

***MAIRA, APYÃWA YWY REKAETE XOKAAWA YWYRAPE
REXE AMA'EWO***

**AGRAVOS SOCIOAMBIENTAIS AO POVO INDÍGENA
APYÃWA (TAPIRAPÉ) DA AMAZÔNIA BRASILEIRA E
REVITALIZAÇÃO NO CONTEXTO DA EXPANSÃO
CAPITALISTA**

MARA MARIA DUTRA

**CÁCERES,
MATO GROSSO, BRASIL
2025**

MARA MARIA DUTRA

***MAIRA, APYÃWA YWY REKAETE XOKAAWA YWYRAPE
REXE AMA'EWO***

**AGRAVOS SOCIOAMBIENTAIS AO POVO INDÍGENA
APYÃWA (TAPIRAPÉ) DA AMAZÔNIA BRASILEIRA E
REVITALIZAÇÃO NO CONTEXTO DA EXPANSÃO
CAPITALISTA**

Tese apresentada à Universidade do Estado de Mato Grosso, como parte das exigências do Programa de Pós-graduação em Ciências Ambientais para obtenção ao título de Doutora em Ciências Ambientais.

Orientador: Prof. Dr. Aumeri Carlos Bampi

**CÁCERES
MATO GROSSO, BRASIL
2025**

FICHA CATALOGRÁFICA

Ficha catalográfica elaborada pela Supervisão de Bibliotecas da UNEMATCatalogação de
Publicação na Fonte. UNEMAT - Unidade padrão

D978a Dutra, Mara Maria.

AGRAVOS SOCIOAMBIENTAIS AO POVO INDÍGENA APYÃWA (TAPIRAPÉ) DA
AMAZÔNIA BRASILEIRA E REVITALIZAÇÃO NO CONTEXTO DA EXPANSÃO
CAPITALISTA / Mara Maria Dutra. - Cáceres, 2025.
190f.: il.

Universidade do Estado de Mato Grosso "Carlos Alberto Reyes
Maldonado", Ciências Ambientais/CAC-PPGCA - Cáceres - Doutorado
Acadêmico, Campus Universitário De Cáceres "Jane Vanini".
Orientador: Aumeri Carlos Bampi.

1. Amazônia. 2. Alterações. 3. Cultura indígena. 4.
Território. I. Bampi, Aumeri Carlos. II. Título.

UNEMAT / MTSCB

CDU 502-054

MARA MARIA DUTRA
MAIRA, APYÃWA YWY REKAETE XOKAAWA
YWYRAPE REXE AMA'EWO

AGRAVOS SOCIOAMBIENTAIS AO POVO INDÍGENA
APYÃWA (TAPIRAPÉ) DA AMAZÔNIA BRASILEIRA E
REVITALIZAÇÃO NO CONTEXTO DA EXPANSÃO
CAPITALISTA

Esta tese foi julgada e aprovada como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutora em Ciências Ambientais.

Cáceres, MT, 22 de março de 2025.

Banca examinadora

Prof. Dr. Alceu Zoia
Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT

Prof. Dr. Almir Arantes
Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT

Prof. Dr. Carlos Alberto Franco da Silva
Universidade Federal Fluminense – UFF

Prof. Dr. Heitor Queiroz de Medeiros
Universidade Católica Dom Bosco – UCDB

Prof. Dr^a. Marisa Regina Kohler
Secretaria de Educação Estadual – SEDUC-MT

Prof. Dr. Aumeri Carlos Bampi
Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT
(Presidente)

CÁCERES
MATO GROSSO, BRASIL
2025

DEDICATÓRIA

Figura 1: Pesquisadora e Senhora Luíza



Ao Povo *Apyãwa*, em especial à
minha Mãe Tapirapé, Senhora
Luzia, que, em um gesto de amor
fraterno e cultural, me adotou
como filha *Maira*, e me
presenteou com o nome de
Axo Tapirapé.

AGRADECIMENTOS

A Deus, que sempre está comigo em todos os momentos, e me guiou no caminho percorrido desta trajetória.

Ao meu orientador, Professor Dr. Aumeri Carlos Bampi, que foi responsável pela concretização desse sonho/objetivo. Obrigada pela confiança, amizade, incentivo, atenção, conhecimentos compartilhados e compreensão nos momentos de dificuldade. Me ensinaste a importância de deixar um legado ao conhecimento científico, à humanidade!

Ao Povo *Apyãwa*, em especial ao meu amigo Kamoriwa'i Elber Tapirapé (Cacique da TI Urubu Branco) e aos 27 participantes deste estudo, que, com seus ensinamentos, transformaram a essência do meu ser e do meu viver.

Aos professores e colegas do Curso de Doutorado em Ciências Ambientais que contribuíram para a realização deste trabalho. Em especial à minha colega e amiga virtual Cris (Cristiane da Silva Lima) e Cleuza Regina Balan Taborda.

Aos meus pais, Euclides Dutra e Ilania Maria Dutra (*in memoriam*), que, desde meus primeiros passos, me ensinaram que a educação é a base para transformar a vida... o mundo. Mãezinha não tiveste a oportunidade de vivenciar essa etapa comigo... mas sempre estive presente, sinto sua falta (*Ich liebe dich*).

Às minhas filhas, Carine e Carol, meu genro Flávio e meus netos Felipe e Arthur pela compreensão nos momentos de ausência. À filha de coração, Ana Raquel, seu esposo Fábio e meu netos Lucas, Gabriel e Ana Luiza.

À amiga Márcia Rodrigues Gonçalves, pelo carinho, correções de artigos e dessa tese e incessantes momentos de incentivo.

Ao colega professor Demilson Makarore Tapirapé, que gentilmente se dispôs a fazer a tradução do Resumo Geral na língua Tapirapé.

SOBRE A AUTORA

Mara Maria Dutra nasceu em 2 de maio de 1966, na zona rural do município de Crissiumal, no estado do Rio Grande do Sul. Filha de pais camponeses descendentes de imigrantes alemães, sua língua materna foi o alemão, e a família dedicava-se à agricultura familiar. Aos cinco anos de idade, mudou-se com a família para a cidade de Santo Ângelo, também no Rio Grande do Sul, momento em que aprendeu a língua portuguesa.

Aos seis anos, iniciou sua trajetória escolar e concluiu o ensino de 1º Grau em 1980. Em 1984, tornou-se mãe de sua primeira filha (Carine) e concluiu o ensino de 2º Grau, com habilitação para o Magistério. No ano seguinte (1985), iniciou sua carreira na docência e ingressou no curso de Licenciatura em Pedagogia.

Em 1994, mudou-se para a cidade de Canarana, no estado de Mato Grosso, dando continuidade às atividades de docência em escolas das redes municipal, estadual e privada. Sua segunda filha, Caroline, nasceu em 1999. Em 2010, transferiu-se para o município de Confresa, também em Mato Grosso, ao assumir o cargo de professora pedagoga, no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso (IFMT), Campus Confresa, por meio de concurso público.

Em 2011, enquanto atuava como diretora de ensino no IFMT Campus Confresa, conheceu o povo indígena *Apyãwa* (Tapirapé). À época, lideranças indígenas procuraram a instituição para solicitar cursos de formação que contribuíssem para a soberania alimentar da comunidade. Motivada pelo desejo de aprofundar seus estudos, Mara afastou-se temporariamente de suas atividades profissionais em 2013, concluindo, em 2015, o Mestrado em Ciências Ambientais, pela Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT).

Ao retornar ao IFMT Campus Confresa, participou da elaboração do Projeto Político-Pedagógico para a implantação do Curso Técnico em Agroecologia, subsequente ao ensino médio, voltado exclusivamente para estudantes da etnia Tapirapé, na Terra Indígena Urubu Branco, com vagas para 40 estudantes.

Entre 2016 e 2017, ministrou as disciplinas de Legislação Ambiental e Etnodesenvolvimento Indígena no curso de Agroecologia. Como resultado dessa experiência, publicou em 2018, em parceria com os estudantes *Apyãwa*, um e-book intitulado *Narrativas do povo Apyãwa: aspectos históricos, culturais e memória*.

Em janeiro de 2018, foi transferida para o IFMT Campus Barra do Garças, onde assumiu a coordenação do Curso Técnico em Administração e, três meses depois,

tornou-se Diretora de Ensino, cargo que ocupou até o início de 2021. Nesse mesmo ano, afastou-se para ingressar no Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais da Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT) para cursar o Doutorado em Ciências Ambientais.

DECLARAÇÃO DE REVISÃO

Declaro, para os devidos fins, que revisei a tese intitulada *Agravos socioambientais ao povo indígena Apyãwa (Tapirapé) da Amazônia brasileira e revitalização no contexto da expansão capitalista*, no âmbito do padrão formal do idioma, de autoria de MARA MARIA DUTRA, orientada pelo Prof. Dr. Aumeri Carlos Bampi, do Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais (UNEMAT), a fim de ser submetida à arguição, em defesa pública, para a obtenção do grau de Doutora em Ciências Ambientais.

Porto Alegre, RS, 25 de fevereiro de 2025.

Márcia Rodrigues Gonçalves

Doutora em Letras (UFRGS)

Mestre em Linguística Aplicada (PUCRS)

Especialista no Ensino de Língua Portuguesa (PUCRS)

Especialista em Literatura Brasileira e Infanto-Juvenil (FAPA, RS)

Licenciada em Língua Portuguesa e Literaturas da Língua Portuguesa (FAPA, RS)

Currículo Lattes disponível em: <http://lattes.cnpq.br/9692752136319485>

Contato: marrodrigon@gmail.com

ÍNDICE

LISTA DE TABELAS	7
LISTA DE QUADROS	8
LISTA DE FIGURAS	9
RESUMO GERAL	10
GENERAL ABSTRACT	12
MARAGETÃ MATOREJXEÃWA	14
INTRODUÇÃO GERAL	15
REFERÊNCIAS	30
Artigo 1– APYÃWA (TAPIRAPÉ) UM POVO NA REGIÃO CENTRAL DO BRASIL: movimentos territoriais, contatos e depopulação	35
INTRODUÇÃO	36
MODERNIDADE COLONIAL E A RELAÇÃO COM AS COMUNIDADES INDÍGENAS BRASILEIRAS	38
OS REGISTROS ANTROPOLÓGICOS	43
PROCEDÊNCIA, CAMINHOS PERCORRIDOS E PRIMEIROS CONTATOS COM NÃO INDÍGENAS	45
CONTATO COM NÃO INDÍGENAS DE ACORDO COM HERBERT BALDUS (1970)	50
MULTIPLICIDADE DE CONTATOS: ataques, doenças e depopulação	53
DA QUASE EXTINÇÃO AO AUMENTO POPULACIONAL	58
CONSIDERAÇÕES FINAIS	62
REFERÊNCIAS	63
Artigo 2 – Uma presença marcante no processo de revitalização populacional, sociocultural e territorial: as Irmãzinhas de Jesus junto ao povo <i>Apyãwa</i>	67
Introdução	68
1 O surgimento da congregação, sua atuação, a chegada ao Brasil e o encontro com os <i>Apyãwa</i>	70
2 Um povo isolado e debilitado acolheu as Irmãzinhas de Jesus: aprendizado, convivência e partilha de vida	71
3 Material e métodos	72
4 Discussão de dados	74
4.1 Convivência diária: hibridismo cultural	75
4.2 Percepções dos <i>Apyãwa</i> em relação às Irmãzinhas	79

Considerações finais	86
Referências	89
Artigo 3 – Resistência e luta na Amazônia: o processo de re-territorialização <i>Apyãwa</i> e o retorno ao espaço de vida ancestral	91
Introdução	92
1 Metodologia	93
2 Tapirapés, o início da saga da desterritorialização	93
3 Redução do povo <i>Apyãwa</i> e saída do território ancestral	96
4 Loteadoras e Sudam: políticas públicas de expulsão e expropriação na política de desenvolvimento da Amazônia	99
5 Retorno ao território devastado e luta pelo reconhecimento das TIs	102
6 O Projeto de Lei nº 490 e a ocupação da parte norte da TI por posseiros e fazendeiros	109
Considerações finais	113
Referências	115
Artigo 4 – TRANSFORMAÇÕES SOCIOAMBIENTAIS NA TI URUBU BRANCO: IMPLICAÇÕES NO MODO DE VIDA TRADICIONAL DO POVO APYÃWA EM MATO GROSSO, BRASIL	119
Introdução	120
Alterações relacionadas aos elementos naturais	126
Alterações por meios exógenos ao ambiente natural	140
Considerações finais	144
Referências	145
Artigo 5 – MOVIMENTO SOCIOAMBIENTAL INDÍGENA: RESISTÊNCIA E PROATIVIDADE POLÍTICA APYÃWA	150
Introdução	150
1 O processo de mobilização e luta do povo <i>Apyãwa</i> na retomada de seu território ancestral	157
2.1 A participação política em movimentos e organizações regionais e nacionais: ATL, APIB, COIAB, FEPOIMT E CIMI	162
3 Participação em organizações e movimentos locais: estratégias de sustentação sociocultural e econômica	166
Considerações finais	174
Referências	177

LISTA DE TABELAS

Artigo 1: APYÃWA (TAPIRAPÉ) UM POVO NA REGIÃO CENTRAL DO BRASIL: movimentos territoriais, contatos e depopulação

Tabela 1: Declínio populacional dos <i>Apyãwa</i>	60
--	----

LISTA DE QUADROS

Artigo 1: APYÃWA (TAPIRAPÉ) UM POVO NA REGIÃO CENTRAL DO BRASIL: movimentos territoriais, contatos e depopulação

Quadro 1: Dados sobre localização, nome ou procedência dos *Apyãwa* 46

Artigo 2: Uma presença marcante no processo de revitalização populacional, sociocultural e territorial: as Irmãzinhas de Jesus junto ao povo *Apyãwa*

Quadro 1: Alterações no modo de vida das Irmãzinhas da Fraternida de Jesus 72

Quadro 2: Charles de Foucauld (2002) e as questões culturais 76

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Pesquisadora e Senhora Luíza	4
---	---

INTRODUÇÃO GERAL

Figura 1: Objetivo e organização da tese	28
---	----

Artigo 1: APYÃWA (TAPIRAPÉ) UM POVO NA REGIÃO CENTRAL DO BRASIL: movimentos territoriais, contatos e depopulação

Figura 1: Terra Indígena Urubu Branco e Terra Indígena Tapirapé/Karajá	37
Figura 2: Fontes primárias utilizadas na construção do estudo	44
Figura 3: Povos indígenas do Brasil Central	45
Figura 4: Localização das aldeias <i>Apyãwa</i>	54

Artigo 3: Resistência e luta na Amazônia: o processo de re-territorialização *Apyãwa* e o retorno ao espaço de vida ancestral

Figura 1: Pé de taquari	102
Figura 2: Dados do desmatamento na TI Urubu Branco entre 1985 a 2021	108

Artigo 4: TRANSFORMAÇÕES SOCIOAMBIENTAIS NA TI URUBU BRANCO: IMPLICAÇÕES NO MODO DE VIDA TRADICIONAL DO POVO APYÃWA EM MATO GROSSO, BRASIL

Figura 1: Terra Indígena Urubu Branco	125
Figura 2: Uso e cobertura dos municípios ao entorno da TI Urubu Branco	130
Figura 3: Cultivo de peixes em tanque	132
Figura 4: Produção da farinha de mandioca	137

Artigo 5 – MOVIMENTO SOCIOAMBIENTAL INDÍGENA: RESISTÊNCIA E PROATIVIDADE POLÍTICA APYÃWA

Figura 1: Viagem dos <i>Apyãwa</i> para Urubu Branco em 1990	159
---	-----

RESUMO GERAL

DUTRA, Mara Maria. **Agravos socioambientais ao povo indígena *Apyãwa* (Tapirapé) da Amazônia brasileira e revitalização no contexto da expansão capitalista**. Cáceres: UNEMAT, 2025. 190 p. (Tese – Doutorado em Ciências Ambientais)¹

A história de luta pela sobrevivência dos povos indígenas integra a pauta dos movimentos de resistência, que têm se tornado cada vez mais ativos nos dias que correm, diante das pressões externas do capitalismo e das demandas internas relacionadas à saúde, educação, reprodução sociocultural e questões territoriais, dentre outras. O aniquilamento e o extermínio promovidos pela lógica do desenvolvimento integracionista na Amazônia Legal deixaram profundas cicatrizes na natureza e na memória do povo indígena Tapirapé, que se autodenomina *Apyãwa*. O objetivo central desta tese foi analisar como o avanço capitalista das frentes agrícola, urbana e industrial afetou o modo de vida tradicional do povo indígena *Apyãwa* (Tapirapé) da Terra Indígena Urubu Branco, localizada no estado de Mato Grosso, região Centro-Oeste do Brasil. Para tanto, o estudo foi estruturado em cinco momentos, apresentados em forma de artigos, com abordagem qualitativa. O primeiro deles, fundamentado em uma ampla revisão bibliográfica de materiais de referência histórica, descreve a trajetória socioterritorial do povo *Apyãwa* a partir do século XVI. Analisa a relação estabelecida nos primeiros contatos com a sociedade não indígena e o consequente declínio populacional ocorrido em meados do século XX. Os resultados indicam que teriam migrado da costa brasileira no século XVI e, após diversos deslocamentos, já habitavam as imediações da Serra do Urubu Branco, localizada na região nordeste de Mato Grosso. Por volta do ano de 1900, sua população era estimada em 1.500 indivíduos. Contudo, após os primeiros contatos com não indígenas (a partir de 1910), esse número foi drasticamente reduzido, chegando a apenas 47 pessoas, no ano de 1952. O processo de revitalização populacional, sociocultural e territorial é tema do segundo artigo, que retrata a influência e a participação das irmãs religiosas da Congregação Fraternidade das Irmãzinhas de Jesus junto ao povo indígena *Apyãwa*. Em 1952, as religiosas passaram a viver na aldeia junto a eles e lá permaneceram por 65 anos. O levantamento histórico e as entrevistas com 27 indígenas indicaram que sua presença foi crucial à sobrevivência dos indígenas. Elas promoveram cuidados com a saúde, mantiveram a coesão do território, iniciando a luta pelos direitos indígenas, além de fomentar uma convivência fraterna. A terceira seção perpassa pelo processo de des-territorialização do povo Tapirapé, que foi forçado a abandonar seu território ancestral em 1947. Após sucessivos deslocamentos e aldeamentos, os *Apyãwa* iniciaram um movimento coletivo de luta e resistência, que culminou com a retomada de seu território ancestral em 1993; no entanto, encontraram-no altamente degradado em virtude dos impactos ambientais causados pelos grandes fazendeiros. O quarto artigo explora as principais alterações no modo de vida do povo *Apyãwa* a partir da retomada de seu território ancestral. Em particular, são analisadas as alterações ocorridas desde 1993 e como está seu *modus vivendi* nos dias de hoje. O uso e a ocupação do território por empresas agropecuárias provocaram um grande desmatamento, que os forçou a alterar seu modo de vida tradicional. As percepções dos indígenas entrevistados revelam a necessidade de remodelar seu espaço de vida,

¹ Orientador: Professor Dr. Aumeri Carlos Bampi, UNEMAT.

adaptando o ambiente, seu sistema social e vida econômica e as práticas cerimoniais e rituais. Por fim, o quinto artigo analisa os processos de mobilização social e as formas de ação política do povo indígena *Apyãwa*, enfatizando suas estratégias de resistência e luta por visibilidade, valorização cultural e garantia de direitos. Os resultados destacam o protagonismo do povo *Apyãwa* na construção de caminhos que integram sustentabilidade cultural, econômica e política à preservação de seus territórios e práticas ancestrais. No âmbito da ecologia política, que examina as relações de poder e a exploração de recursos naturais, observa-se que as ações dos *Apyãwa* se alinham a movimentos sociais de resistência, contrapondo-se à lógica colonial do neoextrativismo capitalista. Como resultados gerais, a tese conclui que, embora desterritorializados, à beira da extinção, sobreviveram e se multiplicaram e resistem até hoje. Por meio de um movimento de luta e resistência, reconquistaram seu território ancestral e, coletivamente, buscam estratégias alternativas para preservar a sustentabilidade de seu modo de vida tradicional, social, cultural e espiritual. Essa trajetória nos ensina uma lição valiosa sobre resiliência e a importância da autodeterminação dos povos indígenas.

Palavras-chave: Amazônia, alterações, cultura indígena, território

GENERAL ABSTRACT

DUTRA, Mara Maria. **Socio-environmental harm to the *Apyãwa* (Tapirapé) indigenous people of the Brazilian Amazon and revitalization in the context of capitalist expansion**. Cáceres: UNEMAT, 2025. 190 p. (Thesis – Doctorate in Environmental Sciences)²

The history of the struggle for survival of indigenous peoples is part of the agenda of resistance movements, which have become increasingly active in recent days, in the face of external pressures from capitalism and internal demands related to health, education, sociocultural reproduction and territorial issues, among others. The annihilation and extermination caused by the logic of integrationist development in the Legal Amazon have left scars on nature and the memory of the Tapirapé Indigenous people, who refer to themselves as the *Apyãwa*. The central objective of this thesis was to analyze how capitalist advances in agricultural, urban, and industrial fronts affected the traditional way of life of the *Apyãwa* (Tapirapé) indigenous people in the Urubu Branco Indigenous Land, located in Mato Grosso State, Central-Western Brazil. To this end, the study was structured in five moments, presented in the form of articles, with a qualitative approach. The first of these, based on a comprehensive bibliographic review of historical reference materials, describes the socioterritorial trajectory of the *Apyãwa* people from the sixteenth century onward. It analyzes the relationship established in the first contacts with non-indigenous society and the consequent population decline that occurred in the mid- twentieth century. The results indicate that they migrated from the Brazilian coast in the sixteenth century and, after some displacements, inhabited the vicinity of the Serra do Urubu Branco as early as the nineteenth century, in the northeastern region of Mato Grosso State. Around the year 1900, their population was estimated at 1,500 individuals. However, after the first contacts with non-Indigenous people (from 1910 onward), this number was drastically reduced, reaching only 47 people in 1952. The process of populational, sociocultural, and territorial revitalization is the subject of the second article, which portrays the influence and participation of the religious sisters of the Congregation Fraternity of the Little Sisters of Jesus with the indigenous *Apyãwa* people. In 1952, the nuns began to live in the village with them and remained there for 65 years. The historical survey and interviews with 27 indigenous people indicated that their presence was crucial to the survival of the indigenous people. They promoted health care, maintained the cohesion of the territory, initiated the fight for indigenous rights, and fostered fraternal coexistence. The third section portrays the process of de-re-territorialization of the Tapirapé people, who were forced to abandon their ancestral territory in 1947. After successive displacements and settlements, the *Apyãwa* initiated a collective movement of struggle and resistance, which culminated in the reclaiming of their ancestral territory in 1993; however, they found it highly degraded due to the environmental impacts caused by large-scale landowners. The fourth article explores the main changes in the way of life of the *Apyãwa* since the reclaiming of their ancestral territory. In particular, it analyzes the changes that have occurred since 1993 and their *modus vivendi* today. The use and occupation of the territory by agricultural companies caused great deforestation, which forced them to change their traditional way of life. The perceptions of the indigenous people interviewed reveal the need to remodel their living space, adapting the environment, their social system and economic life, and their

² Major Professor: Dr. Aumeri Carlos Bampi, UNEMAT.

ceremonial and ritual practices. Finally, the fifth article analyzes the processes of social mobilization and forms of political action of the *Apyãwa* indigenous people, emphasizing their strategies of resistance and struggle for visibility, cultural appreciation, and guarantee of rights. The results highlight the leading role of the *Apyãwa* people in building paths that integrate cultural, economic, and political sustainability with the preservation of their territories and ancestral practices. In the context of political ecology, which examines power relations and the exploitation of natural resources, it is observed that the actions of the *Apyãwa* are aligned with social resistance movements, opposing the colonial logic of capitalist neo-extractivism. As general results, the thesis concludes that, although deterritorialized, on the brink of extinction, they survived and multiplied and resist to this day. Through a movement of struggle and resistance, they regained their ancestral territory and, collectively, seek alternative strategies to preserve the sustainability of their traditional, social, cultural, and spiritual way of life. This trajectory teaches us a valuable lesson about resilience and the importance of self-determination for indigenous peoples.

Keywords: Amazon, alterations, indigenous culture, territory

MARAGETÃ MATOREJXEÃWA³

DUTRA, Mara Maria. **MAIRA, APYÃWA YWY REKAETE XOKAAWA YWYRAPE REXE AMA'EWOWO**. Cáceres: UNEMAT, 2025. 190 p. (Tese – Doutorado em Ciências Ambientais)

Ywãripe, xapyykãwa parageta Tawaxawaxara kãawyma re, Tawaxara akymo imamapawa re, Maira ka'ã mamapara gy xe'apeawa, ywaripe marageta ramõ ireka. Epe xe'apeawa a'e ramõ ikwaapa marygato Maira gy ka'a mamapara gy xe'apeawa. Ma'eexoja maxepe'i'yp tymara gy teka. Maryjxe emi maira reka Apyãwa we, yrywo'ywawa pe Mato Grosso pe aka ma'e we, kwapiragytajpe aka ma'e agy we. A'e ramo xema'eawa iexagakari ywyrabe ikwaxiaripyra pe maxepepa kwãra rã pe, ikwaagatoakata. Ipy ramo ikwaxiaripyra, exakawa ramo marageta iexagatowo. Ikwaxiata Apyãwa parageta ywy rerekakaawera re, ymy warera XVI re. Maira Apyãwa pyykawera, Apyãwa pawexiawera ymy warera XX re. Xema'eawa akome'o Apyãwa ro'o raka'e ot paranyxigoo ywyra wi, a'ere ro'o raka'e 'a ika Yrywo ywajpe. Ywaripe ika Mato Grosso yke pe, ymy ro'o raka'e ika Apyãwa 1500, a'ere xowe ro'o raka'e 1910 re ikaxymi 'a akorera ramo 47 xe akawo 1952 re. A'ere xowe amõ ywyrabe pe ikome'o Apyãwa parageta mo rano, eka iywy parageta, ikome'owo ipyri xaneyagawa gy parageta apyawa pyri toawera, ikome'o ipyri kaawera 65 anos. Ywyrabe pe ikome'o marageta raka'e tawaxara ixegenowipyra 27, aoxekatoete ixope Tãjpe erekwara ramo erekakatoara ramo. Ma'eaiwa wi erekakatoara ramo, ywy rerekakatoawa ima'ewo xapyyka re, ixerekateewyma re. Amo ywyrabe ikwaxiaripyra pe xowe ikome'o Apyãwa iywywi eraawera, epe ro'o raka'e ietykakari ixope iywy tamoja gy ywy 1947 re, iraawo amo Tãjpe ikaawe'yma pe. A'ere Ikome'o marygato xywaaty wetepe kaawyma re. Emanyn ro'õ raka'e ixewyri aywytee pe, wamoja gy ywy kwera pe 1993 re. Axapyykwaapa axewyta ota weka magywo aywy pe rano. Amamap pane ro'õ raka'e imanawo ixowi wetepe Maira gy ywyra. Amo ywyrabe pe ikwaxiaripyra pe xowe ikome'o Apyãwa reka xeratyrykawa wamoja gy ywy pe xewyawera 1993 re, ywaripe wara. Wetepe ro'o raka'e imamawi marare rerekwara gy ywy paapara, maryn raka'e Apyãwa we maryjxe eka magyawa. Wetepe iexaka ixegenopa tawaxara aranowa iywy paapara xokaawa re, ikaawa re, eka re, arywa re. Xema'eawa marymaryn erekaawera, imamapawexiawa, a'ewi axeopa axewe'yjta a axapyykwaapa, a'ere ipyyka aywy axewe rano. A'epe akawo wetepe imagywo weka, wemimagy weka pe. A'ere xowe maxepepa te'omara pe iexagakata marygato ekwe xixapyyk xerexakawo xerekwawyma re, xerexeka maxywytyawa re, mi maira gy marymaryn xerexereka ramõ. Xerexapyyka xerekawo aoxeoxe xereywy re, ka'a re, mi ma'ema'e xerekaawa re xane apyãwa gy ramõ. Kweteewe emanywe akawo axapyyka xanerymymino agy axaee xakemaweripe ne ranõ. miwe a'era mõ ekwe akwap xanema'aranopwa ramõ ne, xanexapyyka maxekwaapawa ramõ apyãwa gy ramõ.

