dos Kambeba. Assim, uma leitura crítica do trecho permite afirmar que, embora os registros coloniais e missionários tenham usado o termo “Cocama/Omágua”, os Kokama não são os mesmos que os Kambeba.

Do meu ponto de vista, insistir em considerar Kokama como Kambeba, significa repetir uma prática antiga de apagamento da identidade de ambos, quando pesquisadores, missionários e instituições classificavam os povos indígenas de uma forma simplista, e muitas vezes sem ouvir os mesmos.

Essa situação não foi nova. No passado, também houveram tentativas de afirmar que Kokama seriam, na verdade, parte do povo tikuna. Essas interpretações foram utilizadas em determinados contextos, especialmente quando processos de demarcação das terras tikuna avançavam na região. Como consequência, diversas comunidades kokama acabaram sendo consideradas dentro desses territórios, o que gerou uma sobreposição de identidades, que em muitos casos inviabilizou a presença e a história do povo Kokama nesses espaços.

É importante lembrar que essas classificações não surgiram das comunidades ou do povo, mas da interpretação de fora. Por isso, reconhecer que Kokama não é Kambeba, assim como não é Tikuna, é também, reconhecer o direito de um povo narrar a própria história e afirmar sua identidade a partir de sua própria memória, dos territórios e dos processos de reexistência.

Defender essa distinção não significa negar os diálogos e as convivências históricas, entre os povos da região, mas afirmar que a diversidade indígena precisa ser respeitada em sua complexidade, para nós, isso significa garantir que a nossa história não seja novamente reinterpretada de forma a apagá-la, mas sim reconhecida a partir da voz de quem vive e continua construindo.

Mesmo diante do apagamento linguístico e das perdas culturais, o relato do líder Eladio mostra que os anciãos mantinham viva a memória de pertencimento.

Embora temessem transmitir a língua Kokama às novas gerações — devido ao preconceito e à perseguição —, a lembrança da ancestralidade e da origem distinta do povo Tikuna resistiu como base da identidade. Para Barth (2011) a noção de grupo étnico tenha um sentido, é preciso que os atores possam se dar conta das fronteiras que marcam o sistema social ao qual acham que pertencem e para além das quais eles identificam os outros atores implicados em um outro sistema social. Melhor dizendo as identidades étnicas só se mobilizam com referência a uma alteridade, a etnicidade implica sempre a organização do agrupamento dicotômico nós/eles. Onde eles diziam que nós éramos um povo e eles outro, e nós teríamos que andar com as nossas próprias pernas. Essa dinâmica de ocultamento e reemergência identitária é observada também por Luciana Ramos (2004), que analisa como a “história contada pelos próprios Kokama” revela um *tempo circular e contínuo*, no qual o passado e o presente se entrelaçam na construção da memória e na afirmação étnica.

O senhor Eladio Kokama, liderança de Sapotal, relembra esse período:

[...] Começaram a participar da reunião com os parentes tikuna que abaixou na nossa comunidade... aliás, atrás da nossa comunidade... uma comunidade chamado Ourique. [...] Então lá no curso, os parente tikuna falaram... olha aqui tem outro povo... que são os Kokama lá de Sapotal... que era o Francisco e Guilherme... aí Francisco voltou para comunidades triste... chateado que chamaram ele de Kokama... que não sabia... foi conversar com o pai dele. Aí o pai dele começou conversar com ele... mais ou menos... contando que na verdade eles eram Kokama mesmo... e pior de tudo os velhos falavam a nossa língua materna... mas quando nós jovens chegávamos... as crianças chegavam próximo... eles paravam... não queriam que nós aprendêssemos falar a nossa língua... pelos maus tratos... pela escravidão dos patrões. Bem faz uns 40 anos atrás isso... aí tiveram conhecimento que nós éramos povo... de que Tikuna era um povo... nós era outro povo... começaram a andar um pouco... depois os Tikuna disseram... não... vocês são um

povo... e vocês continuam o trabalho de vocês. E na verdade aconteceu muita coisa ruim na época, que na verdade indígena era só Tikuna, só quem falava a língua, e nossos velhos faleceram, e os jovens não aprenderam a falar a nossa língua, aliás nós já, nossa geração. Mas aí a luta continuou, na década de 1990[...]. Então aí começamos a batalha de nós se organizar, criamos uma organização chamada COIAMA, Coordenação de Apoio ao Índio Kokama. E passamos aí até os anos 2000. Aí tivemos briga, primeiro com Francisco, depois comigo, e a gente saiu às mãos do branco. E o branco falava que a organização era deles, que não era nosso, né? Mas tem uma história muito comprida, muito longa, aliás. Aí nessa luta da COIAMA criamos um jornal chamado Ajuricaba. Por aí ainda tá alguns jornais do Ajuricaba. Através desse jornal, nós brigávamos com o parente tikuna, pois os parentes tikuna nunca aceitaram nós como indígena Kokama. Algumas lideranças, eles conheciam nós. Eles aceitavam, mas os outros, eles não aceitavam nós, onde era Nino Fernandes, Pedro Inácio... nunca aceitaram nós. Quem aceitava nós eram os nossos vizinhos, que era Ourique, que era Aureliano, Paulo Mendes, Alírio Mendes... esse pessoal aí. Mas os outros diziam que nós não éramos indígenas, não, porque nós não falávamos nossa língua. Então aí nós criamos o jornal, nós avançamos um pouco com a COIAMA, graças a Deus. E depois que o branco falou que a organização não era nosso... se nós Kokama quiséssemos pegar a organização, passava pra ele, na época, 60 mil reais. Aonde nós íamos achar esses 60 mil reais? Francisco voltou primeiro, depois de uns 40 dias eu também voltei. Eu não fui mais. Nós morávamos na casa do Doutor Isaias. Várias lideranças, era eu, Francisco, Cristovão... aí de Santo Antonio estavam o Bento, Ondino, finado Tangoa... de Sapotal também um tempo passou o cumpade Gilberto, o próprio Luis,

Elivaldo. Mas esses aí foram rápidos, não continuaram. E a gente não desistia, nós ficamos todos esses anos. Aí nós voltamos com o Francisco, conversamos... o que que nós íamos fazer agora? Nós falamos em criar uma organização nossa mesmo. Aí sentamos em Sapotal... então vamos fundar uma organização nossa mesmo, Kokama, no Município de Tonantins. E em 2001, já isso, aprovamos lá, tudo... a organização OGCCIPC, Organização Geral das Comunidades e dos Caciques Indígenas do Povo Kokama. Graças a Deus, em 2001 foi criado. Através da nossa organização, em 2005, a gente teve um projeto através dos irmãos maristas, e fazer a maior maloca do alto Solimões... era o nosso. Em 2006 inauguramos... e depois não deu certo a palha, acabou... apodreceu a palha... era muito caro pra nós comprar e na nossa área nós não tínhamos. Aí nós fizemos outro projeto em 2010/2011... até agora está o nosso centro cultural, a nossa maloca, que agora é de zinco... por motivo de nós não termos palha... fizemos isso... graças a Deus deu certo... e até agora está lá. Então, dessa forma, criou o nosso movimento Kokama, através das três comunidades, aliás 4 comunidades... que era Sapotal, Ilha do Capiáí, Barreirinha e Jutimã. (Entrevistado por mim em 05/08/2024).

Durante as décadas de 1990 e 2000, o movimento Kokama ganhou contornos políticos mais definidos, com a criação da Coordenação de Apoio aos Índios Cocama (COIAMA), uma das primeiras experiências organizativas do povo. Como lembra Eladio, a criação da COIAMA representou um avanço na articulação política, mas também enfrentou desafios internos e externos — disputas com mediadores não indígenas, dificuldades financeiras e resistência de outros povos à sua legitimação. Ainda assim, o surgimento de iniciativas como o jornal *Ajuricaba* simbolizou uma forma de resistência intelectual e comunicacional, reafirmando a identidade Kokama frente ao predomínio da narrativa dos povos vizinhos, especialmente dos Tikuna.

A consolidação da Organização Geral das Comunidades e dos Caciques Indígenas do Povo Cocama (OGCCIPC), em 2001, marcou um novo capítulo na história do movimento. A articulação entre as comunidades Sapotal, Ilha do Capiái, Barreirinha e Jutimã deu forma a uma estrutura organizativa que passou a representar o povo Kokama junto ao Estado brasileiro e a parceiros regionais. A construção da grande maloca comunitária em 2006, posteriormente transformada em centro cultural, tornou-se um símbolo material da resistência e da capacidade de autogestão política e cultural.

Essa epistemologia desafia o monopólio do saber acadêmico, afirmando que a história indígena deve ser contada pelos próprios integrantes do grupo, a partir de suas cosmologias, memórias e lutas. Nesse sentido, o testemunho de Eladio não é apenas uma lembrança pessoal, mas uma narrativa de resistência, que articula o passado, o território e a identidade num mesmo horizonte de luta.

Luciana Maria de Moura Ramos (2003), ao analisar os kokama de Sapotal, propôs que os processos históricos que produzem ressignificações do mundo não atuam de maneira homogênea, mas se manifestam de formas distintas em cada contexto local. Mesmo tratando-se de uma mesma etnia, a autora observa que os Kokama apresentam variações etnográficas conforme os espaços que ocupam, ressaltando que, em Sapotal, determinadas ideias teriam se tornado centrais na maneira como o grupo compreende a si mesmo e sua relação com o mundo.

Entre essas ideias, Ramos (2003) destaca a noção de “fronteira” como um elemento estruturante do pensamento social dos Kokama de Sapotal, sobretudo em razão da localização da comunidade na região da tríplice fronteira entre Brasil, Colômbia e Peru. Segundo a autora, a fronteira apareceria tanto como um marcador de diferenças — ao distinguir Kokama brasileiros, colombianos e peruanos, bem como os Tikuna — quanto como um elemento relativizado por nós indígenas, que afirmam que “índio não tem fronteira”, reconhecendo seus parentes dispersos por diferentes territórios.

A autora também interpreta os fluxos migratórios Kokama a partir da influência direta das legislações nacionais, apontando que as políticas brasileiras — especialmente no que se refere à demarcação de terras e à oferta de serviços diferenciados de saúde e educação e também benefícios sociais — teriam contribuído para um deslocamento crescente em direção ao território brasileiro,

entendido como mais “benevolente” em relação aos povos indígenas (RAMOS, 2003).

Embora essa leitura tenha sido fundamental para compreender a dinâmica fronteiriça vivida pelos Kokama no início dos anos 2000, ela apresenta limites quando confrontada com as narrativas e práticas contemporâneas das próprias comunidades. Ao enfatizar a “fronteira” como categoria central de análise, a autora acaba por privilegiar um recorte espacial e jurídico-estatal que nem sempre corresponde à forma como nos Kokama elaboramos nossa própria historicidade.

Nas narrativas atuais, a história do povo não é compreendida apenas como um movimento de atravessamento de fronteiras nacionais, mas como um processo mais amplo de circulação ancestral, redes de parentesco e continuidade territorial, que antecede e relativiza os limites impostos pelos Estados-nacionais. Embora o rio Ucayali seja reconhecido como um território de origem, a ênfase nas migrações para o Brasil não se reduz a um deslocamento motivado por políticas públicas, mas se articula à noção de pertencimento coletivo, à obrigação de viver com os parentes e à manutenção de vínculos cosmológicos e territoriais que extrapolam as fronteiras estatais.

Dessa forma, diferentemente da leitura proposta por Ramos (2003), que tende a compreender a constituição dos Kokama de Sapotal sobretudo a partir da diáspora e da migração entre países, as narrativas atuais evidenciam que o que está em jogo não é apenas o deslocamento entre Estados-nacionais, mas a reafirmação de uma territorialidade indígena contínua, na qual a fronteira é percebida como uma imposição recente, contingente e incapaz de fragmentar o pertencimento Kokama.

1.3 Resistência e reorganização política

Assim, o relato de Eladio Kokama revela uma trajetória de luta, reconstrução e reafirmação étnica, na qual a resistência não se limita à sobrevivência, mas se transforma em criação política e cultural. O movimento Kokama, ao longo das últimas décadas, vem reafirmando seu direito de existir enquanto povo, com língua, memória, tradições e instituições próprias. Como lembra Ailton Krenak (2019), resistir é “adiar o fim do mundo”, mantendo vivos os modos de ser e sonhar dos povos originários. O povo Kokama, ao reconstruir sua história e sua organização política, reafirma exatamente isso: que resistir é continuar existindo e narrando o mundo desde as margens do Solimões.

Os Kokama de Sapotal lembram que, nas décadas de 1970 e 1980, uma missionária católica italiana chamada irmã Maria Felicidade exerceu grande influência sobre a comunidade. Ela dizia que os Kokama não eram mais índios, pois já falavam português, usavam roupas e frequentavam escolas. Como conta o senhor Francisco Guerra Samias:

Ela dizia para o povo que antigamente o povo era Kokama sim, mas hoje não é mais, porque muita gente sabe ler e escrever, e muitos filhos estudam na cidade. Então, não são mais Kokama. Então, isso aí os Kokama não sabiam mesmo, não entendiam, tinham como que seja Deus no céu e ela aqui na terra, acreditava mesmo no branco, foram acreditando, o que ela falava tinha que ser isso. Aí o povo começou a brigar...

Essa visão dessa irmã provocou divisões internas. Algumas famílias deixaram a comunidade de Sapotal, migrando para cidades como Tabatinga, Benjamin Constant, Coari e Manaus. Onde até hoje essas pessoas e os filhos dessas pessoas vivem. Porém, nas décadas seguintes, estudar passou a ser visto como instrumento de fortalecimento da identidade, e não mais de uma negação. A partir das narrativas das lideranças, observa-se uma ressignificação da educação formal: se em determinado momento ela foi percebida como ameaça à continuidade cultural, nas décadas seguintes passou a ser apropriada como instrumento de fortalecimento identitário e político.

Em 1972 chegou à região uma missionária de origem italiana, conhecida como Irmã Felicidade, que residia na comunidade tikuna de Feijoal. Sua proposta era evangelizar as populações indígenas das redondezas de Feijoal, abrangendo as comunidades de Cidade Nova, Prosperidade, Vista Alegre, Sapotal, Ourique, Jutimã e Canaã. Naquele período, somente a comunidade de Sapotal contava com mais de 600 pessoas.

A partir de sua atuação, a missionária passou a difundir a ideia de que os Kokama não eram mais indígenas, alegando que, por utilizarem roupas, saberem ler e escrever e possuírem parentes em cidades como Manaus e Benjamin Constant, teriam deixado de ser indígenas. Passou também a afirmar que a língua

Kokama era “do demônio”, assim como as tradições e costumes, classificando o povo como “ribeirinhos” e não indígenas.

Como consequência desse discurso, mais de 80% das famílias foram induzidas a acreditar nessas afirmações. Muitas pessoas passaram a considerar que “ser indígena era coisa do passado” e aceitaram se declarar como brancos, pardos e ribeirinhos. Em razão disso, diversas famílias deixaram a comunidade de Sapotal, migrando para cidades vizinhas como Tabatinga, Benjamin Constant, Tabatinga, Leticia e até Manaus.

Em Sapotal, apenas algumas famílias permaneceram resistindo e mantendo sua autoidentificação enquanto povo indígena, por discordarem das ideias difundidas pela missionária. De mais de 100 famílias existentes, restaram apenas 15 famílias.

Segundo a memória das lideranças locais, Francisco Guerra Samias, então liderança da comunidade, chamou a Irmã Felicidade para uma conversa em uma “casinha” de paxiúba e caraná (tipo de construção comum à época), em frente à qual havia um pé de laranjeira. Ele lhe perguntou o que via do lado de fora, e ela respondeu que era um pé de laranjeira. Em seguida, perguntou que tipo de fruto aquele pé produziria, ao que ela respondeu: laranja. Foi então que as lideranças afirmaram que, assim como a laranjeira produz laranja, o povo Kokama continuaria sendo Kokama, independentemente das mudanças e imposições externas.

Naquele momento, as lideranças declararam que a missionária estava interferindo negativamente na luta do povo Kokama e pediram que ela se retirasse da comunidade. A Irmã Felicidade deixou Sapotal e nunca mais retornou.

Conforme já registrei em meu Trabalho de Conclusão de Curso (SOUZA, 2018), a atuação da Irmã Felicidade em Sapotal constitui um exemplo emblemático de violência simbólica e religiosa, que contribuiu diretamente para o processo de apagamento identitário vivido pelo povo Kokama ao longo do século XX. Ao associar a nossa língua, os nossos costumes e a nossa autoidentificação indígena a elementos demonizados e “atrasados”, seu discurso incidiu como um mecanismo de deslegitimação cultural, promovendo a quebra de vínculos comunitários, a migração forçada e a negação da nossa própria identidade.

Esse episódio revela como as missões religiosas, em determinados contextos, não atuaram apenas como agentes evangelizadores, mas também como instrumentos de assimilação e negação étnica, reforçando a ideia de que a integração à sociedade nacional implicaria a renúncia à condição indígena. Tal processo ajuda a compreender o período que muitos de nós Kokama denomina de “adormecimento”, marcado pela invisibilidade, silenciamento e fragmentação do nosso povo.

Ao mesmo tempo, a resistência das poucas famílias que permaneceram em Sapotal demonstra que a identidade kokama não foi extinta, mas ressignificada e preservada como forma de luta, memória e continuidade histórica — elemento fundamental para os atuais processos de reorganização política, territorial e cultural.

Hoje a escolarização é compreendida como um caminho para o reconhecimento étnico e político, um meio de afirmar os direitos e a história Kokama.

A nossa luta do movimento Kokama começou na década de 1970, de 1978, onde a nossa aldeia era com mais de 180 famílias. Aonde os nossos pais, nossos anciãos. [...] Mas aí veio uma irmã da igreja católica, uma italiana, que disse que veio catequizar o índio no alto rio Solimões. Chegou nos anos 1972 e 1973 na aldeia Feijoal. E como nossa aldeia ficava próxima à aldeia Sapotal, que é Tikuna, aí ela vinha fazer culto, trazer padres, né? E aí ela fez uma reunião para construir uma escola, uma igreja... construir uma escola de Paxiúba, de Ouricuri. E aí nós não tínhamos professores, né? A professora era ela. Aí, 3 anos, 4 anos... Francisco Samias foi o primeiro alfabetizado na aldeia, terceiro ano do primário, mas tinha aprendido com ela mesmo. [...] E começou a luta, né, de nós ser um povo, né? [...] onde ela trocou vários nomes dos nossos tios. [...]. E um dia ela falou para nós que nós não éramos mais índios, que nós éramos brancos já que falávamos a língua do branco, usávamos roupa do branco, calçado, relógio... então agora não éramos mais índios. Nessa semana, nesse mês, nesse ano... foi uma

coisa muito triste... aconteceu na nossa comunidade Sapotal. Várias famílias saíram da comunidade porque não queriam ser mais índios... eles... e saíram pra vários municípios... pra Tabatinga, Benjamim, Tefé, Coari, Manaus, Belém do Pará... então pessoal saíram pra... e ficou pouca família na comunidade... como 12 a 15 famílias. Aí começamos aí... o nosso cacique começou a fazer a reunião... que ficaram aí... (Fonte: entrevistado em julho de 2024).

O relato do senhor Eladio Kokama, liderança indígena do povo Kokama, revela com profundidade o processo de resistência e reorganização política, especialmente a partir da década de 1970, no Alto Solimões. Sua fala expressa um testemunho coletivo de como o povo Kokama enfrentou o apagamento cultural, a imposição religiosa e a negação de sua identidade indígena, ao mesmo tempo em que construiu estratégias de afirmação e retomada de sua existência como povo.

Segundo Eladio, a chegada de uma missionária italiana na comunidade Feijoal, assim como Francisco Samias trouxe a mesma fala dessa pessoa, próxima à comunidade de Sapotal, representou um marco ambíguo. De um lado, trouxe educação formal e algumas assistências; de outro lado, instaurou uma estrutura colonial de conversão e aculturação, afirmando que os Kokama não eram mais índios por falarem português e usarem roupas. Essa postura reflete uma visão histórica do indigenismo integracionista, presente tanto nas missões religiosas quanto nas políticas estatais da época, cujo objetivo era “civilizar” os povos indígenas e incorporá-los à sociedade nacional. Essa violência simbólica e epistemológica produziu rupturas profundas no povo Kokama, levando muitas famílias a se dispersarem para cidades como Tabatinga, Benjamin Constant, Tefé, Leticia na colômbia e Manaus.

A palavra “incorporar” remete diretamente ao texto *“Os Waimiri-Atroari e a invenção social da etnicidade pelo indigenismo empresarial”*, do antropólogo Stephen Baines (1995), no qual o autor discute como o contato interétnico e as políticas indigenistas produziram processos de invenção social da etnicidade. Baines mostra que essa invenção não é algo espontâneo, mas construída através

de movimentos políticos, interesses econômicos e práticas institucionais, que buscam enquadrar os povos indígenas dentro de uma “teoria oficial” sobre o que é ser indígena.

Segundo o autor, essa teoria oficial promove uma “integração acelerada”, que se apresenta como um projeto de desenvolvimento e inclusão, mas que, na prática, atua como um mecanismo de assimilação cultural, camuflagem e apagamento das diferenças étnicas. É nesse contexto que surge a ideia de que os indígenas que não falam mais sua língua tradicional deixariam de ser indígenas — visão fortemente criticada por Baines, pois ela impõe uma noção colonial e essencialista de identidade, reduzindo-a a critérios linguísticos ou culturais fixos.

Sob esse olhar, é possível traçar um paralelo com a experiência vivida pelo povo Kokama, que também enfrentou essa imposição de uma “teoria oficial”. Durante décadas, o Estado e setores da sociedade brasileira negaram a identidade indígena com base no argumento de que os Kokama, por não falarem integralmente sua língua materna, seriam “índios civilizados” ou já “integrados”. Essa narrativa, assim como Baines descreve no caso dos Waimiri-Atroari, reflete a lógica colonial do indigenismo oficial, que busca incorporar os povos originários ao modelo nacional, ao mesmo tempo em que tenta controlar as formas legítimas de ser e existir como indígena.

No entanto, a resistência Kokama — por meio das grandes assembleias, movimentos políticos e processos de reafirmação cultural — demonstra que a identidade indígena não é algo estático, mas dinâmico e interativo, construída nas práticas cotidianas, na memória coletiva e nas formas próprias de organização e espiritualidade. Assim, ao contrário da “integração acelerada”, o povo Kokama reafirma a presença e continuidade histórica, desafiando os limites impostos por essa teoria oficial e propondo novas formas de existir como povo dentro do Estado brasileiro.

Esse processo ilustra o que Stephen G. Baines (2006) descreve como a “*desetnização induzida*” dos povos indígenas nas regiões de fronteira, onde instituições religiosas e políticas buscaram enfraquecer a organização social tradicional, promovendo a homogeneização cultural. Ao mesmo tempo, como demonstra João Pacheco de Oliveira (1998), essas tentativas de assimilação produziram reações e resistências, pois o contato e a opressão também geraram

novas formas de consciência e articulação política entre os povos indígenas. E assim aconteceu com o povo kokama, tiveram uma organização mais estruturada e eficaz, diferente das que vinham tendo, e resistiram perante as fortes opressões e violências.

1.4 O povo Kokama na tríplice fronteira

A partir da década de 1980, tanto no Peru quanto no Brasil, os Kokama iniciaram um movimento de reemergência étnica. No Peru, segundo Rosa Vallejos (2010), o povo Kokama-Kokamilla promoveu reuniões anuais em sua língua e criou programas de rádio e escolas bilíngues como é o caso da rádio UCAMARA, com o apoio do Centro de Capacitación Campesina de la Amazonía (CENNCA) e do Vicariato de Nauta.

De modo semelhante, no Brasil, as comunidades Kokama passaram a se reorganizar politicamente, lutando pelo reconhecimento de suas terras e direitos diferenciados em saúde e educação. A resistência, mesmo após séculos de tentativas de apagamento, demonstra que a identidade Kokama não desapareceu — apenas foi silenciada temporariamente. Hoje, a luta continua por meio das assembleias, organizações indígenas e projetos culturais, reafirmando que ser kokama é também resistir, a tantos atos que queriam nos dizimar como um povo originário.

A partir dos dados apresentados na Tabela 1, é possível observar que o povo Kokama constitui hoje um dos grupos indígenas com maior presença populacional na região da tríplice fronteira entre Brasil, Colômbia e Peru, evidenciando uma ocupação territorial que antecede e ultrapassa os limites impostos pelos Estados-nacionais.

A configuração territorial da tríplice fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia não pode ser compreendida apenas como um dado geopolítico recente, mas como resultado de processos históricos que reconfiguraram profundamente a vida dos povos indígenas da região. Conforme analisa Jean-Pierre Chaumeil, esse redesenho das fronteiras implicou mudanças significativas na circulação, na organização social e nas formas de pertencimento desses povos:

De todo modo, esse redesenho marca o segundo momento forte da história das fronteiras nessa região: de uma bipartição Peru–Brasil passou-se a

uma tripartição Peru–Colômbia–Brasil, mudança que teve importantes repercussões sobre as populações indígenas. No momento da tripartição, por exemplo, vários grupos indígenas (como os Ticuna e os Cocama) encontraram-se distribuídos pelas três fronteiras, sendo que o tratado de 1935 garantia, no entanto, a livre circulação de pessoas de um lado a outro dos limites. Rapidamente, porém, os Estados buscaram reduzir essa livre circulação, que se tornou mais difícil com a atribuição de títulos de terra. Isso significava, para os indígenas, a necessidade de definir sua pertença como colombianos, peruanos ou brasileiros, caso quisessem obter terras, e de adotar entre si atitudes — e até mesmo línguas (espanhol ou português) — diferentes (CHAUMEIL, p. 58, 1996; SEILER-BALDINGER, 1983).

Nesse sentido, as atuais distribuições populacionais dos povos indígenas na região de fronteira devem ser interpretadas à luz desses processos históricos de territorialização estatal, classificação identitária e regulação da mobilidade. Assim, a expressiva população registrada no Brasil (64.327 pessoas, segundo o IBGE, 2022), em contraste com os números menores na Colômbia (3.101, CNPV, 2018) e no Peru, que também apresenta um contingente significativo (21.658, BDPI, 2015), não indica uma fragmentação sociocultural do povo Kokama, mas antes reflete distintos processos históricos de reconhecimento estatal, políticas indigenistas, metodologias censitárias e dinâmicas de autoidentificação em cada país.

Tabela 1 - População Kokama nos três países da tríplice fronteira.

País	População Kokama estimada	Fonte / Ano
Brasil	64.327	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2022
Colômbia	3.101	Censo Nacional de Población y Vivienda – CNPV, 2018

Peru	21.658	Ministerio de Cultura, Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas u Originarios – BDPI, 2015
-------------	--------	--

Fonte: elaborado pelo autor a partir dos dados do IBGE (2022) CNPV (2018) e BDPI (2015).

Essas diferenças numéricas devem ser compreendidas à luz da formação dos Estados-nacionais na Amazônia e de suas fronteiras político-administrativas, que foram traçadas sem considerar as territorialidades indígenas pré-existentes. Para o povo Kokama,

o território não se organiza segundo a lógica fixa e cartográfica do Estado-nação, mas a partir de redes de parentesco, circulação fluvial, memórias e relações cosmológicas com os rios e a floresta. A imposição das fronteiras internacionais produziu, assim, uma condição transfronteiriça forçada, na qual um mesmo povo passou a ser classificado, administrado e reconhecido de formas distintas conforme o país em que se encontrava. Para o povo Kokama, o território não se define primordialmente por limites fixos, linhas georreferenciadas ou marcos físicos permanentes, como ocorre na concepção do Estado-nação brasileiro. Ele se organiza como uma rede viva de relações, articulada por quatro dimensões fundamentais: parentesco, circulação fluvial, memória ancestral e cosmologia.

Em primeiro lugar, o território é tecido pelo parentesco. As 44 nações que estruturam a organização social kokama distribuem-se ao longo dos rios, formando um sistema de ocupação que não corresponde a divisões rígidas de terra, mas a circuitos familiares. As alianças matrimoniais, os deslocamentos entre comunidades e os vínculos entre clãs criam um espaço relacional, no qual o pertencimento não depende apenas da moradia fixa, mas da inserção em uma rede de descendência e reciprocidade.

Assim, o território é vivido como extensão do corpo coletivo da nação. Atualmente, não se pode afirmar que as comunidades sejam compostas exclusivamente pelo povo Kokama. Em diversas localidades, há a presença de outros povos indígenas, como os Tikuna, configurando contextos multiétnicos e de convivência intercultural. Essa realidade não se restringe ao Brasil, mas também se estende a países vizinhos, como o Peru e a Colômbia, onde comunidades

indígenas compartilham territórios, relações sociais, práticas culturais e dinâmicas organizativas próprias.

Desse modo, o cenário contemporâneo revela uma configuração plural, marcada pela coexistência de diferentes povos indígenas em um mesmo espaço territorial, o que exige o reconhecimento da diversidade étnica e o respeito às especificidades culturais de cada povo. Em segundo lugar, a circulação fluvial é elemento estruturante. Os rios — especialmente o Rio Solimões e o rio Amazonas — não funcionam como fronteiras naturais, mas como caminhos. O deslocamento por canoas, barcos, as visitas entre comunidades, as trocas de produtos, vendas de peixes, saberes e rituais constituem um fluxo contínuo que mantém o território integrado. O espaço kokama é, portanto, dinâmico e multidirecional: ele se faz na mobilidade, e não na imobilidade.

A terceira dimensão é a memória ancestral. Certos locais — antigas comunidades, áreas de caça, pontos de pesca, lugares de ocorrência de acontecimentos — carregam histórias transmitidas oralmente. Esses lugares não são apenas coordenadas geográficas, mas pontos de condensação da memória coletiva. Ao narrar a origem de uma comunidade ou de uma nação, os anciãos reinscrevem o território na história viva do povo. A memória funciona como um mapa narrativo.

Por fim, há a dimensão cosmológica. A floresta e os rios não são entendidos como recursos naturais inertes, mas como espaços habitados por presenças espirituais e forças que regulam o equilíbrio da vida. A relação com a ayahuasca, por exemplo, integra essa visão, pois por meio dela se busca orientação sobre o futuro da comunidade, cura e harmonização com o ambiente. O território, nesse sentido, é também um campo espiritual, onde humanos, ancestrais e seres da floresta compartilham do mesmo espaço.

As rotas percorridas, as narrativas sobre antigos lugares de moradia, os rituais que reafirmam a ligação com determinados espaços, os conflitos internos e externos que emergem quando a lógica Estado tenta inserir fronteiras. Significa também compreender que, para os Kokama, perder território não é apenas perder terra física, mas romper circuitos de parentesco, interromper fluxos de circulação e enfraquecer vínculos cosmológicos.

Pode-se afirmar que o território kokama é relacional, fluvial, histórico e espiritual. Ele não é apenas um espaço delimitado, mas um sistema de vida em

movimento. Reconhecer essa concepção é fundamental para compreender as tensões com as políticas públicas e para sustentar a legitimidade das reivindicações territoriais do povo Kokama, modos próprios de produzir sentido dentro da cultura.

No caso brasileiro, compreendo que o crescimento dos dados populacionais Kokama se relaciona diretamente a processos recentes de reafirmação identitária e reorganização política, sobretudo a partir das décadas finais do século XX. Nesse período, muitas famílias que haviam sido historicamente invisibilizadas ou classificadas como “caboclas” ou ribeirinhas passaram a reivindicar publicamente sua identidade indígena, retomando narrativas de origem, vínculos territoriais e formas próprias de organização coletiva. Esse movimento não ocorreu de forma espontânea, mas como resultado de lutas políticas, mobilizações comunitárias e do fortalecimento das lideranças Kokama frente às instituições do Estado.

Já no Peru e na Colômbia, entendo que os números populacionais refletem outros regimes de reconhecimento estatal e distintas trajetórias históricas de contato, missionização e políticas públicas indigenistas. Esses processos impactam diretamente a maneira como o povo Kokama é reconhecido — ou, em muitos casos, invisibilizado — nos levantamentos censitários e nas estatísticas oficiais, revelando desigualdades nos critérios de identificação e nas formas de relação entre o Estado e os povos indígenas. Segundo ATICOYA (2008), existen comunidades pertenecientes a este pueblo en las provincias de Loreto, Requena, Ramón Castilla, Maynas Y Alto Amazonas, en las cuencas de los rios Huallaga, Marañon, Ucayali, Nanay Y Amazonas.

Desse modo, mais do que simples indicadores demográficos, esses dados me permitem evidenciar as tensões permanentes entre a lógica do Estado-nação e a existência histórica e contínua do povo Kokama enquanto um coletivo transnacional. A tríplice fronteira, longe de representar uma divisão para o nosso povo, configura-se como um espaço de continuidade territorial, cultural e política, no qual os Kokama reafirmam a presença, formas próprias de organização e a resistência frente aos processos de fragmentação impostos pelas fronteiras estatais.

No Brasil, o povo Kokama vive principalmente o Estado do Amazonas, na região do alto e médio Solimões, com mais de 265 comunidades indígenas,

distribuídas em vários municípios como: Tabatinga (10), Benjamin Constant (13), São Paulo de Olivença (17), Amaturá (7), Santo Antônio do Içá (56), Tonantins (27), Jutai (55), Fonte Boa (34), Tefé (12), Coari (20), Alvarães (8), Manacapuru (1), Uarini (1) e Manaus (4).

As 265 comunidades kokama são fruto de uma pesquisa que fiz durante as assembleias Kokama, as informações foram tiradas das listas de presenças e relatório final, que é onde as lideranças entregavam as suas necessidades para que pudessem ser enviadas aos órgãos competentes. Recebi também a colaboração de diversos caciques e lideranças, que compartilharam informações sobre suas comunidades, famílias e membros.

No Brasil, a trajetória demográfica da população Kokama nas últimas décadas revela mais do que simples números: ela expõe as complexas relações entre identidade, reconhecimento oficial, metodologia censitária e movimentos sociopolíticos que envolvem povos indígenas no Brasil. Segundo dados históricos, no início dos anos 2000 a população Kokama era registrada de forma extremamente reduzida. Em 2003 havia cerca de 9 mil Kokama, de acordo com registros da Fundação Nacional de Saúde - FUNASA — embora esse número não fosse resultado de um recenseamento oficial detalhado no Brasil, mas de atendimentos básicos de saúde. Em 2005, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) registrou apenas 786 Kokama no Amazonas — um número surpreendentemente baixo que reflete principalmente limitações nos métodos de coleta de dados e na abrangência geográfica da pesquisa, que não capturava muitas comunidades espalhadas segundo o processo de atendimento dos serviços religiosos e assistenciais.

Esse dado extremamente menor não pode ser interpretado como um “declínio” real da população, mas sim como um retrato parcial e invisibilizado da população Kokama daquela época. A ausência de políticas públicas adequadas de reconhecimento e a dispersão das comunidades — muitas vivendo fora de terras oficialmente reconhecidas — colaboraram para essa sub-estimativa.

Um salto numérico significativo aparece em 2020, quando a Secretaria de Saúde Indígena (SESAI) contabilizou 19.052 Kokama no estado do Amazonas. Esse número já indica não apenas crescimento demográfico, mas também um avanço no reconhecimento e na identificação étnica da população Kokama nos sistemas oficiais de saúde indígena.

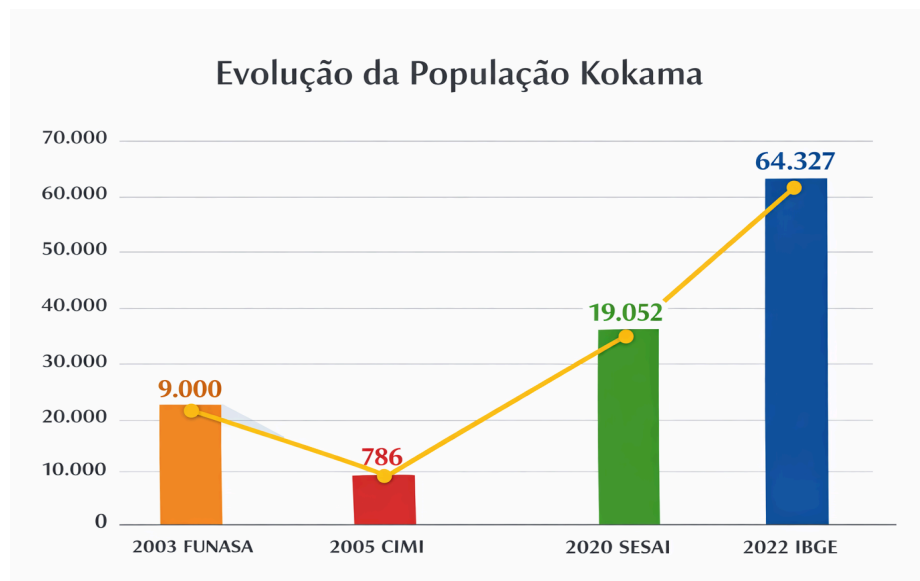
A real transformação, porém, ocorre com os dados do Censo Demográfico de 2022 do IBGE, que registrou 64.327 pessoas declarando-se kokama — tornando esse povo a segunda etnia indígena mais numerosa no Brasil depois dos Tikuna. Esse crescimento impressionante não é simplesmente uma explosão populacional natural em poucos anos, mas principalmente o resultado de múltiplos fatores combinados como apontou as informações obtidas pelo IBGE: Aprimoramento metodológico do IBGE, Reafirmação identitária, Migração e mobilidade, Cobertura censitária ampliada em áreas urbanas e rurais.

Dessa forma, o que aparece como um crescimento explosivo na população kokama é, em grande medida, um reflexo de superação da invisibilidade institucional, de reconhecimento identitário e de mudanças nas técnicas de coleta e reconhecimento de dados — não apenas um simples aumento demográfico natural.

Os dados apresentados provêm de fontes distintas e não homogêneas. Os registros da FUNASA e da SESAI derivam do subsistema de atenção à saúde indígena; o levantamento do CIMI (2005) possui cobertura territorial limitada; e o dado do IBGE (2022) baseia-se na autodeclaração censitária. Portanto, os valores não são diretamente comparáveis em termos estritamente demográficos, devendo ser interpretados à luz dos contextos institucionais de produção da informação.

A seguir, o Gráfico 1 evidencia de forma contundente como os registros populacionais do povo Kokama no estado do Amazonas variaram significativamente ao longo das últimas décadas em função dos distintos regimes institucionais de produção de dados.

Figura 1.9. Registros populacionais do povo Kokama no Amazonas (2003-2022)



Fonte: elaborado por mim através das informações obtidas pela FUNASA, CIMI, SESAI e IBGE.

Em 2003, a FUNASA registrava cerca de 9.000 Kokama a partir de atendimentos em saúde, número que contrastaria fortemente com o levantamento realizado pelo CIMI em 2005, que identificou apenas 786 pessoas no estado — resultado de uma pesquisa parcial, territorialmente restrita e vinculada à atuação missionária. Esse aparente “declínio” estatístico não reflete uma redução real da população, mas sim a fragmentação dos instrumentos de coleta e a invisibilidade administrativa das comunidades Kokama, muitas das quais se encontravam fora de terras oficialmente reconhecidas. A partir de 2020, os dados da SESAI, ao contabilizarem 19.052 Kokama no Amazonas, já indicam um avanço significativo na identificação étnica e na ampliação da cobertura do subsistema de saúde indígena. Esse processo atinge seu ponto mais expressivo com o Censo Demográfico de 2022 do IBGE, que registrou 64.327 pessoas autodeclaradas Kokama, revelando que o chamado “crescimento populacional” deve ser compreendido, sobretudo, como resultado da superação histórica da subnotificação, do fortalecimento da reafirmação identitária e do aprimoramento metodológico dos sistemas estatais de registro.

Esse processo evidencia uma questão central nas políticas públicas e censitárias brasileiras: o quanto os números oficiais dependem de quem faz as perguntas, como as perguntas são feitas e em que contexto social e político elas ocorrem. O caso dos Kokama mostra que o aumento populacional registrado está, em grande parte, ligado à ampliação do espaço para que pessoas declarassem

sua identidade indígena e fossem reconhecidas como tal pelas instituições oficiais.

As comunidades Kokama, estão localizadas em terras de várzeas e terra firme, onde as casas - geralmente em forma de palafitas quando em terra de várzeas - são construídas a cerca de um metro e meio do chão, para se protegerem das cheias do rio. Essas casas costumam se alinhar ao longo das margens, reafirmando o vínculo do Povo Kokama com o rio.

Politicamente, a distribuição do povo Kokama em três países — Brasil, Colômbia e Peru — demonstra uma fronteira imposta pelo Estado-nação, que separa um território originalmente contínuo. Essa condição transfronteiriça coloca o povo Kokama em uma situação política singular: de um lado, sua presença é um ato de resistência territorial, pois reafirma a continuidade histórica em meio às divisões impostas; de outro, é também uma condição de vulnerabilidade, já que os direitos e políticas públicas variam conforme cada país, gerando desigualdades no acesso à saúde, educação e reconhecimento étnico.

O movimento político do povo Kokama no Brasil começa a se estruturar de forma mais visível entre as décadas de 1970 e 1980, após um longo histórico de contatos interétnicos com populações da região do Peru e da Colômbia, bem como com o povo Tikuna. Nesse período, os Kokama eram frequentemente identificados pelos Tikuna como ribeirinhos ou populações rurais, uma vez que estes se autodeclaravam os únicos indígenas da região, principalmente por manterem o uso cotidiano de sua língua materna, o Tikuna.

Como aponta Viegas (2014, p. 178) “[...] Nos últimos anos os Kokama sofreram muitos preconceitos, de forma contraditória, por não falarem mais a sua língua, como se isso tivesse sido algo voluntário, tanto por parte dos Tikuna como pelos não indígenas”.

Entretanto, conforme eu analiso no meu trabalho de conclusão de curso, a luta kokama não se constituiu a partir de disputas entre povos indígenas, mas a partir da necessidade de afirmação histórica e territorial. Muitos Tikuna desconheciam os processos de silenciamento, as violências e as estratégias de negação identitária vivenciadas pelos Kokama, que contribuíram para a perda do uso cotidiano da língua materna, preservada, naquele momento, sobretudo por alguns anciãos.

A principal reivindicação kokama estava relacionada ao reconhecimento do direito ancestral à terra, ocupada tradicionalmente pelo povo Kokama. As lideranças exigiam que a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), vinculada ao Ministério da Justiça, reconhecesse como territórios indígenas Kokama as áreas de Sapotal, Jutimã, Sacambú, Barreirinha, Bananal e Ilha do Capiá — então sob contestação — e que essas áreas fossem consideradas no interior da Terra Indígena Éware I, assegurando o reconhecimento e a convivência territorial entre Kokama e Tikuna.

Como resultado desse processo de mobilização, o protagonismo político Kokama se fortaleceu e passou a contar com o apoio de importantes lideranças Tikuna, especialmente das comunidades de Ourique, Feijoal e Umariçu, localizadas próximas ao território Kokama de Sapotal, consolidando alianças regionais em defesa dos direitos territoriais dos povos indígenas (SOUZA, 2018).