Xe'ega ywypy: Ixeratyryka, Tawaxãra, Reka, Ywy

³ O resumo geral foi traduzido para língua Tapirapé por Demilson Makarore Tapirapé, graduado em Ciências da Cultura – Licenciatura em Educação Intercultural (UFG). De acordo com o tradutor, a versão foi realizada levando-se em consideração o contexto do texto, pois não há tradução de palavra por palavra na língua Tapirapé, visto que algumas palavras utilizadas não possuem correspondência entre um idioma e o outro.

INTRODUÇÃO GERAL

A destruição socioambiental e sociocultural permanece como uma marca profunda na realidade de muitos povos indígenas brasileiros. Quando os europeus chegaram ao território que viria a ser chamado de Brasil, iniciou-se um longo período de exploração e saque, desconsiderando os aproximadamente mil povos indígenas, constituídos por uma população estimada entre 5,6 e 7 milhões de habitantes originários que já ocupavam estas terras (Munduruku, 2018).

O processo histórico de colonização, fundamentado em uma visão etnocêntrica e eurocêntrica, foi caracterizado por violência física, psicológica, religiosa, além de dominação, escravização, massacres, guerras e genocídio. Além disso, o contato com os europeus gerou uma assimetria genética que introduziu inúmeros patógenos de doenças até então desconhecidas, para as quais os povos indígenas da América não possuíam imunidade prévia, levando-os à morte.

De acordo com Dussel (1993) e Quijano (2000), as ações empreendidas pelos invasores europeus seguiram a lógica de saque colonial eurocêntrico. Por meio do encobrimento do outro – neste caso, o indígena – foi imposto um sistema baseado na divisão racial e social, relegando os povos originários à subalternização, ou seja, ao não-ser. Essa construção da ideia de cidadãos inferiores, imposta desde o início da colonização, legitimou práticas de violência, a despossessão de territórios e culturas, bem como o genocídio dessas populações.

No entanto, a inferioridade e subalternidade dos povos indígenas ainda é uma realidade hodierna e se apresenta sob as formas de racismo social e racismo ambiental, evidenciada nas desigualdades que marcam as condições de vida dos indígenas, nas esferas social, econômica, cultural, política e territorial. Essa situação também se reflete na contínua negação de seus direitos, desconsiderando a indissociável relação entre terra, povo e cultura.

Em relação à persistência da visão racista, Gersem Baniwa (SBPC, 2024) afirma que, nos tempos atuais

Há essa visão dominante de humanos indígenas ou indígenas humanos inferiores, portanto, é muito fácil admitir-se conscientemente, na consciência, qualquer atitude agressiva de violência, até de homicídio de indígena. Até pouco tempo atrás, a gente ouvia isso em plena televisão aberta, sendo falado por um presidente da república, de indígenas como habitantes de

zoológico, de ambientes selvagens – não são pessoas comuns que pensam assim – estou falando das elites, e que conduz de certa maneira a opinião pública no âmbito nacional.

A inferiorização do ser indígena, de seus saberes, culturas e conhecimentos integra o processo genocida colonizador, que sustenta e favorece o projeto dominante do capitalismo. Essa dinâmica perpetua a violência contra os povos indígenas, cujas cosmologias estão intrinsecamente conectadas à natureza e aos espaços que habitam. Esse projeto, por sua essência, é antinatureza, uma vez que, conforme aponta Moore (2014), reduz a natureza a um objeto, um produto ou valor econômico a ser explorado.

Essa perspectiva reforça a ideia de que o ser indígena deve ser assimilado pela economia nacional, seja por meio da uniformização e do assimilacionismo, seja por uma integração forçada segundo a visão integracionista. Além disso, dissemina a noção de que os indígenas não têm direito a “privilégios territoriais”, o que impulsiona processos de desterritorialização (Cunha, 1992; Ribeiro, 1985; Pacheco, 2016).

No entanto, para Leff (2006), a racionalidade do mercado e do capital, que converte a natureza, o espaço e o tempo em categorias de bens de consumo e produção, pode levar os povos ao colapso. Essa lógica desestrutura a ecologia-economia, submetendo todas as formas de vida (humanas e não humanas) à exploração exaustiva, na qual os tempos históricos de produção prevalecem sobre os tempos biológicos de reprodução.

Desse modo, o capital se apresenta como o principal vetor da grande maioria dos conflitos socioambientais, conforme argumenta Harvey (2005). Em contraposição dialética ao modo capitalista de produção, Leff (2006) destaca a relevância dos povos indígenas para a sustentabilidade e o equilíbrio ambiental, desempenhando um papel crucial na prevenção do ecocídio planetário.

A situação histórica de dizimação no Brasil levou, na década de 1970, a uma drástica redução da população indígena, que contava com apenas 90 mil indígenas (Munduruku, 2018). Porém, diante do extermínio imposto pela lógica do desenvolvimento, os povos indígenas reagiram, mobilizaram-se e conseguiram se revitalizar. Atualmente, de acordo com dados do IBGE (2023), o Brasil conta com 1,7 milhão de indígenas.

Contribuiu decisivamente para essa reviravolta o conjunto de processos

políticos que culminaram na redemocratização do país, resultando na Constituição Federal de 1988 (CF/88). Esse marco legal alterou substancialmente a visão de tutela sobre os povos indígenas, reconhecendo-os como verdadeiros protagonistas de sua ação política (Suchanek, 2012).

Após a Constituição de 1988, emergiu a ideia de uma leitura crítica e intercultural da decolonialidade, fundamentada nas epistemologias indígenas que se articulam em torno da revisão dos saberes e das práticas ocidentais hegemônicas. Com o propósito de ampliar o diálogo entre as culturas e saberes diversos, propõe-se uma ruptura com as hierarquias impostas pelo colonialismo.

Para compreender melhor essa perspectiva, figuras como Enrique Dussel (2016), Catherine Walsh (2014, 2019), Boaventura de Sousa Santos (2007) e Enrique Leff (2022), Ailton Krenak (2019), Viveiros de Castro (1996) são essenciais.

Dussel (2016), um dos fundadores do pensamento decolonial na América Latina, desenvolveu a chamada "filosofia da libertação", propondo a construção de um conhecimento que parte da experiência concreta e das lutas dos povos historicamente oprimidos. Entende que os povos indígenas possuem uma cultura de afirmação da natureza de modo ecológico, sociobiodiverso e integrado a sua existência, contrapondo-se à modernidade capitalista, que reduz a natureza a um objeto de lucro, explorável, vendível e destrutível.

A exploração de recursos naturais está intrinsecamente ligada às estruturas de poder colonial e capitalista que, historicamente, marginalizam comunidades indígenas e populações vulneráveis. Para Dussel (2016), a exploração da natureza não é apenas um problema ambiental, mas também um problema ético e político, que revela as desigualdades e injustiças perpetuadas pelo colonialismo e pelos neoliberais.

Catherine Walsh (2014), por sua vez, aprofunda a ideia da interculturalidade crítica, demonstrando que as epistemologias do Sul não apenas coexistem com as epistemologias hegemônicas, mas se opõem a elas ao subverterem o conhecimento colonialista e abrem espaço para vozes subalternas.

Walsh (2014), insere os povos indígenas e suas epistemologias no centro da discussão, destacando como os saberes e práticas ancestrais podem reconfigurar o campo educacional. Enfatiza a importância de criar espaços nos quais o conhecimento indígena seja respeitado e incluído, formando sujeitos críticos e comprometidos com a justiça social e ambiental.

A “diferença colonial” refere-se à hierarquização entre saberes, na qual as culturas e os conhecimentos indígenas são posicionados de forma subalterna em relação aos saberes ocidentais. Para superar essa divisão, Walsh (2019) propõe o projeto de interculturalidade crítica, que se propõe a apoiar as lutas indígenas por autonomia e pelo direito aos seus próprios saberes e práticas culturais, que muitas vezes se opõem à visão capitalista e colonialista da modernidade ocidental.

Boaventura de Sousa Santos (2007) discute como o “pensamento abissal” marginaliza e silencia os saberes de comunidades indígenas e outros grupos subalternizados, criando uma linha intransponível que desvaloriza esses conhecimentos em relação ao saber científico ocidental. O pensamento abissal, como explica Boaventura, estrutura-se sobre uma lógica colonial que categoriza os saberes e modos de vida dos povos indígenas como inferiores, arcaicos ou irracionais, estabelecendo uma hierarquia que reforça a dominação e o apagamento desses conhecimentos. Propõe superar essas divisões por meio de uma “ecologia de saberes”.

Ao propor a ecologia de saberes, Boaventura (2007) defende que os saberes indígenas devem ter espaço para contribuir com alternativas para crises ambientais, sociais e culturais enfrentadas pelo mundo atual. A ecologia dos saberes desafia a monocultura do saber e promove o reconhecimento de múltiplas epistemologias, principalmente aquelas marginalizadas pelo conhecimento ocidental. O autor convoca a sociedade a romper com a lógica excludente do colonialismo e a abraçar a diversidade epistemológica, reconhecendo as contribuições únicas e necessárias dos povos indígenas e suas cosmologias para o bem comum e a preservação do planeta.

Enrique Leff (2022), em sua abordagem sobre a descolonização do conhecimento eurocêntrico, destaca a importância de valorizar e emancipar os saberes indígenas como parte fundamental na construção de uma relação mais sustentável e justa com o meio ambiente, a qual denomina de ecologia dos povos.

Nas culturas tradicionais, o conhecimento, a sabedoria e os costumes estão entrelaçados em cosmovisões (Leff, 2022). O saber indígena é considerado por ele como um conhecimento prático e complexo, por intermédio do qual a natureza não é vista apenas como um recurso, mas incorporada à identidade cultural, um ser interconectado com a vida humana e espiritual (cosmovisão).

A cosmovisão indígena, conforme exposta por Ailton Krenak (2019), um destacado líder indígena e pensador contemporâneo brasileiro, é profundamente

interligada à natureza, refletindo uma compreensão holística do mundo que contrasta com as visões ocidentais frequentemente dominantes. Assim, a relação dos povos indígenas com a natureza não é de exploração, mas de interdependência e respeito mútuo.

Viveiros de Castro (1996), propôs-se a desconstruir a distinção clássica entre natureza e cultura, pois, na visão cosmológica indígena, há uma unicidade. De acordo com o autor, para os povos indígenas, há uma inter-relação entre humano e não humano, e a natureza não é vista como um recurso a ser explorado.

Na cosmovisão indígena todos os elementos da natureza – plantas, animais, água e terra – estão interconectados e formam uma rede complexa de relações. A natureza é vista como sagrada, e cada elemento possui um significado espiritual. Rios, montanhas e florestas são considerados ancestrais ou entidades que merecem reverência. Desse modo, a relação com a natureza está intimamente ligada à territorialidade, ao espaço. Para os povos indígenas, o território não é apenas um espaço físico, mas um lugar de identidade, cultura, espiritualidade e tradição (Krenak, 2019; 2017).

Um dos avanços conquistados pelos povos indígenas no Brasil, após a Constituição de 1988, foi o direito à terra, muito embora a tese do indigenato seja uma questão abordada desde os tempos coloniais. O fato é que a questão do território é essencial para a preservação de suas culturas, modos de vida e práticas tradicionais. A partir da CF de 1988, esse direito está garantido em seu Artigo 231, que reconhece a diversidade cultural dos povos indígenas e assegura o seu usufruto sobre as terras que tradicionalmente ocupam, além de garantir a proteção de seus direitos territoriais (APIB, 2023; BRASIL, 1988; CIMI, 2024).

No entanto, o Projeto de Lei nº 490/2007 está no centro de um intenso debate no Brasil, especialmente em relação aos direitos territoriais dos povos indígenas e à questão do *marco temporal*. Essa discussão envolve a interpretação da Constituição de 1988 e as implicações de uma abordagem que pode restringir o reconhecimento dos direitos territoriais das comunidades indígenas, mesmo tendo o Estado brasileiro negligenciado ou não atuado de maneira adequada na demarcação das terras indígenas. (APIB, 2023; CIMI, 2024).

A questão do *marco temporal*, formulada pelos representantes do agronegócio com claros interesses latifundiários, refere-se à ideia de que os povos indígenas só teriam direito à demarcação de terras que estavam sob sua posse ou ocupação

continua desde a promulgação da Constituição, em 5 de outubro de 1988. Por meio dessa interpretação, as terras que não eram ocupadas de maneira contínua antes dessa data não poderiam ser reivindicadas, o que pode resultar em um retrocesso significativo nos direitos territoriais dos povos indígenas (APIB, 2023; STF, 2024).

Dentre as principais inferências do Projeto de Lei nº 490/2007 está a reavaliação das terras já demarcadas, o que pode abrir espaço para a contestação dos direitos já reconhecidos, afetando comunidades que dependem dessas terras para sua sobrevivência. As consequências desse debate são profundas, afetando não apenas a segurança territorial, mas também a sobrevivência cultural e a autonomia das comunidades indígenas, o que demonstra a prática da política da colonialidade em relação aos povos não submetidos aos interesses do capital.

A proposta do PL associada à ideia de marco temporal traz preocupações significativas para os povos indígenas, pois a possibilidade de retrocesso nos direitos territoriais pode aumentar os conflitos por terra, inviabilizar o acesso a recursos naturais essenciais para sua subsistência e ameaçar a continuidade de suas culturas e modos de vida (APIB, 2021, 2023)

Em resposta ao projeto e ao marco temporal, as comunidades indígenas e suas organizações têm se mobilizado fortemente. Elas defendem a necessidade de respeitar os direitos garantidos pela Constituição de 1988 e ressaltam a importância de uma abordagem que reconheça a diversidade e os saberes indígenas. Essa mobilização busca não apenas garantir a demarcação e proteção das terras, mas também afirmar a autonomia e a dignidade dos povos indígenas na sociedade brasileira (APIB, 2021, 2023; CIMI, 2024b).

A discussão sobre a violência, opressão, hierarquização, desterritorialidade e desrespeito à cultura dos povos indígenas brasileiros está intrinsecamente ligada à sua cosmologia, às experiências de colonização e aos esforços de decolonização. Essa situação é uma realidade presente na memória de diversos povos originários e, em especial, do povo indígena Tapirapé, que se autodenomina *Apyãwa*⁴⁻⁵, e que,

⁴ Os “brancos” nomearam o povo com esse nome, há muitos anos; mas a maioria dos professores e estudantes indígenas não o aceitam mais, usando o verdadeiro, *Apyãwa* (Tapirapé, Nivaldo Korira'i, 2017). Em sinal de respeito, adotaremos *Apyãwa* no decorrer do texto; Tapirapé, só quando se tratar de citação de autores.

⁵ A palavra *Apyãwa* será escrita em itálico, atendendo as orientações do Manual de Comunicação da Secom (Senado Federal): “4. Quando forem necessárias, as palavras estrangeiras que não estejam incorporadas ao português na sua forma original e as que precisem ser traduzidas ou explicadas devem ser grafadas em itálico”.

desde o final do século XIX, habita a região nordeste do atual estado de Mato Grosso (Tapirapé, 1998; 2020; Wagley, 1988).

Estudos de Baldus (1970) apresentam a possível trajetória desse povo, após o território onde viviam ser invadido por não indígenas, no início do século XVI. Dados apontam que parte dos povos indígenas que habitavam o litoral do país foi obrigado a fugir ou migrar, a fim de construir novas territorialidades, em virtude do contato violento com os colonizadores europeus, especialmente pelos aprisionamentos realizados pelos bandeirantes (Prado Jr, 1985).

Da mesma maneira como ocorreu com muitos outros povos indígenas do Brasil, os *Apyãwa* realizaram um processo migratório de longa duração e de grande distância (pressionados pela ocupação litorânea), que teve início na costa brasileira até chegarem à região central do Brasil. Desde o final do século XIX, habitam e exercem territorialidade nas imediações da Serra do Urubu Branco, nos municípios de Confresa, Porto Alegre do Norte, Santa Terezinha e Luciara, em Mato Grosso.

Estimativas indicam que, por volta do ano de 1900, em Mato Grosso, eram uma nação numerosa, composta por aproximadamente 1.500 pessoas (Baldus, 1970; Wagley, 1988). Contudo, a multiplicidade de contatos sem controle, trouxe doenças (sarampo, catapora, gripe, varíola, resfriado) que, juntamente com ataques de povos rivais, provocaram uma grande depopulação (Irmãzinhas de Jesus, 2002; Tapirapé, 1998, 2020).

Em 1947, após disputa territorial com os Kayapó, foram forçados a abandonar seu território, e num movimento de desterritorialização, empreenderam vários deslocamentos, em distintos aldeamentos localizados nas proximidades de suas terras ancestrais (Tapirapé, 2020). Em 1952, constituíam um grupo com menos de 50 pessoas (Baldus, 1970; Jesus, 2002; Wagley, 1988).

Nesse mesmo ano, chegaram ao Brasil, provenientes da França, as irmãs da congregação religiosa Fraternidade das Irmãzinhas de Jesus, que foram morar junto aos *Apyãwa*. Diferentemente da relação histórica colonial e eurocêntrica, com o objetivo de evangelizar os indígenas e impor o cristianismo (Paiva, 1982), essas religiosas não tiveram a pretensão de colonizá-los e civilizá-los. A atuação das Irmãzinhas de Jesus com os indígenas *Apyãwa* se diferenciou significativamente das práticas missionárias dos jesuítas, impostas aos indígenas, durante o período colonial.

No período colonial, para alcançar os objetivos do projeto português de colonização (expansão territorial, exploração de recursos), a coroa portuguesa contou

com o apoio fundamental dos jesuítas da Companhia de Jesus, também conhecida como Ordem dos Jesuítas (Shigunov Neto; Maciel, 2008). Os jesuítas foram enviados ao Brasil em 1549 a fim de atender aos interesses da coroa, pois era necessário organizar e pacificar as populações indígenas que habitavam o território. Por meio da catequese e do ensino da leitura e escrita na língua portuguesa, tiveram o propósito de converter os indígenas à fé católica (Paiva, 1982).

Com valores, costumes e visões de mundo diferentes, os colonizadores europeus viam os povos originários como inferiores e frequentemente tentavam impor seus próprios modos de vida, religião e língua. Ao analisar o encontro e os conflitos entre os diferentes grupos étnicos e culturais, Darcy Ribeiro (2007) utilizou o conceito de *fricção ética*, por meio do qual busca entender como o contato entre europeus e indígenas gerou tensões, conflitos e transformações que culminaram na constituição de novas identidades e culturas híbridas e ao mesmo tempo da dizimação de determinadas culturas.

A diferença entre o trabalho das irmãs da Companhia das Irmãzinhas de Jesus com os *Apyãwa* e a atuação jesuítica no período colonial, ilustra duas posturas distintas de contato missionário. Enquanto os jesuítas atuavam como agentes de imposição do cristianismo (conversão forçada para justificar a civilização dos indígenas) resultando na destruição da cultura, desestruturação social e em uma relação de dependência e submissão; as irmãs optaram por uma convivência respeitosa, sem impor ostensivamente uma estrutura religiosa ou cultural sobre os *Apyãwa*, valorizando e respeitando sua cultura.

As irmãs tiveram por missão a convivência de modo pacífico e amoroso em busca de sua revitalização dos *Apyãwa* (Boff, 2013; Remy, 2018). Com os cuidados e atenção à saúde viram-nos se multiplicarem. Na convivência, estabeleceram cuidados mútuos e, quando necessário, medicaram-nos. Ensinar a língua portuguesa e aprenderam Tapirapé, assim como os motivaram a valorizar sua cultura, manter sua língua materna e a lutar por seus direitos (Silva, 2019). Esse contexto exemplifica o que Canclini (1998) chama de *hibridização cultural*, pois, em um ambiente as relações não são estáticas, houve a interação entre o modo de vida *Apyãwa*, com influências externas do modo de vida (ocidental) das Irmãzinhas.

A atuação das Irmãzinhas de Jesus teve um efeito significativo no modo de vida dos *Apyãwa*. Ao conviver com a comunidade, as Irmãzinhas certamente provocaram alterações no modo de vida desse povo, pois introduziram novas perspectivas e

práticas diferenciadas, oferecendo apoio nas áreas de saúde, educação e organização comunitária. Porém, apesar de trazerem influências externas, respeitaram e adaptaram-se à cosmologia e aos costumes indígenas, buscando fortalecer a autonomia e o bem-estar da comunidade sem impor uma transformação abrupta ou desrespeitar suas tradições.

Entretanto, embora revitalizados, os *Apyãwa* encontravam-se fora de seu território ancestral⁶. Ainda assim, todos os anos voltavam ao espaço-vital que haviam deixado devido a diversas situações, como ataques, doenças, fome e morte. As razões para esses retornos eram de cunho sociocultural e multidimensional: o território ancestral fornecia materiais essenciais para o cotidiano, que não encontravam onde estavam aldeados e também possuía significados espirituais, pois havia nele diversos locais sagrados (Tapirapé, 2020). Martins (2012) explica que o conceito de *território indígena* transcende a delimitação geográfica, envolvendo uma conexão espiritual e cultural. Para os *Apyãwa*, a terra é um elemento central de sua identidade cultural e modo de vida.

Durante a década de 1960, em decorrência da Marcha para Oeste empreendida pelo governo Vargas, frentes de expansão avançaram sobre os territórios ocupados pelos *Apyãwa*. Esse processo resultou em intensas transformações no uso da terra, caracterizadas pelo desmatamento e articuladas por empresas capitalistas que visavam à produção pecuarista. Com o aval da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (Sudam), o objetivo era ocupar os “espaços vazios” da Amazônia, para introdução da agropecuária extensiva com a criação de bovinos (Canuto, 2020; Casaldáliga, 1971).

De acordo com Martins (2012), as frentes de expansão sobre os territórios indígenas representam um avanço complexo da sociedade não indígena sobre áreas tradicionalmente habitadas por populações nativas. Esse processo, frequentemente impulsionado por interesses econômicos, políticos e sociais, caracteriza-se por atividades de exploração, como mineração, extrativismo, agropecuária e grandes obras de infraestrutura. Tais práticas têm gerado sérios impactos aos povos indígenas, incluindo desterritorialização, degradação ambiental e desestruturação de suas formas de vida.

⁶ Nesse estudo é considerado como *território ancestral* as terras que habitavam no início do século XX e que hoje constituem o território da TI Urubu Branco.

No território onde os *Apyãwa* viviam, extensas áreas de floresta foram removidas para introdução de pastagem e posterior criação de gado bovino. As dinâmicas capitalistas impactaram fortemente não só as terras indígenas, mas também as culturas dos povos que habitavam esse espaço. Situação semelhante ocorreu com o povo Xavante (vizinho dos *Apyãwa*), que foi realocado forçosamente no ano de 1966, com o apoio do governo federal brasileiro. Após longo processo judicial, retomou seu território em 2014, hoje denominado de Terra Indígena *Marãiwatsédé* (Bampi *et al.*, 2017). A exploração e despossessão de terras indígenas resultou em conflitos territoriais. Como expõe Harvey (2005), o capitalismo redefiniu as relações sociais e as configurações socioespaciais a seu modo e a seu favor.

No entanto, no imaginário *Apyãwa*, sempre esteve presente a ideia de (re)toronar ao espaço de vida de seus ancestrais e, para isso, aos poucos começaram a se organizar para concretizar essa ação. Em 1993, fortalecidos pela abertura democrática, pela participação na Assembleia Constituinte e pelos debates ambientais promovidos na Eco92, após um longo movimento coletivo interno de luta e resistência, reestabeleceram sua presença no território ancestral (Tapirapé, 1998, 2020). Esse retorno representou a reconexão de seus corpos-espírito ao espaço de vida, ou seja, ao território.

Porém, ao retornarem, encontraram-no altamente degradado devido às alterações ambientais promovidas pelas atividades das grandes fazendas agropecuárias (Silva, 2019; Tapirapé, 1998, 2020). Silva e Bampi (2024) explicam que o território amazônico, embora rico em biodiversidade e cultura, está sob constante ameaça por atividades de exploração e desmatamento destinadas a atividades exógenas que destituem biomas e as populações amazônidas. A resistência indígena constitui uma antipolítica: abrange a defesa de terras ancestrais, a luta contra invasores, a preservação de sua língua e da cultura.

A partir do processo de reterritorialização, enfrentaram inúmeras dificuldades para manter seu modo de vida tradicional e sua cosmologia. A Terra Indígena Urubu Branco passou por profundas transformações socioambientais provocadas pelo desmatamento, pela implantação de monocultivos de pastagens e por atividades de exploração madeireira e agrícola. Questiona-se, então: *quais foram as principais alterações socioambientais percebidas pelos Apyãwa após retomarem seu território? De que maneira elas alteram o modo de vida desse povo? Como eles se organizaram para manter sua cultura tradicional?*

Diante dessas problemáticas, o fio condutor desta tese é o conjunto das implicações provocadas à cultura tradicional do povo indígena *Apyãwa*, da TI Urubu Branco, em decorrência do processo de expansão da fronteira agrícola capitalista no estado de Mato Grosso. Esta pesquisa tem a pretensão de analisar de que forma as implicações externas, decorrentes do avanço capitalista das frentes agrícola, urbano e industrial, afetaram o modo de vida tradicional do povo indígena *Apyãwa* (Tapirapé), da TI Urubu Branco, localizada no estado de Mato Grosso, região Centro-Oeste do Brasil.

Trata-se de um estudo de relevância socioambiental, pois permite estabelecer conexões entre os fatores externos do modelo colonizador capitalista e suas implicações internas no modo de vida de povos indígenas na contemporaneidade. Além disso, a análise conecta a destituição da ecologia dos povos indígenas com a crise ambiental produzida pelo capitalismo.

Essas implicações abarcam o estudo de conflitos e problemas socioambientais que promovem a desterritorialidade e a erosão cultural dos povos indígenas, bem como o impacto devastador sobre a biodiversidade e a terra que os sustenta, como base material, espiritual e cosmológica.

Como metodologia para apresentar os agravos provocados à cultura tradicional povo *Apyãwa*, utilizou-se levantamento e análise bibliográfica e documental, além de um estudo de caso, com abordagem qualitativa. Lüdke e André (2012) descrevem que, em pesquisas qualitativas, o foco está no processo vivenciado pelos sujeitos, e os dados coletados são preponderantemente descritivos, pois apresentam riqueza em descrições pessoais, situações e acontecimentos, incluindo a transcrição de depoimentos. A pesquisa também se caracteriza como exploratória, pois envolve levantamento bibliográfico, estudo de caso e entrevistas (Gil, 2010).

O trabalho de campo foi realizado entre novembro de 2023 a janeiro de 2024. Durante as visitas e o período de permanência nas aldeias da TI Urubu Branco, foram aplicadas técnicas de observação direta e entrevistas semiestruturadas com 27 lideranças indígenas. As entrevistas semiestruturadas seguiram um esquema básico e flexível, permitindo adaptações conforme o desenvolvimento da interação (Lüdke; André; 2012).

A escolha dos participantes foi realizada após conversa com o cacique geral, que explicou o conceito de *liderança indígena*⁷ e sugeriu uma lista inicial com cerca de 50 lideranças. A participação dos indígenas entrevistados foi autorizada mediante a assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

As entrevistas abrangeram representantes das oito aldeias e foram agendadas de acordo com a disponibilidade dos participantes, sendo realizadas em suas residências. Os depoimentos foram registrados em áudio, mediante uso de gravador e posteriormente transcritos. Os temas abordados foram agrupados em categorias⁸ e analisados em conjunto com os dados dos relatórios de observação, seguindo a metodologia de análise de conteúdo.

A observação direta ocorreu em diversos momentos e contextos do cotidiano das aldeias. Como apontam Lüdke e André (2012, p. 26), essa técnica “permite que o observador chegue mais perto da perspectiva dos sujeitos”, buscando compreender sua visão de mundo, os significados atribuídos à sua realidade e as ações desenvolvidas por eles.

À medida em que a confiança com os participantes aumentava, a pesquisadora passou a se envolver em atividades cotidianas das aldeias, como a observação de práticas artesanais, a produção de farinha de mandioca e outras tarefas diárias realizadas pela comunidade. Com a companhia e o convite das lideranças indígenas, participou de pescarias, visitas a outras aldeias e incursões a locais sagrados. Além disso, visitou diversas residências e dedicou tempo para ouvir, em detalhes, histórias compartilhadas por anciões, caciques, pajés, professores entre tantos outros membros da comunidade.