1.5 O movimento Kokama na atualidade: organizações, protagonismos e pautas coletivas

A COIAMA foi um precursor na luta do povo Kokama, sendo o espaço onde começaram a reivindicar os direitos negados pelas instituições e órgãos competentes. Um exemplo disso foi a revisão da Terra Indígena Tikuna Eware, que na época era reivindicada como território Tikuna, mas com a organização e mobilização da COIAMA, o povo Kokama conseguiu fazer valer sua voz e hoje é reconhecida como território Kokama. No entanto, por vários motivos, as lideranças Kokama que antes representavam a COIAMA se afastaram, e foi deixada de lado por outras lideranças. Posteriormente, foi criada a Organização Geral dos Caciques das Comunidades Indígenas do Povo Kokama (OGCCIPK) - anteriormente OGCCIPC, alterada em razão da língua Kokama não contemplar a letra "C" - no município de Tonantins/AM, no ano de 2001.

Cabe ressaltar que, em alguns momentos, utilizo as grafias Cocama e Kokama. Ambas foram empregadas historicamente para nos definir. No entanto, a forma Cocama surgiu nos primeiros registros escritos sobre nosso povo, elaborados por não indígenas que não tinham conhecimento da nossa língua e da nossa estrutura fonética e ortográfica.

Além disso, por muito tempo, algumas lideranças também utilizaram essa grafia, sem saber que, na língua Kokama, não existe a letra "C". Na nossa escrita, os sons representados pelo "c" no português são grafados com "K".

Reconheço que há diversas referências históricas e acadêmicas que mantêm a grafia antiga, e entendo que não cabe a mim alterar o que já foi registrado. Contudo, a partir deste momento, adoto conscientemente a forma Kokama, com “K”, por ser a grafia que respeita e fortalece nossa identidade linguística e cultural.

Atualmente, o movimento político Kokama se consolida por meio de seis organizações que representam diferentes frentes de atuação e liderança, sendo elas:

- Organização Geral dos Caciques das Comunidades Indígenas do Povo Kokama (OGCCIPK)
- Federação Indígena do Povo Kokama (TWRK)
- Movimento Social do Patriarcado Cacicado Geral do Povo Indígena Kokama (MPKK)
- Organização Geral dos Professores Trilingues Kokama (OGPTK)
- Articulação das Mulheres Indígenas Kokama do Amazonas (AMIKAM)
- e a mais recente, Organização dos Jovens Indígenas Kokama (OJIK).

A Organização Geral dos Caciques das Comunidades Indígenas do Povo Kokama (OGCCIPK) foi criada no ano de 2001, na comunidade São Domingos II, no município de Tonantins, configurando-se como uma instância central de articulação política do povo Kokama no Estado do Amazonas. Desde sua fundação, a organização assumiu papel fundamental na condução das lutas pela demarcação dos territórios tradicionais, pela garantia de direitos coletivos e pelo fortalecimento da cultura e da língua materna Kokama.

No período de sua criação, a organização teve como uma de suas principais lideranças Francisco Samias, sendo posteriormente representada por Cristóvão Macedo Moçambique e, atualmente, por Eládio Curico, que dá continuidade às pautas históricas e contemporâneas do movimento Kokama no Amazonas.

Figura 1.10 - Eladio Curico presidente da OGCCIPK na reunião do CNPI em Brasília-DF em 2024.



Fonte: Foto tirada por mim em abril de 2024 em Brasília

A Federação Indígena do Povo Kokama (TWRK) foi fundada em 2010, também com a ideia de Francisco Samias, que envolvesse o Brasil, a Colômbia e o Peru. E foi feita essa tentativa de junção, liderado pela Glades Ramires, que hoje é a presidente da federação, e também uma liderança feminina que tem debatido nos espaços por respeito à voz das mulheres indígenas, e principalmente as mulheres indígenas Kokama.

Figura 1.11 - Glades Kokama, presidente da Federação Kokama na assembleia de Fonte Boa em 2024



Fonte: foto tirada por mim na assembleia de Fonte Boa, em julho de 2024..

O Movimento Social do Patriarcado Cacicado Geral do Povo Kokama (MPKK) foi idealizado por Francisco Samias há anos, mas se configurado também como instituição com Edney Samias no ano de 2022, com o objetivo de resguardar e transmitir a tradição, a cosmovisão e as hierarquias tradicionais milenares do povo Kokama. Inspirado na herança espiritual e cultural, o movimento busca fortalecer a identidade e a autonomia do povo Kokama, para que não seja subordinado a estruturas externas, preservando assim os saberes ancestrais, a língua e a medicina tradicional. No coração dessa estrutura, estão

os pajés, taitas, xamãs e os patriarcas, guardiões da sabedoria e da conexão com o território e a espiritualidade, comprometidos em manter viva a tradição e a cultura do povo Kokama, conforme relato de Edney Samias, seu sobrinho, que hoje assume como Patriarca Geral.

Figura 1.12 - Patriarca Edney Samias no lançamento do livro didático kokama



Fonte: foto tirada por mim quando Edney abençoa o lançamento do livro didático kokama em janeiro de 2026 em Tabatinga

A categoria “patriarca geral”, no contexto Kokama, pode ser compreendida como uma construção política atual que articula parentesco, liderança e território. Diferentemente de categorias historicamente registradas — como “cacique”, “tuxaua”, “kuraka” ou “capitão” —, “patriarca geral” emerge em um cenário de reorganização interna e de fortalecimento identitário, no qual a autoridade não se define apenas pela representação política, mas também pela centralidade no campo dos saberes.

Trata-se de uma liderança que concentra e resguarda conhecimentos considerados fundamentais para a continuidade do povo Kokama: a língua materna, a cosmovisão, as narrativas de origem, as práticas rituais e as medicinas tradicionais, entre elas o uso da ayahuasca. Nesse sentido, o patriarca geral é um guardião de saberes que estruturam a vida coletiva e a relação com o território.

Contudo, é importante problematizar essa formulação, especialmente quando se afirma que ele seria o “guardião dos saberes das mulheres Kokama”. Tal expressão pode indicar não uma apropriação masculina desses conhecimentos, mas uma posição de responsabilidade política na proteção e

legitimação de saberes que, em muitos casos, são transmitidos e cultivados pelas mulheres — especialmente no âmbito da língua, do cuidado, das práticas de cura e da memória familiar. Assim, a categoria “patriarca geral” pode funcionar como mediadora entre diferentes esferas de autoridade — masculina e feminina, ritual e política, privada e pública — articulando-as no interior de um projeto coletivo de afirmação étnica.

Dessa forma, mais do que um título, “patriarca geral” expressa uma forma relacional de liderança que combina ancestralidade, experiência, domínio de conhecimentos tradicionais e capacidade de articulação política. Sua emergência revela a dinâmica contemporânea do povo Kokama, que reinventa categorias de autoridade para responder aos desafios atuais sem romper com os fundamentos cosmológicos e territoriais que sustentam sua existência coletiva.

Do ponto de vista do parentesco, essa categoria não se sustenta apenas na dimensão formal da representação, mas na densidade das redes familiares que estruturam a vida social Kokama. A autoridade atribuída ao “patriarca geral” está ancorada na posição que ocupa em linhagens extensas, na memória que carrega sobre deslocamentos, alianças e conflitos, e na capacidade de mediar tensões internas. Trata-se de uma liderança cuja força deriva tanto da ancestralidade quanto da experiência acumulada, sendo reconhecida como guardiã da história coletiva e das narrativas sobre o território.

No plano político, a expressão indica um deslocamento estratégico: ao adotar a noção de “geral”, amplia-se o escopo da liderança para além de uma única comunidade, produzindo uma figura capaz de articular múltiplas comunidades e frentes de mobilização. Nesse sentido, o patriarca geral atua também como operador simbólico de uma fronteira política: sua autoridade ajuda a produzir a unidade necessária para a interlocução externa, especialmente em disputas territoriais e negociações institucionais.

Articulada à concepção kokama de território — entendido não como espaço fixo e cartográfico, mas como rede de circulação fluvial, memória ancestral e relações cosmológicas — essa liderança assume um papel que ultrapassa a representação formal. O patriarca geral encarna a continuidade da luta e da permanência no território, funcionando como elo entre os mais velhos e os jovens, entre o passado narrado e as estratégias políticas do presente. Sua

legitimidade não decorre apenas de um cargo, mas de uma posição relacional que conecta famílias, assembleias e trajetórias históricas de resistência.

A Organização Geral dos Professores Indígenas Kokama Trilíngues (OGPITK) foi criada no ano de 2021, como uma resposta às necessidades educacionais, pedagógicas, culturais e políticas do povo kokama diante dos desafios enfrentados no contexto escolar e comunitário. Sua origem está diretamente ligada à preocupação das lideranças e professores kokama com a preservação da língua materna, com a valorização da identidade cultural e com a construção de uma educação verdadeiramente diferenciada e intercultural.

Figura 1.13 - Professor Edemildo Cobos, presidente da OGPITK



Fonte: retirado da rede social

Durante muitos anos, a educação escolar nas comunidades indígenas Kokama foi conduzida a partir de modelos externos, desconsiderando a língua kokama, os saberes milenares, a história própria do povo e sua forma específica de organização social. Esse processo contribuiu para o enfraquecimento da língua e para a descaracterização cultural, especialmente entre as novas gerações. Diante desse cenário, os professores kokama compreenderam que era necessário se organizar coletivamente para fortalecer uma proposta educacional própria, construída a partir da realidade e dos conhecimentos do próprio povo kokama.

A OGPITK surge, portanto, como um espaço de articulação e mobilização dos educadores Kokama, com o objetivo de defender uma educação escolar indígena específica, diferenciada, intercultural e bilíngue — ou, mais precisamente, trilíngue, considerando a presença da língua Kokama, da língua

portuguesa e, em alguns contextos, da língua espanhola, em razão da localização transfronteiriça do povo Kokama entre Brasil, Peru e Colômbia.

Entre seus principais objetivos estão:

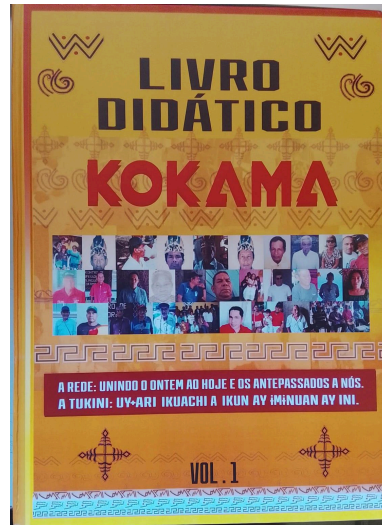
- Fortalecer e revitalizar a língua Kokama no ambiente escolar e comunitário;
- Produzir materiais didáticos próprios, elaborados a partir da história, da cultura e da cosmovisão Kokama;
- Formar e capacitar professores indígenas comprometidos com a realidade sociocultural de suas comunidades;
- Defender os direitos educacionais do povo Kokama junto aos órgãos públicos;
- Promover a unidade entre as comunidades por meio da educação.

Assim, a criação da Organização Geral dos Professores Indígenas Kokama Trilíngues representa um marco na luta do povo Kokama pela autonomia educacional. Mais do que uma entidade de professores, trata-se de um instrumento de resistência cultural, de reafirmação identitária e de construção de um futuro em que a escola seja um espaço de fortalecimento e resistência, e não de negação, da identidade kokama.

A produção de materiais didáticos próprios constitui uma estratégia fundamental de fortalecimento linguístico e cultural do povo Kokama. Durante muito tempo, a elaboração de um livro específico para a realidade das escolas kokama permaneceu como desejo, empenho e sonho coletivo, nascido da preocupação com a perda gradual da língua entre crianças, jovens e adultos. Diante desse cenário, emergiu a necessidade de criar um material que respondesse às demandas concretas dos professores e contribuísse para vitalizar o uso da língua no dia a dia escolar.

O livro didático surge, assim, não apenas como instrumento pedagógico, mas como ação política e cultural voltada à continuidade da língua kokama. Sua elaboração foi resultado de um processo coletivo, construído nas assembleias dos professores Kokama e assembleias gerais, com a participação ativa de anciãos falantes — detentores do conhecimento linguístico — e de diversas lideranças e professores. Trata-se, portanto, de um material que expressa a autonomia pedagógica do povo Kokama e reafirma a escola como espaço de resistência, memória e fortalecimento identitário.

Figura 1.14 Capa do livro didático Kokama



Livro didático aprovado na assembleia dos professores, e hoje já está sendo distribuído nas escolas kokama. Foto: Mauricio Kokama, 30 de janeiro de 2026.

A Articulação das Mulheres Indígenas Kokama do Amazonas – AMIKAM foi criada no ano de 2024 com o objetivo de fortalecer o protagonismo, a organização e a representatividade das mulheres indígenas kokama das regiões do Alto, Médio e Baixo Solimões. Sua constituição surge da necessidade de consolidar um espaço próprio de articulação política, social e cultural, voltado à defesa dos direitos das mulheres kokama e à ampliação de sua participação nas instâncias de decisão dentro e fora dos seus territórios.

Figura 1.15 - Liderança Claudete Rubem presidente da AMIKAM



Fonte: foto tirada por mim em julho na assembleia de 2024 em Fonte Boa.

A criação da AMIKAM representa um marco no processo de mobilização das mulheres kokama, reconhecendo seu papel histórico como guardiãs da cultura, da espiritualidade, da organização comunitária e da luta pelos direitos territoriais e sociais do povo Kokama. A articulação foi instituída a partir da

compreensão coletiva de que é fundamental estruturar uma organização específica que promovesse o fortalecimento da autonomia feminina, incentivasse a formação política e assegurasse maior visibilidade às demandas das mulheres indígenas.

Assim, a AMIKAM foi criada para atuar na promoção dos direitos das mulheres Kokama em todas as esferas — comunitária, municipal, estadual e federal —, contribuindo para o fortalecimento da identidade, da cultura e da luta do povo Kokama no Estado do Amazonas.

A Organização dos Jovens Indígenas Kokama (OJIK) foi criada no ano de 2025 com o objetivo de fortalecer e promover o protagonismo de jovens líderes na proteção e defesa dos direitos do povo Kokama, valorizando a identidade cultural e incentivando a participação ativa nos espaços de decisão. A OJIK busca fortalecer ações em áreas como educação, saúde, sustentabilidade e, especialmente, a proteção territorial, assegurando que a juventude Kokama lidere e contribua para o futuro das comunidades Kokama.

Figura 1.16 - Liderança Mauricio Curico, presidente da OJIK



Fonte: Federação Kokama Consagração de Mauricio Curico, presidente da OJIK na assembleia de Amaturá em 2025.

Essas organizações têm desempenhado papéis fundamentais na articulação política, na realização de denúncias relacionadas às violações de direitos, na reivindicação da demarcação dos territórios Kokama, além de serem as principais responsáveis pela organização das assembleias gerais do movimento Kokama.

Atuam de forma colaborativa e horizontal, sem hierarquia entre si — todas possuem voz e protagonismo nas decisões coletivas. Essa estrutura

compartilhada reflete o modo de organização Kokama, baseado na reciprocidade e no consenso.

A criação dessas instituições possibilitou o fortalecimento de pautas específicas, como a valorização e o ensino da língua kokama, o acesso à educação intercultural, a saúde indígena, bem como a inserção de novas vozes no movimento, sobretudo as mulheres e a juventude kokama. Assim, o movimento kokama atual traz uma renovação política, na qual diferentes gerações e segmentos se unem para manter viva a resistência e a autonomia do povo Kokama nas fronteiras do Brasil, Peru e Colômbia.

Este primeiro capítulo apresentou a base histórica, cosmológica, social e política do povo Kokama, evidenciando que essa trajetória é marcada pela resistência, pela memória e pelo constante fortalecimento da identidade coletiva deste povo. A narrativa dos líderes anciãos, especialmente a fala de Francisco Samias, revelou a cosmogonia kokama como uma forma própria de conhecimento — uma epistemologia que compreende a origem da humanidade a partir da floresta, da árvore e do rio, expressando a profunda interdependência entre todos os seres. Nesse modo de ver o mundo, o homem não é separado da natureza, mas parte do seu âmago, nascido do coração da floresta e do movimento das águas. Como afirma Ailton Krenak, que somos parte do todo “Fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza.” (KRENAK, 2019, p. 16-17).

A presença do povo Kokama nos três países da tríplice fronteira — Brasil, Colômbia e Peru — evidencia tanto a ancestralidade quanto a violência das fronteiras coloniais que fragmentaram um território originalmente contínuo. Essa condição transfronteiriça revela que a identidade Kokama ultrapassa os limites dos Estados-nacionais, constituindo-se como uma identidade de rio e de movimento, marcada pela circulação, pela oralidade e pela memória viva das margens do Solimões e dentre outros rios.

Ao longo da história, especialmente a partir das décadas de 1970 e 1980, o povo Kokama enfrentou fortes tentativas de apagamento identitário, motivadas por missões religiosas e políticas integracionistas que negavam sua condição indígena. A catequese, como relatado por Eladio Kokama, promoveu divisões

internas e deslocamentos, mas também despertou uma consciência política que germinaria nas décadas seguintes. O que antes foi instrumento de negação — a escola e a escrita — transformou-se em arma de luta e afirmação.

A partir desse processo de resistência, apareceram novas formas de organização política, como a COIAMA e, posteriormente, a OGCCIPK, que consolidaram a presença Kokama no cenário indígena regional. O surgimento de meios próprios de comunicação, como o jornal *Ajuricaba*, e a criação de centros culturais e assembleias, expressam não apenas a reconstrução institucional, mas também a retomada simbólica da palavra, da memória e da identidade coletiva.

Hoje, o movimento Kokama se articula por meio de seis organizações — OGCCIPK, TWRK, MPKK, OGPTK, AMIKAM e OJIK — que representam a diversidade interna do povo e reafirmam o protagonismo de mulheres, jovens e anciãos. Essas instituições demonstram que o movimento não é apenas político, mas também espiritual, educativo e cultural, mantendo viva a língua, os saberes e a organização social baseada nas antigas nações (clãs).

Por fim, compreender a história e a cultura Kokama é reconhecer que sua resistência não é apenas sobrevivência, mas criação. Mesmo diante da catequese, da invisibilidade e das fronteiras, o povo Kokama reafirma sua presença como sucessor de uma sabedoria milenar e protagonista de um projeto de futuro. A floresta, o rio e o território continuam sendo o coração da existência Kokama — espaços sagrados onde se tece a continuidade da vida, da memória e da luta por autodeterminação.

Assim, este capítulo evidencia que ser kokama é resistir, é narrar o mundo desde as margens do Solimões, transformando a dor do apagamento em força de reexistência e em afirmação de um modo próprio de viver, pensar e sonhar com o futuro.

Os elementos apresentados neste capítulo constituem a base sobre a qual se estruturam as assembleias gerais do povo Kokama, analisadas no capítulo seguinte como espaços centrais de organização política contemporânea.

CAPÍTULO 2

AS ASSEMBLEIAS KOKAMA COMO FERRAMENTAS DE LUTA

As assembleias kokama como território político-espiritual de reexistência!

Como apresentei na introdução e no capítulo 1 deste trabalho, o povo Kokama está presente nos três países que compõem a tríplice fronteira amazônica: Brasil, Colômbia e Peru. Diante dessa configuração territorial, torna-se fundamental fortalecer os laços entre as comunidades e as lideranças dos diferentes países. A mobilização coletiva é essencial para que as lutas sejam conhecidas, compartilhadas e reconhecidas pelo próprio povo Kokama, independentemente das fronteiras políticas impostas pelos Estados-nacionais.

Marcados por angústias históricas — como a quase perda da língua, o enfraquecimento da união comunitária e as limitações impostas pela fronteira —, nós kokama temos buscado, nas últimas décadas, reconstruir vínculos e promover articulações políticas e culturais transnacionais. Essa união tem se expressado por meio de encontros, assembleias e intercâmbios entre lideranças, que buscam a unificação das lutas em defesa da vida e do território.

Em Leticia, capital do Amazonas colombiano, cidade que faz fronteira com o município brasileiro de Tabatinga, há uma presença significativa de famílias kokama tanto na área urbana quanto em comunidades próximas, como na Isla de Ronda, Macedonia, Puerto Triunfo, San José del Rio, Santa Sofia e El Progreso, Zaragoza, Putumayo, La Playa e Puerto Nariño. Nessas localidades, convivem diversos povos indígenas como os Tikuna, e Yáguas, e as relações interétnicas têm contribuído para o fortalecimento da identidade Kokama e para a consolidação de um movimento de articulação internacional.

Figura 1.17. Lideranças Kokama Colombianas



Fonte: Cacique da comunidade (resguardo) de Ronda, Colômbia na 7ª Assembleia Geral Kokama em Amaturá em julho de 2025. Foto: Mauricio Kokama, julho de 2025.

Figura 1.18. Delegação de lideranças Colombianas



Fonte: foto tirada por mim da delegação da comunidade de Ronda, na Assembleia do povo Kokama em Amaturá.

A aproximação entre as lideranças dos três países foi intensificada durante as Assembleias Kokama, que criaram espaços de união e troca de experiências. A partir desses encontros, as lutas foram se ampliando e ganhando força.

Como Ramos (2004, p. 29), nos remete que “a OGCIPC tem procurado se integrar a outras organizações indígenas, especialmente de Kokama, no Peru e na Colômbia. A participação e promoção de encontros indígenas tem sido uma das atividades prioritárias desta nova organização. Na comemoração de dois anos de criação da OGCIPC, reuniram-se em Tabatinga, Kokama do Brasil, Peru e Colômbia”.

Quando Ramos (2004) afirma que “a OGCIPC tem procurado se integrar a outras organizações indígenas, especialmente de Kokamas, no Peru e na Colômbia”, ela evidencia um processo de fortalecimento da articulação política kokama. A criação da OGCIPC (Organização Geral dos Caciques das Comunidades Indígena do Povo Cocama) representa não apenas um ato organizativo local, mas também uma estratégia de reconstrução territorial e

identitária, que ultrapassa as fronteiras nacionais impostas pelos Estados desses países.

Essa tentativa de integração entre nós Kokama dos três países é uma resposta direta à fragmentação causada pela colonização e pela demarcação de fronteiras nacionais, que dividiram um mesmo povo em diferentes jurisdições políticas. Assim, a OGCCIPC assume um papel de resistência, buscando recompor a unidade do povo Kokama diante de séculos de invisibilização e políticas assimilacionistas.

A “participação e promoção de encontros indígenas”, mencionadas por Ramos, devem ser compreendidas como atos políticos e pedagógicos de reafirmação étnica. Os encontros entre comunidades Kokama do Brasil, Peru e Colômbia não são apenas momentos de celebração, mas espaços de reconstrução da memória coletiva e da consciência política transnacional.

A comemoração dos dois anos de criação da OGCCIPC, realizada em Tabatinga — local simbólico por ser ponto de tríplice fronteira — adquire um significado político profundo: a re-territorialização do povo Kokama em um espaço historicamente fragmentado. Reunir-se nesse lugar é, portanto, um gesto de afirmação de que o território kokama é contínuo, mesmo que os mapas nacionais insistam em nos dividir.

Em termos críticos, pode-se dizer que Ramos evidencia a emergência de uma diplomacia indígena transfronteiriça, protagonizada pelos próprios kokama, que buscam construir pontes entre organizações irmãs, ou lutas parecidas. Contudo, seu texto também reflete o olhar de uma pesquisadora externa — ou seja, a análise de Ramos ainda tende a ver a OGCCIPC sob a ótica institucional, enquanto, para os próprios kokama, esse processo envolve dimensões espirituais, cosmológicas e de parentesco que ultrapassam a esfera meramente organizacional ou institucional.

Portanto, a OGCCIPC deve ser lida não apenas como uma instituição formal, mas como expressão contemporânea da luta pela recomposição do corpo coletivo kokama — uma tentativa de suturar as feridas deixadas pela colonização, pela dispersão e pela fronteira.

Como vimos, não foi agora que o povo Kokama vem tentando se juntar as lutas dessas comunidades que estão em outros países. Portanto, no início de 2025, lideranças Kokama do Brasil participaram do Quinto Encontro Kukama

(Pichka Puraraka Kukama), realizado nos dias 9, 10 e 11 de fevereiro no Centro de Retiro Casiciaco, na cidade de Nauta — Departamento de Loreto, no Peru, a cerca de duas horas de Iquitos. O objetivo do encontro foi compartilhar experiências e conhecimentos sobre a história, o contexto atual e as estratégias de resistência nos territórios Kukama.

Figura 1.19. Faixa do quinto encontro Kokama em Nauta -Iquitos Peru



Fonte: Foto tirada por mim em fevereiro de 2025 em Nauta, Peru.

Reunir os indígenas Kokama/Kukama em um mesmo espaço é fundamental, pois, apesar das fronteiras nacionais, nós e outros povos compartilham desafios semelhantes: violações de direitos fundamentais, deslocamentos forçados e a separação de famílias e comunidades. Em todos os países, o povo Kokama enfrenta o mesmo processo de invisibilização e luta pela retomada territorial e cultural.

A Rádio Ucamara, sediada em Nauta, desempenha papel importante nesse processo, ao coordenar e apoiar os encontros Kokama. A rádio tem promovido a reconstrução da memória coletiva, incentivando o registro e a difusão das narrativas orais e históricas das comunidades. Esses encontros se tornaram espaços formativos e políticos, oferecendo ferramentas de comunicação e articulação que fortalecem as lideranças indígenas na defesa dos seus direitos.

Esses esforços visam não apenas preservar a história e a cultura do povo Kokama naquela região, mas também promover a solidariedade entre as comunidades, ultrapassando as fronteiras estatais. Ao compartilharem suas histórias e experiências, o povo Kokama constrói estratégias conjuntas para enfrentar desafios comuns e reafirmar sua identidade como povo amazônico transfronteiriço.

A luta do povo Kokama, portanto, é também uma luta contra as fronteiras políticas e epistemológicas que tentam fragmentar não apenas os territórios, mas também o nosso modo de existir e de ver o mundo. Ao reivindicar o rio, o território

e a ancestralidade, o povo Kokama reafirma um projeto político-cosmológico de autodeterminação, no qual o rio não é limite, mas elo — uma linha de vida que une povos, histórias e mundos.

Durante o V Encontro Kukama, também foram debatidos os impactos históricos da exploração da borracha na Amazônia, um período marcado pela violência, escravidão e extermínio de povos indígenas. O evento reuniu representantes de diferentes povos — Secoya, Murui, Bora, Kichwa, Achuar, Maijuna e Kukama — com o objetivo de reivindicar a criação de uma Comissão da Verdade sobre os crimes e as violências cometidas durante o ciclo da borracha. Essa iniciativa busca reconstruir a memória coletiva e garantir justiça histórica às populações vitimadas.

É importante salientar que as grafias Kukama e Kokama correspondem a usos situados em contextos nacionais distintos: Kukama é a forma empregada no Peru, enquanto Kokama é a forma atualmente utilizada no Brasil. Essa distinção está relacionada a um processo deliberativo interno do próprio povo. Conforme registrado no livro didático Kokama (2023), originalmente a letra “O” não integrava o alfabeto da língua; sua incorporação foi discutida e aprovada em assembleia geral. Como destaca a publicação: “lembrando que antes não tínhamos a letra O em nosso alfabeto Kokama; a assembleia foi para aprovação da inclusão da letra O em nosso alfabeto Kokama”.

Desse modo, a adoção da grafia Kokama, no contexto brasileiro, não representa uma simples variação ortográfica, mas expressa uma decisão coletiva, vinculada aos processos de fortalecimento linguístico e afirmação identitária conduzidos pelo próprio povo. Essa afirmação identitária e fortalecimento linguístico no Brasil se insere em um contexto mais amplo de articulação entre os Kokama dos três países, onde encontros e assembleias funcionam como espaços estratégicos de intercâmbio e consolidação de alianças.

Logo após o encontro, lideranças peruanas foram convidadas a participar da Assembleia Geral do Povo Kokama no Brasil, realizada no Alto Solimões. Quatro anciãos de Nauta estiveram presentes, compartilhando suas experiências e lutas. Esse intercâmbio reafirmou o compromisso das comunidades Kokama dos três países em fortalecer suas alianças e promover ações conjuntas de defesa territorial. Isto demonstra que as assembleias são um instrumento fundamental para os Kokama nos três países.

Figura 1.20. Anciões Kokama na 7ª Assembleia Kokama em Amaturá



Fonte: foto tirada por mim na 7ª assembleia geral do povo kokama em Amaturá

Para Eduardo Hoornaert as assembleias indígenas representam um acontecimento poderoso quanto às várias interpretações já realizadas sobre o Brasil. (HOORNAERT, 1978, P. 177). Ele afirma que “As assembleias representam um momento de fala dos índios jamais visto na história” (p. 93). As afirmações de Eduardo Hoornaert (1978) sobre as assembleias indígenas revelam uma compreensão profunda do significado político, social e espiritual desses encontros para os povos indígenas. Quando o autor afirma que “as assembleias representam um momento de fala dos índios jamais visto na história” (p. 93), ele reconhece que, por séculos, a voz indígena foi silenciada ou mediada por olhares de fora — sejam eles de missionários, cronistas, cientistas ou agentes do Estado. As assembleias, nesse sentido, constituem espaços de retomada da palavra, de reconstrução da memória e de afirmação da autonomia dos povos indígenas.

Segundo Bicalho as assembleias indígenas representam um acontecimento poderoso quanto às várias interpretações já realizadas sobre o Brasil. Diante dos vários discursos produzidos por europeus e brasileiros que tentaram explicar o Brasil – onde os indígenas raramente apareciam como sujeitos históricos, mas apenas como seres em extinção ou em fase de integração rumo à comunidade nacional –, os índios teriam conseguido tornar pública a sua versão do Brasil através das Assembleias. (HOORNAERT, 1978, p.177 apud BICALHO, 2010, p. 157)

Como indígena, percebo que esses momentos coletivos ultrapassam o simples ato de reunião política. As assembleias são lugares de cura, de esperança e de resistência, onde cada fala carrega a força ancestral do nosso povo. Nas assembleias, expressamos nossas frustrações diante das injustiças

históricas, nossos medos diante das ameaças aos territórios e modos de vida, mas também nossas esperanças e conquistas. É um espaço onde a coletividade se fortalece e a “indianidade”, como diz Hoornaert, se manifesta em sua plenitude — por meio dos costumes, da língua, da espiritualidade e da decisão coletiva.

Essas assembleias reconfiguram a ideia de política no sentido ocidental. Elas não se baseiam na disputa individual pelo poder, mas na busca do equilíbrio e da harmonia com o povo e com a natureza. Por isso, podem ser entendidas como um acontecimento poderoso dentro das várias interpretações sobre o Brasil, pois revelam um país que pensa e se organiza a partir de outras epistemologias — as indígenas —, que sempre existiram, mas foram invisibilizadas.

Assim, quando Hoornaert reconhece nas assembleias indígenas “um momento de fala jamais visto na história”, ele aponta para o surgimento de uma nova narrativa sobre o Brasil: uma narrativa contada pelos próprios povos indígenas, que reafirmam sua presença, sua história e seu direito de existir de acordo com suas próprias formas de vida e pensamento. Para nós, estudantes indígenas, compreender e participar dessas assembleias é também um ato de resistência e de continuidade — um modo de afirmar que nossa voz não é nova, mas antiga, e que ela continua ecoando nas lutas do presente.

A língua kokama, como elemento essencial da identidade e da memória coletiva, é também pauta constante nesses espaços, sendo reconhecida como um instrumento de resistência e continuidade cultural. Do mesmo modo, as assembleias têm se mostrado importantes para garantir o acesso aos serviços públicos de saúde, reforçando o papel das lideranças e caciques como mediadores entre as comunidades e as instituições do Estado.

A união entre caciques, professores, mulheres, jovens e anciãos é vista como condição necessária para alcançar os objetivos comuns. Assim, as assembleias não apenas fortalecem a organização política, mas também permitem que as comunidades sejam ouvidas e suas demandas apresentadas às autoridades.

A luta pelos direitos indígenas é, portanto, uma responsabilidade coletiva, e as assembleias são o espaço privilegiado onde se materializa o exercício da autonomia e da autodeterminação Kokama. A preservação da cultura, da língua e da identidade do povo é compreendida como essencial à sobrevivência física e espiritual das comunidades kokama.

Neste capítulo, apresento as falas e reflexões de lideranças Kokama que pensaram, atuaram e construíram coletivamente a principal estratégia de reivindicação política e cultural do povo Kokama no Brasil: as assembleias. Esses encontros são fundamentais para os povos indígenas, pois possibilitam a união entre as comunidades e o fortalecimento da luta pelos direitos coletivos. As assembleias constituem um espaço de debate, decisão e articulação sobre temas centrais, como a demarcação dos territórios tradicionais, a educação diferenciada, a saúde indígena, a valorização cultural.

2.1. O despertar do povo Kokama nas assembleias

A presidente da Federação Kokama, Glades Kokama, em entrevista, expressa com clareza a importância das assembleias como espaços de despertar e fortalecimento coletivo:

Sobre a importância das assembleias, né? A assembleia foi importante pra nós, é significativa, né? porque, através das assembleias, tivemos um êxito de despertar o nosso povo Kokama. O povo Kokama, além de visibilidade, ficou mais visível, mas ainda a sociedade, de vários sentidos, de outros setores sociais, não reconheciam esse trabalho unificado entre nós. Mas a assembleia ela despertou o nosso povo no sentido de direitos, ela despertou no sentido de organização, de unir mais. Era o principal foco de unir o nosso povo e abrir os olhos deles no sentido de direito e cumprir os nossos deveres como indígenas...

A fala da presidente Glades reflete a compreensão de que o fortalecimento do movimento se dá por meio da consciência coletiva e da organização interna. O termo *despertar* é central nessa narrativa, pois remete ao processo de reapropriação da identidade e da autonomia do povo Kokama após um período de invisibilidade histórica, especialmente após a demarcação dos territórios Tikuna, quando diversas comunidades Kokama ficaram incluídas dentro da Terra Indígena Eware I sem serem reconhecidas como pertencentes a esse povo, convivendo inclusive com ameaças de expulsão impostas por parentes indígenas favorecidos por órgãos governamentais que, de forma equivocada, realizaram processos de

demarcação sem reconhecer a presença de outros povos nos territórios em questão.

Há povos que foram favorecidos no passado e continuam sendo favorecidos no presente. O movimento Kokama vem reivindicando, há décadas, a demarcação de outros territórios tradicionais Kokama sem que essas demandas tenham sido devidamente atendidas pelos órgãos competentes. Nossas solicitações, encaminhadas por meio de documentos, assembleias e mobilizações, foram sistematicamente ignoradas, postergadas ou tratadas com descaso.

Em contraste, quando o povo Tikuna manifesta interesse em ampliar seu território ou realizar uma nova demarcação, observa-se uma rápida mobilização dos órgãos responsáveis para avaliar a situação. Essa diferença de tratamento evidencia que não se trata apenas de critérios técnicos, mas de uma política seletiva que define quais povos merecem ser ouvidos e quais podem continuar invisibilizados.

Essa prática carece de uma análise mais acentuada, como a exotização e a não exotização profundamente enraizado, no qual apenas um povo é reconhecido como verdadeiramente indígena, enquanto outros, como os Kokama, têm sua identidade, sua história e seus direitos territoriais constantemente questionados ou negados. Trata-se de uma forma de violência política e simbólica, que reproduz desigualdades, fortalece hierarquias étnicas e compromete o próprio princípio constitucional da igualdade de direitos entre os povos indígenas.

A análise das assimetrias no tratamento institucional conferido às demandas territoriais de distintos povos indígenas exige cautela teórica e rigor conceitual. Não se trata de afirmar, de maneira simplista, a existência de discriminação intencional ou de imputar condutas individuais preconceituosas a agentes dos sistemas públicos. O problema é mais complexo e deve ser examinado à luz do conceito de racismo institucional, entendido como o conjunto de práticas, rotinas administrativas, critérios técnicos e culturas organizacionais que, ainda que formalmente neutros, produzem efeitos sistematicamente desiguais entre grupos étnicos.

No contexto brasileiro, a Constituição Federal de 1988 reconhece os direitos originários dos povos indígenas às terras que tradicionalmente ocupam,

estabelecendo o dever do Estado de promover sua demarcação e proteção. Todavia, a implementação desses direitos não ocorre em um vazio social, mas dentro de estruturas históricas marcadas por processos coloniais, hierarquizações raciais e disputas políticas regionais. Assim, a desigualdade no andamento ou na prioridade conferida a determinados processos demarcatórios pode revelar mais do que meras diferenças técnicas: pode indicar padrões estruturais de reconhecimento desigual.

A comparação entre a recepção institucional das demandas do povo Tikuna e do povo Kokama ilustra essa problemática. Os Tikuna, frequentemente percebidos como um dos maiores e mais territorialmente consolidados povos indígenas na região, tendem a ser reconhecidos dentro de um imaginário social que associa legitimidade indígena à visibilidade demográfica, à preservação linguística e à manutenção de traços culturais considerados tradicionais ou puros. Já os Kokama, cuja trajetória histórica inclui deslocamentos forçados, processos de dispersão territorial e intensos contatos interétnicos, têm enfrentado reiterados questionamentos acerca da identidade e da continuidade histórica enquanto povo indígena.

Essa diferença de percepção remete ao fenômeno da exotização e à construção social da autenticidade indígena. A literatura antropológica e sociológica demonstra que o Estado e a sociedade nacional tendem a reconhecer com maior facilidade aqueles grupos que se aproximam de uma imagem estereotipada do “índio verdadeiro”: isolado, linguisticamente distinto e culturalmente visível. Povos cuja história foi marcada por intensos processos de contato, mestiçagem ou urbanização frequentemente são submetidos a uma verificação adicional, como se precisassem comprovar continuamente sua legitimidade étnica. Tal dinâmica produz uma hierarquização simbólica do ser indígena, na qual alguns povos são percebidos como mais “autênticos” que outros.

O racismo institucional não precisa se anunciar em voz alta para existir. Muitas vezes, ele se infiltra nos corredores das instituições por meio de exigências aparentemente neutras, mas que, na prática, criam barreiras maiores para alguns do que para outros. É aquela demora seletiva, o pedido de provas extras, o obstáculo que parece técnico, mas que carrega o peso de séculos de desigualdade. Essa forma de violência política e simbólica se sustenta justamente

na naturalização desses critérios, como se fossem apenas regras administrativas, quando na verdade perpetuam exclusões históricas.

As instituições, nesse cenário, podem assumir posturas contraditórias: de um lado, celebram políticas afirmativas e anunciam avanços; de outro, mantêm entraves estruturais que continuam a limitar o acesso de determinados grupos. É nesse paradoxo que o racismo institucional se revela — não como uma negação explícita de direitos, mas como um mecanismo silencioso que insiste em manter desigualdades vivas.

Contudo, quando se observa um padrão recorrente de reconhecimento desigual, especialmente acompanhado de discursos que questionam reiteradamente a identidade de um determinado povo, torna-se razoável sustentar a hipótese de que tais práticas se aproximam do que a teoria crítica denomina racismo estrutural.

A diferença de tratamento entre povos indígenas não pode ser lida apenas como fruto de critérios técnicos frios e objetivos. Por trás desses filtros burocráticos, muitas vezes se escondem hierarquias culturais e simbólicas que decidem quem merece ser reconhecido e quem será mantido à margem. É nesse jogo de legitimidades seletivas que o princípio constitucional da igualdade se vê tensionado, revelando que a lei, por si só, não basta quando as práticas continuam a reproduzir exclusões históricas.

Superar essas assimetrias exige mais do que ajustes de procedimento: pede uma revisão profunda das próprias categorias de reconhecimento que orientam a ação do Estado. Porque, ao escolher quem será visto, atendido e reconhecido, o Estado deixa de ser guardião de direitos e se torna produtor de silenciamentos. A política indigenista, nesse contexto, corre o risco de se transformar em instrumento de negação territorial, apagando povos que há séculos lutam para existir oficialmente dentro de suas próprias terras.

Esse “despertar” é, portanto, uma reação à exclusão e ao silenciamento, e marca o início de uma nova etapa de afirmação étnica e política, conforme relatam várias lideranças nas assembleias.

2.2. Vozes das lideranças e o fortalecimento coletivo

O senhor Aldemir Reis da Silva, liderança de Tonantins e vice-presidente da organização geral dos caciques e das comunidades indígenas do povo

Kokama, enfatiza o papel histórico das assembleias no processo de reconhecimento e conquista de direitos:

Quero aqui contar um pouco da história do movimento do povo Kokama. [...] Há mais de 30 anos venho lutando no movimento Kokama. Já tivemos, graças a Deus, muitas conquistas no município de Tonantins, que é o município que mais tem terra demarcada para o povo Kokama. [...] Através de muitas lutas, como do Eládio Kokama, do Cristóvão Macedo Moçambique e do seu Francisco, conseguimos avançar. [...] As assembleias pra nós são muito boas, porque é através delas que já está acontecendo demarcação de terras, avanços na educação indígena, avanço na saúde, aldeias sendo reconhecidas pela Funai. Isso pra nós é muito gratificante.

O testemunho de Aldemir Reis demonstra como as assembleias funcionam como espaços de decisão e conquista, articulando diferentes níveis de poder e fortalecendo a legitimidade das reivindicações Kokama. Além disso, evidencia o caráter intergeracional da luta, onde os mais jovens dão continuidade ao legado deixado pelos anciãos.

Mostra que as assembleias Kokama não se configuram apenas como espaços administrativos ou deliberativos, mas como arenas coletivas onde se entrelaçam política, parentesco, memória e responsabilidade histórica. Nesses encontros, diferentes níveis de poder — comunitário, organizacional e institucional — são articulados, fortalecendo a legitimidade das reivindicações do povo Kokama perante o Estado e a sociedade envolvente.

Entretanto, o significado das assembleias ultrapassa o campo das decisões formais. Elas constituem também espaços privilegiados de reafirmação das relações familiares e das pontes entre passado, presente e futuro que sustentam a organização social Kokama. A presença de anciãos, lideranças adultas, jovens e crianças não é meramente simbólica, mas parte de uma dinâmica própria de transmissão de conhecimentos, valores e responsabilidades coletivas.

Os anciãos assumem o papel de guardiões da memória, trazendo para o debate as experiências passadas, os conflitos enfrentados e as estratégias que

garantiram a sobrevivência cultural e territorial do povo, como é o caso do líder Eladio, que sempre conta a história de como o movimento kokama lá no início, superou barreiras e resistiu até hoje. Ao mesmo tempo, os jovens não são apenas ouvintes, mas aprendizes ativos e futuros responsáveis pela continuidade da luta. Assim, a assembleia torna-se um espaço pedagógico, onde se aprende a falar, a argumentar, a escutar e a decidir em nome da coletividade.

Nesse sentido, a luta territorial e organizacional kokama adquire um caráter explicitamente de um diálogo entre várias gerações. Cada decisão tomada não se refere apenas ao presente, mas projeta o futuro das próximas gerações. A participação dos mais jovens representa a continuidade do legado deixado pelos mais velhos, ao passo que os anciãos depositam neles a responsabilidade de manter viva a identidade, a língua, os rituais e os direitos conquistados.

As assembleias são momentos em que nos reconhecemos enquanto povo. Ali, não apenas discutimos questões políticas, mas também atualizamos nossa memória, fortalecemos nossos vínculos e reafirmamos quem somos enquanto Kokama. Elas consolidam a legitimidade das lideranças, fortalecem os vínculos familiares ampliados e reafirmam o princípio coletivo que sustenta o povo Kokama: a luta não pertence a um indivíduo, mas a uma rede de parentesco que atravessa gerações.