A análise de conteúdo utilizada no estudo é entendida como “um conjunto de técnicas de análise das comunicações que utiliza procedimentos sistemáticos e

⁷ São consideradas *lideranças indígenas* o cacique geral e os caciques de cada aldeia, os anciões, os indígenas que trabalham nos setores da saúde (técnico de enfermagem, Agente Indígena de Saúde (AIS) e Agente Indígena de Saneamento (AISAN), da educação (diretor, merendeira, bibliotecário, professores, técnicos administrativo educacional e de apoio à limpeza, secretário); as pessoas que estão à frente de alguma organização social (associações), pessoas que coordenam algum projeto, os(as) pajés, chefes de cerimônia, as mulheres quando possuem uma organização (ex. confecção de *tamakora* – braçadeira feita com linha de algodão –, as que fazem pintura corporal, urucum, comidas típicas); os homens que são responsáveis pela construção da roça, da caça e da pesca (para os eventos); as pessoas que se envolvem pela cultura, os mais sábios, os que têm experiência de contar histórias, de cantar; os acadêmicos (tanto em nível técnico como superior).

⁸ Executou-se o teste piloto das entrevistas semiestruturadas com a participação de três entrevistados. As questões foram agrupadas nas seguintes categorias: aspectos históricos, culturais, sociais, econômicos, ambientais, territoriais, políticos, saúde, psicológicos e de identidade, vivência das Irmãzinhas de Jesus em meio aos indígenas.

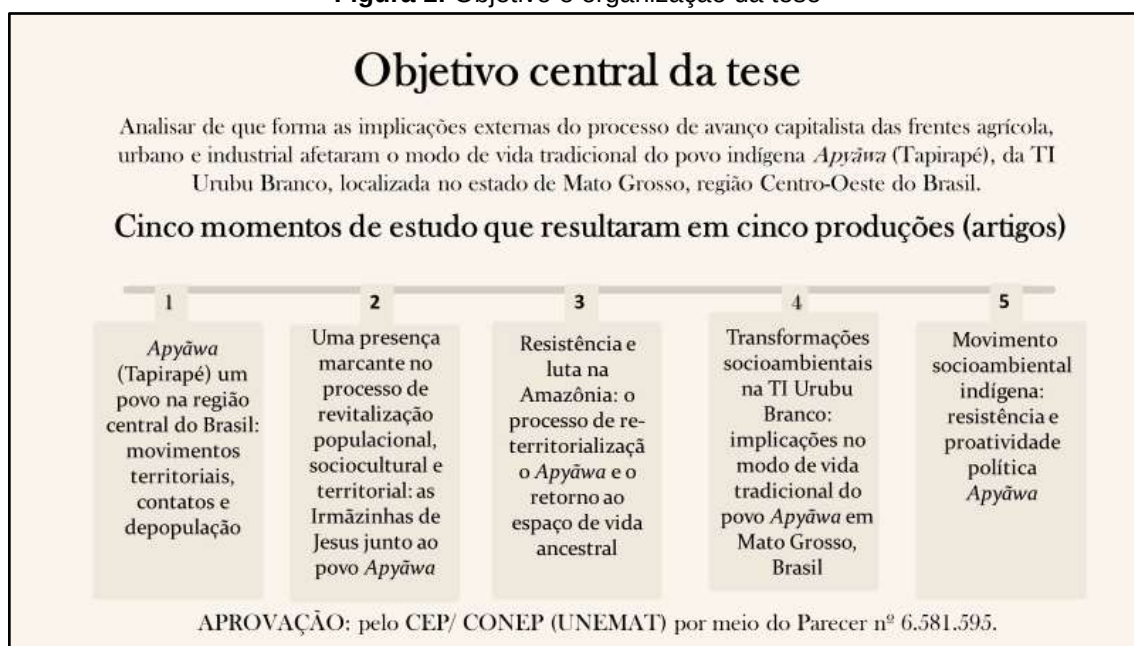
objetivos de descrição do conteúdo das mensagens” (Bardin, 2012, p. 38). O processo de tabulação e categorização ocorreu de modo emergente, com as categorias sendo identificadas a partir do conteúdo coletado.

Após a análise dos dados, foram estabelecidas conexões e relações com os entrevistados das oito aldeias visitadas. A triangulação de dados foi realizada confrontando as informações obtidas em fontes bibliográficas com os relatos das lideranças indígenas (obtidos por meio das entrevistas) e as observações registradas nos relatórios de campo.

O estudo foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) e pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) da UNEMAT por meio do Parecer nº 6.581.595. De acordo com orientações desses órgãos, foi necessário garantir o anonimato dos participantes, ao considerarem que a pesquisa oferece risco aos participantes, tendo em vista que a pesquisa aborda conflitos na TI Urubu Branco, o que pode gerar riscos aos envolvidos. Assim, *a não identificação dos participantes foi uma medida para mitigar potenciais danos*. Dessa forma, para garantir o anonimato, os entrevistados foram designados pela "EI" (Entrevistado Indígena), seguida por um número de 1 a 27, correspondente ao total de participantes (EI1, EI2, EI20). As falas foram transcritas sem correções, ou adequações à norma culta da língua portuguesa, mantida a forma como os relatos foram pronunciados.

A tese está organizada de acordo com as exigências da Resolução nº 001/2008 do Conselho PPGCA⁹ e reúne cinco artigos (conforme ilustrado na Figura 1). O primeiro deles baseia-se em uma ampla revisão bibliográfica, aborda a trajetória socioterritorial do povo *Apyãwa* a partir do século XVI, com destaque para os primeiros contatos com a sociedade não indígena e o período de declínio populacional ocorrido em meados do século XX.

⁹ As instruções para esse formato de tese podem ser consultadas na página eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais (PPGCA), UNEMAT.

Figura 1: Objetivo e organização da tese

Fonte: Elaborado pela autora (2025).

As entrevistas semiestruturadas e a observação direta foram incluídas e analisadas a partir do segundo artigo da tese, que apresenta o processo de revitalização populacional e sociocultural do povo *Apyãwa*. Os relatos/depoimentos colhidos incluem, ainda, a influência e a participação das irmãs religiosas da Congregação Fraternidade das Irmãzinhas de Jesus, que, ao viverem junto aos *Apyãwa* por 65 anos, desempenharam um papel significativo nesse processo.

O terceiro artigo aborda o processo de des-re-territorialização do povo *Apyãwa*, que foi forçado a abandonar seu território no ano de 1947, enfrentando desafios decorrentes de sucessivos deslocamentos. Versa ainda sobre o movimento coletivo de luta que culminou na retomada de parte de seu território ancestral, um marco essencial para sua história.

As principais alterações no modo de vida do povo *Apyãwa*, ocorridas a partir da retomada de seu território ancestral no ano 1993 é o tema do quarto artigo. Essas mudanças foram analisadas em relação ao impacto das transformações socioambientais no território e às estratégias adotadas para manter sua cosmologia, tradições e modo de vida.

Por fim, o quinto e último artigo discute os processos de mobilização social e as formas de ação política do povo *Apyãwa*. Destacam-se, nesta produção, suas

estratégias de resistência, as formas de luta por visibilidade, a valorização cultural e as ações em prol da garantia de seus direitos.

A tese encerra a discussão, mas não o assunto, com as considerações finais gerais, sintetizando as análises realizadas ao longo dos artigos, ressaltando as implicações dos processos históricos, sociais e ambientais sobre a cultura e o território *Apyãwa* e apontando caminhos para a continuidade de sua luta pela valorização e preservação cultural.

REFERÊNCIAS

- APIB. Articulação dos povos indígenas do Brasil. **Cartilha não ao marco temporal:** sobre o julgamento decisivo para o futuro dos povos indígenas do Brasil e o enfrentamento da crise climática. 2023. Disponível em: https://apib.official.org/files/2023/09/marcotemporal_cartilha_v10_tela.pdf. Acesso em: 27 out. 2024.
- APIB. Articulação dos povos indígenas do Brasil. **Dossiê internacional de denúncias dos povos indígenas do Brasil.** 2021. Disponível em: https://apib.official.org/files/2021/08/DOSSIE_pt_v3web.pdf. Acesso em: 26 out. 2024.
- BALDUS, H. **Tapirapé:** tribo tupi no Brasil Central. São Paulo: Nacional, 1970.
- BAMPI, Aumeri Carlos et al. Des-re-territorialização e resistência xavante: o retorno à Terra Indígena Marãiwatsédé. **Campo-território – Revista de Geografia Agrária**, v. 12, n. 26, p. 341-365, 2017. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/campoterritorio/article/view/37728>. Acesso em: 18 mar. 2014. DOI: <https://doi.org/10.14393/RCT122615>
- BANIWA, Gersem. **Independência Inconclusiva:** o genocídio indígena no Brasil. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_wATImYopx4. Acesso em: 10 set. 2024.
- BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo.** São Paulo: Edições 70, 2016.
- BOFF, L. **A morte da Irmã Genoveva, a parteira do povo Tapirapé.** 2013. Disponível em: <https://leonardoboff.org/2013/09/30/a-morte-da-irma-genoveva-a-parteira-do-povo-tapirape/>. Acesso em: 9 set. 2023
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.** Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 27 out. 2024.
- CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas:** estratégias para entrar e sair da modernidade. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1998.
- CANUTO, ANTÔNIO, J. **A política de desenvolvimento para a Amazônia promoveu expulsão, expropriação e repressão no Araguaia durante os anos 1960 a 1990 e violações no campo brasileiro.** São Paulo: Outras Expressões, 2020.
- CUNHA, Maria Manuela Ligeti Carneiro da. Política indigenista no século XIX. **História dos índios no Brasil**, 1992. Disponível em: https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/hist3Ap133-154/p133-154_Cunha_Politica_indigenista_seculo_XIX.pdf. Acesso em: 19 nov. 2024.
- CASALDÁLIGA, P. **Uma igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social.** 1971. Disponível em: <https://primarysources.brillonline.com/>

browse/history-of-religiosity-in-latin-america/uma-igreja-da-amazonia-em-conflito-com-o-latifundio-e-a-marginalizacao-social.hrlac02869. Acesso em: 22 set. 2023

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, p. 115-144, 1996. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>. Acesso em: 23 out. 2024.

CIMI. **Marco temporal, ainda?** Por que a tese segue ameaçando os povos? 2024. Disponível em: <https://cimi.org.br/2024/04/marco-temporal-ainda>. Acesso em: 24 out. 2024

CIMI. **Relatório violência contra os povos indígenas no Brasil**. Dados de 2023. Conselho Indigenista Missionário. 21.ed. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2024. 252 p. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2024/07/relatorio-violencia-povos-indigenas-2023-cimi.pdf>. Acesso em: 25 out. 2024.

DUSSEL, Enrique. **1492: a origem do mito da modernidade: o encobrimento do outro**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 51-73, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/wcP4VWBVw6QNbVq8Tn gggQk/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 26 out. 2024.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2010.

HARVEY, David. **A produção capitalista do espaço**. Annablume, 2005.

IBGE. **Brasil tem 1,7 milhão de indígenas e mais da metade deles vive na Amazônia Legal**. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/37565-brasil-tem-1-7-milhao-de-indigenas-e-mais-da-metade-deles-vive-na-amazonia-legal>. Acesso em: 5 jul. 2024.

IRMÃZINHAS DE JESUS. **O renascer do povo Tapirapé: diário das Irmãzinhas de Jesus**, de Charles de Foucauld. São Paulo: Salesiana, 2002.

KRENAK, Ailton. Ailton Krenak. 2017. Disponível em: <https://entre-entre.com/manager/uploads/interviews/ailton-krenak-i-566.pdf>. Acesso em: 20 out. 2024.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. Disponível em: <https://cpdel.ifcs.ufrj.br/wp-content/uploads/2020/10/Ailton-Krenak-Ideias-para-adiar-o-fim-do-mundo.pdf>. Acesso em: 01 jul. 2024.

LEFF, E. **Racionalidad ambiental: la reapropiación social de la naturaleza**. México: Siglo XXI Editores México, 2022a. Disponível em: https://ru.iis.sociales.unam.mx/bitstream/IIS/4937/1/Racionalidad_ambiental.pdf. Acesso em: 10 mar. 2024.

LÜDKE, Menga; ANDRÉ, Marli E. D. A. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. São Paulo: EPU, 2012.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano**. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2012.

MOORE, Jason. De objeto a oíkeios: la construcción del ambiente en la ecología-mundo capitalista. **Revista Sociedad y cultura**, v. 2, p. 87-107, 2014. Disponível em: <https://revistasociedadycultura.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/02/rsyc-2-4-moore2.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2024.

MUNDURUKU, D. As literaturas indígenas e as novas tecnologias da memória. In: DELGADO, Paulo Sergio; DE JESUS, Naine Terena. **Povos indígenas no Brasil: perspectivas no fortalecimento de lutas e combate ao preconceito por meio do audiovisual**. 2018. Disponível em: <https://public.cbce.org.br/arquivos/repositorio/.pdf>. Acesso em: 11 fev. 2024.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades. 2016. Disponível em: https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aoliveira-2016-nascimento/Oliveira_2016_O_nascimento_do_Brasil_etc.pdf. Acesso em 15 out. 2023.

PAIVA, José Maria. **Colonização e catequese, 1549-1600**. São Paulo: Autores Associados/ Cortez, 1982. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:paiva-1982-colonizacao>. Acesso em: 20 out. 2024

PRADO JR, Caio. **Formação do Brasil contemporâneo: colônia**. 6 ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. 2000. Disponível em: <https://www.uv.mx/jose-marti/files/2018/08/Anibal-Quijano-Colonialidad-del-poder.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2024.

REMY, E. **Parteiras de um povo: 65 anos de presença das irmãs de Jesus junto ao povo Apyãwa-Tapirapé**. Goiânia: Scala, 2018.

RIBEIRO, Darcy. **As américas e a civilização: processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos**. Global Editora, 2021.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1985. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:ribeiro-1985-indios>. Acesso em: 05 set. 2023.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal. **Novos Estudos**, n. 79, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/ytPjkXXYbTRxnJ7THFDBrgc#>. Acesso em: 25 out. 2024.

SHIGUNOV NETO, A.; MACIEL, L. S. B. O ensino jesuítico no período colonial brasileiro: algumas discussões. **Educar em Revista**, n. 31, p. 169–189, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-40602008000100011>. Acesso em: 22 out. 2024.

SILVA, A. A. DA. **História da educação escolar Apyãwa**. Tangará da Serra, MT: Ideias, 2019.

SILVA, Carlos Alberto Franco; BAMPI, Aumeri Carlos. A extrema direita e os impactos socioterritoriais da antipolítica bolsonarista. **Boletim de Conjuntura (BOCA)**, v. 17, n. 51, p. 172-203, 2024. DOI: 10.5281/zenodo.10882982. Disponível em: <https://revista.ioles.com.br/boca/index.php/revista/article/view/3715>. Acesso em: 2 fev. 2024.

SUCHANEK, Márcia Gomes O. Povos indígenas no Brasil: de escravos à tutelados, uma difícil reconquista da liberdade. **Confluências, Revista Interdisciplinar de Sociologia e Direito**, v. 12, n. 1, p. 240-274, 27 out. 2012. Niterói: PPGSD-UFF, 15 out. 2024. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/confluencias/article/view/34240>. Acesso em: 04 maio 2024.

STF. **STF avança em discussão sobre Lei do Marco Temporal em audiência de conciliação**. 2024. Disponível em: <https://noticias.stf.jus.br/postsnoticias/stf-avanca-em-discussao-sobre-lei-do-marco-temporal-em-audiencia-de-conciliacao/>. Acesso em 20 out. 2023

TAPIRAPÉ, C. **Xanetawa Parageta**: histórias das nossas aldeias. 2.ed. São Paulo/Brasília: MEC/SEF/MARI, 1998. Disponível em: <https://lemad.fflch.usp.br/node/3903>. Acesso em: 12 dez. 2022.

TAPIRAPÉ, K. V. **A produção do corpo e da pessoa entre o Apyãwa**: resguardos, alimentos para os espíritos e transição alimentar. 2020. 167 f. Orientadora: Prof^a Dr^a Joana Aparecida Fernandes Silva. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, Goiás, 2020. 18 set. 2020. Disponível em: <http://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/11238>. Acesso em: 18 set. 2020.

TAPIRAPÉ, Nivaldo Korira'i. Xekakopãwa e Xetanogãwa: um processo de construção da sabedoria no espaço sociocultural Apyãwa. **Articulando e Construindo Saberes**. Revista vinculada ao Núcleo Takinahakỹ de Formação Superior Indígena da UFG. Universidade Federal de Goiás, UFG. ISSN: 2525-8303. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/racs/article/20view/49027/24045>. Acesso em: 23 abr. 2024.

WAGLEY, C. **Lágrimas de boas-vindas**: os índios tapirapé do Brasil central. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e decolonialidade do poder: um pensamento e posicionamento "outro" a partir da diferença colonial. **Revista Eletrônica da Faculdade de Direito de Pelotas**, v. 5, n. 1, 2019. Disponível em: <https://periodicos-old.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/revistadireito/article/viewFile/15002/10532>. Acesso em: 26 out. 2024.

WALSH, Catherine. **Lo pedagógico y lo decolonial**: entretejiendo caminos, 2014.
Disponível em: [https://www.ceapedi.com.ar/ Imagenes/ Biblioteca/ libreri a/350.pdf](https://www.ceapedi.com.ar/Imágenes/Biblioteca/librería/350.pdf).
Acesso em: 25 out.2024.

Artigo 1

APYÃWA (TAPIRAPÉ) UM POVO NA REGIÃO CENTRAL DO BRASIL: movimentos territoriais, contatos e depopulação ¹⁰⁻¹¹

APYÃWA (TAPIRAPÉ) ONE PEOPLE IN THE CENTRAL REGION IN BRAZIL: territorial movements, contacts and depopulation

APYÃWA (TAPIRAPÉ) UN PUEBLO EN LA REGIÓN CENTRAL DE BRASIL: movimientos territoriales, contactos y despoblación

RESUMO

O estudo objetiva descrever a trajetória socioterritorial do povo *Apyãwa* a partir do século XVI, a relação entre os primeiros contatos com a sociedade não indígena e o declínio populacional em meados do século XX. Metodologicamente se ampara em revisão bibliográfica de materiais de referência histórica, com abordagem qualitativa. Os resultados indicam a possibilidade de terem migrado da costa brasileira, após o século XVI. O deslocamento territorial visou atender suas necessidades coletivas. Desde o final do século XIX habitam nas imediações da Serra do Urubu Branco, no estado brasileiro de Mato Grosso. Por volta do ano 1900 eram aproximadamente 1500 indivíduos, porém a multiplicidade de contatos, trouxe doenças que juntamente com ataques de povos rivais provocaram uma grande depopulação. Em 1952, restavam apenas 47 *Apyãwa*. Nesse mesmo ano chegou a congregação religiosa denominada Irmãzinhas de Jesus, as quais contribuíram para a sobrevivência e o considerável aumento populacional. Atualmente há aproximadamente 1000 membros *Apyãwa*, em duas Terras Indígenas, distribuídos em oito aldeias.

Palavras-chave: Indígenas Tapirapé; Fronteira; Interferências socioculturais.

ABSTRACT

This study will describe the socio-territorial trajectory of the *Apyãwa* people from the XVI century, the relation between the first contacts with the non-indigenous people, and the population decline in the mid-XX century. Methodologically, it is based on the bibliographic revision of historical references, with qualitative approaches. The results indicate the possibility that they had migrated from the Brazilian coast, after the XVI century. This territorial displacement aimed at meeting their collective needs. Since the end of the XIX century, they lived in the surroundings of Serra do Urubu Branco, in the Brazilian state of Mato Grosso. Around 1900 there were about 1,500 individuals, but the multiplicity of contacts brought diseases that with the attacks by rival people provoked a great depopulation. In 1952, there were left only 47 *Apyãwa*. In this same year, the religious congregation called Irmãzinhas de Jesus, helped the survivors and the considerable population increase. Nowadays exists about 1000 *Apyãwa* members, in two indigenous lands, distributed in 8 native villages.

Keywords: Tapirapé indigenous people; Frontier; Sociocultural interferences.

RESUMEN

Este estudio pretende describir la trayectoria socioterritorial del pueblo *Apyãwa* a partir del siglo XVI, la relación entre sus primeros contactos con la sociedad no indígena y su declive poblacional a mediados del siglo XX. La metodología se basa en una revisión bibliográfica de materiales de referencia histórica, con un enfoque cualitativo. Los resultados indican la posibilidad de que hayan migrado de la costa brasileña, después del siglo XVI. El desplazamiento territorial tuvo como objetivo satisfacer sus necesidades colectivas. Desde finales del siglo XIX, viven en las proximidades de la Serra do Urubu

¹⁰ Formatado de acordo com as normas da revista **InterEspaço: Revista de Geografia e Interdisciplinaridade**, publicação do Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGEO), Universidade Federal do Maranhão (UFMA), ISSN 2446-6549; **Qualis/CAPES A2** (2017-2020). (Aceito para publicação em 02/08/2024).

¹¹ Ressalta-se que foram mantidas as “orientações aos autores” do periódico supracitado; no entanto, optou-se por não usar, nesta tese, a fonte adotada pela Revista (Garamond®), mas a fonte Arial®, para unificar a formatação do trabalho.

Branco, en el estado brasileño de Mato Grosso. Alrededor de los años 1900 eran aproximadamente unos 1.500 individuos, pero la multiplicidad de contactos trajo enfermedades que, junto con los ataques de pueblos rivales, provocaron una gran despoblación. En 1952, solo quedaban 47 indígenas *Apyãwa*. Ese mismo año llegó una congregación religiosa llamada Hermanitas de Jesús, que contribuyó a su supervivencia y a un considerable aumento de la población. Actualmente hay aproximadamente 1.000 miembros *Apyãwa* en dos Tierras Indígenas, repartidos en 8 aldeas.

Palabras clave: Indígena Tapirapé; Frontera; Interferencias socioculturales.

INTRODUÇÃO

Pesquisadores como Baldus (1970), Wagley (1988) e Tapirapé (2020) citam que, por volta do ano de 1900, a comunidade Tapirapé (povo Tupi-Guarani), que se autodenomina *Apyãwa*¹², perfazia entre 1.000 e 1.500 pessoas. Após esse período, por meio de diferentes formas de contatos interculturais (interétnico e com não indígenas), em virtude de processos extrativistas e da expansão da fronteira econômica nacional, houve um grande declínio populacional provocado pelo ataque de povos rivais, bem como por doenças vindas do Velho Mundo (catapora, sarampo, varíola, gripe, resfriado) que haviam se disseminado no país. Assim, no ano de 1952, restavam apenas 47 pessoas.

Esta pesquisa traz uma revisão bibliográfica para apresentar a trajetória dos *Apyãwa*, após o território onde viviam ser invadido por não indígenas no início do século XVI. Dados apontam que parte dos povos indígenas que habitavam o litoral do país foram obrigados a fugir / migrar / construir novas territorialidades em virtude do contato violento com os colonizadores europeus, especialmente pelos aprisionamentos realizados pelos bandeirantes (PRADO JR, 1985).

De acordo com Fausto (2006, p. 28), os “índios resistiram às várias formas de sujeição, pela guerra, pela fuga, pela recusa ao trabalho compulsório”. O bandeirante foi uma figura emblemática do modo colonial exploratório, percorrendo o sertão, saqueando as riquezas minerais, principalmente ouro, escravizando indígenas e quilombolas, deixando um rastro de devastação. Voltava com as riquezas ao seu local de origem, concentrado especialmente na capitania de São Paulo.

Do mesmo modo como ocorreu com muitos outros povos indígenas do Brasil, os *Apyãwa* realizaram um processo migratório de longa duração e de grande distância, que teve início na costa brasileira até chegarem à região central do Brasil: desde o final do século XIX, nas imediações da Serra do Urubu Branco, nos

¹² Os “brancos” nomearam o povo com esse nome, há muitos anos; mas a maioria dos professores e estudantes indígenas não o aceitam mais, usando o verdadeiro, *Apyãwa* (TAPIRAPÉ, Nivaldo Korira'i, 2017, p. 396). Em sinal de respeito, adotaremos *Apyãwa* no decorrer do texto; *Tapirapé*, só quando se tratar de citação de autores.

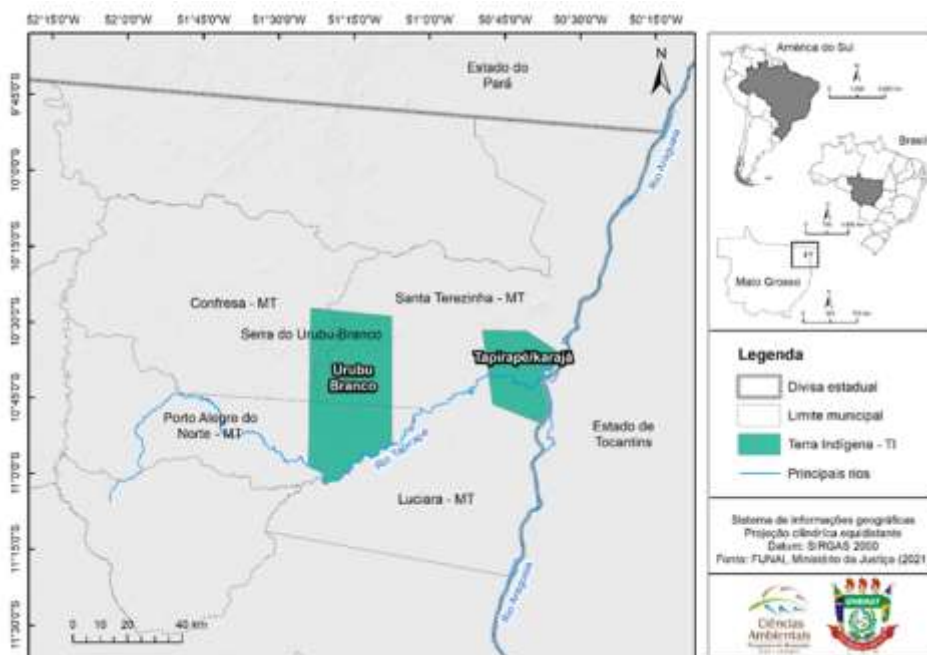
municípios de Confresa, Porto Alegre do Norte, Santa Terezinha e Luciara, em Mato Grosso.

Em 1950, quando estavam praticamente em vias de extinção, “o responsável pelo Posto, persuadiu as dispersas famílias *Apyãwa* originárias de Tapi’itawa a se reunirem e formarem uma aldeia perto do posto do S.P.I.” (COMUNIDADE TAPIRAPÉ, 2020, p. 25). A partir do ano de 1952, três religiosas da congregação Irmãs de Jesus foram morar junto a eles, prestando grande assistência em termos de alimentação e saúde, atendendo questões relacionadas à sobrevivência do povo *Apyãwa*.

Atualmente, o povo *Apyãwa*, que pertence à família linguística Tupi-Guarani e tem o tapirapé como sua língua materna, vive em duas terras indígenas localizadas na região nordeste do estado de Mato Grosso (Figura 1).

Na TI Urubu Branco estão situadas sete aldeias e seu território se localiza entre os municípios de Confresa, Porto Alegre do Norte e Santa Terezinha, abrangendo os biomas Amazônia e Cerrado (BRASIL, 1998). Outra aldeia está localizada na TI Tapirapé/Karajá, situada entre os municípios de Luciara e Santa Terezinha (BRASIL, 1983), inserida no bioma Cerrado.

Figura 1: Terra Indígena Urubu Branco e Terra Indígena Tapirapé/Karajá



Fonte: Bruno (2013).

A fim de trazer para os dias atuais a história dos primeiros contatos do povo *Apyãwa*¹³ com não indígenas e o percurso de sua trajetória sociocultural-territorial, recorreremos a fontes bibliográficas de natureza histórica. O estudo está organizado nas seguintes partes: a primeira versa sobre a relação da modernidade colonial com as comunidades indígenas no Brasil, a segunda com registros antropológicos iniciais, a terceira faz uma busca de reconstituição da territorialidade *Apyãwa* do litoral ao Brasil Central, enquanto a quarta e quinta discute a questão dos contatos interétnicos e com não indígenas e o processo de depopulação; a sexta parte explora o risco da quase extinção e a inserção da ordem religiosa Irmãzinhas de Jesus com seu trabalho de cuidado, proteção e revitalização *Apyãwa*. Por fim, as considerações finais.