2.3. A assembleia como espaço de aprendizagem e união

A Cacique Fernanda reforça o valor das assembleias como momentos de formação, aprendizado e diálogo:

A assembleia foi um momento de aprendizado. [...] Para nós, foi motivo de muito aprendizado e união. Hoje, o movimento é uma coisa muito importante, onde a gente pode conhecer várias pessoas, conversar sobre nossas necessidades. [...] Cada assembleia que acontece é um momento de aprendizado e de união. Antes, muitos não valorizavam, mas agora a gente vê que não é só conversa, são assuntos verdadeiros.

A fala da cacique evidencia o papel educativo e formativo das assembleias, que promovem o fortalecimento político e cultural das comunidades. A partir

desses encontros, surgem novas lideranças, e o movimento ganha mais legitimidade e confiança entre os próprios Kokama.

Dona Fernanda, cacique da comunidade Bom Ramal II, constitui-se como um exemplo de aprendizagem, superação e liderança feminina no movimento Kokama. Lembro-me de quando a vi pela primeira vez, durante a assembleia de 2019, realizada na comunidade São José, em Santo Antônio do Içá. Naquele momento, ela se mostrava bastante reservada. Eu sabia que representava uma comunidade e que tinha muitas demandas, mas permanecia sempre em seu canto, apenas observando.

Ao me aproximar para conversar, descobri uma trajetória marcada por desafios e resistência, assim como de muitas mulheres indígenas. Dona Fernanda relatou que assumir o cargo de cacique foi um grande desafio, sobretudo por ser mulher, pois muitos duvidaram de sua capacidade de liderar a comunidade. No entanto, com o passar dos anos, ela não apenas superou essas desconfianças, como também surpreendeu sua própria comunidade, demonstrando que as mulheres têm papel fundamental e protagonista na organização política e social das comunidades indígenas.

Ela conta, com muita alegria, que já esteve em Brasília participando do Acampamento Terra Livre - ATL no ano de 2025. Relata que, até então, não tinha dimensão do que significava “esse movimento grande”. A experiência foi marcante, pois possibilitou aprender sobre os direitos indígenas a nível nacional, trocar conhecimentos e conhecer outros povos, ampliando sua visão política e fortalecendo sua atuação como liderança.

Atualmente, a cacica Fernanda afirma contar com o apoio integral de sua comunidade, que, segundo ela, não deseja que deixe o cargo de cacique. Além disso, destaca-se como uma das responsáveis pela criação de uma das primeiras guardas indígena kokama, que vem desempenhando um papel importante na proteção dos territórios kokama. Essa iniciativa tem inspirado outras comunidades, resultando no fortalecimento de lideranças e na ampliação da atuação dos agentes ambientais Kokama, hoje presentes em mais de vinte comunidades no decorrer do Rio Içá e Rio Solimões.

A guarda indígena kokama surge da própria necessidade histórica do povo Kokama de proteger os territórios, a organização social e sua continuidade cultural diante das constantes pressões externas. Sua criação não se deu como

iniciativa do Estado, mas como decisão coletiva, fundamentada na autonomia e no direito coletivo em defesa dos territórios kokama.

Historicamente, o povo Kokama, distribuído ao longo do rio Solimões e seus afluentes, especialmente na região do Alto e Médio Solimões, enfrentou sucessivos processos de invasão territorial, exploração ilegal de recursos naturais e ausência de proteção efetiva por parte do Estado. Em municípios como Jutai, a pressão sobre lagos, igarapés e áreas de floresta intensificou a necessidade de organização comunitária voltada à vigilância e à defesa do território.

Nesse contexto, a guarda indígena kokama foi constituída como um corpo comunitário formado por membros escolhidos pela própria coletividade, com base em critérios de responsabilidade, compromisso e respeito às normas tradicionais. Sua função sempre esteve vinculada ao fortalecimento da autoridade do cacique e das lideranças, atuando como apoio direto às decisões tomadas em assembleia.

A atuação da guarda compreendia a vigilância territorial, o monitoramento de áreas de uso coletivo, a prevenção de invasões, a mediação de conflitos internos e a garantia do cumprimento das normas comunitárias. Não se tratava de uma força armada nos moldes institucionais do Estado, mas de uma estrutura organizativa própria, fundamentada nos princípios da coletividade, do respeito às lideranças e da proteção da vida comunitária.

Com o passar do tempo e diante da crescente centralidade das questões ambientais, a guarda indígena kokama passou a ser compreendida também como um corpo de agentes ambientais kokama. Essa denominação reflete a ampliação de sua atuação no monitoramento ambiental, na proteção dos lagos e territórios de pesca, no registro de ilícitos ambientais e na articulação com órgãos indigenistas, como a Fundação Nacional dos Povos Indígenas.

Ainda que a nomenclatura tenha se adaptado aos marcos institucionais atuais, a essência permanece a mesma: trata-se de uma organização comunitária criada pelo próprio povo kokama para assegurar a integridade territorial, a ordem interna e a continuidade cultural. A Guarda — hoje também entendida como Agentes Ambientais — constitui expressão concreta do exercício da autodeterminação kokama e do compromisso coletivo com a defesa da terra, da floresta e das futuras gerações.

Sob a perspectiva do próprio povo Kokama, a guarda não representa apenas um instrumento de vigilância, mas um símbolo de resistência histórica, de responsabilidade comunitária e de fortalecimento da organização local, sempre em concordância com o cacique ou a cacique, as lideranças e as decisões coletivas da comunidade.

A experiência de Dona Fernanda evidencia a importância de as lideranças conhecerem não apenas a realidade interna de suas comunidades, mas também outras ferramentas políticas e institucionais que contribuem para a preservação e o monitoramento dos territórios tradicionais.

Mesmo sem ter seu território oficialmente demarcado, ela afirma que não deixou de reivindicar seus direitos, compreendendo que a demarcação é fundamental para garantir melhores condições de vida, segurança territorial e autonomia para sua comunidade. Autonomia essa que só se consegue em espaços de construção social, como é o caso das assembleias kokama.

2.4. As assembleias como espaço de construção política e cultural

As assembleias kokama não se limitam a espaços de grandes encontros, reuniões ou deliberação coletiva. Elas constituem, sobretudo, lugares onde se articulam diferentes dimensões da vida social, política, cultural e espiritual do povo kokama. É nesses encontros que se produzem decisões, se fortalecem conexões comunitárias e se reafirmam conhecimentos milenares, em um movimento contínuo de reconhecimento e de organização coletiva diante dos desafios impostos pelo contexto histórico e político.

Nesse sentido, as assembleias kokama se configuram como territórios político-espirituais de reexistência, pois nelas não apenas se debate o presente, mas se atualizam memórias, se projetam futuros e se reafirma a continuidade do povo enquanto sujeito coletivo de direitos, saberes e existência.

É dessas assembleias que também se evidenciam e se fortalecem as lideranças que carregam a palavra, a memória e a responsabilidade de conduzir o povo. Nesse sentido, o patriarca Edney da Cunha Samias é reconhecido como uma das principais lideranças do movimento do povo Kokama. Segundo ele, a responsabilidade de assumir essa função lhe foi confiada pelo líder Francisco Samias antes de seu falecimento. Ao reivindicar o termo “patriarcado”, Edney o ressignifica a partir de uma perspectiva própria, distinta das concepções ocidentais que historicamente associam o patriarcado à subalternização das

mulheres. Em sua compreensão, o patriarcado não se constitui como uma estrutura de dominação, mas como uma missão de cuidado, proteção e preservação dos conhecimentos milenares do povo Kokama.

Sua atuação está diretamente relacionada ao fortalecimento e à continuidade da medicina milenar, da língua, da cosmovisão e dos modos próprios de organização social, elementos que vinham sendo progressivamente fragilizados em decorrência de longos processos de invisibilização e negação identitária. Nesse contexto, o patriarcado assume um sentido político-espiritual de responsabilidade coletiva, voltado à preservação e transmissão dos saberes ancestrais milenares às novas gerações.

Edney destaca as assembleias como espaços centrais de deliberação coletiva e de formulação das principais pautas políticas do povo Kokama. Conforme expressa:

A importância da assembleia é discutir os eixos que são demandas das nossas aldeias [...] principalmente a demarcação de terras, a educação indígena e o atendimento à saúde. [...] Tudo se resolve no coletivo, ninguém resolve nada sozinho. [...] O protocolo do povo Kokama foi feito em assembleia, em 2017, e será revisado em 2027. Ele define como deve ser entendido o povo Kokama e quais são as suas nações.”

Fonte: (Entrevistado por mim em julho/2025).

A partir dessa visão, as assembleias se configuram como instâncias legítimas de produção normativa, nas quais são construídos instrumentos jurídicos e políticos fundamentais — como o Protocolo de Consulta do povo Kokama — que orientam tanto o reconhecimento externo quanto as formas internas de organização social, reafirmando a centralidade do princípio da coletividade na autodeterminação do povo Kokama.

Edney é, nas assembleias do movimento Kokama, uma presença constante e central. Sua figura ocupa, quase sempre, os espaços da plenária, onde ele debate, orienta, aconselha e ensina. Não se trata apenas de uma liderança política no sentido institucional, mas de uma liderança que articula dimensões espirituais, pedagógicas e cosmológicas do ser kokama.

Um dos aspectos mais marcantes de sua atuação é sua relação com a língua kokama. Segundo o próprio Edney, o aprendizado da língua ocorreu por meio de processos espirituais associados ao uso ritual da ayahuasca, aliados a um intenso empenho pessoal na escuta, memorização e prática cotidiana. Para ele, a língua não é apenas um instrumento de comunicação, mas um canal de reconexão com os ancestrais, com os espíritos protetores e com o conhecimento milenar do povo Kokama.

Durante as assembleias, Edney reserva sempre um tempo específico para o ensino da língua. Esse momento pedagógico acontece em meio à programação política, mostrando que, para os Kokama, o fortalecimento cultural não está separado da luta territorial e dos debates institucionais. Homens, mulheres, jovens e crianças são convidados a repetir palavras, aprender saudações, nomes de elementos da natureza, partes do corpo, termos espirituais e expressões do cotidiano. Esse ensino ocorre de forma oral, coletiva e performática, muitas vezes acompanhado de gestos, cantos suaves e explicações sobre o significado profundo de cada palavra.

À noite, o ambiente da assembleia se transforma. A dimensão política cede lugar a uma atmosfera ritual e espiritual, marcada por momentos de cura, rezas e sopros. Nesses encontros, Edney assume o papel de conhecedor das medicinas milenares Kokama, orientando o uso de plantas, chás, banhos, defumações e rezas que visam o equilíbrio do corpo, da mente e do espírito. São momentos mais reservados, frequentemente restritos aos caciques, lideranças e pessoas autorizadas, o que demonstra a existência de níveis diferenciados de acesso ao conhecimento tradicional, como os anciões.

É também nesses encontros noturnos que ocorre a consagração dos caciques. Trata-se de um ritual de grande importância simbólica, no qual Edney realiza rezas individuais, soprando e benzendo cada liderança, pedindo proteção espiritual, sabedoria e firmeza para conduzir suas comunidades. A consagração não é apenas um ato formal: ela reafirma a legitimidade das lideranças dentro de uma lógica cosmológica Kokama, na qual governar um território implica um cuidado espiritual, compromisso com os ancestrais e com os territórios.

Assim, Edney não atua apenas como mediador político, mas como guardião de conhecimentos ancestrais, professor da língua, condutor de rituais e articulador entre o mundo espiritual e o mundo institucional. Sua presença nas

assembleias evidencia que, para o povo Kokama, a luta por direitos, território e reconhecimento não pode ser separada do fortalecimento da língua, da espiritualidade e das práticas tradicionais de cura.

No que se refere à espiritualidade, trata-se de uma compreensão do mundo em que natureza, seres humanos e seres espirituais estão profundamente interligados. A floresta, os rios e os animais não são apenas recursos naturais, mas entidades dotadas de vida, agência e significado. A espiritualidade kokama envolve rituais, cantos, rezas e narrativas que atualizam a memória ancestral e mantêm o equilíbrio entre os diferentes planos — o visível e o invisível. Pajés, Taytas e lideranças espirituais desempenham papel central nesse processo, atuando como mediadores entre a comunidade e as forças espirituais, orientando decisões coletivas e protegendo o território contra ameaças materiais e espirituais.

Já as práticas tradicionais de cura estão diretamente vinculadas a essa visão de mundo. A doença não é compreendida apenas como um desequilíbrio físico, mas como um rompimento de harmonia que pode envolver dimensões espirituais, emocionais e comunitárias. A cura, portanto, envolve o uso de plantas medicinais, banhos, defumações, benzimentos, dietas e rituais conduzidos por pajés/taytas ou conhecedores das ervas. O conhecimento sobre as plantas e seus usos é transmitido entre gerações e está profundamente ligado ao território, pois é nele que se encontram as espécies necessárias para o cuidado da saúde física e espiritual.

Assim, espiritualidade e cura tradicional não são aspectos isolados da cultura, mas dimensões estruturantes da organização social e da resistência política. Defender o território é também defender os lugares sagrados, as plantas medicinais, os espaços de ritual e a possibilidade de continuar praticando os saberes ancestrais. Sem território, enfraquece-se a língua, rompe-se a transmissão de conhecimentos e compromete-se a própria existência do povo.

2.5. A união como princípio fundamental

Eladio Curico Kokama é uma das mais antigas e, hoje, a principal liderança remanescente do processo de reorganização política do povo Kokama no Brasil. Ele integra o pequeno grupo de pioneiros que deram início à luta contemporânea pelos direitos territoriais, pela afirmação identitária e pela reconstrução do

movimento kokama em um contexto marcado por negações institucionais, invisibilização étnica e conflitos interétnicos.

Desde jovem, Eladio passou a atuar diretamente nas primeiras mobilizações do movimento, participando da reivindicação da Terra Indígena Sapotal, área que havia sido demarcada como território Tikuna, desconsiderando a presença histórica do povo Kokama. Este processo representou um dos primeiros e mais importantes enfrentamentos políticos do movimento Kokama no Brasil, no qual Eladio esteve presente de forma ativa, contribuindo para a articulação das lideranças e para a denúncia das injustiças territoriais vividas por nosso povo.

Também participou das articulações em Manaus, nos 1990, no âmbito da COIAMA junto a outras lideranças indígenas, ampliando o diálogo institucional e fortalecendo as redes políticas do movimento Kokama em nível regional. Ao longo de sua trajetória, Eladio manteve-se como uma liderança constante e firme na luta pela demarcação dos territórios Kokama, pela garantia de uma saúde indígena de qualidade e por uma educação escolar diferenciada que reconheça e valorize os professores e os saberes Kokama.

Atualmente, Eladio é presidente da OGCCIPK e possui assento no Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI), por meio da APIAM, ocupando um espaço estratégico de representação política nacional. Seu reconhecimento se constrói não apenas por sua presença institucional, mas, sobretudo, por sua trajetória de luta contínua e pela legitimidade construída junto ao povo Kokama ao longo de décadas.

Dentro do movimento, Eladio é amplamente reconhecido como um dos principais articuladores das assembleias Kokama — espaços fundamentais para a reorganização política, o fortalecimento identitário e a construção da unidade entre as lideranças. Ele próprio relembra a origem e os objetivos desse processo:

O intuito da nossa assembleia é unir o nosso povo Kokama, unir as nossas associações, organizações e federações. [...] Tivemos a ideia de unir o nosso povo através das assembleias e, graças a Deus, deu certo. [...] Hoje, já conseguimos fundar mais duas organizações: a das mulheres guerreiras kokama e a dos jovens

guerreiros kokama. Isso me deixa muito feliz, porque mostra que o nosso povo está cada vez mais unido.

Fonte: (entrevistado por mim em julho/2025)

A fala de Eladio evidencia que as assembleias não são apenas espaços deliberativos, mas verdadeiros territórios políticos de reconstrução do povo Kokama. Por meio delas, foi possível superar fragmentações internas, fortalecer a coesão identitária e criar novas organizações como a das Mulheres Guerreiras Kokama e a dos Jovens Guerreiros Kokama, demonstrando a capacidade de articulação, autogestão e renovação política do movimento.

Assim, Eladio Curico Kokama se consolida como a principal liderança viva da geração fundadora do movimento Kokama no Brasil, guardião da memória política do movimento e protagonista central na continuidade da luta pelos direitos territoriais, culturais e sociais do povo Kokama.

Ele relembra as idas a Manaus como um tempo de grandes sacrifícios. Passavam fome e sede, não tinham lugar para dormir e, muitas vezes, iam em grande número, dormindo em espaços improvisados, divididos com muitas pessoas. As próprias comunidades custeavam as viagens das lideranças: vendiam banana, farinha e outros produtos para pagar as passagens. Quando não conseguiam arcar com os custos, partiam apenas com a roupa do corpo ou vestindo mais roupas, deixando bagagens e pertences para trás nas embarcações. A viagem de Manaus até Sapotal durava de seis a sete dias, em barcos de linha.

Ele conta também sobre a criação da primeira organização a OGCCIPC formada exclusivamente por Kokama. Esse marco histórico ocorreu na comunidade Domingos II, no município de Tonantins. Para essa assembleia, reuniram-se caciques de várias comunidades. De Tabatinga partiram duas canoas em direção ao encontro, trazendo lideranças de Sapotal, Jutimã, Bananal e da Ilha do Capiáí. Nessas canoas seguiam também anciãs e anciões falantes da língua Kokama, além de outras lideranças fundamentais para o fortalecimento do movimento.

Da mesma forma, participaram caciques e anciões falantes da língua materna vindos do município de Benjamin Constant. Foram dias de viagem, dormindo às margens dos rios, preparando comida nas rebançadeiras, enfrentando dificuldades e cansaço. Ele relembra essas travessias como viagens sofridas,

mas afirma, hoje, que tudo valeu a pena. Foi a partir desses esforços que começaram a se consolidar as bases de uma organização própria, capaz de fortalecer a identidade Kokama e fazer com que suas vozes fossem, finalmente, ouvidas.

2.6. As assembleias gerais do povo Kokama (2019–2025)

Desde antes da criação da Coordenação de Apoio ao Índio Cocama - COIAMA — uma das primeiras organizações voltadas ao apoio e fortalecimento do povo Kokama na época, surgida na década de 1990 —, já existiam reuniões, encontros e assembleias entre as comunidades Kokama do Alto e Médio Solimões. Esses espaços sempre foram fundamentais para o diálogo, a troca de experiências e a organização das lutas coletivas. E mais tarde, com a fundação da Organização Geral dos Caciques das Comunidades Indígenas do Povo Kokama (OGCCIPK), esse movimento ganhou nova estrutura e ampliou sua articulação política e social.

Entretanto, a meu ver, foi a partir de 2019 que se consolidou um marco importante na história recente dos movimentos kokama. Esse ano ficou registrado como um período de união, entendimento e fortalecimento coletivo, quando a OGCCIPK e a Federação Kokama passaram a atuar de forma mais articulada, buscando superar as divisões internas e reunir as lideranças em torno de um objetivo comum: a defesa dos direitos e a valorização da identidade e cultura Kokama. Antes desse momento, as lutas aconteciam de maneira mais dispersa, com grupos atuando separadamente. A partir de 2019, houve um esforço consciente de reunificação do povo em torno de nossas causas mais emergentes.

Posteriormente, esse processo de articulação se ampliou com a entrada de outras organizações, como o Movimento Social do Patriarcado Cacicado Geraldo Povo Kokama (MPKK), que passou a integrar as discussões e contribuir para o fortalecimento político e cultural das comunidades. Esse movimento de união entre as diferentes organizações representa um avanço significativo na construção de um projeto coletivo de futuro para o povo Kokama, pautado na solidariedade, na autonomia e na reafirmação como povo indígena. Desde então as assembleias gerais dos movimentos do Povo Kokama têm ocorrido anualmente desde 2019, representando um marco na reorganização e na consolidação do movimento indígena kokama no Estado do Amazonas.

A seguir, destaco brevemente os principais momentos e características das assembleias kokama. Antes disso, porém, considero fundamental apresentar uma etnografia da assembleia geral realizada na comunidade de São José, no município de Santo Antônio do Içá, por se tratar de uma experiência central para a compreensão das assembleias que ocorreram posteriormente. Essa assembleia pode ser entendida como um marco, tanto pela sua dimensão política quanto pelo esforço coletivo de reorganização interna do movimento Kokama.

2.6.1. Quem participa e como a assembleia é organizada

A convocação da assembleia é realizada por meio de convites formais direcionados aos caciques e às principais lideranças das comunidades, como professores indígenas, pastores, agentes indígenas de saúde, técnicos de enfermagem, moradores das comunidades e representantes de associações locais. Esses convites circulam por diferentes meios de comunicação — e-mail, WhatsApp, rádio comunitária e também pelo chamado “boca a boca” — especialmente para alcançar aqueles que não possuem acesso a redes digitais.

Além disso, os caciques que vivem mais próximos de outras comunidades assumem a responsabilidade de avisar pessoalmente as lideranças vizinhas, formando uma ampla rede de circulação de informações. Esse processo evidencia a importância das relações interpessoais e da comunicação oral na organização política.

No dia a dia das comunidades, as decisões raramente são tomadas de forma isolada. O cacique, ao receber uma informação relevante — seja sobre reuniões, assembleias, visitas institucionais, conflitos internos, demandas coletivas ou mobilizações — compartilha inicialmente com as demais lideranças locais, como vice-cacique, conselheiros e anciãos. A partir desse diálogo interno, define-se a estratégia de comunicação com a comunidade e com as comunidades vizinhas.

A transmissão das informações ocorre de maneira presencial, por meio de visitas entre comunidades, conversas nas casas das lideranças, reuniões na casa do cacique ou em espaços coletivos. Essa prática fortalece os laços de confiança, reafirma alianças históricas e assegura que as mensagens sejam compreendidas em sua totalidade, evitando distorções. A oralidade, nesse sentido, não é apenas um meio de comunicação, mas um instrumento político que garante legitimidade às decisões e amplia a participação coletiva.