MODERNIDADE COLONIAL E A RELAÇÃO COM AS COMUNIDADES INDÍGENAS BRASILEIRAS

No início da colonização brasileira, a população Tupi, da qual os Guarani fazem parte, habitava o litoral em uma faixa contínua que se estendia do estado do Maranhão a São Vicente (São Paulo). Os portugueses partiam do princípio de que os Tupi, presentes no litoral, eram considerados gentios e mansos e os Tapuia, do sertão, eram bravos (SUCHANEK, 2012).

Suchanek (2012) explica que interesses vários dos portugueses fomentavam relações econômicas e políticas com os Guarani, dentre os quais fornecer alimentos aos comerciantes e aliados na guerra contra os Tapuia. Em poucas décadas, porém, essa relação foi transformada em conflitos e escravidão, pois seus territórios foram expropriados e ocupados. Suas aldeias foram destruídas e sua força de trabalho utilizada para atender aos portugueses.

No ano de 1530, a partir do sistema de capitanias hereditárias, 20% do total das terras foi distribuído entre os donatários, e o restante loteado em sesmarias. De acordo com as Cartas de Doação, os donatários tinham o direito de escravizar os indígenas, a única força de trabalho com a qual os colonizadores podiam contar nas primeiras décadas da colonização do Brasil. Desse modo, a relação antes amigável foi substituída pela escravidão (FREIRE; MALHEIROS, 1997).

Fernandes (1976, p. 72) descreve que os indígenas foram, ao mesmo tempo, “a principal fonte de resistência organizada aos desígnios dos colonizadores e o

¹³ A grafia dos nomes dos povos indígenas segue as normas da Associação Brasileiras de Antropologia (ABA), iniciando com letra maiúscula e sem flexão como, por exemplo, Tapirapé. Quando o nome for adjetivado, seguirá as normas da língua portuguesa (as danças tapirapés).

melhor ponto de apoio com que eles contaram, entre as populações nativas”. Explica que, dentro das suas possibilidades, foram inimigos duros e terríveis, que lutaram intensamente por suas terras, sua segurança e pela liberdade, que lhes foi espoliada conjuntamente.

Em 1549, os jesuítas chegaram ao Brasil. Pretendiam catequizar os indígenas em aldeias distantes da população portuguesa. Havia diferentes interesses em jogo: para a Coroa, assumiram importância na produção alimentar e representavam força militar; para os colonos, o interesse em mão-de-obra (escrava ou de administração particular). Assim, *aldeias reais* foram criadas:

Construídas próximas aos núcleos produtivos portugueses e administradas por religiosos, funcionavam como depósitos de mão-de-obra, de onde eram retirados os índios para o trabalho e para a guerra. A divisão entre gentios mansos e índios bravos determinava o modo de remoção de suas aldeias de origem para as aldeias reais, bem como a relação de trabalho a partir daí. A liberdade do gentio (Tupi) era garantida pela legislação real, determinando os grupos (Tapuia) ou indivíduos que poderiam ser escravizados legitimamente. Entretanto, a concessão de direitos de escravidão dos Tapuias não correspondia aos interesses dos moradores, pois eram os povos do grupo Tupi, sobretudo os diversos subgrupos Guarani, os mais adequados ao trabalho, justamente por serem “mansos” – o que significava adaptados à lavoura, uma vez que a agricultura fazia parte da cultura desses povos (SUCHANEK, 2012, p. 242-243).

Freire e Malheiros (1997) mencionam três formas de recrutamento (legalizando a escravatura), que retiravam os indígenas de suas aldeias de origem, a fim de levá-los para a zona de ocupação europeia: a guerra justa, o resgate e o descimento.

A *guerra justa* capturava o maior número de pessoas, promovida por meio de invasão armada às aldeias indígenas. Freire e Malheiros (1997) apresentam em sua obra, a seguinte descrição sobre a guerra justa, contada pelo governador Antônio Salema, em 1575:

“quatrocentos portugueses e setecentos gentios amigos”, segundo relato de frei Vicente do Salvador, comandados pelo próprio governador Antônio Salema, invadiram várias aldeias, contra um dos últimos focos de resistência Tupinambá, em Cabo Frio. Foram mais de mil mortos e cerca de quatro mil prisioneiros, repartidos como escravos entre os portugueses, “apartando a mãe do filho e o filho da mãe; uns iam para S. Vicente e outros para o Rio de Janeiro. E era tão grande o pranto que quebrava os corações de quem o ouvia”. Os que escaparam da morte e do cativeiro migraram em todas as direções “com espanto do que tinham visto”. Foram inúmeras as expedições

realizadas por tropas de guerra, bem como por iniciativa de particulares, que fugiram do controle oficial e exterminaram uma parte considerável da população indígena do litoral, fazendo escassear a mão-de-obra (FREIRE; MALHEIROS, 1997, p. 42-43).

O *resgate* era realizado pelos portugueses e indígenas considerados amigos, consistia em trocar mercadorias por indígenas prisioneiros capturados nas guerras intertribais que seriam comidos ritualmente. No *descimento*, realizado por missionários, o objetivo era fazer os indígenas descerem de suas aldeias, e passassem a viver em aldeamentos criados pelos portugueses, chamados de repartições.

Por conta dos conflitos gerados pelas diferentes formas de retirada dos indígenas de suas aldeias, a legislação quanto ao recrutamento mudava com frequência a fim de atender aos interesses da Coroa e dos colonos. Suchanek (2012) indica que, entre 1628 e 1632, as repartições foram invadidas por bandeirantes paulistas e que mais de 60 mil indígenas foram levados como escravos para trabalhar em obras em São Paulo.

Goetz (2016) descreve que o principal objetivo dos bandeirantes, ao adentrar o interior do Brasil, era escravizar indígenas e essas repetidas incursões, durante o século XVII, produziram um fluxo constante de escravos para a economia de São Paulo. No período colonial, nas Vilas de Minas Gerais, muitos Carijós foram aprisionados pelos bandeirantes (LANGFUR RESENDE, 2014).

O projeto colonial brasileiro baseou-se fortemente na exploração indígena, conforme Mignolo (2017, p. 2), afirmando que a colonialidade se configurou como o “lado mais escuro da Modernidade[...] é constitutiva da modernidade – não há modernidade sem colonialidade”. Descreve-se a colonialidade brasileira por meio da história das invasões europeias, que provocaram a exploração do trabalho indígena, bem como a expropriação de suas terras. No entanto, os indígenas muitas vezes resistiram de forma organizada, muitos foram mortos, outros fugiram.

Além disso, em seus estudos, Marques (2019) cita que muitos morreram após o encontro com o homem branco por falta de imunidade a uma série de doenças. Mais ainda, alguns estudiosos estimam que a população nativa total passou de quase 2,5 milhões antes do contato para 800.000 em 1570.

Destarte, com a implantação das capitanias hereditárias e das sesmarias houve um reordenamento socioespacial, tanto pelos indígenas que foram “recrutados” e

deslocados de seus territórios e os que morreram, bem como pelos indígenas que foram forçados a sair/fugir da costa litorânea a migrar para o interior do país. As pesquisas de Oliveira (1950) afirmam que, de acordo com as informações obtidas com Baldus, os *Apyãwa* viviam pelas bandas da Bahia na época do descobrimento do Brasil. Devido ao processo de expansão colonial, foram forçados a migrar ao longo do litoral e, na medida em que a fronteira de recursos era ampliada, promoveram vários deslocamentos para o interior do país.

Assim como na costa litorânea, a escravidão indígena sempre foi majoritária na Amazônia. Somente após a abolição da escravatura indígena (1755) a escravatura negra tornou-se modelo de referência para o desenvolvimento da Amazônia, assim como foi para o restante do país (ALONSO, 2010).

Na história do Brasil, desde a chegada dos portugueses, a configuração territorial e a política econômica (e agrária) sempre foram pautadas por interesses das políticas centralistas do governo. As diversas fases econômicas visavam à exploração do espaço e do território e seu apossamento, fortalecendo a constituição do território colonial e nacional, pois ampliaram as fronteiras de exploração e ocupação. Inseridos nesse contexto, os povos indígenas foram subjugados, resistindo e lutando pelo direito à terra e modo de vida em meio a relações conflitantes de extrema violência na fronteira.

Desde o século XVI, o significado de *fronteira* foi sendo alterado à medida que se constitui / configura o território estatal “brasileiro”, pois foi denominado de colônia, desconsiderando as territorialidades existentes, posteriormente foi convertido em um “espaço nacional a ser assegurado” e, na sequência, espaço a ser explorado, em especial pelo modo latifundiário de apropriação da terra. Martins (2012, p. 133) explica que o “que há de sociologicamente mais relevante para caracterizar e definir a fronteira no Brasil é, justamente, a situação de conflito social”. Em sua interpretação, nesse conflito:

A fronteira é essencialmente o lugar da alteridade. É isso o que faz dela uma realidade singular. À primeira vista é o lugar do encontro dos que por diferentes razões são diferentes entre si, como os índios de um lado e os ditos civilizados de outro; como os grandes proprietários de terra, de um lado, e os camponeses pobres, de outro. Mas o conflito faz com que a fronteira seja essencialmente, a um só tempo, um lugar de descoberta do outro e de desencontro (MARTINS, 2012, p. 133).

A fronteira se apresenta como um *locus* de temporalidades distintas, ou seja, historicamente se apresentam desiguais e convivem no mesmo tempo cronológico. Atualmente, sob a dominação do poder político estatal e econômico, na qual o capitalismo se reproduz e reafirma a modernidade, o processo de expansão da fronteira capitalista da Amazônia é marcado por um contexto geopolítico, que apresenta inúmeros conflitos socioambientais aos povos indígenas (CASTRO, 2005).

O conceito de "fronteira capitalista", desenvolvido por José de Souza Martins (2012), refere-se à forma como o capitalismo se expande e se estabelece em diferentes regiões e contextos sociais. Destaca que a fronteira não é apenas uma linha geográfica, mas também um espaço simbólico onde as relações sociais e econômicas se transformam.

Para o autor, a ocupação da Amazônia ocorreu de forma contraditória, pois trouxe como consequência pesadas reduções demográficas de indígenas no contato com os não indígenas e suas enfermidades. Mais ainda, milhares de camponeses e indígenas foram expulsos de suas terras de trabalho para que nelas fossem abertas grandes pastagens e as “novas atividades econômicas instauraram o grande latifúndio moderno, vinculado a poderosos conglomerados econômicos nacionais e estrangeiros” (MARTINS, 2012, p. 75).

Os povos originários enfrentam uma luta incessante, pois a usurpação de seus territórios trouxe mudanças substanciais no uso da terra, provocando drásticas perdas de biodiversidade, afetando o modo de ser e de suas territorialidades. Em vista do processo de precarização e fragmentação territorial, buscam estratégias de resistência contra o modelo predatório do agronegócio e de enfrentamento ao colonialismo.

Além disso, neste ano de 2023, a tese do Marco Temporal tem voltado os olhos do mundo para o Brasil, pois, de acordo com o Projeto de Lei nº 2903/2023, os povos indígenas só têm direito à demarcação das terras, caso estivessem sob sua posse no dia da promulgação da Constituição Federal (05/10/1988) ou que nessa data já estivessem sob disputa física ou judicial comprovada.

Diante dos ataques aos direitos dos povos indígenas, governos, entidades, organizações e cidadãos de todo o mundo estão engajados contra o projeto e a mobilização ocorre por meio de um abaixo-assinado¹⁴ o qual afirma que “os referidos

¹⁴ O abaixo assinado possui versão em inglês e está traduzido para o português.

projetos de lei são uma sentença de morte para os povos indígenas do Brasil e constituem um ataque deliberado à integridade territorial, física e cultural dos habitantes originais de seu país, incluindo seu ambiente e recursos naturais, em nome do progresso”.

Para a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), o Marco Temporal é um instrumento cruel e inconstitucional que ignora séculos de perseguição e extermínio já vividos. “É uma tese perversa, que legitima a violência contra os nossos corpos-territórios. Há sangue indígena nas mãos e na ponta das canetas dos ministros” (APIB, 2023).

OS REGISTROS ANTROPOLÓGICOS

Com o propósito de descrever a trajetória socioterritorial do povo *Apyãwa* a partir do século XVI, foi realizada uma busca literária e documental, na qual foi possível identificar obras dos antropólogos Herbert Baldus e Charles Wagley, que conviveram com os *Apyãwa*; do Dr. Haroldo Cândido de Oliveira, médico sanitário, que acompanhou Baldus em uma visita no ano de 1947; das irmãs da Fraternidade das Irmãzinhas de Jesus (que foram morar com eles no ano de 1952), bem como de um obra escrita pela Comunidade *Apyãwa* no ano de 1992, e do indígena *Apyãwa* Gilson Tapirapé.

Os antropólogos Herbert Baldus e Charles Wagley, realizaram seus primeiros trabalhos de campo, em 1935 e 1939, respectivamente; acompanharam a vida dos *Apyãwa* por várias décadas e construíram um conjunto denso de registros escritos. Em 1970, após publicar vários artigos sobre os *Apyãwa*, Baldus escreveu a obra *Os Tapirapé: tribo tupi do Brasil central*¹⁵ (Figura 2-A). O antropólogo visitou os *Apyãwa* em 1935, por um período de seis semanas, em companhia do missionário escocês Rev. Frederico C. Kegel. A segunda viagem ocorreu em 1947 em companhia do Dr. Haroldo Cândido de Oliveira. De acordo com Wagley (1988), Baldus iniciou seu treinamento em antropologia na Alemanha, na década de 1920, e tinha interesse em estudos etnográficos comparados.

Charles Wagley, acompanhou a trajetória dos *Apyãwa* durante 35 anos. Em 1988, publicou a obra intitulada *Lágrimas de boas-vindas: os índios Tapirapé do Brasil*

¹⁵ No prefácio, Baldus (1970, p. 1) afirma: “Escrevi este livro para Charles Wagley, a mim ligado pelo amor aos Tapirapé. Escrevi-o para incentivar o colega a publicar tudo o que sabe sobre esses índios e o que pensa sobre eles. Wagley ficou muito mais tempo com eles do que eu, conhece-os muito melhor do que eu”.

central (Figura 2-B). Seu primeiro encontro com os *Apyãwa* foi em 1939-1940, com os quais passou 15 meses. Dr. Haroldo havia sido convidado pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI)¹⁶ para inspecionar os povos indígenas do Araguaia. Realizou a viagem juntamente com Baldus em 1947; as anotações de seu diário de inspeção foram publicadas com o título *Índios e sertanejos do Araguaia: diário de viagem*¹⁷ (Figura 2-C).

As irmãs Genoveva, Denise e Clara, da Fraternidade das Irmãzinhas de Jesus, que foram morar com *Apyãwa* em 1952, possuíam um diário de registro, o qual foi publicado em 2002, com o título *O renascer do povo Tapirapé: diário das Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucauld 1952-1954*, contendo anotações ocorridas entre os anos de 1952 a 1954 (Figura 2-D). A Comunidade Tapirapé, publicou o livro *Xanetawa Parageta: histórias de nossas aldeias* em 1998, escrito a partir de uma pesquisa realizada com as memórias dos parentes mais velhos (Figura 2-E). A fim de relatar a importância das Irmãzinhas de Jesus para a comunidade *Apyãwa*, foi consultada a dissertação de mestrado de Gilson Tapirapé do ano 2020 (Figura 2-F).

Figura 2: Fontes primárias utilizadas na construção do estudo



Fonte: Elaborado pelos autores¹⁸ (2023).

¹⁶ O SPI foi criado no ano de 1910, por meio de decreto nº 8.072, com a finalidade de prestar assistência a todos os indígenas do território nacional. Seu projeto instituiu a assistência leiga e visava afastar a Igreja Católica da catequese indígena, seguindo a diretriz republicana de separação Igreja-Estado.

¹⁷ Uma das finalidades da política indigenista era transformar indígenas em trabalhadores nacionais. Foram adotados métodos e técnicas educacionais baseados em procedimentos de homogeneização e nacionalização dos povos indígenas.

¹⁸ No decorrer do texto utilizamos a expressão elaborado “pelos autores” tendo em vista que o artigo foi submetido a um periódico juntamente com o orientador como segundo autor.

Tupinambá da costa referentes à arte, tecnologia, mitos e religião, são intimamente relacionadas; porém o canibalismo e o estado de guerra não descrevem os *Apyãwa*.

Mesmo com a intensificação da migração de povos costeiros a partir da chegada gradual e contínua dos portugueses em 1500, Wagley (1988, p. 52), afirma que “Nunca saberemos ao certo se os *Apyãwa* estavam entre os grupos de refugiados que migraram em direção ao oeste, a partir do litoral; se estavam, nunca conhecemos sua rota de migração, nem suas experiências nos últimos três séculos”. Nesse sentido, Oliveira (1950, p. 44-45) descreve que:

Segundo as informações do Baldus, os Tapirapé são parentes culturais dos tupinambás, tribo tupi que na época do descobrimento do Brasil vivia, lá pelas bandas da Bahia. [...] abandonaram a Bahia e foram emigrando ao longo do litoral, chegando até ao Maranhão. Parece que no Maranhão, abandonaram a costa, dirigindo-se para o interior.

Em sua obra, Baldus (1970) fez um estudo minucioso em todas as fontes históricas dos séculos XVI ao XIX, a fim de elucidar as origens e as perambulações do povo *Apyãwa* (Quadro 1). O interesse de Baldus em estudos etnográficos comparados está presente no livro sobre os *Apyãwa* quando coteja dados de outros povos indígenas da América do Sul. Além disso, tinha profundo interesse pelos aspectos históricos e da cultura material desse povo.

Quadro 1: Dados sobre localização, nome ou procedência dos *Apyãwa*¹⁹

Ano/período	Localização ou nome ou procedência dos <i>Apyãwa</i>
1613	Uma bandeira saída de São Paulo encontrou um povo tupi, não muito longe da foz do Itacaiúnas, na margem direita do Araguaia, os indígenas de sete aldeias (muito grandes) se denominavam Caatingas, (talvez os Tapirapé morassem lá antigamente) (SERAFIM LEITE)
Entre 1621 e 1626	Memorial com a mais antiga menção aos Pirapêz ²⁰ , escritos quando Bento Maciel Parente era capitão-mor do Pará.

¹⁹ A palavra *Tapirapé* encontra-se escrita neste quadro da mesma maneira que Baldus as encontrou em suas pesquisas.

²⁰ A palavra “pirapê” ou “pirapè” pode ser a composição dos vocábulos *tupí pirá*: peixe, e *pe*: caminho. Por essa explicação, seria bem diferente de “tapirapé”. É possível que ela designe outra etnia que não os Tapirapé. Pode ser, também, que o nome da mesma etnia tenha sido modificado em consideração à característica do respectivo habitat, sendo que os Tapirapé moravam, antigamente, no “caminho de peixe” e, depois, em um “caminho de anta”.

1628	Antonio Vásquez de Espinosa escreve sobre a existência de uma ilha entre os canais do Amazonas e o Tocantins (na época chamado de Pará) habitada pelas nações Anduràs e Pirapès com grandes populações.
20/04/1657	Padre Antônio Vieira escreve do Maranhão ao rei Afonso VI de Portugal sobre as missões e cita os indígenas Tirapés
12/02/1661	Uma carta de Padre Antônio Vieira, datada em Pará, evidencia que os “Pirapés” moram mais ao sul. Segundo essa carta, eles estavam, naquele tempo, no próprio Araguaia, isto é, acima de sua confluência com o rio Tocantins.
1739-1748	No período em que Luiz de Mascarenhas governou Goiás, o capitão-mor João de Godoy Pinto da Silveira ²¹ aprisionou 100 Tapirapez, todos morreram, talvez à míngua, na vila. Ao usar o termo <i>vila</i> , se refere à Vila Boa de Goiás, antiga capital do estado de Goiás.
1774	Carta de Jozé d’Almeida Vazconcellos, descrevendo que, no sertão desconhecido da capitania de Goiás, todas as vertentes desaguam no Rio Araguaia e todas se incorporam no Tocantins, habitado por indígenas Tapirapé.
1775	Em carta escrita em 04/08/1775, por José Pinto da Fonseca, afirma que os Tapirapé habitam a ponta setentrional da Ilha do Bananal.
1792	Thomaz de Souza Villa Real cita em seu diário de viagem os Tapirasse; porém, o único dado geográfico encontra-se no título da obra que se refere à habitantes do Araguaia.
1812	Silva e Souza descreve que os Tapirapé são uma nação situada junto ao Rio Grande (atual Araguaia), vindos dos sertões do Rio de Janeiro.
1819	Saint-Hilaire faz menção aos Tapirapé como indígenas habitantes das margens do Araguaia, ao norte da província de Goiás.
1824	Cunha Mattos descreve que os Tapirapé habitavam ocasionalmente a Ilha do Bananal.
1845	Milliet de Saint-Adolphe descreve que vieram das matas da província do Rio de Janeiro.
	Pizarro e Araújo apontam que os Tapirapé estão situados rumo ao Norte e Poente, junto ao Araguaia, são pacíficos, plantam, fiam e tecem.
1847	Monteiro Baena refere-se aos Tapirapé, provavelmente com base na lista de Villa Real, os quais moravam ao norte da ilha do Bananal.
1833	Ayres de Cazal no capítulo sobre a “Província de Matto-Grosso” de sua Coreographia brasílica faz uma descrição geográfica da localização do território dos Tappiraques.
1880	Moraes Jardim escreve que os Tapirapé têm suas aldeias às margens do rio de mesmo nome, porém, ainda não há relações com eles.
1888	Ehrenreich descreve que eles vivem na região do Araguaia que não foram visitados por nenhum viajante, mas que no século passado tiveram relações com colonos.

²¹ João de Godoy Pinto da Silveira continuou a conquista do coronel Antonio Pires de Campos na Província de Goiás durante o governo de Luiz Mascarenhas (1739 a 1748). Campos provocou grande mortandade dos Cayapó. As barbáries praticadas por Pinto da Silveira e Campos deixaram aldeias inteiras devastadas e reduzidas a cinzas (BALDUS, 1970).

1916	Para Kissenberth, considerados como um resto desvinculado das hordas tupi afugentadas, em direção do norte para o interior da província do Rio de Janeiro, pelos conquistadores (provavelmente pelos portugueses Mem de Sá e suas tropas), e lutaram com diversas nações inimigas foram pouco a pouco até o alto Araguaia.
1927	Métraux, ao considerar o pequeno vocabulário obtido por Kissenberth de uma Tapirapé cativa dos Karajá, percebeu que as palavras tinham uma marcada tendência para se aproximar do antigo, dando peso à afirmação de Silva e Souza para quem é evidente que o Tapirapé veio do sertão do Rio.
1929	Mapa de Loukotka (publicado treze anos depois do trabalho de Kissenberth e dois depois do de Métraux) apresenta as migrações dos Tupí segundo suposições linguísticas com base na comparação de vocábulos dos diversos idiomas tupí, onde os Tapirapé têm de fazer uma volta enorme pelo sudeste, subir, então, sob o nome de Tupinambá, o litoral até Maranhão, aproximar-se da foz do Tocantins e dirigir-se de lá novamente ao sul, até chegarem às terras que ocupam hoje.
1939	Em uma carta para Baldus, Willian Lipkind, que visitou os Tapirapé em companhia de Wagley, escreveu que, há cerca de setenta ou 100 anos, havia Tapirapé que residia na Ilha do Bananal.

Fonte: Elaborado pelos autores a partir das informações de Baldus (1970).

No estudo que Baldus (1970) fez sobre o nome, a procedência e localização dos *Apyãwa*, encontrou várias divergências entre autores, as quais foram examinadas e discutidas. Contesta os dados encontrados por Souza (1874) quanto à localização dos *Apyãwa*²², visto que outros autores apresentam regiões diferentes, inclusive a reprodução de um mapa (utilizado pelos bandeirantes) onde consta uma localização diversa da descrita por Souza.

Outro ponto destacado por Baldus é sobre a procedência dos *Apyãwa*. Dados de Silva e Souza de 1812, Milliet de Saint-Adolphe de 1845, Kissenberth em 1916 e Métraux em 1927, afirmam que vieram do Rio de Janeiro. Na carta que Baldus recebeu de Curt Nimuendajú²³, um exímio conhecedor da língua tupi, em 26 de abril de 1936, afirma que “a língua dos *Apyãwa* difere consideravelmente do dialeto da região do Rio, mostra que eles não podem ter vindo de lá, como afirma Silva e Sousa”.

Ainda quanto à procedência, Baldus (1970, p. 24-25) descreve:

Supondo agora, terem sido os “Caatingas” e “Pirapés” os antepassados seiscentistas dos Tapirapé – o que não é de todo impossível com referência aos primeiros, sendo provável a respeito dos segundos – deve-se admitir que

²² De acordo com a pesquisa realizada por Baldus (1970), Silva e Souza declara que pode haver falhas em sua memória quanto à exatidão de alguns pontos.

²³ Curt Unckel (Jena, 17 de abril de 1883 – Santa Rita, 10 de dezembro de 1945) foi um etnólogo de origem alemã.

os Tapirapé chegaram do Norte ao seu atual habitat. A hipótese acerca desta procedência apoia-se, ainda, nas declarações que me fizeram os próprios Tapirapé. Dizem que moravam, antigamente, ao norte de Conceição e mais perto do Araguaia do que hoje, mas que vieram pouco a pouco, mais para o sul, por medo dos Kayapó, e mais para o oeste, por medo dos Karajá.

A obra publicada pela Comunidade *Apyãwa* (1998), *Xanetawa Parageta: histórias de nossas aldeias*, confirma os achados de Baldus e informa que, por volta de 1600, habitavam a região situada entre o rio Tocantins e Xingu, juntamente com outros povos de língua da família Tupi-Guarani. Em torno de 1700, por fatos não conhecidos, encontravam-se situados próximo à foz do rio Araguaia com o rio Tocantins. A partir de 1800, fugiram rapidamente para o sul, na atual fronteira entre os estados de Mato Grosso e Pará.

Dentre os motivos para ocorrência desse último deslocamento, segundo antropólogos e historiadores, tem-se a chegada das expedições paulistas que se dirigiram para a região de Araguaia e Tocantins, no século XVIII, com a finalidade de escravizar os indígenas, provocando mudanças de localização e na convivência entre os povos indígenas. No passado, os *Apyãwa* tinham uma relação pacífica com os Karajá do Norte e os grupos Kayapó; no entanto, a migração dos Kayapó ao encontro dos *Apyãwa* transformou a convivência pacífica em brigas e ataques. Dessa forma, afastaram-se de seus vizinhos deslocando-se através da margem esquerda do Araguaia (COMUNIDADE TAPIRAPÉ, 1998).

Segundo Ribeiro, uma das possibilidades da migração dos Kayapó é que, vivendo na zona limítrofe entre o planalto Central e a floresta Amazônica, “[...] estiveram entre dois fogos: [...] as ondas de criadores de gado e os garimpeiros que avançavam pelos campos do Araguaia, e as levas de seringueiros e castanheiros que invadem seu território subindo pelo rio Xingu”²⁴ (1985, p. 65).

Cunha Mattos escreveu que, em 1824, os *Apyãwa* habitavam ocasionalmente a Ilha do Bananal e, para Monteiro Baena, em 1847, moravam ao norte da Ilha. Da mesma forma, o Dr. William Lipkind, que visitou os *Apyãwa* em 1938 e 1939, afirma que nesse período também esteve na ilha do Bananal e ouviu dos Karajá que antigamente havia *Apyãwa* no interior da ilha (BALDUS, 1970).

²⁴ O autor também cita que que eram recebidos a bala e com tentativas de escravização, por isso acabaram localizando-se na orla da floresta para abrigarem-se dos ataques dos criadores como dos coletores de drogas da mata.

Em suas visitas, Baldus soube que antigamente moravam mais perto do Araguaia, mas nunca ouviu que tivessem vindo do lado leste dele, ou seja, que tivessem atravessado o rio. No entanto, escreve sobre a possibilidade dos *Apyãwa* terem perdido a lembrança sobre as povoações ocasionais, depois de passadas algumas gerações. Para ele, tudo indica que, desde o século XVIII, moravam na margem esquerda do rio Tapirapé. Relatos da Comunidade Tapirapé (1998, p. 21-22) dão conta de que:

No início de 1800 os Tapirapé encontravam-se divididos: parte deles viviam na parte esquerda do Araguaia, bem na divisa do Mato Grosso com o Pará, e outra parte na Ilha do Bananal, onde mantinham boas relações com os Javaé das aldeias Wariwari e Imotxi. Em 1850 os Javaé aliaram-se aos Karajá e expulsaram os Tapirapé da Ilha. Anos de boa relação teriam sido encerrados pelo desrespeito, demonstrado em rituais dos Tapirapé aos espíritos dos ancestrais Javaé e Karajá.

Não se sabe por que Baldus não ia ao lado leste do rio Araguaia, pois suas visitas se restringiram à aldeia Tapi'itawa. De acordo com os descritos da Comunidade Tapirapé (1998), sobre o modo como livro foi feito (consulta aos parentes mais velhos) ficou claro que cada família tinha uma origem diferente, ligada a uma aldeia que tinha uma história própria, deixando de existir a ideia de pensar em apenas uma aldeia *Apyãwa*. Sendo assim, todos os *Apyãwa* reuniram-se em várias aldeias localizadas nas imediações da Serra do Urubu Branco, situadas atualmente ao norte do Estado de Mato Grosso. Em 1900, contavam aproximadamente 1.500 pessoas distribuindo-se em cinco aldeias (COMUNIDADE TAPIRAPÉ, 1988).

CONTATO COM NÃO INDÍGENAS DE ACORDO COM HERBERT BALDUS (1970)

De acordo com Baldus (1970) e Wagley (1988), os *Apyãwa* denominam os brancos de *tori*. Muitos autores, historiadores, bandeirantes, exploradores citam apenas o nome desse povo, outros não deixam claro se tiveram ou não contato com eles, alguns, em seus escritos, relatam que apenas ouviram informações de outra(s) pessoa(s) sobre os *Apyãwa* e há os que dizem que, no final do século XIX (1880-1888), os brancos não tinham contato com os *Apyãwa*.

No entanto, em relação ao encontro dos *Apyãwa* com não indígenas (*tori*), Baldus (1970, p. 40-41) descreve que:

O contato dos Tapirapé com os brancos no século XVII é nem mais nem menos problemático do que a identidade desses Tupí com os “Caatingas” e “Pirapés”. Deve-se supor, porém, que no século seguinte, os brancos tenham visitado os Tapirapé no seu atual habitat. Isto é indicado não só pelo caminho dos bandeirantes representado em linha pontilhada no mapa setecentista à pág. 34, como também por uma alusão referida por Ehrenreich (2 88) segundo a qual esses índios, no século XVIII, tiveram, no rio Tapirapé, relações com colonos. Aliás, como já expliquei, é provável que o assalto de Pinto da Silveira “às aldeias dos pacíficos tapirapés” (Alencastre 79) tenha ocorrido no vale desse rio. Por outro lado, as citadas cartas de Jozé d’Almeida Vazconcellos e Jozé Pinto da Fonseca, de 1774 e 1775, não mencionam relações entre brancos e Tapirapé. Tanto mais surpreende Souza Villa Real (432) apontar, na lista de “nomes dos principais que habitam em o rio Araguaya”, os seguintes da “Nação Tapirassee”: “Macarasseu, Camaira, Uarinim, Cauerená, Itaira, Iborahí, Auacatu e Yauarayu.” São, de fato, bem tapirapé esses oito nomes da lista anexa ao diário da viagem feita naquele rio pelo mesmo autor, nos anos de 1792 e 1793. Ainda hoje há um “principal” chamado Kamairá. Infelizmente, o viajante não indica se ouviu os oito nomes da boca dos Karajá ou, diretamente, dos Tapirapé, não fazendo referência alguma a relações que ele ou outros brancos teriam tido com estes últimos.

A primeira notícia de proximidade direta, em que não indígenas tenham visitado os *Apyãwa* em seu habitat é do século XVIII. Um mapa setecentista apresenta os caminhos dos bandeirantes até o local onde se encontram atualmente, bem como nos escritos de Ehrenreich que, em 1888, desceu o Araguaia, dão conta de que não foram visitados por viajante, mas tiveram relações com os colonos (BALDUS, 1970). Outra hipótese a se considerar sobre interação com não indígenas, ocorreu entre 1739-1748, período em que Luiz de Mascarenhas governou Goiás, o capitão-mor João de Godoy Pinto da Silveira²⁵ aprisionou 100 *Apyãwa*, e todos morreram talvez à míngua, na Vila Boa²⁶.

Baldus descreve o Colégio Isabel²⁷ que contava com a presença de indígenas *Apyãwa*. A instituição foi fundada em 1871, pelo governo imperial, na província de Goiás, em Leopoldina, atualmente município goiano de Aruanã. Tinha como objetivo cristianizar crianças índias, transformá-las em colonos sedentários e atrair mais pessoas de sua aldeia.

²⁵ João de Godoy Pinto da Silveira continuou a conquista do coronel Antônio Pires de Campos na Província de Goiás durante o governo de Luiz Mascarenhas (1739 a 1748). Campos fez barbaridades com os Kayapó, provocou grande mortandade. Os malfeitos praticados por Pinto da Silveira e Campos deixaram aldeias inteiras devastadas e reduzidas a cinza (BALDUS, 1970).

²⁶ Estava se referindo a Goiás, antiga capital do estado de Goiás.

²⁷ O idealizador do Colégio Isabel foi o general Couto de Magalhães, diretor, na época, dos Serviços de Catequese e Navegação do Araguaia, órgão vinculado à Secretaria de Estado dos Negócios de Agricultura, Comércio e Obras Públicas da província de Goiás (MARIN, 2009, p.155).

Na época da nossa estada, o instituto estava completamente negligenciado. O diretor tratava os índios como escravos, mandando-os trabalhar para ele. Desamparados, eles estavam entregues às brutalidades dele e dos amigos dele. As moças estavam à mercê dos instintos de todos esses opressores. A maioria delas já havia dado à luz o filho ou aguardava o momento. Havia muito tempo que não chegavam índios novos, pois as violências dos civilizadores brancos afugentavam os selvagens cada vez mais. A maior parte dos índios do colégio já tinha chegado aos trinta anos. Mas nenhum deles pensava em ir-se. Há tanto tempo acostumados à servidão e tutela, continuavam a fazer só seus serviços com indolência estúpida. Naturalmente não se cogitava mais do ensino (EHRENREICH, 1892, p. 4 apud BALDUS, 1970, p. 44).

É possível que alguns *Apyãwa* tivessem se encontrado com não indígenas em processos de exploração do sertão (drogas, peles de animais, aves exóticas, borracha), mas não há dados de que nessa época tenham tido contato direto e contínuo no território desse povo. Como os Karajá costumavam raptar mulheres e crianças, é provável que os primeiros *Apyãwa* vistos por não indígenas, no primeiro decênio do século XX, tenham sido aqueles poucos cooptados pelos Karajá.

Em 1911, o cearense Alfredo Olímpio de Oliveira e alguns conterrâneos que estavam à procura de seringais subiram o rio Tapirapé e encontraram o povo *Apyãwa*. De acordo com os dados de Baldus, na época eram três aldeias. Foi a primeira vez que esses indígenas conheciam não indígenas, e Alfredo e seus companheiros conviveram com eles por algum tempo.

Os relatos prosseguem com as seguintes informações: Dr. Francisco Mandacaru esteve em uma aldeia *Apyãwa* em 1912. Em 1913, o inspetor do Governo dos Índios daquela região subiu o rio Tapirapé e descobriu cerca de 1.000 ou 1.500 *Apyãwa* vivendo a quarenta milhas do rio devido ao medo dos Karajá. Em 1914, os dominicanos franceses visitaram os *Apyãwa* e:

Dez anos mais tarde teve, no dizer do “Mensageiro do Santo Rosário” de abril de 1934, p. 207, “definitivo início” a “regular catequização” dos Tapirapé pelos dominicanos. Isto é, desde 1924 subiam os padres de Conceição do Araguaia a cada dois anos, mais ou menos o rio Tapirapé até o porto S. Domingos, onde esperavam a chegada dos índios avisados de sua presença pela fumaça de campo incendiado. Às vezes marchavam até as habitações estivais da tribo, situadas no lago Tucunaré ou em outro ponto não muito distante do rio. Demoravam-se um ou alguns dias em companhia dos Tapirapé, distribuindo machados, facões, facas, tesouras, fumo e outros presentes e cumprindo os seus deveres religiosos (BALDUS, 1970, p. 47).

Missionários de outras crenças também passaram por aldeias *Apyãwa*, a exemplo do inglês Josiah Wilding, da *Evangelical Union of South América*, que esteve em Tapi'itawa em 1930, acompanhado de Elizabeth Steen. Em 1931, religiosos adventistas americanos pernoitaram na aldeia. Em 1932, uma expedição inglesa, à procura do desaparecido coronel Fawcett, para lá se dirigiu com garimpeiros, caçadores, funcionário do Sistema de Proteção aos Índios e o missionário escocês F. C. Kegel.

Kegel pode ser considerado como o primeiro não indígena que viveu com os *Apyãwa*, após a expedição de Alfredo, pois, “esteve com eles em agosto, setembro e outubro de 1932, de julho a novembro de 1933, de agosto a novembro de 1934 e de junho a agosto de 1935. Nesta última estada passamos juntos, ele e eu” (BALDUS, 1970, P. 47). O professor da Columbia University, Dr. Charles Wagley, visitou-os entre os meses de abril a outubro de 1939 e de dezembro desse ano até maio de 1940. Depois, as interações dos *Apyãwa* e sertanejos se tornaram mais frequentes.

MULTIPLICIDADE DE CONTATOS: ataques, doenças e depopulação

Para Baldus (1970), Wagley (1988) e Comunidade Tapirapé (1998) os *Apyãwa* habitavam ao norte da região onde permanecem ainda nos dias de hoje. Aos poucos foram se deslocando para o sul como estratégia de proteção frente aos ataques dos Karajá e Kayapó. Essas investidas forçaram-nos a abandonarem as aldeias mais ao norte, próximas a Conceição do Araguaia; porém, por medo dos Xavante nunca ultrapassaram o sul do rio Tapirapé. A Figura 3 apresenta o mapa da localização dos *Apyãwa*, os Xavante ao sul, os Karajá a leste e os Kayapó ao norte e oeste.

De acordo com esses autores, por volta do ano de 1900 havia aproximadamente 1.500 pessoas em cinco aldeias, em uma imensa área que se estendia para oeste do rio Araguaia e norte do rio Tapirapé. Wagley elaborou um mapa (Figura 4), pois, em sua visita os *Apyãwa*, descreveram a localização e lembravam com exatidão das aldeias²⁸, bem como seus nomes: Tampiitawa²⁹, Chichutawa, Mankutawa, Moutawa e Anapatawa.

²⁸ Devido às adaptações ecológicas e pensando em uma organização cerimonial com suas várias associações em equilíbrio, as aldeias deveriam contar com no mínimo 200 habitantes, assim uma estimativa de 200 a 300 pessoas por aldeia parece lógica.

²⁹ Foi possível identificar que cada autor utiliza uma grafia diferente para representar a mesma aldeia.

Figura 4: Localização das aldeias Apyãwa



Fonte: Wagley (1970, p. 56).

O desaparecimento de Anapatawa é atribuído aos vários ataques pelos Kayapó, ocasionando a fuga e o refúgio em aldeias localizadas mais ao sul. Moutawa foi abandonada em torno de 1908, quando metade da população foi dizimada pela febre (talvez malária) e os sobreviventes foram viver em Chichutawa. Em 1910, restavam apenas três aldeias com população muito reduzida e, logo depois, muitos Apyãwa morreram em todas as aldeias, de gripe ou de simples resfriado, que chamavam de ó ó. Em 1911, quando o cearense Alfredo Olimpio de Oliveira visitou os Apyãwa, havia três aldeias. Os habitantes de Mankutawa a abandonaram por volta de 1930-32, pois sua população estava muito reduzida e foram viver em Tapi'itawa. (WAGLEY, 1988).

Além dos ataques dos Karajá e Kayapó, contribuíram para a dizimação dos Apyãwa, os “contatos esporádicos” com outros povos indígenas e os europeus, dentre eles os comerciantes de peles, exploradores, missionários e colonos ocasionais (WAGLEY, 1942). Nessas interações aconteciam empréstimos da cultura material europeia, alinhavando o colonialismo, que alteraria / amorteceria significativamente o *modus operandi* indígena. Ao mesmo tempo, doenças exógenas dizimaram quatro aldeias, segundo Wagley (1942, p. 408- 409), a partir da memória de um Apyãwa:

Na memória de um informante Tapirapé, havia cinco aldeias (por volta de 1890), cada uma delas devendo ter uma população aproximada de 200 pessoas. A introdução da varíola (em 1895 mais ou menos), causou a debandada de uma aldeia, porque muitos de seus habitantes morreram. Por volta de 1900, outra doença europeia, provavelmente a influenza, levou uma segunda aldeia a desmembrar-se pela perda de gente. A febre amarela deve ter grassado em várias ocasiões, como sucedeu entre os Karajá, índios vizinhos, em 1920, a epidemia mundial da influenza chegou ao Araguaia e ao Tapirapé. Em 1932, os sobreviventes de uma terceira aldeia, despovoada pela doença, uniram-se à aldeia mais meridional, Tampitawa, e, durante minha residência aí, em 1935, os remanescentes de uma quarta aldeia juntaram-se a nós. Como resultado do largo despovoamento pela doença, restou somente uma aldeia com apenas 147 habitantes.

Muitas dessas doenças ocorreram pela convivência, ou seja, dos *Apyãwa*, especialmente com os Karajá, transmissores indiretos. Por serem povos vizinhos, uma variedade de enfermidades ia se espalhando entre eles, antes dos *Apyãwa* encontrarem os não indígenas. Em 1932, uma aldeia foi despovoada por epidemia; no entanto, naquele mesmo ano, os Kayapó atacaram e mataram a maior parte dos habitantes. Independentemente da causa da mortandade, os remanescentes refugiaram-se em Tapi'itawa (BALDUS 1970; 1977).

O medo dos povos vizinhos, especialmente dos Kayapó, era tanto que pediram ao Reverendo Kegel, em 1934, que construísse embarcações a fim de deslocar os aldeados. Nesse mesmo ano, 20 homens e mulheres saíram de Tapi'itawa para uma caçada e não retornaram; supõe-se que os Kayapó os tenham matado (BALDUS, 1970).

Tanto Baldus como Wagley apresentam relatos sobre o temor dos *Apyãwa* em relação aos Karajá e, especialmente, dos Kayapó. “Em 1935, mostraram, nas horas da noite, abertamente, o seu pavor, pedindo-me para não largar ao deitar-me na rede, o revólver, pronto para defendê-los dos Kayapó” (BALDUS, 1970, p. 49). Igualmente, Wagley (1988) e seu companheiro Valentim, em 1939, durante a estação da seca, por várias vezes foram acordados pelos *Apyãwa* que pediam que preparassem seus revólveres e espingardas a fim de ajudá-los na defesa da aldeia.

Em 1935, Baldus visitou os *Apyãwa* e encontrou indivíduos das três aldeias já extintas. A depopulação ocorreu de forma vertiginosa, havia apenas 130 habitantes em Tapi'itawa. De acordo com informações do Rev. Kegel, houve de 50 a 60 mortes em Tapi'itawa, entre 1932 e 1935 (WAGLEY, 1988).

Os eventuais visitantes continuaram a influenciar a vida dos *Apyãwa* e consigo traziam doenças. Em junho de 1939, o líder *Apyãwa* Kamanaré veio a óbito por malária

e, em fins de julho, Wagley, visitando-os, contraiu a mesma enfermidade. Em dezembro do mesmo ano (1939), quando Wagley estava em Tapi'itawa, mais de 40 moradores de Chichutawa se juntaram à aldeia Tapi'itawa; logo, os *Apyãwa* ficaram reduzidos a um único aldeamento. A depopulação ocasionada pela transmissão de doenças do Velho Mundo era intensa, um adulto e várias crianças morreram logo após sua chegada (WAGLEY, 1988).

Os diversos relatos dão conta de que o abandono das aldeias frente à depopulação ocorreu pela continuidade de ataques dos temidos Kayapó e dos Karajá, bem como pela transmissão de doenças como simples resfriados, infecções respiratórias que facilmente evoluíam para uma pneumonia, gripe, sarampo, catapora, novas variedades de malária. Talvez por questão de sobrevivência esses fatores contribuíram para que os remanescentes se agrupassem em uma única aldeia – Tapi'itawa – a maior de todas.

A transmissão de doenças às quais os *Apyãwa* apresentavam pouca ou nenhuma imunidade continuou a dizimar vidas. Preocupados com essa situação, em 1946, um grupo de aproximadamente 20 pessoas, chefiado pelo líder Kamairá, voltou a habitar a aldeia Xexotawa que havia sido abandonada em 1939. Retomaram-na pelo fato de estarem mais distantes do contato de estrangeiros, e assim evitarem doenças trazidas por eles (COMUNIDADE TAPIRAPÉ, 1998).

Em 19 de julho de 1947, chegaram a Tapi'itawa Baldus, Valentim, o médico Dr. Haroldo Candido de Oliveira e o Guia seu Rosa. À época a aldeia era constituída por oito malocas, dispostas em círculo ao redor da *Takãna*. Devido a epidemias levadas pelos *tori*, o massacre e o rapto pelos inimigos externos (Karajá e Kayapó) e a limitação de filhos restavam pouco mais de sessenta indivíduos.

Nessa época, os casais *Apyãwa* tinham no máximo três filhos, desses ao menos um deveria ser homem, caso houvesse duas mulheres a terceira que nasceria não seria criada, era levada para o mato, para morrer; da mesma forma ocorria com os outros recém-nascidos quando o casal já havia atingido o máximo de três filhos. Caso o casal já tivesse duas filhas e ocorresse o nascimento da terceira, a mãe era consultada a fim de revelar se a menina era do casal ou se era filha de outro pai que não o marido. Nesse caso a pessoa que foi indicada como pai poderia ficar com a filha se assim desejasse. Essa situação era justificada pela ausência de alimentação para todos, caso criassem todos os filhos que tinham (OLIVEIRA, 1950).

Dr. Haroldo examinou a população da aldeia e descreveu:

Entre os índios examinados, bem poucos pareciam gozar boa saúde; a maioria apresentava estigmas de doença. Em 39 deles, por exemplo, o aumento do baço verificado atestava a contaminação malárica, sendo que em 15 dentre esses a esplenomegalia atingia, mesmo, o limite superior da classificação de Boyd, o que em geral só se observa depois de numerosas recaídas da doença (OLIVEIRA, 1950, p. 61).

De acordo com o autor, os dados epidemiológicos demonstram a alta endemicidade da malária, pois 77,77% das pessoas menores de 15 anos apresentavam sinais de esplenomegalia (aumento de tamanho do baço). Naquela época, as marcas deixadas pela doença eram visíveis. Em 7 de julho de 1947, Dr. Haroldo (que acompanhava Baldus para uma visita aos *Apyãwa*), encontrou um idoso Karajá, em uma pequena aldeia, com marcas de varíola. No dia 15 do mesmo mês, a caminho de Tapi'itawa, Baldus perguntou a uma anciã sobre antigos conhecidos da viagem anterior e a cada nome seguia a resposta: “– Morreu!”. Indagou pelos mais jovens, adolescentes e crianças e a resposta continuou a mesma: “– Morreu!”.

Em sua segunda viagem aos *Apyãwa*, Baldus sentiu falta da fartura de alimentos vegetais. Descreve que, em “1935, nos meses de junho a agosto, encontrara abundância das mais saborosas bananas, de cinco variedades de mandioca e de outros tubérculos, de favas, amendoim e milho” e doze anos mais tarde, ao percorrer todas as casas não encontrou nada disso. A restrição alimentar influenciou o padrão de comportamento, reprimindo a hospitalidade *Apyãwa*. Mais ainda, pode ter contribuído para a precariedade e insegurança alimentar e, por consequência, à mortalidade e depopulação (BALDUS, 1970, p. 52).

No final de 1947, houve o grande ataque a Tapi'itawa praticado pelos Kayapó, durante a madrugada, quando a maioria dos homens não se encontrava na aldeia. Queimaram a maior parte das moradias e a casa dos homens, levaram mulheres e crianças, saquearam a aldeia levando o que puderam. Tapi'itawa foi abandonada, os sobreviventes fugiram e se dispersaram, alguns se refugiaram na fazenda do Sr. Lucio Penna da Luz, situada à margem direita do rio Tapirapé. Outros procuraram refúgio no posto de Serviço de Proteção aos Índios Heloísa Alberto Torres, situado na barra do rio Tapirapé, onde Valentim Gomes era o agente (COMUNIDADE TAPIRAPÉ, 1998; BALDUS, 1970; WAGLEY, 1988)

A aldeia Xexotawa também sofreu um ataque dos Kayapó, em data não precisa. A população se dividiu em dois grupos: um, liderado por Kamairá e sua família, dirigiu-se para o sul e reocupou a aldeia Xoatawa; o segundo, composto por

seis pessoas, permaneceu próximo à aldeia Xexotawa, mas dirigiram-se progressivamente para leste (COMUNIDADE TAPIRAPÉ, 1998).

Como o ataque acontecera durante a noite, os dois agrupamentos ficaram isolados um do outro, não sabiam do destino dos demais, pensavam que poderiam estar perdidos ou mortos. Assim, os indígenas de Xexotawa e de Xoatawa permaneceram separados no meio da mata da serra de Urubu Branco. Perderam contato com os demais *Apyãwa*, com a população nacional e com os grupos indígenas por várias décadas” (COMUNIDADE TAPIRAPÉ, p. 25, 1998).

Sobre os habitantes que abandonaram Tapi'itawa, Baldus (1970, p. 50), ao redigir um relatório ao diretor do Serviço de Proteção aos Índios, no ano de 1947, escreveu que “os sobreviventes [estão] refugiados em Porto Velho, onde lhes faltam víveres para alimentar-se, redes para dormir, algodão para fabricar novas redes, instrumentos de lavoura e utensílios de cozinha”. Wagley (1988) descreve que os *Apyãwa* se referem a esse período como tempo da fome, momento em que crianças e adultos morriam. A esse respeito, a Comunidade Tapirapé (1988) relata que os habitantes de Xexotawa e Xaotawa viam sua população diminuir pela impossibilidade de fazer roças, pela fome, doenças, desnutrição, alto índice de mortalidade infantil, ataques de Kayapó e de animais selvagens.

Em 1950, o encarregado do Posto, com o auxílio dos missionários dominicanos, conseguiu reunir as dispersas famílias *Apyãwa* originárias de Tapi'itawa e formaram uma aldeia próxima ao Posto, na barra do rio Tapirapé, que foi chamada de Aldeia Nova. O abandono da região de origem foi a solução trazida em um momento em que a sobrevivência do povo *Apyãwa* estava seriamente ameaçada (COMUNIDADE TAPIRAPÉ, 1998; WAGLEY, 1988).

DA QUASE EXTINÇÃO AO AUMENTO POPULACIONAL

Para Wagley (1988), Wagley e Galvão (1948), bem como para Baldus (1970), o problema da depopulação causada por doenças, inicialmente ocorreu por contatos casuais que tinham com outros povos indígenas que já tinham sido infectados, especialmente os Karajá. Dessa forma, ficaram expostos a doenças mesmo antes de terem contato direto com os *tori*.

Wagley (1988) afirma que, mesmo com o uso de novas tecnologias experimentada pelos *Apyãwa* como a introdução de instrumentos de aço como facas, machado, facões, viviam em 1939-40 como em 1900. A introdução de algumas

tecnologias tornou suas roças³⁰ mais produtivas e facilitaram seu preparo. No entanto, inúmeros aspectos de sua organização social foram drasticamente alterados pela depopulação provocada pelas epidemias. De acordo com Darcy Ribeiro (1956, p. 3): “A história das relações entre índios e brancos no Brasil ensina que as armas de conquista foram alguns apetites e ideias, um equipamento mais eficiente de ação sobre a natureza, bacilos e vírus, sobretudo vírus”.

Os *Apyãwa* podem ser considerados uma população em isolamento até início do século XX. Quando se deslocaram dos limites das fronteiras econômicas até o seu habitat, exploradores, extrativistas, garimpeiros, seringueiros, dentre outros que por ali passavam, traziam consigo elementos patogênicos, atingindo-os, provocando um elevado índice de mortalidade resultando poucos sobreviventes.

A interação e o convívio levaram para as populações indígenas uma contaminação com alta letalidade. Muitos povos foram totalmente dizimados, em outros houve uma grande depopulação. Ribeiro (1956) afirma que foi catastrófica a redução populacional de grupos indígenas após os primeiros contatos com os não indígenas. Esse aniquilamento ocorreu com todos os povos indígenas brasileiros, diferindo, em cada caso, a maior ou menor letalidade de acordo com as circunstâncias vividas quando o grupo foi atingido.

Darcy Ribeiro já prenunciava que, se a depopulação prosseguisse em um ritmo contínuo, poderiam ser exterminados. Reduzindo a interação com não indígenas, alguns conseguiram sobreviver, bem como explica o fato de outros terem diminuído seu contingente populacional ou desaparecido. Esses dados são distintos entre os povos indígenas, pois cada um tem seu contexto, sua história, graus diferenciados de interação e uma adaptação ecológica específica.

Por volta de 1900, havia cerca de 1.500 indígenas morando em cinco aldeias e, conforme relatos da irmã Clara (IRMÃZINHAS DE JESUS, 2002), em 1952, apenas 47. Essas baixas significativas devem-se a ataques de seus inimigos e pela transmissão de doenças levadas direta e indiretamente por contatos interétnicos e com os brancos a partir de 1909. Das cinco aldeias citadas, uma foi exterminada pela varíola; outra, pela gripe. Após encontro com os não indígenas, duas outras se extinguíram por febre amarela e gripe e todos os sobreviventes juntaram-se na aldeia

³⁰ Os Tapirapé possuíam uma grande diversidade de produtos em suas roças: “mandioca, abóbora-doce, uma variedade de batata-doce, inhame, amendoim, milho, feijão de vários tipos, inclusive feijão-lima, pimenta, algodão, mamão, maxixe e bananas” (WAGLEY, 1988, p. 76).

Tapi'itawa, que foi abandonada em 1947, após ser atacada pelos Kayapó. A Tabela 1 organiza a cronologia e a involução populacional dos *Apyãwa*.

Tabela 1: Declínio populacional dos *Apyãwa*

Ano	Nº habitantes	Aldeia(s)	Fonte
1911	–	3 aldeias	Durante a expedição de Alfredo Olímpio de Oliveira
1912	268 na aldeia visitada	–	Vigem do Dr. Francisco Mandacaru
1914	160 na aldeia visitada	3 aldeias	Relatoria de expedição dominicana, aldeia visitada tinha 16 moradias
1932	220 em 14 casas	Tapi'itawa	Reverendo Kegel
1934	113 em 7 casas	Tapi'itawa	Reverendo Kegel
1935	130 em 8 casas e na casa dos homens	Tapi'itawa	Baldus
1939	187	Tapi'itawa e Chichutawa	Wagley – A primeira com 147 habitantes e a segunda com cerca de 40
1947	59 em 7 casas	Tapi'itawa	Baldus
1952	47	Aldeia Nova	Irmãzinhas de Jesus
1953	51	Aldeia Nova	Padre Francisco
1957	57	Aldeia Nova	Wagley
1965	80	Aldeia Nova	Wagley
1976	130	Aldeia Nova	Wagley

Fonte: Elaborado pelos autores a partir das fontes primárias consultadas (2023).

Ribeiro (1956), Wagley (1951) e Oliveira (1950) chamam atenção para a restrição voluntária da natalidade, as mulheres praticavam o aborto, pois não era permitido ter mais de três filhos dada a impossibilidade dos cuidados. Explicam que esse controle de nascimentos contribuiu à quase extinção e, por serem poucos, já não podiam viver do modo tradicional. A redução das aldeias e a inclusão de remanescentes de outras em uma única alterou a vida social dos *Apyãwa*, explicando como a depopulação influenciou o *modus vivendi* dos povos indígenas.

A soma do controle de natalidade com o convívio da civilização ocidental resultou em impactos negativos devastadores. A Aldeia Nova, constituída em 1950 (reunindo todos os remanescentes de Tapi'itawa) e a presença das Irmãzinhas de Jesus em meio ao povo *Apyãwa*, doravante 1952, alterou essa realidade gradualmente.