Essa rede de comunicação interpessoal também funciona como mecanismo de articulação regional. Quando uma pauta envolve várias comunidades — como assembleias maiores, reivindicações territoriais ou posicionamentos diante de órgãos externos — os caciques e lideranças se deslocam fisicamente para dialogar, reforçando compromissos e alinhando posicionamentos. Assim, constrói-se uma malha ou cadeia de cooperação baseada na palavra empenhada, na escuta atenta e no respeito à hierarquia tradicional.

Um dos principais desafios enfrentados para a realização da assembleia está relacionado à logística e ao transporte, considerando as grandes distâncias e as condições de deslocamento na região. Muitos participantes precisam viajar inicialmente em canoas pequenas até alcançarem um ponto onde seja possível embarcar em uma embarcação maior. Dependendo da comunidade de origem, esse deslocamento pode levar vários dias. Caciques e lideranças que partiram de municípios como Tabatinga ou mesmo de Manaus enfrentaram longas jornadas até chegar a Santo Antônio do Içá, local onde ocorreu a primeira Assembleia Geral dos movimentos Kokama. Já os caciques das comunidades mais próximas chegaram em pequenas embarcações próprias ou das comunidades.

Nessa assembleia específica, houve ainda o apoio de uma embarcação de maior porte, alugada pelo movimento Kokama do tipo motor de centro, que saiu de Benjamin Constant e Tabatinga com destino a Santo Antônio do Içá, recolhendo caciques e lideranças ao longo do percurso, parando em comunidades consideradas estratégicas. Foram aproximadamente dois dias de viagem até o destino final.

Durante o trajeto, a alimentação na embarcação era organizada de forma coletiva: os viajantes se reuniam para comprar os alimentos e preparar as refeições, reforçando práticas de cooperação e convivência. À medida que a embarcação se aproximava do local da assembleia, mais pessoas iam se somando ao grupo, tornando o espaço cada vez mais cheio. Participavam da viagem caciques, professores, mulheres, jovens, crianças e anciãos — estes últimos ocupando um papel social fundamental como guardiões da memória, do aconselhamento e da orientação coletiva.

Ao longo do percurso, era possível perceber tanto expectativas quanto desconfianças em relação à assembleia. Tratava-se da primeira grande tentativa

recente de unificação do povo, após um longo período em que encontros aconteciam de forma esporádica, fragmentada ou com baixa participação de lideranças. Essa assembleia se diferenciava justamente pela amplitude da participação e pela quantidade de questões a serem debatidas, o que gerava tensões, mas também esperança entre os participantes.

Nesse sentido, a assembleia era compreendida como um espaço de resolução de conflitos, especialmente dos conflitos internos do movimento kokama que se refletiam diretamente nas comunidades. O caso de São José era emblemático, pois ali se concentrava um dos conflitos mais intensos, relacionado à disputa de lideranças e às divergências sobre os rumos do movimento kokama. A escolha dessa comunidade como local da assembleia não foi aleatória, mas estratégica: buscava-se enfrentar diretamente esse conflito, promover o diálogo e reafirmar a proposta de união que se pretendia fortalecer em todas as comunidades de Kokama.

Nesse contexto, é importante explicitar que as divergências mencionadas diziam respeito a disputas políticas e organizativas no interior do próprio movimento Kokama. Não se tratava apenas de desentendimentos pessoais, mas de posições distintas sobre quem deveria exercer a liderança, qual organização representaria legitimamente o povo Kokama e quais estratégias deveriam ser adotadas na condução das pautas coletivas — como a defesa do território, a relação com órgãos do Estado e a forma de organização interna das comunidades.

Em São José, essas divergências se manifestavam de maneira mais intensa porque ali estavam presentes lideranças pertencentes a diferentes articulações do movimento, especialmente à OGCCIPK e à Federação Kokama. Cada grupo possuía sua própria compreensão sobre os caminhos políticos a seguir, sobre os critérios de escolha das lideranças e sobre a forma de representação externa do povo Kokama.

Assim, a disputa não era apenas pela figura do cacique, mas pelo reconhecimento de legitimidade política e pela condução do projeto coletivo. Essas diferenças acabaram refletindo diretamente na organização comunitária, gerando tensões internas e divisão entre famílias e lideranças.

Dessa forma, a realização da assembleia em São José teve caráter estratégico e simbólico: ao escolher o local onde o conflito era mais evidente,

buscava-se criar um espaço legítimo de escuta, mediação e reconstrução da unidade, reafirmando o compromisso com o diálogo e com a construção coletiva do movimento Kokama.

2.6.2. A assembleia Kokama na comunidade São José: uma etnografia

A chegada em São José ocorreu por meio de diversas embarcações provenientes de diferentes municípios como Manaus, Alvarães, Fonte Boa, Jutai, Tonantins, Amaturá, São Paulo de Olivença, Benjamin Constant e Tabatinga. As lideranças de Tabatinga, das quais eu fazia parte, deslocaram-se na embarcação que partiu de Benjamin Constant, a mesma que recolheu lideranças da baixada do rio que não haviam conseguido passagens ou meios próprios para viajar.

A comunidade de São José localiza-se no município de Santo Antônio do Içá, a cerca de dois dias de viagem para muitas comunidades kokama da região. A assembleia foi realizada em novembro de 2019 e tinha como objetivo central promover a união em torno de uma luta comum. As frequentes brigas internas já não podiam ser ignoradas, pois enfraqueciam o movimento e comprometiam as reivindicações coletivas.

Os caciques de outras localidades, assim como as demais lideranças que haviam chegado antes de nós e aquelas que chegaram juntamente conosco, foram encaminhados para acomodações distribuídas em diferentes casas da comunidade. Parte das lideranças também foi alojada na escola municipal, que teve suas atividades suspensas temporariamente para a realização da assembleia. Além disso, algumas pessoas ficaram hospedadas na colônia de pescadores, situada no interior da própria comunidade.

Entre as principais pautas discutidas estavam a demarcação dos territórios Kokama, o acesso a uma saúde indígena efetiva e adequada às realidades locais, e a construção de uma educação escolar indígena Kokama. Além disso, a assembleia buscava enfrentar diretamente os conflitos entre os caciques da própria comunidade de São José, diminuir as tensões internas e melhorar as expectativas dos moradores, de modo que aquela experiência pudesse servir de referência para outras comunidades.

Antes da realização da assembleia na comunidade de São José, houve um momento prévio de aproximação e diálogo entre três importantes lideranças kokama em Tabatinga: Eladio Curico, Glades Ramires e Edney da Cunha Samias com os caciques de São José. Nesse encontro, consolidou-se o entendimento de

que a divisão interna não trazia benefícios a ninguém. Enquanto o povo permanecesse fragmentado, desamparado e enfraquecido, todos saíam perdendo. Assim, a chamada “celebração de paz” entre essas lideranças tornou-se um marco inicial, abrindo caminho para um reencontro mais amplo, capaz de reunir as comunidades kokama em torno de uma voz coletiva.

Quando o grupo de lideranças chegou à comunidade São José, em uma embarcação vinda de Benjamin Constant, com aproximadamente 80 pessoas a bordo, deparou-se com a materialização concreta do conflito: havia dois espaços distintos preparados para a realização da assembleia, cada um pertencente a um grupo diferente, e até mesmo a alimentação estava organizada de forma separada. Esse cenário evidenciava o quanto a divisão havia se enraizado no cotidiano da comunidade, ultrapassando o campo político e alcançando as relações sociais mais básicas.

Diante dessa situação, as lideranças do movimento decidiram intervir, convocando os caciques locais, Cristóvão e Hilário Pereira, na tentativa de construir um entendimento que possibilitasse a realização da assembleia em um único espaço. O processo não foi simples: os dois anciãos resistiam a se encontrar, e muito menos a sentar juntos. Somente após longas conversas mediadas por seus filhos, netos e sobrinhos foi possível viabilizar o encontro, que ocorreu na cozinha da casa do senhor Francisco Seabra, professor kokama e um dos principais articuladores da assembleia no contexto local em São José.

Durante horas de diálogo, vieram à tona mágoas, ressentimentos e frustrações acumuladas ao longo dos anos. Ainda assim, o respeito entre os anciãos e a centralidade do bem coletivo permitiram que o diálogo prevalecesse. Ao final, chegou-se a um consenso: a assembleia seria realizada em um único local, reunindo todos os presentes. Esse gesto representou um verdadeiro ato de reconciliação — não apenas no plano institucional, mas também nos âmbitos espiritual e cultural.

Como pesquisador e, ao mesmo tempo, participante desse processo, pude observar que essa assembleia inaugural simbolizou muito mais do que um evento político. Ela se configurou como um ritual coletivo de cura de feridas internas e de reconstrução da identidade comum kokama. A divisão entre as organizações não era meramente administrativa; expressava as consequências de décadas de

interferências externas, disputas por reconhecimento e desafios relacionados à autonomia nas relações com o Estado e com as políticas indigenistas.

A reconciliação ocorrida em São José revelou que, apesar das divergências, a união permanecia possível quando o foco se deslocava para o bem coletivo e para a continuidade da luta. Tratou-se de um exercício profundo de escuta e respeito mútuo entre lideranças tradicionais e jovens articuladores, reafirmando valores de solidariedade, pertencimento e responsabilidade coletiva que sustentam a existência kokama.

Sob a ótica da pesquisa etnográfica, esse momento pode ser compreendido como um verdadeiro ponto de inflexão no movimento Kokama contemporâneo. Ele marcou o início de uma nova fase de articulação política, na qual as organizações passaram a reconhecer que a pluralidade interna não constitui uma ameaça, mas sim uma força — desde que ancorada em um propósito comum: a defesa do território, da cultura e da autonomia do povo Kokama.

2.6.3. A dinâmica da assembleia e a circulação da palavra

A assembleia teve início no primeiro dia após a chegada das lideranças a comunidade São José, e somente depois de firmado um acordo prévio com os dois caciques da comunidade de São José. Esse momento inicial foi fundamental para garantir um ambiente de diálogo e escuta coletiva, permitindo que os trabalhos se desenvolvessem de forma organizada e respeitosa.

Em determinado período, registrou-se a existência de duas lideranças (caciques) na mesma comunidade kokama. Tal situação não decorreu de prática tradicional do povo, mas sim de um contexto específico de divisão interna relacionada à representação política e organizacional.

À época, havia uma acentuada divergência entre duas entidades representativas do povo Kokama: a OGCCIPK e a Federação Kokama (TWRK). Cada uma dessas organizações possuía apoiadores dentro da comunidade, o que refletiu diretamente na dinâmica interna de escolha das lideranças.

Na história do povo kokama, os conflitos não ocorreram apenas na comunidade de São José, em Santo Antônio do Içá. Eles também se manifestaram em outras comunidades, como é o caso de Jacapari, onde houve um conflito entre as organizações indígenas COIAMA e OGCCIPC em torno da representatividade dos grupos locais. como aponta Luciana Ramos (2004, p. 18)

há um forte conflito entre as organizações indígenas - COIAMA e OGCCIPC, pela representatividade dos grupos locais, o que veio a configurar dois grupos politicamente corporados que se opõem e disputam espaços locais de poder e representação. Essa disputa acabou configurando dois grupos politicamente organizados e corporativos, que passaram a se opor e a disputar os espaços locais de poder e representação.

Diante desse cenário, um grupo da comunidade reconheceu e legitimou um cacique alinhado a uma das organizações, enquanto outro grupo elegeu uma segunda liderança vinculada à outra entidade. Ambos os representantes passaram a se considerar legítimos, respaldados pelo apoio de seus respectivos segmentos comunitários.

Importa destacar que essa duplicidade de liderança não corresponde a uma prática tradicional da organização social Kokama, que historicamente reconhece uma liderança principal por comunidade. A existência de dois caciques constituiu, portanto, um reflexo de tensões político-organizacionais daquele momento específico.

Assim, a divisão observada deve ser compreendida como resultado de conflitos institucionais e divergências de representação, e não como característica estrutural da cultura ou da tradição do povo Kokama.

A abertura da assembleia coube às lideranças e articuladores locais, entre eles o professor Francisco Seabra, Micodemos, Bento Neves, Milena, além dos caciques da comunidade anfitriã. Em seguida, foi concedida a palavra a Eladio, Glades e Edney, representantes gerais do movimento kokama. A escolha dessa ordem de fala não foi aleatória: os três vinham de um conflito anterior, já resolvido em Tabatinga, mas havia a necessidade simbólica e política de reafirmar publicamente essa reconciliação diante dos demais caciques presentes, como forma de demonstrar unidade e fortalecer o movimento coletivo.

Após as falas iniciais das lideranças locais, os três representantes gerais assumiram um papel central ao longo de toda a assembleia, atuando como orientadores dos debates e mediadores das falas. Sua postura foi marcada pela condução das pautas e pelo cuidado em respeitar as organizações e associações locais, reafirmando o caráter coletivo e horizontal da assembleia.

Em um momento significativo, diante de todos os caciques presentes, realizou-se uma espécie de ritual público de reconciliação entre as organizações

gerais, representadas por Eladio, Glades e Edney, bem como entre os dois caciques locais, Hilário e Cristóvão. Esse foi um dos momentos mais intensos da assembleia, pois as lideranças expressaram seus sentimentos, reconheceram os conflitos existentes e afirmaram que ali se encerravam as desavenças. Ao mesmo tempo, houve a cobrança de que essa união não fosse apenas discursiva, mas efetiva, construída no cotidiano da luta coletiva.

Após esse momento, todos os caciques presentes foram convidados a se apresentar. As apresentações ocorreram por delegação municipal, com cada município indicando seus representantes. Observou-se uma presença mais expressiva das comunidades do município de Santo Antônio do Içá e do Município de Tonantins, possivelmente por a assembleia ocorrer no território de Santo Antônio do Içá e pela proximidade geográfica entre os dois municípios. Ainda assim, houve participação de diversas outras localidades, conforme mencionado anteriormente.

Com as apresentações concluídas, iniciaram-se as discussões temáticas. A primeira pauta abordada foi a da saúde indígena, mediada por Eladio, que também atuava como assessor do Distrito Sanitário Especial Indígena do Alto Rio Solimões (DSEI-ARS). Nesse espaço, os caciques apresentaram suas principais demandas e dificuldades, destacando a falta de atendimento básico, a escassez de medicamentos, a ausência de profissionais de saúde e a necessidade de embarcações com motor para o transporte de pacientes. E a outra principal demanda foi a não inclusão de muitas comunidades no acesso à saúde indígena.

No dia seguinte, a pauta da educação Kokama foi colocada em debate, sob a mediação da professora Glades Ramires. As lideranças reivindicaram uma educação de qualidade e defenderam que escolas ainda não reconhecidas como kokama passassem a ser oficialmente consideradas como tal. Muitos professores participaram desse momento, contribuindo ativamente para o debate, que se mostrou intenso e produtivo. Entre os principais pontos levantados, destacou-se a urgência do fortalecimento e da retomada da língua kokama no processo de ensino-aprendizagem.

Outro momento importante da assembleia foi o debate sobre a cultura e a cosmovisão kokama, mediado pelo patriarca Edney Samias. Ele compartilhou orientações e ensinamentos deixados por Francisco Samias, ressaltando a importância de manter vivas as práticas culturais e espirituais, de modo que não

se perca a essência do “ser kokama”. Esse foi um momento marcado por forte dimensão espiritual, no qual se reafirmou a relevância dos movimentos e assembleias como espaços de fortalecimento identitário. Ao mesmo tempo, emergiu a preocupação com a atuação de missões religiosas nas comunidades, vistas por algumas lideranças como fatores que impõem barreiras ao reavivamento de tradições como danças, rituais e celebrações, incluindo o uso da ayahuasca.

A assembleia também contou com uma mesa específica sobre a demarcação territorial, motivada pelos relatos de invasões sofridas por diversas comunidades, sobretudo ao longo do rio Içá. Essa mesa foi mediada por mim, momento em que tive a oportunidade de escutar atentamente os relatos dos caciques e compreender os desafios enfrentados pelas comunidades que ainda não possuem seus territórios regularizados. Ficou evidente que, embora a demarcação seja fundamental, ela não garante, por si só, a proteção do território, sendo indispensável o papel ativo das próprias comunidades na vigilância e na comunicação com os órgãos competentes.

Durante esse debate, os caciques foram aconselhados por anciãos de outras comunidades e reafirmaram o compromisso de respeitar as decisões coletivas acordadas no espaço da assembleia.

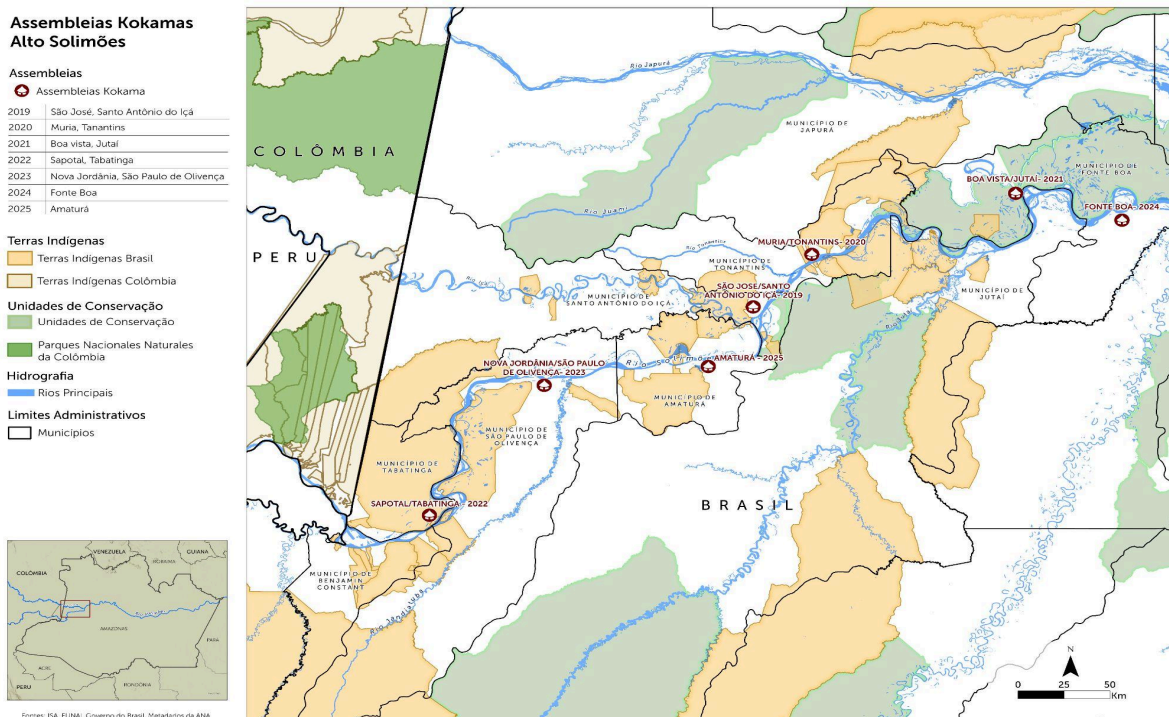
A assembleia teve continuidade por três dias, nos quais foram debatidas essas reivindicações e dificuldades enfrentadas pelas comunidades, especialmente nas áreas de saúde, educação e fortalecimento da língua e da cultura Kokama. Discutiu-se, ainda, a necessidade de reorganizar as comunidades e fortalecer a assembleia enquanto instituição política e coletiva. Ficou claro que o movimento não se encerraria naquele encontro, mas que teria continuidade, projetando-se como um processo permanente de luta, pertencimento e construção coletiva do povo Kokama.

A partir daquele momento, as escolhas das assembleias seguintes passaram a ocorrer com base nas demandas apresentadas pelas lideranças, considerando os locais onde a população kokama se encontrava em maior situação de necessidade. Essas definições também se davam por meio de processos de votação e do comprometimento do município responsável por sediar e presidir a assembleia, sempre com o apoio do Movimento Kokama. Nesse

contexto, foi escolhida a comunidade de Múria, no município de Tonantins, como sede da assembleia no ano seguinte.

2.6.4 Mapa das assembleias kokama

Figura 1.21. Locais das sete Assembleias gerais kokama, na região do Alto e Médio Solimões.



Fonte: Ricardo Londoño (janeiro, 2026)

Este mapa representa o movimento das Assembleias Kokama realizadas ao longo dos últimos anos, percorrendo o rio Solimões na tentativa de unir, fortalecer e dar visibilidade às lutas do povo Kokama. Foram sete municípios alcançados por esse levante, no qual se reafirmou a importância de preservar a identidade Kokama e de valorizar o respeito às lideranças que, em muitos casos, estavam esquecidas em suas próprias comunidades.

O mapa foi elaborado em conjunto com Ricardo Londoño, colega com quem venho trabalhando na pesquisa, identificação e contagem das comunidades Kokama no Brasil. A partir desse trabalho, conseguimos identificar 140 comunidades Kokama no país, fortalecendo ainda mais o reconhecimento da nossa presença, organização e resistência.

A partir de 2019, as Assembleias do povo Kokama passam a assumir uma organização própria, marcada por uma lógica territorial, pedagógica e política que reflete tanto a cosmologia quanto às estratégias de luta do movimento. A escolha

do município e da comunidade que sediará cada assembleia não ocorre de forma aleatória, mas obedece a um critério político-pedagógico fundamental: priorizam-se territórios onde nunca houve assembleias ou reuniões ampliadas com lideranças Kokama. Essa escolha expressa a intenção de fazer circular o movimento, ampliando sua presença política e fortalecendo comunidades historicamente invisibilizadas pelos órgãos institucionais e indigenistas.

Após a definição do município, inicia-se um processo prévio de reconhecimento do território. Lideranças e membros da coordenação do movimento realizam visitas antecipadas às comunidades candidatas a sediar o encontro, avaliando condições de acesso, disponibilidade de espaços coletivos, capacidade de acolhimento e envolvimento comunitário. Esse momento é fundamental para alinhar expectativas, organizar a logística e mobilizar a comunidade local, que passa a assumir um papel central na preparação da assembleia.