No dia 05 de outubro de 1952, chegaram à Aldeia Nova as primeiras irmãs que conviveram com os *Apyãwa*: Genoveva, Denise e Clara; posteriormente, outras vieram. Pertenciam à Fraternidade das Irmãzinhas de Jesus, que tinha como um de seus princípios conhecer e respeitar a cultura do povo com o qual conviviam. Não estavam a serviço do Estado, por isso suas ações não possuíam cunho colonizador ou civilizatório (IRMÃZINHAS DE JESUS, 2002).

Construíram sua casa perto do círculo da aldeia, plantavam suas roças, faziam farinha, buscavam água; viveram uma vida muito parecida com a dos *Apyãwa*. Tinham remédios, trataram a malária, verminose infantil e doenças venéreas, faziam o papel de enfermeiras para os adultos que apresentam infecções respiratórias. Sua presença física “concorreu mais do que qualquer outro fator isolado, para salvar os *Apyãwa* da contínua desintegração”, defendendo-os da exploração de negociantes no momento de trocas, visto que os indígenas não conheciam o valor do dinheiro (WAGLEY, 1988, p. 66). Tornaram-se *Apyãwa* e até hoje sua simplicidade e suas ações são exemplos, sendo respeitadas e reconhecidas por toda a comunidade.

É importante, portanto, frisar que nosso povo, que parecia estar fadado à extinção, obteve um novo alento com a chegada das Irmãzinhas de Jesus, que vieram morar com a gente, no intuito de cuidar de nossa saúde, além de nos apoiarem em questões territoriais. Vale ainda dizer que essa congregação difere em muitos aspectos de outras missões católicas e evangélicas junto aos povos indígenas, por isso não posso deixar de tecer um breve comentário sobre sua atuação. O seu trabalho não foi pautado na doutrinação e conversão dos *Apyãwa*, nem na construção de escolas e hospitais. É uma missão que se caracteriza pelo apoio ao povo *Apyãwa*, manifesto na convivência respeitosa. O cuidado com a saúde, aliado à postura diferenciada dessas freiras, são fortes fatores que contribuíram para a sobrevivência e o considerável aumento populacional do nosso povo (TAPIRAPÉ, 2020, p.55).

As Irmãzinhas criaram condições favoráveis para o desenvolvimento de sistema adaptativo que lhes proporcionou condições de vida mais satisfatórias. Fortaleceram a identidade dos *Apyãwa*, pois estimularam a realização de seus rituais, o uso da língua, retomando sua cultura tradicional. Atualmente (século XXI), o povo *Apyãwa* vive em duas terras indígenas homologadas (Figura 1) e encontra-se distribuído em oito aldeias que somam aproximadamente mil pessoas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história brasileira foi pautada em contínuo processo de interiorização da fronteira em busca de recursos naturais, em locais onde já havia povos indígenas, que, a fim de sobreviverem, iam se movimentando. Em especial no século XX, o foco das incursões recaiu sobre a região Centro-Oeste cujos povos originários também se moveram por autodefesa.

Quando se encontravam (homens brancos e indígenas), as patogenias (fomentadas pela assimetria genética e sanitária), provocaram alta mortalidade e depopulação. Mais ainda, pela resistência de permanecerem em seus territórios, dois dramas eram frequentes: outras comunidades indígenas do entorno, também pressionadas pelas frentes expansionistas e de exploração, avançaram sobre os territórios onde se situavam as aldeias dos *Apyãwa* e frentes “colonizadoras”, mais bem equipadas e determinadas a ocupar essas terras, iam matando os que se opusessem à sua presença.

No Brasil, muitos povos foram dizimados e outros foram “simplesmente” exterminados/extintos pela visão subjugadora presente no processo colonizador. Dados apontados pela FUNAI afirmam que a população indígena no Brasil em 1500 era de aproximadamente 3.000.000. O genocídio foi tão violento que muitos povos e línguas indígenas desapareceram, atualmente não passam de 1.000.000. O povo *Apyãwa* teve destino semelhante e, para não ser exterminado fugiu da costa litorânea, continuou sua saga também no século XX, empreendendo longos deslocamentos até chegar na região da Serra do Urubu Branco, MT.

Foram brutalmente violentados quando os bandeirantes aprisionaram 100 *Apyãwa* com o propósito de mão-de-obra escrava e, conforme relatos encontrados na literatura, todos morreram, talvez à míngua. Ailton Krenak (2002) afirma que “Os índios foram desaparecendo porque a América foi sendo descoberta. Os negros foram escravizados porque precisavam de mão de obra para isso”. A ocupação da América foi impulsionada por um sistema moderno-colonial eurocêntrico que gerou inúmeros conflitos e muita carnificina. À medida que os colonizadores ampliaram as fronteiras, causaram extermínio e depopulação de muitos povos indígenas, entre eles os *Apyãwa*.

Parte significativa da memória e culturas material e imaterial dos *Apyãwa* desapareceu. Mesmo com a pesquisa e registros minuciosos realizados por Baldus referente à origem e ao nome dos “Tapirapé” apagamentos históricos não poderão ser

preenchidos em virtude do declínio populacional (de um total de cinco aldeias reuniram-se em apenas uma) e de seus remanescentes não terem tido condições de manter viva sua memória e muitos elementos de sua cultura tradicional.

A chegada das Irmãzinhas da Fraternidade de Jesus, em 1952, para morar com os *Apyãwa*, não tinha pretensão de colonizá-los ou civilizá-los, dominando-os política ou religiosamente. Sua missão era conviver de maneira pacífica, respeitosa e amorosa. Conforme relatos dos próprios membros da comunidade, utilizavam diversos medicamentos que podem ter ajudado a reduzir a mortalidade, estimularam a continuidade de sua cultura tradicional; protegiam-nos das explorações comerciais recorrentes e do processo expansionista econômico que se instalou regionalmente, intensificando-se entre as décadas de 1960-1970.

Elementos doutrinários católicos, mesmo de modo subliminar, podem ter interferido nas questões de crescimento populacional e de natalidade *Apyãwa*. O cristianismo é dogmático contra o aborto e o abandono e, da mesma forma, a quase extinção do povo *Apyãwa* exigia uma resposta de reprodução biológica e de cuidado para o aumento populacional, resultando na sobrevivência sociocultural da comunidade.

De um modo um conjunto de ações propiciadas pelas religiosas (intencionais, explícitas ou não) na atenção à saúde, com a inserção cuidadosa de elementos técnicos exógenos e o reforço significativo da cultura autóctone fez parte dos fatores que contribuíram tanto para a sobrevivência quanto pelo aumento populacional dos *Apyãwa*, que pode ser somado na década de 1980 com a luta dos próprios membros *Apyãwa*, em um protagonismo pela demarcação das Terras Indígenas e sua homologação, juntamente com as mudanças das políticas públicas de saúde indígena pós-Constituição de 1988.

REFERÊNCIAS

ABAIXO-ASSINADO. Disponível em: <https://www.change.org/p/to-federal-authorities-of-brazil-to-protect-the-territorial-rights-of-indigenous-peoples>. Acesso em: 03 ago.2023.

ALONSO, José Luis Ruiz-Peinado. Tiempos afroindígenas en la Amazonia brasileña. Primera mitad del siglo XIX. **Revista de Indias**, v. 70, n. 249, p. 583-608, 2010. ISSN 0034-8341, ISSN-e 1988-3188. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulocodigo=3265879>. Acesso em: 03 ago.2023.

APIB. O marco temporal é inconstitucional, nosso território é ancestral. Disponível em: <https://apiboficial.org/2023/05/25/o-marco-temporal-e-inconstitucional-nosso-territorio-ancestral/textOmarcotemporalestabeleceque,disputasicaoujudicial comprovada>. Acesso em: 03 ago.2023.

BALDUS, Herbert. **Tapirapé**: tribo tupi no Brasil Central. São Paulo: Editora Nacional, 1970.

BRASIL. **Decreto nº 88.194, de 24 de março de 1983**. Homologa a demarcação da área indígena que menciona, no estado de Mato Grosso. Diário Oficial, Brasília, DF, 24 mar. 1983. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_/atos/decretos/1983/88194.html: text=DECRETAA,TEREZINHAC20EstadodeMatoGrosso. Acesso em: 03 ago.2023.

_____. **Decreto de 08 de setembro de 1998**. Homologa a demarcação administrativa da Terra Indígena Urubu Branco, localizada nos Municípios de Santa Terezinha, Confresa e Porto Alegre do Norte, Estado de Mato Grosso. Diário Oficial, Brasília, DF, 08 set. 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_/DNN/Anterior_a_2000/1998/Dnn7298.htm. Acesso em: 03 ago.2023.

BRUNO, Themis Nunes da Rocha. **Estudo fonológico e morfossintático da língua tapirapé no curso de educação intercultural da UFG**. 2013. 102f. Dissertação (Mestrado em m Letras e Linguística; área de Estudos Linguísticos) – Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, Faculdade de Letras. Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, Goiás, 2013. Disponível em: <http://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/4870>. Acesso em: 03 ago.2023.

CASTRO, Edna. Dinâmica socioeconômica e desmatamento na Amazônia. **Novos Cadernos NAEA**, v. 8, n. 2, 2005, p. 5-39. Disponível em: <https://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/3175>. Acesso em: 03 ago.2023.

FAUSTO, B. **História do Brasil**. São Paulo: Edusp, 2006. Disponível em: [https://www.intaead.com.br/ebooks1/livros/histria/12Hist3ria20do20Brasil20-20BorisFausto\(Colonia\).pdf](https://www.intaead.com.br/ebooks1/livros/histria/12Hist3ria20do20Brasil20-20BorisFausto(Colonia).pdf). Acesso em: 05 set. 2023

FERNANDES, Florestan. Antecedentes indígenas: organização social das tribos tupis. In: HOLANDA, Sérgio Buarque (Org). **História geral da civilização brasileira**. Rio de Janeiro: Difel, v. I, 1976, p. 72-86.

FREIRE, José Ribamar Bessa; MALHEIROS, Márcia Fernanda. Aldeamentos indígenas no Rio de Janeiro. Programa de Estudos dos Povos Indígenas. **Educação Pública**. Departamento de Extensão/SR-3, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 1997. ISSN: 1984-6290. Qualis B1 (CAPES 2020-2024). DOI: 10-18264/REP Disponível em: <https://educacaopublicacecierj.edu.br/artigos/7/18/os-aldeamentos-indiacutegenas-do-rio-de-janeiro>. Acesso em: 03 ago.2023.

IRMÃZINHAS DE JESUS. **O renascer do povo Tapirapé**: diário das Irmãzinhas de Jesus, de Charles de Foucauld. São Paulo: Editora Salesiana, 2002.

LANGFUR, Hal; DE RESENDE, Maria Leônia Chaves. **Indian autonomy and slavery in the forests and towns of colonial Minas Gerais**. Native Brazil: Beyond the Convert and the Cannibal, 1500-1900, p. 132-165 **Revista História Unisinos**, v. 13, n. 2, p. 155-167, 2009. Disponível em: <https://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/5084>. Acesso em: 03 ago.2023.

MARQUES, Leonardo. The economic structures of slavery in colonial Brazil. **Oxford Research Encyclopedia of Latin American History**. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1093>, 2014. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=167013398002>. Acesso em: 03 ago.2023.

MARIN, Joel Orlando Bevilaqua. A formação de trabalhadores brasileiros: a experiência do Colégio Isabel. **Revista História Unisinos**, v. 13, n. 2, p. 155-167, 2009. Disponível em: <https://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/5084>. Acesso em: 03 ago.2023.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano**. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2012.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.17666/329402/2017>. Acesso em: 03 ago.2023.

OLIVEIRA, Haroldo Cândido. **Índios e sertanejos do Araguaia: diário de viagem**. Edições Melhoramentos, 1950.

PRADO JR, Caio. **Formação do Brasil contemporâneo: colônia**. 6 ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

RIBEIRO, Darcy. Convívio e contaminação: efeitos dissociativos da depopulação provocada por epidemias em grupos indígenas. **Instituto Socioambiental. Publicações do ISA**, 18: 3-50, 1956. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/convivio-e-contaminacao-efeitos-dissociativos-da-depopulacao-provocada-por>. Acesso em: 03 ago.2023.

_____. **Os índios e a civilização**. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1985.

RAMOS, André R. F. A escravidão do indígena, entre o mito e novas perspectivas de debates. **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília, v.1, n.1, p.241-265, jul. 2004. Disponível em: <https://dspace.sistemas.mpba.mp.br/xmlui/handle/123456789/338>. Acesso em: 03 ago.2023.

SUCHANEK, Márcia Gomes O. Povos indígenas no Brasil: de escravos a tutelados: uma difícil reconquista da liberdade. **Confluências. Revista Interdisciplinar de Sociologia e Direito**, v. 12, n. 1, p. 240-274, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/conflu12i1.p92>. Acesso em: 03 ago.2023.

TAPIRAPÉ, Comunidade. **Xanetawa Parageta: histórias das nossas aldeias**. 2.ed. São Paulo/Brasília: MEC/SEF/MARI, 1998. Disponível em: <https://lemad.fflch.usp.br/node/3903>. Acesso em: 12 dez. 2022.

TAPIRAPÉ, Gilson. **Ipaxi'awyga Takãra**: centro epistemológico e sistema de comunicação cósmica para a vitalidade cultural do mundo Apyãwa. 2020. 141 f. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, GO, 2020. Disponível em: <http://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/11124>. Acesso em: 03 ago.2023.

WAGLEY, Charles. Efeitos do despovoamento sobre organização social entre os índios Tapirapé. **Sociologia**, São Paulo: USP, v. 4, p. 407-411, 1942. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/qdgqt/pdf/pagliaro-9788575412541-02.pdf>. Acesso em: 03 ago.2023.

_____. Cultural influences on population. A comparison of two Tupy tribes. **Revista do Museu Paulista**, v. V, p. 95-104. São Paulo. 1951. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:wagley-1951-cultural>. Acesso em: 03 ago.2023.

_____. Lágrimas de boas-vindas: os índios tapirapé do Brasil central. **Instituto Socioambiental. Publicações do ISA**. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/livros/lagrimas-de-boas-vindas-os-indios-tapirape-do-brasil-central>. Acesso em: 03 ago.2023.

WAGLEY, Charles, GALVÃO, Eduardo. The Tapirapé. In: STEWARD, Julian H. (Editor). Handbook of South American Indians. Bulletin 143. v. 3. The tropical Forest tribes. Smithsonian Institution. **Bureau of American Ethnology**. United State Government Printing Office: Washington, 1948. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/vb/a/MGJrYbqDBMJHjyZW5MS3QwS/langenformatpdf>. Acesso em: 03 ago.2023.

Artigo 2

Uma presença marcante no processo de revitalização populacional, sociocultural e territorial: as Irmãzinhas de Jesus junto ao povo *Apyãwa*³¹⁻³²

Resumo: Este estudo objetiva investigar a influência e a participação das Irmãzinhas de Jesus junto ao povo indígena *Apyãwa*, quando, a partir de 1952, foram morar junto a eles, contribuindo para sua sobrevivência, conservando seu modo de vida tradicional. Com base em um levantamento histórico e por meio de entrevistas realizadas com 27 indígenas *Apyãwa*, a presença dessas religiosas na aldeia garantiu não só a sobrevivência dos indígenas bem como uma vida fraterna, cuidados com a saúde e manutenção do território. A fim de compreender os seus direitos e lutar por eles, foi-lhes ensinada a língua portuguesa, construída uma escola, considerada um espaço de movimento de lutas. Os resultados demonstram que a presença da Fraternidade das Irmãzinhas de Jesus, durante 65 anos, foi/é de grande relevância, pois suas ações contribuíram para o crescimento populacional, a formação social e demarcação territorial do povo *Apyãwa*.

Palavras-chave: Irmãzinhas de Jesus. *Apyãwa*. Amazônia. Território.

A significant presence in the process of population, sociocultural, and territorial revitalization: the Irmãzinhas de Jesus alongside the *Apyãwa* people

Abstract: This research aims to investigate the influence and participation of the Irmãzinhas de Jesus alongside the native *Apyãwa*. In 1952, the *Apyãwa* were living with them, aiding in their survival, and preserving their traditional way of life. Through a historical survey and interviews with 27 native *Apyãwa* individuals, it was found that the presence of religious figures in the village ensured the survival of the natives, as well as fostering fraternal life, healthcare, and the maintenance of territory. In terms of understanding their rights and advocating for them, the establishment of a school where Portuguese was taught was considered a pivotal movement. The results were of great significance, as these actions contributed to population growth, social development, and the demarcation of *Apyãwa* territory.

Key-words: Irmãzinhas de Jesus, *Apyãwa*, Amazônia, Territory.

Una presencia notable en el proceso de revitalización poblacional, sociocultural y territorial: las Hermanitas de Jesús con el pueblo *Apyãwa*

Resumen: Este estudio tiene como objetivo investigar la influencia y la participación de las Hermanitas de Jesús junto al pueblo indígena *Apyãwa*, cuando, a partir de 1952,

³¹ Artigo publicado na **Revista ACENO, Revista de Antropologia do Centro-Oeste, (Qualis A2)**, v. 11 n. 27 (2024): setembro a dezembro de 2024. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/17201>.

³² Este artigo seguiu as diretrizes solicitadas pelo periódico supracitado, que foram mantidas nesta tese e, por essa razão, difere do formato das demais seções deste trabalho. Foi modificada, no entanto, a fonte original solicitada aos autores (Times New Roman®); logo, para fins de uniformização, utilizou-se a fonte Arial®.

se instalaron a vivir con ellos, contribuyendo a su supervivencia y preservando su modo de vida tradicional. Por medio de un estudio histórico y de entrevistas realizadas con 27 indígenas *Apyãwa*, la presencia de estas religiosas en la aldea garantizó no sólo la supervivencia de los indígenas, sino también su vida fraterna, el cuidado de la salud y el mantenimiento del territorio. Para que pudieran comprender y luchar por sus derechos, se les enseñó la lengua portuguesa y se construyó una escuela, considerada un espacio para el movimiento de luchas. Los resultados muestran que la presencia de la Fraternidad de las Hermanitas de Jesús, durante 65 años, fue/es de gran importancia, ya que sus acciones contribuyeron al crecimiento demográfico, a la formación social y a la demarcación territorial del pueblo *Apyãwa*.

Palabras clave: Hermanitas de Jesús; *Apyãwa*; Amazonía; territorio.

Introdução

Inúmeros indígenas, de diferentes grupos étnicos, habitavam o Brasil antes da chegada dos europeus. O contato com não indígenas resultou na redução e no extermínio de muitos povos, sendo um dos motivos as doenças trazidas do Velho Mundo, às quais os povos originários não tinham imunidade. Não se sabe quantos indígenas existiam na terra que viria a ser o Brasil. *Os cálculos oscilam entre números tão variados como 2 milhões para todo o território e cerca de 5 milhões só para a Amazônia brasileira* (Fausto, 2006, p. 38). Atualmente, de acordo com dados do Censo do IBGE 2022, existem 1.693.535 indígenas, e 51,2% dessa população localiza-se na Amazônia Legal.

Entre esses indígenas, encontra-se o povo Tapirapé (que se autodenomina *Apyãwa*) residente na Terra Indígena (TI) Urubu Branco, localizada na região nordeste do estado de Mato Grosso. Assim como outros povos habitantes do interior do Brasil, o povo *Apyãwa* deslocou-se da costa brasileira ao interior em busca de proteção até chegar à Capitania de Mato Grosso por volta do século XVIII.

Em 1900 constituíam uma população entre 1.000 a 1.500 pessoas; no entanto, por volta dos anos 1950, quase foram extintos. Baldus (1970), Wagley (1988), Irmãzinhas de Jesus (2002) e Ribeiro (1956) apontam duas causas para esse quase aniquilamento. A primeira está relacionada às disputas territoriais com outros povos indígenas, especialmente com os Kayapó. A segunda quanto à expansão da fronteira nacional, por intermédio da qual tiveram seus primeiros contatos com representantes não indígenas da sociedade nacional. Essa aproximação trouxe inúmeras doenças às quais não tinham nenhum tipo de imunidade, como catapora, sarampo, varíola, gripes, simples resfriados.

Registros desses autores indicam que houve uma acelerada depopulação e que, em 1947, o grupo de *Apyãwa* era constituído por menos de 50 pessoas. Nesse mesmo ano, após um ataque dos Kayapó, fugiram/abandonaram a aldeia *Tapi'itawa*; os sobreviventes se dispersaram para locais próximos da aldeia.

Em 1950, o responsável pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), juntamente com o auxílio dos padres dominicanos, reuniu as famílias originárias de *Tapi'itawa*, e uma nova aldeia foi constituída (*Orokotãwa*), perto do posto do SPI, mas era distante da antiga e muito próxima da dos Karajá. No ano de 1952, três irmãs da Fraternidade das Irmãzinhas de Jesus, vindas da França, foram morar junto a eles. Quando chegaram, registraram apenas 47 pessoas, em precária condição de vida. A fraternidade religiosa esteve presente em meio aos *Apyãwa* por 65 anos e, durante esse período, sempre apoiou de distintas formas os indígenas.

Vários autores, como Casaldáliga (1971), Remy (2018), Tapirapé (1998), Baldus (1970) e Wagley (1988) descrevem a presença delas em meio aos *Apyãwa*: como e onde viviam, suas atividades diárias, sua fé cristã, a modo como praticavam o Evangelho, suas aprendizagens, seus ensinamentos, as relações interpessoais, os cuidados que tinham com os *Apyãwa*; enfim, as diferentes ações que realizaram enquanto conviviam com eles.

Na literatura, há um hiato quando se apresenta a seguinte pergunta: *De que forma a presença das irmãs da Fraternidade das Irmãzinhas de Jesus influenciou o modo de vida tradicional do povo Apyãwa, sua resistência e crescimento populacional?* O questionamento adquire um caráter de ineditismo e de originalidade do estudo, pois busca evidências de um encontro cultural fecundo entre uma cultura europeia de influência judaico-cristã e uma indígena autóctone ameríndia. A construção desses laços interculturais tão distintos adquire enorme relevância, em especial pelo resultado.

Pautada em um percurso metodológico que compreende pesquisa bibliográfica e histórica, entrevistas com indígenas *Apyãwa*, e ancorada na noção de hibridismo cultural de Canclini (1998), Burke (2003) e Cardoso (2008), a pesquisa foi dirigida com a finalidade de *Compreender como a vivência das Irmãzinhas de Jesus em meio aos Apyãwa, influenciou o modo de vida tradicional desse povo.*

A relevância deste estudo pode ser demonstrada por buscar compreender em profundidade como um processo sociocultural interativo entre uma cultura cristã europeia e uma comunidade originária constituem um processo de confluência que se

mostra significativo à revitalização sociocultural indígena e reapropriação socioterritorial.

1 O surgimento da congregação, sua atuação, a chegada ao Brasil e o encontro com os *apyãwa*

A Fraternidade das Irmãzinhas de Jesus, fundada na Argélia em 1939, por Magdeleine Hutin, tinha como finalidade atender comunidades isoladas e vulneráveis. Seguiu os princípios do missionário francês Charles De Foucauld, que viveu junto aos nômades do deserto do Saara com total respeito pela alteridade (Irmãzinhas de Jesus, 2002; Remy, 2018)

Vindas da França, as religiosas Genoveva (Geneviève Hélène Boyé), Denise e Clara, chegaram ao Rio de Janeiro em junho de 1952, e de lá foram para Conceição do Araguaia (PA), em julho de 1952. Foram acolhidas no colégio das irmãs dominicanas, onde aprenderam português e sobre diferentes tipos de plantações e seus cuidados. Clara estudou as plantas medicinais; Genoveva e Denise, a fiar algodão, a socar arroz, andar a cavalo. Ao mesmo tempo, fabricavam sabão para lavar vestimentas e utensílios, organizavam o inventário de provisões, tecidos e medicamentos que iriam levar, mandaram confeccionar suas sandálias, participaram de pescaria, organizaram materiais necessários para montar a capela. Frei Gil, um padre dominicano da Prelazia de Conceição do Araguaia, as acompanhou, trouxe muitas caixas e pacotes para instalação delas em meio aos *Apyãwa* (Remy, 2018).

No dia 20/09/1952, partiram de Conceição do Araguaia à aldeia dos *Apyãwa*. Durante a viagem, passaram com dificuldade por diversas cachoeiras, viveram momentos de angústia e de tensão. Experimentaram um mundo novo, pois, apesar da presença de onças, de possíveis jacarés e de cobras, dormiam em pequenas praias, substituindo camas por redes. O calor era intenso e a presença de mosquitos, constante. Conforme prosseguia a viagem, iam encontrando: [...] *muitas casas pobres, algumas sem paredes, ao lado de outras de alvenaria. É grande a miséria, há muitas pessoas doentes e deficientes, e a higiene é precária* (Irmãzinhas de Jesus, 2002, p. 46). Os missionários dominicanos já estavam na região do Araguaia em meio às aldeias dos *Apyãwa* desde o início do século XX. Devido à presença constante desses religiosos, até a chegada das irmãzinhas todos os *Apyãwa* haviam sido batizados (Irmãzinhas de Jesus, 2002).

No dia 5 de outubro de 1952, Genoveva³³, Denise e Clara chegam à aldeia Tapirapé, com Madalena Hutin (fundadora da congregação), para darem início a uma nova fraternidade – a primeira a ser criada na América Latina (Irmãzinhas de Jesus, 2002; Remy, 2018). Quando elas se estabeleceram em meio aos *Apyãwa*, somavam menos de 50 indivíduos, localizados na Aldeia Nova. Eram os remanescentes do último ataque dos Kayapó realizado na aldeia *Tapi'itawa* em 1947.

2 Um povo isolado e debilitado acolheu as Irmãzinhas de Jesus: aprendizado, convivência e partilha de vida

A fundadora da fraternidade, irmãzinha Madalena, tinha um pensamento simples: *elas se farão Tapirapé para, daqui, irem aos outros e amá-los... Mas serão sempre Tapirapé* (Irmãzinhas de Jesus, 2002, p. 13). Com esse propósito, as religiosas construíram sua casa conforme as da aldeia, aprenderam com os membros da comunidade (crianças, jovens, adultos e idosos, homens e mulheres) o idioma Tapirapé.

Entre as duas culturas, havia um grande abismo e, em várias situações, as diferenças eram antagônicas. Buscavam água no rio da mesma maneira que as mulheres *Apyãwa* – com latas na cabeça. A comunidade ajudou na construção de sua casa. Conforme faziam os indígenas, as **irmãzinhas limpavam e cultivavam** suas próprias roças – com auxílio ocasional de alguns indígenas –, pois, de acordo com o ideário da congregação, esperavam exercer o partilhamento pelo exemplo vivido (Irmãzinhas de Jesus, 2002; Wagley, 1988).

Durante o período inicial, amizade e partilha representavam mais do que fazer, aprenderam muito, mas encontraram diversas dificuldades. Novas atividades passaram a fazer parte da rotina diária das irmãs. (Quadro 1).

Quadro 1: Alterações no modo de vida das Irmãzinhas da Fraternidade de Jesus

Aprenderam	Atividades que fizeram parte do seu dia a dia
Pescar com e como eles, fazer jirau de lenha e bambu a fim de cozinhar e defumar carnes e peixes, jirau para suas hortaliças, fazer <i>kawi</i> ³⁴ , farinha, confeccionar <i>peyra</i> ³⁵ ,	Ir à roça, cuidar da casa, preparar seus alimentos, costurar para os <i>Apyãwa</i> . Acompanhar os <i>Apyãwa</i> nos acampamentos de pescaria e roças. Assim como as mulheres

³³ Genoveva e Denise, recém-saídas do noviciado (período de aprendizado e da formação religiosa que se submetem os que desejam professar uma fé), e Clara ainda postulante (tempo de preparo religioso que antecede o noviciado). Clara era enfermeira e, durante sua estada em Conceição do Araguaia, aprendeu no posto de saúde das irmãs dominicanas sobre o uso de plantas medicinais.

³⁴ *Kawi* ou *cauim* é uma bebida preparada a partir de arroz, mandioca, milho, amendoim, batata-doce.

³⁵ Cesto feito com folhas de palmeiras, amarrados por uma embira.

esteira, farinha, brocar a roça, cortar o mato rasteiro para preparar o terreno para o plantio (é um trabalho pesado), a cozinhar como eles, andar de canoa, cortar lenha, a fazer sua roça (desmatar, coivarar, plantar, cultivar), a comer como os <i>Apyãwa</i> , fazer farinha de peixe, pilotar e consertar seu barco, pilotar ubá ³⁶ , participar das danças, Clara aprendeu fazer peneiras.	<i>Apyãwa</i> , elas também fazem os alimentos para os rituais. Tratam com vacinas e medicamentos os <i>Apyãwa</i> , os Karajá e os sertanejos das redondezas de enfermidades como: dor de barriga, malária, coqueluche, sarampo, gripe, tosse, febre, hérnia umbilical, dor de dente, ferimentos, picada de arraia e de cobra, fazem curativos. Na vida religiosa fazem rezas, vigílias de adoração, cantos das missas, rezam o terço fazem retiros, matinas ³⁷ .
Partilha e cuidados dos <i>Apyãwa</i>	Dificuldades
Eles caçam, pescam e buscam mel para elas. Com frequência, os <i>Apyãwa</i> lhes davam produtos alimentares de suas roças, diversos tipos de peixe e carne de caça como: porco selvagem, tatu, anta, macaco, jacaré, tartaruga, veado, jaboti, jaburu, mutum, tamanduá, onça, anta, passarinho... Ao saírem da aldeia, deixam seus tesouros (materiais de valor) na Fraternidade. Não as deixam ir sozinhas à roça, em viagens e na maioria dos passeios. Eles se sentem responsáveis por elas	Não comungar, pois só havia missas quando algum padre as visitava. Dedos feridos de ralar a mandioca para fazer a farinha, bolhas nas mãos de trabalhar, muito calor e mosquitos, queimaduras do sol, sentem cansaço diante do conjunto das atividades. Sentiram medo de animais selvagens, de dormir na praia durante viagens, de se perder na mata. Tomar chuva em suas atividades diárias, privações alimentares, isolamento e ausência de notícias do “mundo”, distância de suas roças, de pilotar o barco, lavar roupa no rio.

Fonte: Elaborados pelos autores a partir da obra *O renascer do povo Tapirapé: diário das irmãs de Jesus*, de Charles de Foucauld (2023).

O respeito, a troca, o convívio quotidiano tornou-as integrantes da família Tapirapé e, com o passar dos dias, faziam parte da aldeia. Os indígenas sentiam-se responsáveis por elas, confirmando o que a fundadora Irmãzinha Madalena havia dito: elas se tornaram parte da família Tapirapé e, assim, cada vez mais, a partilha e as trocas diluíam as fronteiras culturais.

3 Material e métodos

Ao se propor descrever sobre a função, importância e força da presença das Irmãs de Jesus em meio aos *Apyãwa*, o estudo fez uso da pesquisa qualitativa com uma abordagem descritiva, realizada em dois momentos.

Primeiramente, foi feita uma análise da obra intitulada *O renascer do povo Tapirapé: diário das Irmãs de Jesus*, de Charles de Foucauld, publicado pela editora Salesiana no ano de 2002, constituída a partir de relatos das irmãs. Esse livro compila excertos dos diários, entre os dias 02 de julho de 1952 a 31 de dezembro de 1954. Uma leitura minuciosa possibilitou encontrar aspectos relevantes no modo de vida dos *Apyãwa*, a partir da presença das irmãs, bem como sua importância para esse povo.

³⁶ Canoa de uma só peça, escavada no tronco de uma árvore

³⁷ Orações longas de salmos e leituras bíblicas realizadas durante a madrugada.

Para o segundo momento, foi realizada uma coleta de dados, junto com os *Apyãwa*, residentes na TI Urubu Branco, que se localiza a nordeste do estado de Mato Grosso, a aproximadamente 1.100 km da capital Cuiabá. De acordo com dados do site *Terras Indígenas no Brasil* (2023), a TI Urubu Branco localiza-se na Amazônia Legal, sua cobertura é composta pelos biomas Amazônia (56,27%) e Cerrado (43,73%) e pertence à bacia hidrográfica do Araguaia. Possui uma área de 168 mil hectares, disposta entre os municípios de Confresa, Porto Alegre do Norte e Santa Terezinha.

O número de aldeias dos *Apyãwa* variou no decorrer dos tempos. No momento da coleta de dados, foi possível verificar que a TI é constituída por oito aldeias: *Tapi'itãwa* (Urubu Branco), *Akara'ytãwa* (Santa Laura), *Tapiparanytãwa* (Córrego da Onça), *Towajaatãwa* (Sapeva), *Myryxitãwa* (Buriti), *Wiriaotãwa I* (Codebra I), *Wiriaotãwa II* (Codebra II) e *Inataotãwa* (Santa Luzia). De acordo com informações do cacique geral, em dezembro de 2023, a população dos *Apyãwa* residentes na TI somava 1.004³⁸ pessoas.

A coleta de dados ocorreu por meio de entrevistas com 27 lideranças indígenas, entre os meses de novembro de 2023 a janeiro de 2024. Participaram da entrevista representantes das oito aldeias. A escolha dos entrevistados foi realizada após conversa com o cacique geral, que explicou o conceito de *liderança*³⁹ indígena e sugeriu uma lista de aproximadamente 50 lideranças, para realização do trabalho. A partir dessa definição, indicou nomes de diferentes tipos de lideranças que poderiam ser convidadas a participar do estudo. Sendo assim, procuramos abranger o maior número possível de lideranças, para que a amostra fosse suficiente para atingir um universo qualitativo e heterogêneo de diferentes atores sociais.

As entrevistas foram realizadas nas aldeias, com uso de gravador e, posteriormente, transcritas, compostas por questões semiestruturadas. Os assuntos foram agrupados por categorias⁴⁰, juntamente com os dados contidos nos relatórios

³⁸ A população distribui-se nas oito aldeias da seguinte forma: 542 na Urubu Branco, 70 na Santa Laura, 87 na Buriti, 21 na Santa Luzia, 151 no Córrego da Onça, 51 na Sapeva, 27 Codebra I e 55 na Codebra II.

³⁹ São muitas as *lideranças indígenas*, por isso citaremos apenas algumas: o cacique geral e os caciques de cada aldeia, os anciões, os indígenas que trabalham com saúde e educação; aqueles à frente de associações, os que coordenam algum projeto, os(as) pajés, chefes de cerimônia e mais tantas outros que representem a cultura indígena.

⁴⁰ Executou-se o teste piloto das entrevistas semiestruturadas com a participação de três entrevistados. As questões foram agrupadas nas seguintes categorias: aspectos históricos, culturais, sociais,

de observação, para uma posterior análise de conteúdo, que se deu de forma qualitativa.

Esta metodologia pode ser entendida como “um conjunto de técnicas de análise das comunicações que utiliza procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens” (BARDIN, 2012, p. 38). O processo de tabulação e categorização ocorreu de modo emergente.

Uma vez analisadas as informações, foi possível estabelecer as relações percebidas nas oito aldeias. Esta triangulação se deu pelo confronto dos registros bibliográficos, com o relato das lideranças indígenas manifestados nas entrevistas e coletados nas observações, dando ênfase à influência (ou não) da participação das Irmãzinhas de Jesus a partir do momento em que foram morar junto a eles.

Para garantir o anonimato dos participantes indígenas, seus nomes não foram divulgados, mas designados pela letra EI de “Entrevistado Indígena”, acompanhado do número 1 (um) a 27 (vinte e sete), que é o total de entrevistados (EI1, EI2, EI20). As falas dos entrevistados foram escritas sem correções, ou adequações para a língua portuguesa culta, ou seja, mantida a forma pela qual eles se pronunciaram.

Este trabalho respeitou as diretrizes e normas de pesquisa com seres humanos, foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade do Estado de Mato Grosso, sob o Parecer nº 6.309.248 e enviado ao CEP CONEP, que a deferiu por meio do Parecer nº 6.581.595

4 Discussão de dados

Como o estudo ocorreu em dois momentos, também a discussão de dados dar-se-á em duas seções distintas. A primeira é intitulada *Convivência diária: hibridismo cultural*, quando é realizada uma análise da obra *O renascer do povo Tapirapé: diário das Irmãzinhas de Jesus*, de Charles de Foucauld (2002), levando em consideração a convivência das irmãzinhas com os Apyãwa. Na segunda seção, denominada *Percepções dos Apyãwa em relação às Irmãzinhas*, é apresentado o que pensam os 27 indígenas entrevistados em relação à presença das religiosas em seu meio.

4.1 Convivência diária: hibridismo cultural

Em seu diário, as irmãszinhas relatam que, ao chegarem à aldeia, Dom Luiz Palha, bispo da Prelazia de Conceição do Araguaia e os *Apyãwa* esperavam-nas à beira do rio. Havia preparado uma “avenida”, cortado as árvores e mato, em uma largura de seis metros, para que elas pudessem caminhar sem obstáculos. Além disso, prepararam uma roça com plantio de mandioca e banana (Irmãszinhas de Jesus, 2002, p. 51).

Fazer uma “avenida” para que pudessem chegar à aldeia, realizar o plantio de uma roça era algo novo para o povo *Apyãwa*, pois era a primeira vez que recebiam pessoas não indígenas que iriam residir constantemente com eles. Essas ações remetem ao hibridismo cultural, pois, para Cardoso (2008, p. 79), o *hibridismo cultural é um fenômeno histórico-social que existe desde os primeiros deslocamentos humanos, quando resultam em contatos permanentes entre grupos distintos*. Diferentes formas de agir ocorreram entre os *Apyãwa* e as irmãs desde o primeiro contato.

Ao receber as irmãs na aldeia, vários elementos inerentes à sociedade europeia foram introduzidos à cultura *Apyãwa*. Muitas foram as alterações observadas na cultura tradicional. Descrevem ainda que *Taywi* emprestou sua casa e todos os moradores da casa dele se mudaram para a casa de seu irmão. Outro exemplo de hibridismo cultural ocorreu durante a construção da casa das irmãs, quando os *Apyãwa* encontraram dificuldades para construir portas e armários, pois não conheciam ou não utilizavam. Disseram as Irmãszinhas (2002, p. 72): *Nossa casa lhes deu várias ideias: uns fazem portas, outros, prateleiras, ou paredes só envaradas. Cada um parece ter vontade de ter uma casa com vários cômodos e paredes interiores. E, Taywi faz uma porta igual a nossa em sua casa* (p. 88).

As casas comunais eram o padrão, abrigavam famílias extensas, sem portas e sem repartições; o uso de portas nas moradias, a repartição da casa em cômodos era um elemento da cultura europeia, trazido pelas irmãszinhas. Implica dizer que as culturas são dinâmicas e inserem elementos novos à medida que seus membros experimentam-nos e aderem a eles. Vários exemplos de alteração nas relações entre a forma tradicional indígena e a cultura exógena podem ser observados no Diário da Irmãszinhas.

A seguir são apresentados alguns excertos da obra de Charles de Foucauld (2002), quanto às questões culturais.

Quadro 2: Charles de Foucauld (2002) e as questões culturais

Excerto indicativo de alteração	Pág.
Quinta-feira, 22 – Vários <i>Tapirapé</i> nos dizem que foram os Karajá que causaram a morte de <i>Warinimytygi</i> , jogando feitiço nele. Já estávamos suspeitando que eles acreditavam nisso, pois estão se recusando a trocar roupas e outros objetos com os Karajá. Tentamos explicar que isso não deve ser verdade, mas não os convencemos.	83
Então, vamos sozinhas à roça fazer nossas plantações, e uma família se surpreende ao nos ver passar. As mulheres <i>Tapirapé</i> não ousam andar assim.	87
[Genoveva, Denise e quatro casais com seus filhos fazem uma viagem a Santa Terezinha e Grisota] <i>Xario</i> também estava só, porque a mulher dele foi conosco. Pela primeira vez uma mulher <i>Tapirapé</i> saiu da aldeia sem o marido... Parece que esse fato inédito só foi possível porque ele confiou na nossa companhia.	145
<i>Xario</i> e <i>Patxua</i> vêm à Fraternidade, e ela se propõe a dormir aqui todas as noites durante a ausência de Genoveva Inês. Não tínhamos pensado em pedir isso a nenhuma mulher da aldeia, pois sabemos que não costumam dormir fora de casa.	223
Segunda-feira, 27 – Clara vai ao lago buscar água e volta com uma lata de 20 litros na cabeça e outra de 10 na mão! Encontra <i>Arapaxygi</i> que lhe diz: “Deixe uma que eu levo para você”. É a primeira vez que isso acontece. Carregar água é trabalho das mulheres, mas ele ficou com pena quando a viu levando um peso excessivo”.	126

Fonte: Elaborados pelos autores a partir da obra *O renascer do povo Tapirapé: diário das irmãszinhas de Jesus*, de Charles de Foucauld (2002).

Ao “estar” no meio dos *Apyãwa*, as irmãs modificaram dinâmicas sociais, introduzindo, de certa forma, elementos de modernização social, que alteram a sociedade *Apyãwa*. Quando foram sozinhas à sua roça, novas rotinas foram vistas pelos indígenas, pois, em sua cultura, talvez esse fato não pudesse ser até mesmo imaginável. De maneira semelhante, foram alterados alguns costumes quando, pela primeira vez, uma indígena saiu da aldeia, sem a presença do marido, ou quando se propôs a dormir fora de casa.

Houve uma mudança em relação à cultura tradicional e ao novo modo de vivência, causado pela presença das irmãs, que começou a fazer parte da cultura dos *Apyãwa*. Porém, de acordo com Canclini (2011, p. 22) *Hoje existe uma visão mais complexa sobre as relações entre tradição e modernidade. O culto tradicional não é apagado pela industrialização dos bens simbólicos*. Para o autor, culturas étnicas e novas tecnologias coexistem, assim como novas e velhas formas relacionais.

Quando elas tentaram explicar que feitiço não existe, fica evidente a questão das diferenças culturais, e da tentativa de ver o mundo de outro modo, a partir de uma visão influenciada pela religião católica. Para os *Apyãwa*, a crença em feitiços faz parte de sua mitologia, que, por meio de um sistema de narrativa de crenças, busca explicar determinadas situações.

Esse modo de interferência é visto por Canclini (2011) como diferente abordagem do que é visto como tradicional (pensamento indígena) e do que é

moderno (pensamento das irmãs). No entanto, a partir do momento em que elas se propõem a conviver com eles e, ao conhecerem melhor sua cultura, passaram a valorizar suas características étnicas e culturais. Assim, as relações entre moderno e tradicional foram mescladas e se entrelaçaram quando, por exemplo, um indígena do sexo masculino se propôs a realizar uma tarefa que sempre foi realizada pelas mulheres.

Quanto à cultura alimentar, vários momentos são descritos, conforme excertos a seguir: Mariapawygi, *a mulher de Xako'iapari, está esperando criança e teve que desmamar o filho de pouco mais de um ano. Mas Ampora não está se dando bem com o novo regime alimentar. Então, vamos diariamente ao SPI buscar leite para ele* (2002, p.23). *Como agora há leite no SPI, vamos todos os dias buscar um litro ou dois para as crianças. Só os meninos tomam, as meninas não podem por causa das prescrições alimentares. Misturamos um pouco de farinha com o leite, e eles acabam gostando* (2002, p.129). Essas situações são típicas da cultura europeia, justificada pela grande preocupação das irmãs em relação ao estado de saúde das crianças. Na Europa, o leite de vaca já era essencial para o desenvolvimento dos pequenos.

Outros exemplos de coexistência de culturas étnicas e novas práticas em relação à saúde estão presentes nos seguintes excertos do diário das irmãzinhas: [Durante a realização de um parto]: *Os remédios, variados, vão do feijão para esfregar na barriga da mãe até uma injeção dada por Clara* (2002, p. 130). *Taywi foi buscar Irawyo, um dos mais velhos e único pajé que resta. Aliás, a medicina tradicional tapirapé não exclui a outra, a dos tori* (2002, p. 153).

Em relação à saúde, a presença das irmãs na aldeia, foi responsável pela cura de muitos indígenas (Apyãwa e Karajá) e sertanejos, especialmente pelo fato da irmã Clara ser enfermeira, e com a vinda (tempos depois) de Genoveva Inês, que também era enfermeira. Tratavam com vacinas e medicamentos casos de dor de dente, coqueluche, malária, sarampo, gripes, resfriados, picadas de arraia e cobra, ferimentos, diarreia, entre outras enfermidades. Vários são os relatos em seu diário, que remetem a novos modos de cura, nunca vistas ou oferecidas anteriormente. *Começamos os tratamentos, dando vitaminas aos doentes. É preciso providenciar alimentos para eles, e até mesmo cozinhar para alguns* (p. 182), os Apyãwa enfrentavam uma epidemia de sarampo. Relatam que, para melhor cuidá-los, construíram um ambulatório na varanda de sua casa.

Durante a análise da obra, diversos elementos de inserção religiosa foram encontrados. Na casa das irmãs, foi construída uma capela com altar, cruz, um sacrário com o Santíssimo Sacramento. Ainda em relação a questões religiosas, Naïmi, (2011) descreve que, quando as irmãs chegaram, tinham uma postura catequizadora, e práticas cristãs foram apresentadas aos *Apyãwa* de forma ostensiva. Durante duas décadas, elas tentaram “contar” sua fé aos *Apyãwa* (Remy, 2018). A rotina religiosa, bem como a introdução de elementos religiosos não conhecidos pelos indígenas, está presente em diversos momentos, no diário. Descrevem que, toda vez que algum padre chega à aldeia, missas são celebradas, na capela das irmãs e contam com a presença dos *Apyãwa*, crianças repetem cantos; durante um sepultamento leram orações; batizados⁴¹ foram realizados na capela da Fraternidade com a presença de *Apyãwa* e de Karajá; terços eram rezados na capela e reuniam os indígenas; nos acampamentos, havia momentos de oração.

No dia 19 de outubro de 1953, consta em seu diário: *À noite, conversamos sobre nossa vida aqui. Falamos sobre nosso grande desejo de ver um dia os Tapirapé professarem a fé cristão e conhecer realmente Nosso Senhor Jesus* (p. 160). Naquela época, a conversão dos povos indígenas era uma meta da prática missionária, mas, a partir do Concílio Vaticano II⁴², passou-se a aceitar e respeitar a religião tradicional dos povos indígenas.

Escrevem no diário que, no dia 1º de novembro de 1953 (Dia de Todos os Santos), entraram em todas as casas e acenderam velas e rezaram, diante dos túmulos⁴³, e que alguns *Apyãwa* as seguiram. Essa maneira mais ostensiva de demonstrar suas práticas religiosas fez parte de uma fase quando predominava uma postura catequizadora, que *Com o tempo, e sobretudo após a criação do CIMI, optou-se pela não interferência da religião tradicional e pelo diálogo inter-religioso* (Irmãzinhas de Jesus, 2002. p. 227).

As situações iniciais de tentativa de evangelização seguiram os princípios expostos por Paiva (1982), em virtude de a catequização ser recebida pelos povos originários como uma mensagem colonial e a conversão cristã se fez conversão de costumes. De modo semelhante, Remy (2018) e Naïmi, (2011) descrevem que as Irmãzinhas de Jesus assim que chegaram à aldeia tentaram impor o cristianismo

⁴¹ Momento em que indígenas recebem nome cristão.

⁴² Foram realizadas quatro sessões, entre outubro de 1962 a dezembro de 1965.

⁴³ *Apyãwa* são enterrados em suas casas.

sobre os *Apyãwa*. Demonstra que, no início da convivência, tinham uma visão cristã, pois não se despiram de sua situação de religiosidade e evangelização.

No entanto, mesmo com o modo mais expresso de evangelização, durante os primeiros anos que estavam entre os *Apyãwa*, desde que chegaram à aldeia, elas se propuseram a um modo novo de evangelização, que contava com o respeito aos costumes e à religião dos indígenas, contrastando com as experiências missionárias colonialistas conhecidas por eles no passado. Em muitas situações o “novo modo de evangelização” já estava presente, desde a chegada delas na aldeia, pois havia a interação de diferentes mundos culturais, haja vista quando, ao mesmo tempo, as irmãzinhas e os pajés, cuidavam da saúde dos *Apyãwa*. Existia uma relação de reciprocidade em relação às crenças e aos ritos de cura do mundo dos pajés.

Em sua missão, o ser e estar entre os *Apyãwa* descreve muito mais do que fazer. Junto a eles aprenderam e ensinaram um modo novo de ser, de viver com/como eles. A afirmativa nos remete ao conceito de *hibridismo* de Cardoso (2008, p.79):

Todo sujeito migrante é um sujeito híbrido, porque, quando deixa sua terra, torna-se diferente, pois os outros homens que encontra na terra estrangeira têm outros costumes e outras crenças; houve outro tipo de música e dança em outro ritmo. O ritmo que trouxe une ao que encontra e inicia o processo de hibridismo cultural.

Da mesma maneira que elas influenciaram os indígenas, também foram influenciadas por eles, pois ocorreram diferentes formas de fusão cultural. Pelo fato delas residirem com eles, é possível descrever o processo intercultural, como um processo de cruzamento de fronteiras. A identidade de ambos foi transformada, pois os sistemas culturais que os rodeavam, de algum modo, passou por modificações, devido à convivência entre pessoas de diferentes culturas e nacionalidades. Burke (2003) descreve que, no processo de hibridização cultural, ideias, objetos e práticas de fora são absorvidas/ordenadas por outra cultura.

No entanto, há de se levar em conta que nem sempre o hibridismo cultural se apresenta de forma positiva, pois outras vezes se apresenta como um campo de forças que revela formas impositivas e de submissão de identidades culturais à cultura ocidental capitalista.

4.2 Percepções dos *Apyãwa* em relação às Irmãzinhas

A partir da entrevista realizada com os 27 participantes do estudo, foi possível levantar o perfil dos respondentes. Constata-se que 51,85% são do sexo masculino e 48,15% do sexo feminino. A idade dos entrevistados(as) varia entre 18 a 75 anos,

apenas quatro pessoas são solteiros(as). A maioria (66,66%) reside na aldeia Tapi'itawa, visto que é a maior de todas.

Quanto ao grau de instrução (lideranças indígenas), há uma variação, visto que os anciões, no passado, não tiveram a oportunidade de escolarização, pois não havia escolas para os *Apyãwa*. Assim, dentre os participantes temos: uma pessoa com doutorado em andamento, três mestres, dois com especialização *lato sensu*, cinco com nível superior, uma cursando nível superior, cinco com ensino médio, uma cursando o ensino médio, uma com ensino fundamental, duas com ensino fundamental incompleto, seis pessoas que não tiveram oportunidade de estudar.

As questões semiestruturadas da entrevista versam sobre o convívio dos entrevistados e do povo *Apyãwa* com as irmãs, o cotidiano delas, o modo delas se relacionarem com os indígenas e dos ensinamentos que tiveram com elas. Os 27 entrevistados demonstraram grande gratidão, quando questionados sobre a presença das irmãzinhas em meio ao povo *Apyãwa*. Durante a longa estada entre eles, muitas lembranças vieram à tona no momento da conversa e vários aspectos da vivência entre eles foram revelados. É unânime a questão de que elas realmente se tornaram Tapirapé, pois, as *irmãzinhas viveram com nós, junto, igual nós, ela trabalha, fazia roça* (EI1). A afirmação corrobora o pensamento inicial da irmãzinha Madalena Hutin, fundadora da Fraternidade, que em 1952 dizia que *elas se farão Tapirapé* (Irmãzinhas de Jesus, 2002. p. 13).

Quando chegaram, os *Apyãwa* moravam na aldeia *Orokotãwa*; eram apenas 47, pois estavam em vias de extinção. O EI2 lembrou que, quando foram reunidos nessa aldeia, tiveram uma grande proximidade com não indígenas, propiciando que várias doenças se propagassem, dentre as quais, sarampo, catapora, coqueluche. De acordo com EI9, *a doença foi um dos fatores que mais levou à extinção, porque naquela época, a gente tava um só família, né?* e com a vinda das irmãzinhas, tudo mudou, pois elas cuidavam dos *Apyãwa*. EI1 explica que *Elas foi importante porque elas ajudava nós, cuidava assim de dar remédio, quando pegava doença. E ela ajudaram muito nós, e ela orientava nós também*.

Baldus (1970) e Wagley (1988) escrevem que, em virtude de diferentes contatos interculturais (interétnico e com não indígenas), houve muitas mortes, provocadas por doenças como sarampo, gripe, catapora, resfriado e varíola. *Então tava morrendo muita gente por causa da gripe, né catapora, e aí eles [irmãzinhas] tinha medicamento, eles tinha prática de saúde, né?* (EI6). EI10 cita que elas

acompanhava com as pessoas que teve passando com a epidemia também, ela acompanhava.

Quando o entrevistado se refere que *elas tinha a prática de saúde*, certamente refere-se às habilidades da irmã Clara e Elizabeth que eram enfermeiras. Logo que chegaram à aldeia, era uma prática comum das irmãs medicarem as pessoas (“pacientes”). Em seu diário, há vários relatos sobre epidemias que afetaram a sociedade *Apyãwa*, e sobre os cuidados de saúde que realizavam tanto com os *Apyãwa*, quanto com os Karajá e com os sertanejos da vizinhança.

Percebe-se a importância da presença das irmãs, pois, naquela época, os *Apyãwa* não tinham acesso a um sistema de saúde que pudesse garantir meios adequados diante dos riscos das epidemias. A situação era tão precária que, antes da chegada das irmãs, não tinham sequer acesso a medicamentos. Durante a entrevista, o EI23, muito emocionado, lembrou que *sarampo quase acabou com o Tapirapé, né? Aí veio de lá um irmãzinha, lá de francesa, né? Ele veio cuidar, ele que trabalhava muito lá, cuidava pessoal, né? Irmãzinha de Jesus cuidava muito. Ele já me cuidou também, né? Quase morri também, lá na Orokotãwa.*

Os casos de doenças, aliados à descaracterização cultural, foram fatores que explicam a progressiva redução populacional que praticamente levou os *Apyãwa* à extinção. De acordo Darcy Ribeiro (1956), cada povo indígena que entrou em contato com a sociedade brasileira foi incluído em um círculo de contágios com um alto índice de mortalidade, pois doenças corriqueiras a não indígenas, apresentam efeitos letais sobre populações indígenas, que a experimentam pela primeira vez.

Ribeiro (1956) acrescenta que os grupos indígenas em convívio com os “civilizados” adotavam novos hábitos alimentares, abandonaram antigas fontes de suprimento que lhes garantiam o vigor físico, causando desequilíbrio dietético, devido a deficiências alimentares. Dentre os problemas que essa descaracterização cultural implica, o autor cita que surgem distúrbios motores, lesões oculares, queda geral da robustez, dentes cariados e malformados, entre outros.

Em relação aos *Apyãwa*, Ribeiro (1956, p. 37) afirmou que o impacto da civilização explica o decréscimo desse povo, que se encontra em vias de extinção; porém, a chegada das irmãs na aldeia mudou essa realidade.

Mas só que depois que chegaram as irmãzinhas, aí eles cuidavam dos paciente, né? Porque já tava quase acabando nosso povo. [...] elas vieram, cuidaram do nosso povo, medicaram naquela época. As irmãzinhas pra nós é a mãe, né? Que a

gente fala. Porque eles eram pessoas muito importantes, especial para nós, porque eles ajudou, ajudam muito, né? E através dela que nós estamos crescendo da população. (EI9)

Nessa mesma linha de pensamento, o EI10 disse que as irmãs realizaram *um trabalho, muito para aumentar a população do povo, foi um trabalho muito difícil, mas ela conseguiram essa população, chegar hoje, com aproximadamente mil pessoas, então é uma conquista muito grande que ela fez*. Assim como EI9 e EI10, todos os participantes do estudo têm a percepção de que o trabalho realizado por elas implicou diretamente em um aumento populacional.

Em entrevista ao *Jornal Alvorada da Prelazia de São Félix do Araguaia* (2007), Genoveva de Jesus (Veva) disse que: *desde o começo tinha claro que nossa presença era para ajudá-los a serem eles mesmos, terem confiança em si mesmos, essa era nossa missão [...]. Hoje eles nos chamam mães de criação* (Remy, 2018, p. 84), pois, de um jeito simples, assumiram a vida do povo *Apyãwa*, trataram-nos com amor, dedicação, cuidados e medicamentos. Evangelizaram com o testemunho de vida, com práticas simples e, por meio de seus exemplos, os *Apyãwa* sobreviveram ao extermínio, e em sinal de gratidão são chamadas por eles de “mães de criação”.