As assembleias geralmente têm duração de quatro a cinco dias e constituem um tempo social intensivo, no qual se concentram debates políticos, falas públicas, formulação de reivindicações e fortalecimento identitário. Não se trata apenas de um evento administrativo, mas de um verdadeiro ritual político-pedagógico. Ao longo dos dias, ocorrem aulas de língua e cultura Kokama, conduzidas por lideranças e pelo patriarca do movimento, bem como momentos de consagração e práticas espirituais, que reafirmam a dimensão cosmológica da luta territorial e dos direitos indígenas.

Outro elemento central é a presença — ainda que irregular — de representantes de órgãos públicos, como FUNAI, SESAI, Ministério Público, Defensoria Pública e prefeituras municipais. Esses espaços tornam-se arenas de interlocução direta entre o movimento e o Estado, permitindo que as reivindicações sejam apresentadas publicamente, reforçando o caráter político das assembleias como espaços de negociação e visibilização.

No que se refere à logística, as lideranças são, em grande parte, responsáveis por buscar suas próprias passagens. Entretanto, o Movimento Kokama atua como mediador junto às prefeituras, à FEI e a outros apoiadores institucionais, viabilizando, quando possível, recursos para transporte fluvial, combustível e alimentação. Os principais apoiadores costumam ser a FUNAI e as prefeituras, especialmente no fornecimento de refeições e apoio local. A

participação de organizações indígenas regionais, como a COAIB e a APIAM, é descrita pelas lideranças como esporádica e limitada e quando há apoio, são bem poucos.

Um aspecto fundamental é o protagonismo das próprias comunidades. Em especial, as comunidades do município que sedia a assembleia assumem grande parte da responsabilidade pela alimentação coletiva, fornecendo peixe, farinha, banana, macaxeira e outros alimentos tradicionais. Essa mobilização não apenas garante a viabilidade material do evento, mas reafirma redes de reciprocidade, solidariedade e pertencimento, transformando a assembleia em um espaço de produção coletiva da política Kokama.

Desse modo, as assembleias não se configuram apenas como encontros deliberativos, mas como territórios temporários de fortalecimento identitário, espiritual e político, nos quais se entrelaçam práticas cosmológicas, pedagogias próprias e estratégias de luta por reconhecimento, demarcação territorial e acesso a políticas públicas. A continuação apresentarei um panorama das assembleias realizadas desde 2019 a 2025, destacando os territórios onde ocorreram, os contextos políticos que as motivaram e os principais encaminhamentos deliberados.

A sistematização dessas assembleias permitirá compreender não apenas sua dimensão organizativa, mas também seu papel como espaços de reafirmação identitária, fortalecimento espiritual e articulação política do povo Kokama. Ao longo desse período, as assembleias consolidaram-se como instâncias fundamentais de diálogo interno, definição de estratégias coletivas e mobilização em torno de pautas centrais, como a demarcação territorial, o reconhecimento institucional e o acesso a políticas públicas diferenciadas.

2.6.5. 1ª Assembleia Geral Kokama 2019 – na comunidade de São José, Santo Antônio do Içá

A primeira Assembleia Geral dos Movimentos do Povo Kokama foi realizada em novembro de 2019, na comunidade São José, município de Santo Antônio do Içá – AM. O evento ficou marcado como um momento histórico de reconciliação entre grupos de lideranças e caciques que, até então, se encontravam profundamente divididos. Mais do que uma reunião, foi um marco simbólico de retomada da união e reorganização política.

A escolha da comunidade São José foi estratégica. Naquele momento, o local vivia um intenso conflito interno: parte da população apoiava a Organização Geral dos Caciques das Comunidades Indígenas do Povo Kokama (OGCCIPK), presidida por Eladio Kokama, enquanto a outra parte se alinhava à Federação Kokama, liderada por Glades Kokama. Essa disputa, que se estendia há algum tempo, acabava repercutindo em várias comunidades, gerando fragmentações e desentendimentos que enfraqueciam a representatividade e a luta coletiva.

Figura 1.22 Lideranças Kokama abertura da assembleia e reunião de alinhamento e apaziguação da briga interna em São José.



2.6.6 2ª Assembleia Geral Kokama 2020 – Comunidade de Múria, Tonantins

Marcou um dos momentos mais desafiadores da história recente do povo Kokama. O encontro ocorreu em meio à pandemia da COVID-19, um período de intensa dor e incerteza, no qual as comunidades enfrentavam altas taxas de mortalidade, escassez de recursos de saúde e negligência institucional.

Mesmo diante das restrições sanitárias impostas pela pandemia, as lideranças decidiram manter a realização da assembleia. O evento foi compreendido como um ato político de resistência e um grito coletivo de socorro frente às omissões do Estado brasileiro. De acordo com relatos das próprias lideranças, muitos Kokama haviam morrido sem reconhecimento étnico nos registros oficiais, especialmente aqueles que viviam em contextos urbanos, o que agravava a invisibilidade histórica.

Durante a assembleia, o então presidente da Organização Geral dos caciques e Comunidades indígena no Povo Kokama (OGCCIPK), Eládio Kokama,

expressou publicamente a angústia do povo diante do colapso sanitário local, regional e nacional: “Pedimos apelo às autoridades competentes para estruturar o hospital que temos aqui na região do Alto Solimões. Aqui não tem nada, desculpe eu falar isso, mas é a realidade. Infelizmente, só vemos falar em dinheiro, recursos, e não vemos nada de melhora na região.” (Eládio Kokama, Assembleia de 2020)

Essa fala sintetiza a crítica central da assembleia: a ausência de políticas públicas eficazes para as populações indígenas em regiões fronteiriças. A mensagem coletiva da assembleia foi amplamente divulgada em forma de manifesto:

“COVID-19: Nós, POVO KOKAMA, pedimos socorro! Estamos morrendo!” Em uma carta pública endereçada à imprensa nacional e internacional, as lideranças Kokama denunciaram:

Nós, povo Kokama, habitantes originários deste extenso território do Alto e Médio Solimões, viemos através desta denunciar o descaso do poder público frente ao combate à COVID-19 nesta região [...]. Estamos indignados diante da negligência, do descaso e da omissão do poder público nos níveis federal, estadual e municipal. Por sermos uma região de fronteira com Peru e Colômbia, de grande mobilidade terrestre e fluvial, as ações das autoridades se tornam insuficientes [...]. O sistema público de saúde está sobrecarregado e sem os equipamentos necessários para responder à demanda de casos. Este maligno invisível, chamado ‘gripezinha’, está acabando com a vida de nossos parentes, com o nosso povo Kokama. (Manifesto do Povo Kokama, 2020).

O termo “gripezinha” foi destacado de forma crítica, simbolizando a indignação com a postura negacionista do governo federal na condução da crise sanitária. Como relatou novamente Eládio Kokama, a tragédia foi também pessoal e dolorosa: “Em uma semana, eu perdi oito parentes próximos. O povo indígena que mora em Tabatinga não está tendo apoio de ninguém. É triste isso, ter parente morrendo no hospital e ninguém está nem aí.” (Eládio Kokama, 2020)

A gravidade da situação impulsionou as lideranças a reforçarem a importância de melhorar o atendimento da saúde indígena e exigir maior estrutura da SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena). Contudo, a discussão ultrapassou a esfera da saúde física: a assembleia também reafirmou a necessidade de preservar a cultura, a língua e os saberes tradicionais Kokama, entendendo que a luta pela vida está intimamente ligada à defesa da identidade e do território.

A experiência durante a pandemia da COVID-19 representou um marco na organização política e comunitária indígena na região do Alto Solimões. Diante do abandono estatal, as comunidades mobilizaram redes solidárias de apoio, articularam ações de vigilância sanitária comunitária e recorreram aos conhecimentos tradicionais para enfrentar o vírus.

O uso de plantas medicinais, isolamento autônomo nas comunidades e ações de comunicação entre comunidades demonstraram a capacidade de autogestão e resistência cultural. Esse processo fortaleceu a unidade entre diferentes territórios e organizações kokama, consolidando um sentimento coletivo de pertencimento e reconstrução da identidade.

A pandemia também escancarou o problema da invisibilidade urbana indígena. Muitos Kokama que residiam em cidades como Tabatinga, Benjamin Constant e Tonantins não estavam cadastrados no sistema da SESAI, ficando sem acesso a atendimento diferenciado. Isso impulsionou um debate interno sobre a importância da autoidentificação étnica e da busca por reconhecimento oficial, tema que voltou a ser pauta nas assembleias seguintes.

Outro aspecto fundamental da 2ª Assembleia foi a reafirmação da língua kokama como símbolo de resistência cultural. As lideranças defenderam a inserção do ensino da língua nas escolas indígenas e o fortalecimento das práticas culturais como instrumentos de reconstrução da autoestima coletiva após um período de intensa perda e luto.

A assembleia reafirmou que a saúde do povo não é apenas física, mas espiritual, territorial e cultural. Assim, lutar pela preservação da língua e dos saberes ancestrais foi compreendido como parte essencial do processo de cura coletiva.

A 2ª Assembleia do Povo Kokama, realizada em 2020, permanece como um símbolo de coragem e resistência diante de uma das maiores crises sanitárias

do século XXI. Mais do que um encontro político, ela foi um ato de memória e sobrevivência.

O povo Kokama demonstrou que resistir também é denunciar, cuidar, ensinar e relembrar. A pandemia deixou marcas profundas, mas também fortaleceu o sentimento de unidade intercomunitária e o compromisso de reconstruir a vida com dignidade. Como expressaram os próprios líderes na ocasião: “a luta Kokama não é apenas pela saúde, mas pela vida, pela cultura e pela palavra viva de nosso povo”.

Figura 1.23. Ancião inocencio ensinando a lingua Kokama na assembleia de Muria, em Tonantins.



Fonte: foto tirada por mim na comunidade Muria em 2020

2.6.7. 3ª Assembleia Geral Kokama 2021 – Comunidade de Boa Vista, Jutai

Em 2021, a assembleia teve como eixo central a educação diferenciada e o fortalecimento cultural. Realizada entre 2 e 6 de novembro de 2021 na comunidade de Boa Vista, município de Jutai — AM, no Médio Solimões, a assembleia buscou reforçar a luta Kokama e ampliar a participação das lideranças mais velhas nas mobilizações comunitárias nos diferentes municípios. Entre as pautas destacaram-se a reivindicação pela demarcação de terras, o fortalecimento da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) e a implementação efetiva da educação escolar indígena, com inclusão do ensino da língua materna kokama em todas as escolas. Esse último ponto enfrenta um obstáculo concreto: há poucos professores fluentes na língua materna kokama. Observa-se que as pautas se repetem ano após ano — o que evidencia que os problemas estruturais vivenciados nas regiões do Alto e Médio Solimões, no rio

lçá e em outras áreas com comunidades kokama permanecem sem resolução adequada.

A recorrência das mesmas demandas — demarcação territorial, saúde diferenciada, reconhecimento e ensino da língua — não é apenas memória institucional; é evidência de falha nas promessas estatais e na execução de políticas públicas. Quando as assembleias repetem reivindicações idênticas ao longo dos anos, isso revela que os mecanismos formais de implementação e fiscalização são insuficientes ou capturados por dinâmicas que priorizam interesses externos.

A proposição de uma educação escolar indígena que incorpore a língua kokama encontra barreiras práticas: formação de professores, materiais didáticos bilíngues, e um modelo curricular intercultural que respeite e integre saberes locais. Programas pontuais e formações esporádicas não bastam — é necessária uma política contínua, com financiamento estável e controle social das comunidades sobre o processo educativo.

A presença da língua kokama no currículo escolar é central para a reprodução cultural e a autoestima do povo. Contudo, a escassez de professores fluentes expõe um problema de reprodução linguística: os processos de transmissão intergeracional foram (e são) afetados por políticas de aculturação, migração e pela precarização de espaços comunitários. A revitalização exige ações integradas — formação de professores indígenas, registros linguísticos comunitários, materiais pedagógicos produzidos pelos próprios falantes e políticas de incentivo ao uso público da língua.

A demarcação de terras e a efetivação de políticas de saúde diferenciada (via SESAI e instâncias locais) são interdependentes: territórios assegurados permitem estratégias de saúde intercultural, segurança alimentar e reprodução de modos de vida que, por sua vez, fortalecem a capacidade comunitária de atuar na educação. Soluções fragmentadas tratam sintomas; abordagens integradas são necessárias.

O fortalecimento da presença de lideranças mais antigas é importante para a transmissão dos saberes e da memória histórica. No entanto, é preciso articular espaços de diálogo entre gerações — combinando a autoridade dos mais velhos com protagonismo jovem — para que a luta política e os projetos comunitários

tenham continuidade e adaptação às novas realidades (tecnologia, mobilidade, mudanças ambientais).

As assembleias não devem servir apenas para documentar injustiças, mas também para consolidar projetos concretos e factíveis — por exemplo, um cronograma de formação docente, um mapeamento das terras prioritárias para demarcação e projetos pilotos de educação bilíngue que possam ser apresentados como provas de conceito a financiadores ou órgãos públicos.

A 3ª Assembleia reafirmou demandas centrais do povo kokama que se repetem pela sua urgência e pela insuficiência das respostas estatais. Como pesquisador indígena, vejo urgência em transformar essa reiteração em estratégias articuladas, com protagonismo comunitário, metas claras e mecanismos de monitoramento que forcem a responsabilização dos atores públicos e ampliem a capacidade de autogestão kokama.

Figura 1.24. Assembleia Geral em Boa Vista, município de Jutai.



Fonte: foto tirada por mim em Boa vista em 2021

2.6.8 4ª Assembleia Geral Kokama 2022 – Comunidade de Sapotal, Tabatinga

Figura 1.25. Danças e representação do corte de cabelo do menino Kokama,



Sapotal.

Fonte: Fotos tiradas por mim em Sapotal, em 2022

A quarta Assembleia Geral do Povo Kokama foi realizada na comunidade de Sapotal, município de Tabatinga – AM, entre os dias 30 de junho e 05 de julho de 2022. Este encontro contou com a presença de caciques, professores, anciãos, lideranças de base e jovens, além de representantes de órgãos públicos das esferas municipal, estadual e federal, como o secretário municipal de educação, o representante da SEPROR (Secretaria de Produção Rural do Estado do Amazonas), coordenadores do DSEI-ARS e FUNAI, e também membros da Marinha, Exército e Polícia Militar.

A presença dessas autoridades foi considerada importante pelos participantes, pois as discussões ultrapassaram as questões internas e trataram de problemas estruturais que afetam as comunidades kokama, especialmente a não demarcação dos territórios tradicionais e as deficiências no atendimento de saúde indígena. Diversos caciques e lideranças denunciaram que as equipes da saúde indígena, quando visitavam as comunidades, frequentemente não levavam medicamentos ou materiais básicos para o tratamento das pessoas.

Durante os debates, emergiu com força a simbologia de Sapotal como “terra-mãe” das lutas do Povo Kokama no território brasileiro. Essa compreensão foi expressa de forma emocionante pelo líder indígena Aldemir Reis, que afirmou:

A primeira assembleia foi em Sapotal, onde está a nossa oca, muito linda. É a aldeia-mãe, de onde surgiram os primeiros lutadores que enfrentaram as dificuldades. Graças a Deus, tive a oportunidade de conhecer muitas dessas pessoas que hoje já não estão entre nós, mas que deixaram um legado de luta, como o senhor Cristóvão Macedo Moçambique e o senhor Francisco Samias. Eles lutaram até o último dia de suas vidas. Nós, que ficamos, seguimos inspirados nesses primeiros guerreiros que abriram o caminho para continuarmos lutando pelo nosso povo. Temos hoje nossa organização, a OGCCIPK, liderada por outro grande guerreiro, o presidente Eládio.

Essa fala traduz o sentimento de continuidade que perpassa as assembleias kokama: o reconhecimento dos ancestrais e pioneiros como guias

espirituais e políticos das novas gerações. Sapotal, nesse sentido, não é apenas um espaço físico, mas um lugar de memória e resistência, onde a história se reafirma como fundamento da identidade e da organização coletiva.

Durante a assembleia, as lideranças também manifestaram preocupações sociais e culturais, especialmente em relação à juventude indígena, que em várias comunidades vinha sendo afetada pelo uso de drogas ilícitas e pela perda de referenciais tradicionais. Esse tema foi tratado com sensibilidade, sendo entendido como uma consequência da pressão da sociedade envolvente e da falta de políticas públicas voltadas à juventude kokama.

Outro ponto de alerta levantado foi o aumento das ações de piratas nos rios, que vinham assaltando moradores das comunidades e tomando seus alimentos e produtos de subsistência, agravando a sensação de insegurança nas margens do Solimões.

A 4ª Assembleia Geral do Povo Kokama, realizada em Sapotal, reafirma um processo contínuo de fortalecimento da autonomia e da autodeterminação do povo. A escolha do local, simbólico por sua história de luta, demonstra a importância da memória coletiva como ferramenta política.

Do ponto de vista antropológico, o evento expressa a cosmopolítica indígena kokama, em que as decisões comunitárias, espirituais e políticas se entrelaçam. A presença de instituições do Estado (SESAI, FUNAI, SEPROR) é vista de forma ambígua: ao mesmo tempo necessária e questionada, pois revela as falhas estruturais do sistema indigenista brasileiro, que continua distante das realidades vividas nas comunidades.

O discurso de Aldemir Reis mostra a centralidade da ancestralidade e da oralidade como fundamentos do pensamento kokama. As memórias dos guerreiros citados, como Cristóvão Macedo Moçambique e Francisco Samias, funcionam como referenciais éticos e espirituais, transmitindo à nova geração a obrigação de continuar a luta.

As preocupações com os jovens e com as invasões fluviais indicam uma mudança nas formas de vulnerabilidade: a juventude kokama vive entre dois mundos — o tradicional e o urbano — e enfrenta pressões externas que desafiam sua identidade. Ainda assim, o movimento kokama demonstra resiliência cultural, transformando a assembleia em espaço de escuta, cura e reafirmação coletiva.

Assim, a 4ª Assembleia de Sapotal não foi apenas um encontro político, mas um rito de continuidade, um momento de atualização da memória e da luta Kokama, reafirmando que a resistência é um caminho herdado dos ancestrais e seguido pelas novas gerações.

2.6.9. 5ª Assembleia Geral Kokama 2023 – Comunidade de Nova Jordânia, São Paulo de Olivença

A quinta Assembleia Geral do Povo Kokama foi realizada na comunidade de Nova Jordânia, município de São Paulo de Olivença – AM, no ano de 2023. Esse encontro seguiu as mesmas linhas de discussão das assembleias anteriores, com foco no fortalecimento político e cultural, na defesa dos territórios e na valorização da educação indígena. No entanto, destacou-se por ter sido a assembleia com a maior participação de caciques e lideranças já registrada, reunindo 67 caciques e diversas outras lideranças representando um número crescente de comunidades Kokama de diferentes municípios do Alto e Médio Solimões.

Durante os dias de reunião, foram debatidos temas como a gestão dos territórios, a preservação ambiental, o fortalecimento das organizações Kokama, além da importância de ampliar o diálogo com os órgãos públicos municipais, estaduais e federais. A grande presença de lideranças reforçou o compromisso coletivo com a unidade e a continuidade da luta pelos direitos territoriais e pela visibilidade do povo Kokama em toda a região do Solimões.

Figura 1.26. Plenária da 5ª Assembleia em Nova Jordânia, São Paulo de Olivença.



Fonte: foto tirada por mim em Nova Jordania, 2023

2.6.10 6ª Assembleia Geral Kokama 2024 – Fonte Boa

Figura 1.27. Plenária da 6ª Assembleia Geral em Fonte Boa.



Fonte: foto tirada por mim em 2024, em Fonte Boa.

A sexta Assembleia Geral do Povo Kokama ocorreu no município de Fonte Boa, no estado do Amazonas, e marcou um momento histórico para o movimento kokama. Durante esse importante encontro, foi criada a Articulação das Mulheres Indígenas Kokama (AMIKAM), uma organização que nasceu com o propósito de fortalecer a representatividade feminina dentro das comunidades e garantir que as vozes das mulheres Kokama sejam não apenas ouvidas, mas também respeitadas e valorizadas. A criação da Articulação das Mulheres Indígenas Kokama (AMIKAM) é um marco no protagonismo feminino.

As pautas voltadas às mulheres indígenas ganharam grande destaque, abrindo espaço para o diálogo sobre seus direitos, desafios e o papel fundamental

que desempenham na manutenção da cultura e na defesa do território. A criação da AMIKAM simboliza um novo tempo de protagonismo feminino dentro do movimento kokama, unificando suas vozes e levando suas demandas para além dos territórios, em direção à sociedade e às instituições públicas.

Esta assembleia contou com uma expressiva participação popular, reunindo quase mil pessoas, entre caciques, lideranças, professores, anciãos, jovens e representantes de diversas comunidades. O evento reforçou o compromisso coletivo de continuar fortalecendo a identidade Kokama, promovendo a união entre as comunidades e reconhecendo o papel essencial das mulheres na construção do futuro do povo.

Figura 1.28 - Diretoria da AMIKAM, eleitas na 6ª Assembleia Geral em Fonte Boa.



Fonte: tiradas por mim em 2024 em Fonte Boa.

2.6.11. 7ª Assembleia Geral Kokama 2025 – Amaturá

A consolidação do movimento Kokama ganhou ainda mais força com a presença de representantes de dezenas de comunidades localizadas ao longo dos rios Içá, Alto e Médio Solimões. Nesse contexto, ocorreu um marco histórico para o povo Kokama: a criação da Organização dos Jovens Indígenas Kokama (OJIK).

A fundação da OJIK simboliza o despertar e o protagonismo da juventude kokama dentro do movimento indígena. Foi um momento em que os jovens passaram a se reconhecer como parte essencial da luta coletiva do povo, assumindo o compromisso de fortalecer a identidade cultural e de garantir a continuidade das tradições.

A criação dessa organização representa também um passo importante na formação política das novas gerações Kokama, incentivando a participação ativa dos jovens nos espaços de decisão, nas discussões sobre direitos, território, educação, meio ambiente, comunicação e cultura. A OJIK surge, portanto, como um instrumento de fortalecimento da juventude, promovendo o diálogo entre gerações e assegurando que os jovens não apenas herdem, mas também renovem e projetem o futuro, com base em seus valores, saberes e ancestralidade.

Figura 1.29. Plenária da 7ª Assembleia Geral Kokama em Amaturá.



Figura 1.30 - Plenária da assembleia geral kokama em Amaturá em 2025



As assembleias reúnem atualmente mais de 60 comunidades de municípios como Santo Antônio do Içá, Tabatinga, Amaturá, Tonantins, Fonte Boa,

Coari, Jutaf, São Paulo de Olivença, entre outros. Essa participação ampla demonstra a força de um movimento que, mesmo diante das distâncias geográficas e dos desafios políticos, tem conseguido se unir em torno de uma pauta comum: a defesa da terra, da cultura e da vida kokama.

As assembleias kokama constituem, portanto, um espaço de produção de saberes, decisões, alianças e principalmente união, não só do povo, mas de desafios e caminhadas. São instrumentos de resistência e de continuidade histórica. Ao reunir anciãos, jovens, mulheres, professores e caciques, esses encontros reafirmam a força da coletividade e a importância de caminhar juntos em direção a um mesmo propósito: o bem-estar e o futuro do povo.

2.6.12. Uma conquista na demarcação de terra no rio Içá

Muitas foram as reivindicações enviadas aos órgãos competentes durante os encontros das assembleias. No entanto, muitas vezes não havia resposta e, muito menos, melhoria na situação. Isso gerou descrença em muitas lideranças, que não queriam mais acreditar nas nossas solicitações. Muitos caciques chegaram a duvidar dos percalços, da demora e da burocracia que as instituições fazem para reconhecer direitos.

Na nossa Constituição, é garantido que precisamos ter nossos territórios demarcados e protegidos. No entanto, muitas vezes as lideranças chegavam até nós para relatar que suas casas haviam sido queimadas, suas plantações derrubadas e arrancadas, uma situação muito triste.

A presidente Glades Kokama, da Federação, participou de um encontro de lideranças promovido pela COIAB em Boa Vista, Roraima, onde estavam presentes outras instituições. Lá, ela conheceu Luís Claudio Silva, Diretor-executivo da ACT Brasil, e relatou a demanda e a necessidade do povo Kokama em relação à demarcação dos nossos territórios. Ela o convidou para participar da assembleia em São Paulo de Olivença, em 2023, e ele aceitou. Ao conhecer a luta e o movimento kokama, que clamava por direitos e segurança em suas terras, Luís Claudio se comprometeu buscar alternativas para poder ajudar.

Desde então, a ACT Brasil iniciou uma conversa mais eficiente com os caciques e demais lideranças. Na assembleia de 2024, já em Fonte Boa, ficou clara a necessidade de estabelecer uma cooperação técnica com a FUNAI para começar a demarcar as terras kokama do rio Içá. Isso é fundamental, pois a FUNAI não dispõe de profissionais suficientes para realizar esses trabalhos.

Em outubro de 2024, a equipe da ACT Brasil e da FUNAI chegou a Tabatinga e se reuniu com as lideranças kokama. A reunião contou com a presença da Organização Kokama, representada pelo presidente Eladio Kokama, da Federação Kokama, representada por Glades Kokama, do Movimento do Patriarcado Kokama, representado pelo Patriarca Edney da Samias, e da Articulação das Mulheres Kokama, representada pela Coordenadora Geral Claudete Rubem.

Figura 1.31 - Equipe da ACT Brasil na sede do povo Kokama em Tabatinga.



Fonte: Tirada por mim em outubro de 2024

Figura 1.32 - Movimento Kokama junto com a ACT Brasil.



Foto Mauricio Kokama A equipe da ACT Brasil e a FUNAI mostrando o mapa da terra indígena Kokama no Baixo Içá para lideranças Kokama

A reunião ocorreu na sede do Povo Kokama, onde foi apresentada a proposta da visita ao rio Içá e a divisão dos GTs para iniciar os estudos das áreas. Esse foi um marco importante, pois o conhecimento e o aval das lideranças são fundamentais para a eficiência do trabalho. A articulação dessas lideranças foi crucial para que os convites fossem feitos e para que a equipe pudesse levar informações mais concretas para o povo, que tanto espera pela demarcação dos territórios kokama.

A equipe então, continuou a viagem rumo ao município de Santo Antônio do Içá, onde ocorreram as visitas às comunidades kokama do rio Içá e do Solimões com a participação da FUNAI Brasília, representada pela servidora Anne, do José Guilherme servidor da CR Alto Solimões, da ACT Brasil, representada pela supervisora de projetos Daniela Lima e Marcio Sabbadini, e das lideranças Kokama Eladio Curico, Aldemir Reis e Micodemos, que fazem parte da OGCCIPK. Eu também participei dessa visita para conhecer e entender as demandas dessas comunidades e territórios.

Durante essa visita, foi realizado três grandes reuniões. A primeira foi em São José, localizada perto da área urbana de Santo Antônio do Içá, umas das maiores comunidades kokama. A segunda reunião ocorreu nas margens do rio Içá, perto da comunidade Moinho. A última reunião foi na comunidade União da Boa Fé. Nessas reuniões, foi explicado que logo se iniciaria um estudo de identificação e delimitação de terra nos territórios reivindicados e que eles pudessem esperar.

Essas escolhas das comunidades foram estratégicas, pois com elas se iniciava o entendimento do que seria um GT, um Grupo Técnico de Trabalho. As comunidades escolhidas serviram como base para a formação de três GTs: o GT do Médio Içá, o GT do Baixo Içá e o GT de Santo Antônio do Içá. Cada GT abrangia não apenas a comunidade sede, mas também outras comunidades próximas que pertenciam ao território Kokama.

Esses três GTs foram estabelecidos por meio de um acordo de cooperação técnica (*SEI/FUNAI – 7962310*) entre a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) e a Amazon Conservation Team, ACT Brasil. Nesse acordo, a ACT Brasil se comprometeu a contratar profissionais para realizar o estudo das terras kokama, como antropólogo/a - coordenador/a, profissional da área ambiental e

profissional da cartografia. E assim estar possibilitando maior proteção territorial e garantia do direito a terra por populações tradicionais.

Em março de 2025, aconteceu o primeiro GT de Identificação e Delimitação no território kokama do Baixo Içá, com as comunidades que reivindicaram a demarcação, como São Francisco II, Manacapuru I e Manacapuru II, União da Boa Fé, São Cristóvão, Cachoeirinha, Monte Tabor, Nova Terra e Monte Fortaleza. Essas comunidades receberam a equipe portariada pela FUNAI no período de 18 de março a 11 de abril.

Durante esse período, pude perceber que existem questões pertinentes relacionadas ao uso dos lagos e madeiras desses territórios, o que muitas vezes causa conflitos entre eles. Além disso, a falta de saúde é um problema grave, pois o Distrito Sanitário Especial Indígena do Alto Rio Solimões (DSEI-ARS) só atende duas comunidades, Cachoeirinha e Manacapuru II. As outras comunidades são atendidas pelo município, mas a UBS Fluvial que passa na região do rio Içá é de 3 em 3 meses, deixando as pessoas à mercê da sorte em caso de doenças comuns e doenças mais graves.

Também é notável a tentativa de esvaziamento das comunidades devido à falta de políticas públicas. Muitas pessoas vão para a cidade em busca de educação, saúde e trabalho. As escolas nas comunidades, em sua maioria, têm apenas até o 5º ano do ensino fundamental, e as crianças que desejam continuar seus estudos são obrigadas a ir para a cidade de Santo Antonio do Içá. E alguns casos a criança tem que ficar repetindo o 5º ano para poder não ficar sem estudar. Os atendimentos de saúde também são feitos de forma aleatória na cidade, quando alguém precisa desse serviço, pois não há uma unidade básica de saúde que possa atender esses pacientes.

A luta pela terra e pelos direitos do povo Kokama na fronteira ultrapassa as divisões territoriais dos Estados nacionais. É uma luta pela vida, pela memória e pela continuidade cultural. As assembleias, encontros e rituais representam espaços de fortalecimento político e espiritual, onde os Kokama reafirmam o direito de existir em seu território ancestral.

Por meio da união entre Brasil, Colômbia e Peru, o povo Kokama segue construindo pontes de resistência e solidariedade, reinventando sua cultura e reafirmando o seu lugar na história.

Considerações finais

Esta dissertação teve como objetivo analisar a importância das assembleias do povo Kokama na luta pela demarcação dos territórios ocupados tradicionalmente, compreendendo-as como espaços centrais de articulação política, espiritual, pedagógica e identitária na região da tríplice fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia. Ao longo do trabalho, demonstrei que as assembleias não se limitam a instâncias formais de debate, mas se configuram como verdadeiros territórios de produção de conhecimento, de fortalecimento da memória coletiva e de resistência histórica.

No primeiro capítulo, apresentei a trajetória histórica do povo Kokama e também analisei a partir do diálogo entre cosmogonia, memória ancestral e os processos de apagamento identitário impostos pela colonização, pela catequese e pelas políticas assimilacionistas do Estado. A partir das narrativas dos anciãos e das lideranças, evidenciei que, para nós Kokama, o território é inseparável da cosmologia e da vida coletiva, tendo o rio como eixo fundamental de existência, continuidade e pertencimento. A condição transfronteiriça do povo Kokama, longe de representar apenas uma fragmentação imposta pelos Estados-nacionais, revela também uma forma própria de resistência, na qual o rio conecta histórias, povos e lutas.

No segundo capítulo, analisei as assembleias Kokama como uma das principais ferramentas de reorganização política do povo, demonstrando que esses encontros funcionam como espaços de deliberação, cura coletiva, fortalecimento da língua, transmissão de conhecimentos e incidência política. As assembleias reúnem diferentes gerações — anciãos, lideranças, mulheres, jovens e crianças — que, de forma conjunta, constroem estratégias de enfrentamento às violações de direitos, especialmente no que se refere à demarcação territorial, à educação escolar indígena diferenciada e à saúde indígena. Assim, as assembleias reafirmam a autonomia política e ressignificam práticas organizativas a partir de uma lógica própria, que articula tradição e contemporaneidade.

Do ponto de vista metodológico, esta pesquisa contribui para o fortalecimento de uma Antropologia feita por nós, povos indígenas, ao adotar uma abordagem baseada na vivência, na observação participante implicada e na experiência de “ser de dentro”.

Ao assumir que corpo, território, espiritualidade e memória são dimensões indissociáveis da produção de conhecimento Kokama, desloca-se o próprio entendimento do que é “conhecer”. Não se trata de um saber abstrato, descolado da experiência, mas de um conhecimento encarnado, territorializado e ancestralmente situado. O corpo não é apenas suporte biológico, mas lugar de inscrição da história; o território não é recurso, mas condição de existência; a espiritualidade não é esfera privada, mas fundamento ontológico; e a memória não é passado encerrado, mas presença ativa que orienta o presente.

Nesse sentido, o percurso das assembleias do povo Kokama pode ser compreendido como um processo coletivo de elaboração e afirmação desse modo próprio de produzir conhecimento. Inspirando-nos na reflexão de Eduardo Hoornaert, que reconhece nas assembleias indígenas um momento inédito de fala histórica dos povos originários, podemos afirmar que as assembleias Kokama não são apenas eventos políticos, mas espaços epistemológicos. Nelas, o povo não apenas reivindica direitos: interpreta sua própria história, reorganiza sua memória e projeta seu futuro.

Cada assembleia constitui um território simbólico de reencontro. Ali, os corpos se reúnem — vindos das comunidades, das cidades e das margens dos rios— e, ao se encontrarem, atualizam vínculos. O território deixa de ser apenas chão físico e torna-se território de palavra. A espiritualidade atravessa os rituais, as rezas, os cantos e os gestos, reafirmando que a resistência não é apenas política, mas cosmológica. E a memória circula nas narrativas dos mais velhos, nas lutas pela terra, nos processos de retomada e reorganização.

Assim, o trajeto das assembleias revela uma pedagogia própria. Aprende-se ao escutar os anciãos, ao compartilhar experiências de conflito e superação, ao refletir coletivamente sobre os desafios contemporâneos — como a luta pelo reconhecimento territorial, a permanência dos jovens na escola e na universidade, a presença nas cidades e a defesa dos direitos. A assembleia torna-se, portanto, uma escola de formação política e espiritual, onde o conhecimento é produzido na relação entre gerações.

Essa compreensão dialoga também com a reflexão de Ailton Krenak, especialmente quando afirma que não estamos separados da Terra, mas somos parte dela. Se somos parte do território, então o conhecimento não pode ser fragmentado: ele emerge da interdependência. Para o povo Kokama, pensar o

território é pensar o corpo coletivo; defender a terra é defender a própria continuidade da vida.

Ao longo das assembleias, percebe-se um movimento de recomposição identitária. Muitas famílias passaram por deslocamentos, migrações e processos de silenciamento. No entanto, é justamente no espaço assemblear que essas trajetórias fragmentadas se reconectam. A memória deixa de ser dor isolada e transforma-se em narrativa compartilhada. A espiritualidade fortalece o sentido de pertencimento. O corpo coletivo se reconhece como povo.

Desse modo, afirmar que corpo, território, espiritualidade e memória são dimensões indissociáveis da produção de conhecimento Kokama é também afirmar que as assembleias são lugares privilegiados dessa produção. Elas articulam passado e futuro, tradição e contemporaneidade, local e urbano, política e cosmologia. São espaços onde o povo Kokama não apenas resiste, mas se reinventa.

As assembleias, portanto, não são apenas marcos organizativos; são processos vivos de territorialização do saber. Nelas floresce uma epistemologia que recusa a fragmentação moderna e afirma a vida em sua integralidade. O conhecimento, entre nós, não nasce separado da vida. Ele se constrói na relação com o território, na escuta com os mais velhos e nas práticas que seguimos mantendo. É na memória compartilhada e no cotidiano das comunidades que esse saber ganha forma e continuidade.

Nesse sentido, dialogo com autores indígenas e defendo a indigenização da Antropologia, bem como o reconhecimento das epistemologias indígenas como formas legítimas de ciência.

Ao longo do trabalho, tomei como ponto de partida as falas de lideranças Kokama e a importância dos encontros e das assembleias gerais realizadas nos últimos anos. Inicialmente, mobilizei histórias kokama como recurso narrativo fundamental para compreender o contexto da colonização, o adormecimento e a invisibilidade do povo Kokama, bem como a forma como esses processos ainda se manifestam nas compreensões internas sobre o que significa ser um povo indígena. Em seguida, analisei sete edições de assembleias realizadas nas regiões do Alto e Médio Solimões, observando seus formatos, os participantes, as comunidades representadas e as organizações locais envolvidas. Por fim, apresentei narrativas que expressam as perspectivas sobre a importância das

assembleias voltadas à articulação entre os três países da tríplice fronteira, compreendidas como fundamentais para o fortalecimento da unidade e da identidade coletiva.

A demarcação territorial significa, para os Kokama, a garantia da continuidade da vida, da memória e das futuras gerações. Embora avanços importantes tenham sido alcançados nos últimos anos, especialmente com a reorganização política e o reconhecimento populacional, os desafios permanecem e exigem vigilância constante, articulação coletiva e o fortalecimento contínuo das organizações e das comunidades indígenas kokama.

Assim, este trabalho foi elaborado a partir da potência da coletividade e do saber das grandes lideranças indígenas. Resultado do eco do grito do povo Kokama por respeito, união e autonomia. Ao mesmo tempo, representa minha caminhada como estudante, militante e pesquisador indígena, comprometido em contribuir para que o conhecimento acadêmico dialogue com os saberes e as lutas de nossos povos.

A partir da etnografia realizada entre 2019 e 2025, argumenta-se que as assembleias podem ser compreendidas como territórios políticos, nos quais se constroem consensos, se definem estratégias coletivas e se atualizam relações sociais e cosmológicas. Diferentemente das estruturas institucionais do Estado, esses espaços operam a partir de uma lógica própria, na qual o político não se separa do social, nem do espiritual.

Nesse sentido, esta dissertação propõe compreender as assembleias kokama como uma tecnologia política indígena, mas também como território político-espiritual de reexistência, por meio da qual o povo rearticula sua existência coletiva e reafirma o nosso território para além das fronteiras. Essa perspectiva contribui para deslocar o olhar antropológico de categorias centradas no Estado, evidenciando formas de governança e organização política.

Assim, o trabalho contribui para o campo da antropologia ao demonstrar que as práticas políticas indígenas contemporâneas não apenas respondem às estruturas dominantes, mas produzem alternativas que ampliam o próprio entendimento do que se constitui como política. Os modos indígenas de conhecer não seguem a lógica dominante da academia. É colocado em questão essa forma única de produzir saber, ao mostrar que conhecimento também se constrói na relação com a espiritualidade, com o território e com a coletividade.

Por fim, esta dissertação não se encerra como um ponto final, mas como parte de um processo em curso. Ela nasce das assembleias e retorna a elas como registro, memória e instrumento de luta. Trata-se de uma escrita comprometida com o povo Kokama, com sua história, sua resistência e seu projeto coletivo de futuro. Ao ocupar o espaço acadêmico com uma narrativa indígena, este trabalho reafirma que nós, não estivemos ausentes da história; resistimos, nos reorganizamos e seguimos em movimento, transformando a luta pela terra em afirmação de vida, autonomia e continuidade. Destaca-se que as assembleias Kokama se configuram como espaços fundamentais de rearticulação territorial, política e identitária, consolidando-se como elementos centrais na dinâmica contemporânea do ser Kokama.

BIBLIOGRAFIA

ASSOCIACIÓN DE AUTORIDADES INDÍGENAS DEL RESGUARDO TIKUNA, KOKAMA Y YAGUA DE PUERTO NARIÑO Y LETICIA (ATICOYA). *Plan de vida de los pueblos Tikuna, Kokama y Yagua de Aticoya*. Bogotá: Opciones Gráficas Editores, 2008.

AURORA, B. A Colonização sobre as mulheres indígenas: reflexões sobre cuidado com o corpo. *Revista de Estudos em Relações Interétnicas | Interethnica*, v. 22, n. 1, p. 109–115, 2019. DOI: 10.26512/interethnica.v22i1.20530. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/interethnica/article/view/20530>. Acesso em: 10 nov. 2025.

BAINES, S. G. A política indigenista governamental e os Waimiri Atroari: administrações indígenas, mineração de estanho e a construção de “autodeterminação indígena” dirigida. *Série Antropológica*, n. 126. Brasília: UnB-DAN, 1992.

BAINES, Stephen G. *Índios e fronteiras: identidades, políticas e territorialidades na Amazônia*. Brasília: UnB, 2006.

BAINES, Stephen G. Etnicidade e fronteira na Amazônia: processos de reconfiguração identitária entre povos indígenas. *Revista de Antropologia da USP*, v. 55, n. 2, p. 9–37, 2012.

BANIWA, Brulina Aurora. *Indígenas mulheres: corpo território em movimento*. 2022. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2022.

BARRETO, João Paulo Lima; MENDES DOS SANTOS, Gilton. A volta da Cobra Canoa: em busca de uma antropologia indígena. *Revista de Antropologia (São Paulo, Online)*, v. 60, n. 1, p. 84–98, 2017.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras*. Tradução de Élcio Fernandes. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

BENITES, Tonico. Os antropólogos indígenas: desafios e perspectivas. *Novos Debates*, v. 2, n. 1, p. 244–251, jan. 2015.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). *Censo Demográfico 2022: Etnias e línguas indígenas – principais características sociodemográficas – Resultados do universo*. Disponível em: [link]. Acesso em: 10 nov. 2025.

CABRAL, Ana Suelly Arruda Câmara. *Relatório de identificação étnica dos Kokama de Sapotal, Sacambú e Jutimã*. Universidade Federal do Pará, jul. 1996.

CALAVIA SÁEZ, Óscar. La extraña visita: por uma teoria de los rituales amazônicos. *Revista Española de Antropología Americana*, 2013.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. Par delà trois frontières, l'espace central du Trapèze amazonien (Pérou, Colombie, Brésil). In: JOLIVET, Marie-José (org.). *Logiques identitaires, logiques territoriales*. Paris: Éditions de l'Aube; IRD, 2000. p. 53–70.

FELIPE, Iury da Costa. *Histórias contadas em Mecürane: um estudo sobre a organização social e o território dos Tikuna*. Trabalho de Conclusão de Curso – Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

GEERTZ, Clifford. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Tradução de Vera Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RAMOS, Luciana Maria de Moura. *As formas kokama de estar na história: etnicidade, política e narrativa*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2004.

RUBIM, Altaci Corrêa. A vitalização da língua Kokama além das fronteiras entre o Brasil e Peru. *Cadernos de Linguística*, v. 1, n. 3, p. 1–18, 2020. DOI: 10.25189/2675-4916.2020.v1.n3.id268.

SARMENTO, Francisco. Com os indígenas, uma antropologia mais atraente. *Anuário Antropológico*, v. 48, n. 1, p. 73–77, 2023.

SOUZA, Mauricio Cordeiro de. *Ritama Yamimim Katupe: Os Kokama de Sapotal*. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

TUXÁ, Felipe. Antropologias indígenas e a questão da posicionalidade. *Anuário Antropológico*, v. 48, n. 1, p. 61–66, 2023.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Tradução de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Ubu Editora, 2017.