Muito reduzidos, morando em uma aldeia nova, e diante de um mundo novo, cheios de ameaças, sentiam a necessidade de aprender a língua portuguesa, para que pudessem lutar por seus direitos. Seis entrevistados afirmaram que a língua portuguesa lhes foi ensinada pelas irmãs. Coube a elas fomentar *uma visão política, que era ensinar também, ensinar com a língua portuguesa, né? Falar na língua portuguesa e tentar ver como o povo Apyãwa vai estar se organizando com a política, próprio da sua aldeia* (EI10). O EI12 expressa um sentimento de gratidão, pois *o povo Apyãwa, também agradece muito a irmãzinha devido esse ensinamento de falar português*.

O domínio da escrita e leitura da língua portuguesa era uma dificuldade enfrentada pelos *Apyãwa*. EI8 lembra que, quando era criança, não existia escola, mas, com o passar dos anos, era necessária, pois precisavam ter o domínio da leitura e da escrita para conhecer e garantir seus direitos. Da mesma maneira, EI2 lembrou-se do período em que era criança, e que expuseram para as irmãs a necessidade de aprender a língua portuguesa e de estudar:

A irmãzinha também chegou em 52. E aí ficou com nós até que nós crescemos, né? E aí nós pensamos de estudar né? Falamos de escola, e as irmãzinha não quiseram fazer escola, porque é muito diferente, vai atrapalhar, vai mudar a ideia, o costume

[...] nós vamo ensinar mal, quando nós vamos trazer escola para eles. A escola vai contar muita coisa, vai mudar costume deles, vai mudar muita coisa, ela fala não. Não quiseram trazer escola para nós, né? Só por isso. [...] Mas ela explicava que escola vai mudar muita coisa, coisa dos homem de vocês. Às vezes vocês vão mudar o comer, o falar.

No entanto, o povo *Apyãwa* sentia necessidade de uma escola, e que nela pudessem se expressar, se comunicar, pois, como diz o EI2, *nós não sabia falar com pessoas, nós não sabia lutar*. Quando EI2 afirma que *nós não sabia lutar*, estava se referindo ao processo de demarcação da TI. Naquela época, encontravam-se na aldeia *Orokotãwa*, e havia uma forte pressão por parte de grandes fazendas como, por exemplo, a Fazenda Tapiraguaia, que expandia suas áreas, e os *Apyãwa* sentiam-se fortemente ameaçados, pois o território que ocupavam anteriormente aos poucos era engolido pelos fazendeiros. Diante dessa situação, por longos anos os indígenas lutaram pela demarcação da TI Tapirapé/Karajá.

A partir de muitas lutas contra os fazendeiros para a demarcação do território indígena Tapirapé/Karajá, um novo desafio foi pensado pela comunidade, a criação de uma escola na Aldeia, onde nosso povo poderia aprender a ler e escrever. Essa decisão tomada pela comunidade foi motivada pela dificuldade que as lideranças sentiam de dialogar com governantes. Ou seja, para as lideranças contradizerem os interesses dos governantes sobre a questão fundiária. (Silva, 2019, p. 57)

Pensada a partir de uma necessidade de uma questão fundiária, o início da educação escolar indígena ocorreu em 1968, quando a professora Wanda (não indígena), chegou à aldeia *Orokotãwa*. Outros docentes passaram pela comunidade, porém não se acostumaram, especialmente pelo fato de terem que morar na aldeia. À vista disso, Silva, (2019, p. 55), escreve que:

Na década de 70 do século passado, os *Apyãwa* queriam uma escola para poder aprender a língua portuguesa com o objetivo de entender o que estava escrito nos documentos e poder lutar pelos seus direitos com mais segurança. E solicitaram, então, às Irmãzinhas de Jesus, que levaram esse pedido a Dom Pedro Casaldáliga, Bispo de São Félix do Araguaia na época.

A Escola Tapirapé foi instalada em 1973, e veio o casal de professores Luiz e Eunice. Inicialmente *foram alfabetizados os jovens e adultos Apyãwa que tinham um pouco de conhecimento da língua portuguesa*; as aulas na escola da aldeia eram/são consideradas como uma ferramenta complementar, visto que já possuíam/possuem seu próprio sistema educativo (Silva, 2019, p. 57). Na sequência, o casal de professores, juntamente com a irmãzinha Mayie e a linguista Yonne Leite, elaboraram uma escrita para a língua *Apyãwa*, com a finalidade de alfabetizar as crianças na língua materna.

De acordo com EI18, a escola é um local de extensão da educação familiar, pois nela os estudos dizem respeito à manutenção das tradições. Percebe-se a importância que a escola tem, pois, ao mesmo tempo em que é considerada um campo de lutas políticas, também é um espaço de manutenção tanto da cultura como da língua.

As irmãs já haviam dito que a escola iria mudar a vida dos *Apyãwa*. *A gente não acreditava, mas mudou mesmo, escola que mudou, é lá que começou, e eu sempre lembro, é na escola que aí mudou as coisas, muita coisa* (EI2). Na sequência, o entrevistado cita que, atualmente, os mais jovens não participam de algumas danças, afirmam ter vergonha e as mulheres não tomam mais parte dos cantos. (EI1) afirma que a escola toma muito tempo dos estudantes, pois, em épocas de festas e rituais, quando todos deveriam comparecer, não conseguem se dedicar como era feito no passado, e assim a escola atrapalha. As mudanças a que os entrevistados se referem também foram encontradas nos estudos de Neto (2014). A autora indica uma avaliação e uma reconstrução contínua da escola, a fim de atender as necessidades da comunidade, bem como para minimizar a preocupação em relação ao impacto que a escola pode trazer.

Esses dois depoimentos são de uma ala mais tradicional da sociedade *Apyãwa*; no entanto, a maioria dos entrevistados, não comunga desse pensamento. EI3 reconhece que o mundo está cercado de novos conhecimentos, porém é necessário que se mantenham os costumes e saberes tradicionais, pois, atualmente os *Apyãwa* que residem na TI Urubu Branco e TI Tapirapé/ Karajá são únicos, não existem *Apyãwa* em outros lugares. EI23 reforça a necessidade do povo adquirir conhecimentos por meio do estudo, e, ao concluí-los, retornarem às aldeias a fim de dar sua contribuição ao povo *Apyãwa*.

Nessa linha de pensamento, os entrevistados EI3, EI27 e EI22 afirmam que a formação dos *Apyãwa* deve perpassar por diferentes áreas. Os três citaram a importância da área da saúde, educação e agricultura, para formar uma visão política, pois, a partir do momento em que os conhecimentos abarcam diferentes áreas, os problemas internos da TI terão maior probabilidade de solução.

O grande incentivo à educação tem produzido resultados importantes, pois é grande o número de *Apyãwa* que possui escolaridade superior, bem como especializações *lato* e *stricto sensu*, mas a comunidade não soube apresentar os dados quantitativos. Em 2023, havia duas doutorandas, seis já haviam concluído o

mestrado e oito estavam matriculadas em cursos de mestrado (EI4). De acordo com a obra *História da educação escolar Apyãwa* (2018), 30 indígenas tinham concluído ensino superior na UNEMAT, 10 estavam matriculadas e 11 tinham concluído curso de especialização. Na UFG, 52 haviam concluído ensino superior e 25 o curso de especialização *lato sensu*.

Essa situação demonstra que os *Apyãwa* têm a compreensão de que no mundo atual, além dos conhecimentos tradicionais e das leis do povo, faz-se necessária a aquisição de conhecimentos teóricos, técnicos, científicos e jurídicos. A tendência é as novas gerações buscarem níveis de instrução elevados, principalmente o universitário, o que é visto como uma *ferramenta fundamental para compreender e interpretar as políticas públicas, os códigos, as leis, as resoluções nacionais e internacionais da sociedade não-indígena* (Almeida, 2014, p. 20).

Atualmente, nós estamos inseridos no mundo global, então nós temos de estudar e nos preparar para obter o conhecimento universal, para que nós possamos discutir e dialogar com as autoridades sobre os assuntos referentes aos nossos direitos à educação, saúde, terra e para a elaboração de documentos (Silva, 2019, p. 148).

Durante a vivência das irmãs com os *Apyãwa*, merece relevo o cuidado que tiveram em preservar a cultura e o modo de viver desse povo, demonstrado pelas falas dos indígenas. Elas motivaram o *povo Apyãwa para manter a cultura. Nunca se interferiu para o povo entrar na igreja então, ela fez uma política para manter o povo Apyãwa, a sua cultura, sua identidade e sua característica* (EI12). *As Irmãs de Jesus foi aceito porque ela nunca proibiu de a gente tá falando nossa língua, nunca proibiu de comer nossos alimentos, nossas culturas, ela só acompanhou* (EI14).

[...] o povo *Apyãwa*, também agradece muito a irmãzinha devido esse ensinamento de falar português, mas antes disso, o povo *Apyãwa* aprenderam a falar francês junto com ela, ela ensinou a falar francês. Só que o francês não tinha adiantado muito, porque nós sempre enfrentamos português, então tinha que aprender o português, *principalmente para reivindicar o território, para enfrentar os grandes fazendeiros* (EI12, grifo nosso)

Leonardo Boff, (2013) escreve que, graças à mediação delas, a autoestima dos *Apyãwa* voltou. Sentiam-se confiantes e fortalecidos. Organizarem-se social e politicamente, para a (re)tomada de seu território ancestral⁴⁴ no ano de 1993. Fica evidente que as ações fomentadas por elas desenvolveram inúmeras capacidades,

⁴⁴ Nesse estudo considera-se como território ancestral as terras que habitavam no início do século XX e que hoje constituem o território da TI Urubu Branco

dentre elas a de lutar e de defender seu território, sua cultura e sua vida. *Por isso que nós hoje são assim, sempre lutando, sempre defendendo* (EI14).

Ao atuarem na instalação de uma escola indígena, que era uma reivindicação dos *Apyãwa*, indiretamente viram que o povo *tem cada dia mais consciência de seus direitos sobre a terra e da necessidade de intensificar a luta para garantirem seu território* (Remy, 2018, p. 52). Ainda de acordo com Remy (2018, p. 57), *a escola lhes permitiu assumir [...] a luta pela recuperação de suas terras, ela ainda propiciou a formação de professores Tapirapé, de agentes de saúde, que assimilavam nossos métodos de cuidado*.

O povo *Apyãwa* assumiu a luta pela posse da terra e, como citou o EI2, por diversas vezes foram a Brasília em busca do território tradicional que era seu por direito. Não obtendo soluções por parte dos órgãos governamentais, em 23 de setembro de 1993, retomaram a área indígena Urubu Branco, que se encontrava em posse de alguns latifundiários. Após inúmeras ameaças de morte e muitos conflitos com os fazendeiros e posseiros, a TI Urubu Branco foi delimitada no ano de 1994, declarada em 1996 e homologada no ano de 1998.

Com seu jeito simples de conviver em meio a eles, participaram do cotidiano, dos problemas, dos conflitos, ou seja, as lutas do povo *Apyãwa* eram as suas. O respeito e a confiança eram mútuos, elas os auxiliavam em tudo o que estava ao seu alcance. Ações que aparentemente parecem ser muito simples, como cuidar da saúde, ensinar a língua portuguesa, alertar sobre o comércio desigual com os mascateiros, buscar soluções para implantar a escola, auxiliar na leitura e confecção de documentos, contribuíram para o protagonismo do povo *Apyãwa*.

Considerações finais

No decorrer de 65 anos, muitas irmãs fizeram parte da Fraternidade, porém cabe destacar Genoveva, que chegou com o primeiro grupo, com 29 anos de idade, e permaneceu entre eles até o dia de sua morte (24/09/2013), quando já tinha completado 90 anos. Odila foi a última religiosa a viver com os *Apyãwa* e retornou a Paris em janeiro de 2018, encerrando um ciclo de 65 anos na comunidade; porém, a presença dessas religiosas permanece viva na memória cultural do povo *Apyãwa*.

O encontro das irmãs com os *Apyãwa* foi um marco na vida da Igreja Católica, em meio aos povos indígenas. A partir da intencionalidade das irmãs em promover o “encontro com um outro”, trilharam um caminho, com uma postura de observação e

escuta; aprenderam o que havia de novo, em uma cultura totalmente diferente. Com uma postura dialógica e amorosa, entraram na vida dos *Apyãwa* e viveram como eles. Com sua maneira particular de viver o Evangelho, tornaram-se Tapirapé. A partir do “encontro” entre elas e os indígenas, várias foram as modificações na vida do povo *Apyãwa* e na vida das religiosas.

No passado, quando elas chegaram, eram apenas 47 indígenas, desamparados, desassistidos... E elas? Vieram com o coração desejoso de os amar e serem suas irmãs. Com os pés descalços, pisavam no chão sagrado e por eles foram acolhidas. Por meio do exemplo, da vivência, do respeito e do amor, conquistaram o direito de entrar na intimidade desse povo. Para que pudessem sobreviver naquele espaço, onde a cultura predominante era a dos *Apyãwa*, precisaram ceder em pontos básicos (moradia, alimentação, vida social...), oportunizaram um encontro, no qual diferentes estilos culturais conviveram em aberto diálogo. Como ponto de convergência, ocorreu a manifestação de novos elementos socioculturais que, por sua vez, resguardaram elementos considerados essenciais na cultura original *Apyãwa*.

Por se tratar de um povo que estava em vias de extinção, as culturas (dos *Apyãwa* e das religiosas francesas), em momento algum, tiveram por finalidade o sobrepujamento de uma em detrimento de outra. Ao contrário, distintas forças culturais, de modo intencional, foram utilizadas com o propósito de firmar o modelo autóctone de manifestação cultural dos indígenas. Houve o que por muitos é denominado de hibridismo cultural, que ocorreu da maneira mais rica possível, pois, quanto mais extrema for a desigualdade cultural, mais rico torna-se o hibridismo. E, nessa situação, as irmãs eram imigrantes, que deixaram seus países de origem, deslocaram-se ao Brasil e foram conviver em meio aos *Apyãwa*. Nesse caso, o hibridismo é um episódio histórico e social, pois se encontraram com “um outro” e com eles mantiveram contato contínuo por muitas décadas.

Contrapondo a ideia, de muitos autores, de que as irmãzinhas não influenciaram ou não alteram a vida do povo *Apyãwa*, este estudo demonstra que, a partir de sua vivência em meio a esse povo, houve muitas alterações em seu modo de vida. Logo que chegaram tentaram inserir na comunidade as diretrizes cristãs (construção de uma capela em sua residência, batizados, missas que contavam com a presença dos indígenas, orações em sepultamentos...), e certamente ocorreram

transformações pela intersecção entre a religião, a língua, a cultura, a política e modo de viver dos indígenas.

A vivência das Irmãzinhas de Jesus promoveu alterações no modo de vida dos *Apyãwa*, pois de acordo com os participantes do estudo, houve a inserção de novos elementos culturais e sociais. Alterações foram realizadas até mesmo antes de sua chegada, quando, por exemplo, foi construída uma “avenida” para esperá-las. Durante o momento da construção da casa delas (da Fraternidade), novos elementos como porta, armários, repartição de cômodos começaram a fazer parte da vida *Apyãwa*.

No entanto, respeitaram e valorizaram o modo de ser dos indígenas. Tinham a clareza de que estavam lá para fortalecê-los como povo, e para isso, introduziram novos elementos alimentares, a exemplo do uso do leite para as crianças pequenas. Na área da saúde passaram a cuidá-los e promover o uso de medicamentos alopáticos. Em sua organização social, faziam tarefas diferentes, que não eram vistas antes de sua chegada, como, por exemplo, o cultivo de roça por mulheres.

As irmãzinhas tiveram papel fundamental na organização e na luta pelos direitos da sociedade *Apyãwa*. Quando chegaram, encontraram um povo abandonado e espoliado, remanescentes da grande nação tupi, vivendo em um novo território. Inicialmente, a maior preocupação se dava em relação à saúde, ou seja, com a sobrevivência do povo *Apyãwa*. Elas foram responsáveis pelo ensino da língua portuguesa, pelo processo de alfabetização que lhes permitiu maior autonomia em contatos com a sociedade não indígena. A escola que foi organizada por eles, a fim de atender suas especificidades, permitiu sair de um processo de desorganização, pois, a medida em que os problemas com a saúde eram minimizados pela presença da Irmãzinhas de Jesus, a escola lhes proporcionava conhecimentos e informações que lhes esclarecia como lutar para recuperar seu território. A escola foi um apoio na luta pela terra! A presença delas lhes proporcionou confiança! Certos de que o território que ocupavam era insuficiente para sua sobrevivência, e impedidos de entrar em seu território ancestral, decidiram (re)ocupá-lo, pois acreditavam ter o direito total sobre ele.

Durante o período de mais de seis décadas, as religiosas conviveram com eles, presenciaram a retomada de seu território tradicional, hoje homologado, e denominado de Terra Indígena Urubu Branco, no qual estão dispostas oito aldeias, com um número expressivo de pessoas que saltou de 47 para mais de 1.000 indígenas.

Nos relatos dos entrevistados transborda um sentimento de profunda gratidão e a importância das Irmãzinhas de Jesus para o povo *Apyãwa*, pois contribuíram para a atual formação social e territorial do povo *Apyãwa*. Em suma, com um coração amoroso elas os amaram, cuidaram, ensinaram e os viram frutificar, atingindo a missão do fundador da fraternidade Charles de Foucauld: *Converter-se ao evangelho e gritá-lo, não com palavras, mas com a vida. Nada mais* (Irmãzinhas de Jesus, 2002, p. 20).

Referências

- ALMEIDA, A. C. Organização Kaingang: o caso das lideranças tradicionais e políticas no Paraná. *Revista Ciências Sociais em Perspectiva*, 13 (25), 2014. DOI: 10.48075/revistacspv13i25.10483. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/360989021>
- BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 2016.
- BALDUS, H. *Tapirapé: tribo tupi no Brasil Central*. São Paulo: Nacional, 1970.
- BOFF, L. “Morreu a Irmã Genoveva, a parteira do povo Tapirapé”. In: REMY, E. *Parteiras de um povo: 65 anos de presença das irmãzinhas de Jesus junto ao povo Apyãwa-Tapirapé*. Goiânia: Scala, 2018.
- BURKE, P. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- CANCLINI, N. G. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1998.
- CARDOSO, J. B. Hibridismo cultural na América Latina. *ITINERÁRIOS – Revista de Literatura*. Universidade Estadual Paulista (UNESP), Araraquara, SP ISSN: 0103-815x, 4 dez. 2008. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/itinerarios/issue/archive>. Acesso em: 10 mar. 2023.
- CASALDÁLIGA, P. *Uma igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social*. 1971. Disponível em: <https://primarysources.brillonline.com/browse/history-of-religiosity-in-latin-america/uma-igreja-da-amazonia-em-conflito-com-o-latifundio-e-a-marginalizacao-social;hrlac02869>. Acesso em: 22 set. 2023
- DUTRA, Mara Maria; BAMPI, Aumeri Carlos. Uma presença marcante no processo de revitalização populacional, sociocultural e territorial: as Irmãzinhas de Jesus junto ao povo *Apyãwa*. **ACENO, Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, ISSN: 2358-5587. Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Cidade Universitária do Coxipó, Instituto de Ciências Humanas e Sociais (ICHS). Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/17201>. Acesso em: 15 jan. 2025.

FAUSTO, B. *História do Brasil*. São Paulo: Edusp, 2006. Disponível em: <https://mizanzuk.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/02/boris-fausto-historia-do-brasil.pdf>. Acesso em: 22 set. 2023.

IRMÃZINHAS DE JESUS. *O renascer do povo Tapirapé: diário das Irmãzinhas de Jesus, de Charles de Foucauld*. São Paulo: Salesiana, 2002.

NAÏMI, M. (2011). Les petites sœurs de Jésus, En Amazonie, Renaissance de la tribu indienne des Tapirapé. *Archives de sciences sociales des religions*, 156: 200, 2011. Disponível em: <https://journals.openedition.org/assr/>. Acesso em: 14 jan. 2024.

NETO, M. G. Bilingual education, indigenous language and culture: the case of Apyãwa Tapirapé. *Revista Brasileira de Linguística Aplicada*, 14 (2): 335–351, jun. 2014. Disponível em: <https://www.ingentaconnect.com/content/doi/16760786>. Acesso em: 04 dez. 2022.

REMY, E. *Parteiras de um povo: 65 anos de presença das irmãzinhas de Jesus junto ao povo Apyãwa-Tapirapé*. Goiânia: Scala, 2018.

PAIVA, José Maria. *Colonização e catequese, 1549-1600*. São Paulo: Autores Associados/Cortez, 1982. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:paiva-1982-colonizacao>. Acesso em: 20 out. 2024

RIBEIRO, D. Convívio e contaminação: efeitos dissociativos da depopulação provocada por epidemias em grupos indígenas. *Sociologia*. 18: 3–50, 1956.

SILVA, A. A. DA. *História da educação escolar Apyãwa*. Tangará da Serra, MT: Ideias, 2019.

TAPIRAPÉ, C **Xanetawa Parageta**: histórias das nossas aldeias. 2.ed. São Paulo/Brasília: MEC/SEF/MARI, 1998. Disponível em: <https://lemad.fflch.usp.br/node/3903>. Acesso em: 12 dez. 2022.

WAGLEY, C. *Lágrimas de boas-vindas: os índios tapirapé do Brasil central*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

Artigo 3

Resistência e luta na Amazônia: o processo de re-territorialização *Apyãwa* e o retorno ao espaço de vida ancestral ³⁴⁵⁻⁴⁶

Resistance and struggle in the Amazon: re-territorialization of the *Apyãwa* and the return to their ancestral living space

Resumo

O estudo objetiva compreender, do ponto de vista socioambiental, o processo de des-re-territorialização do povo Tapirapé. Na atualidade, ocupam a Terra Indígena Urubu Branco, localizada no nordeste do estado de Mato Grosso. Por meio de estudos bibliográficos e de entrevistas com 27 lideranças indígenas, verificou-se que, em 1947, devido a frentes expansionistas e doenças que trouxeram consigo, os *Apyãwa* foram forçados a abandonar seu espaço de vida. Perpassaram por deslocamentos e aldeamentos em distintos lugares nas proximidades do território ancestral; porém dele nunca se esqueceram. Depois de um longo movimento coletivo de luta e resistência, no ano de 1993 eles reconquistaram seu território degradado pelas ações antrópicas promovidas pelos grandes fazendeiros. Assim, ensinam que, mesmo diante da assimetria estado-capital, a luta persistente de um povo constitui possibilidade de mudanças na reconquista do território e, ao mesmo tempo, de reconquista ecológica pela sua presença viva na Amazônia.

Palavras-chave: Amazônia Legal. Território. Tapirapé. Terras Indígenas.

Abstract

The study aims to understand, from a socio-environmental point of view, the process of de-re-territorialization of the Tapirapé people. At present, the Tapirapé occupy the Urubu Branco Indigenous Land, located in the northeastern region of Mato Grosso State, Brazil. Through bibliographic analysis and interviews with 27 Indigenous leaders, it was found that, in 1947, the *Apyãwa* were forced to abandon their living space, owing to expansionist initiatives and the resulting diseases. The people experienced displacements and formed villages in different places near their ancestral territory; however, they never forgot their land. After a long collective movement of struggle and resistance, the *Apyãwa* reconquered their territory in 1993, which had been degraded by the anthropic actions of large-scale farmers. Their experience teaches that, even in the face of state-capital asymmetry, the persistent struggle of a people constitutes a possibility of change in territory reconquest and, at the same time, of ecological reconquest through their living presence in the Amazon.

Keywords: Legal Amazon. Territory. Tapirapé. Indigenous Lands.

⁴⁵ Artigo publicado na **Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação**, Araraquara, v. 19, n. esp. 3: Saberes Pantaneiros e Amazônicos p. e19484, 2024. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/iberoamericana/article/view/19484>. 2024. **Qualis: A1**.

⁴⁶ Este artigo seguiu as diretrizes solicitadas pelo periódico supracitado, que foram mantidas nesta tese e, por essa razão, difere do formato das demais seções deste trabalho. Foi modificada, no entanto, a fonte original solicitada aos autores (Times New Roman®); logo, para fins de uniformização, utilizou-se a fonte Arial®.

Introdução

A existência de conflitos socioterritoriais e ambientais diversos são marcas do passado e do presente na Amazônia e dentro dela, na Amazônia Legal, no estado de Mato Grosso. A Terra Indígena Urubu Branco é um desses *loci*. Para Pinto et al (2014, p. 273), os conflitos socioambientais “configuram-se como ameaças ao modo de vida das comunidades tradicionais e ao conhecimento ecológico local, adquirido pela relação entre grupos sociais com o ambiente, ao longo das gerações”. Ocorrem quando distintos atores sociais, que ocupam determinado território, apresentam diferentes percepções sobre seu controle e uso.

Sobre *território*, Saquet apresenta a seguinte definição:

O território é natureza e sociedade: não há separação; é economia, política e cultura; edificações e relações sociais; des-continuidades; conexão e redes; domínio e subordinação; degradação e proteção ambiental etc. Em outras palavras, o território significa heterogeneidade e traços comuns; apropriação e dominação historicamente condicionadas; é produto e condição histórica e trans-escalar; com múltiplas variáveis, determinações, relações e unidade. É espaço de moradia, de produção, de serviços, de mobilidade, de desorganização, de arte, de sonhos, enfim, de vida (objetiva e subjetivamente). O território é processual e relacional, (i)material, com diversidade e unidade, concomitantemente. (Saquet, 2006, p. 83).

Nos dias atuais, os Tapirapé se autodenominam *Apyãwa*, residem na TI Urubu Branco, localizada na região nordeste do estado de Mato Grosso – uma área de transição entre cerrado e floresta amazônica com aproximadamente 168 mil hectares. Encontram-se distribuídas em oito aldeias que abrigam em torno de 1.000⁴⁷ pessoas, pertencentes à família linguística tupi-guarani que tem como língua materna o Tapirapé.

Assim, o objetivo central do estudo é apresentar a história territorial e socioambiental vivenciada pelo povo *Apyãwa* a partir 1947, quando foram expulsos de seu território ancestral, até sua retomada no ano de 1993 e a atual luta de resistência para nele permanecer.

O estudo está assim organizado: na primeira seção, apresenta-se a metodologia do estudo. Na segunda as causas da desterritorialização, na terceira um histórico sobre as causas da redução do povo *Apyãwa* e abandono do território; na quarta, registra-se o processo de expulsão e expropriação territorial, promovido pelas

⁴⁷ De acordo com dados populacionais apresentados pelo Cacique Geral, da TI Urubu Branco, em dezembro de 2023, havia 1004 pessoas.

políticas públicas governamentais, especialmente pela institucionalização da Sudam; na quinta, compartilha-se a proatividade política para o modo como retomaram o território tradicional; na sexta apresentam-se os conflitos territoriais ainda existentes na TI e, por último, as considerações finais.

1 Metodologia

Como metodologia para apresentar o processo de des-re-territorialização do povo *Apyãwa*, foi utilizado o levantamento e análise bibliográfica e documental e o estudo de caso, com abordagem qualitativa. O trabalho de campo teve início em novembro de 2023 e foi concluído em janeiro de 2024. Durante as visitas às aldeias da TI Urubu Branco, foram realizadas a observação direta e entrevistas semiestruturadas com 27 lideranças indígenas⁴⁸.

A fim de garantir o anonimato dos participantes, seus nomes foram substituídos por termos alfanuméricos constituídos pelas letras EI (Entrevistado Indígena) acrescidas de um número, de um a vinte e sete, que corresponde ao total de entrevistados (EI1, EI2, EI3..., e sucessivamente). As entrevistas foram registradas em áudio, mediante um gravador, e, posteriormente, transcritas. As falas dos entrevistados foram mantidas como pronunciadas.

Realizou-se a análise de conteúdo proposta por Bardin (2016), que é uma técnica sistemática e objetiva que visa descrever o conteúdo de comunicações e extrair significados a partir delas. Quando se utiliza a triangulação entre entrevista, observação e dados bibliográficos, o processo se torna mais robusto e abrangente.

O recorte espaço-temporal é representado pelos diferentes territórios ocupados pelos *Apyãwa* desde que saíram da Serra do Urubu Branco em 1947, seu reassentamento inicialmente junto aos Karajá e, posteriormente, nas aldeias constituídas para eles (*Xanypatãwa*, *Orokotãwa* e *Majtyritãwa*) e as transformações do território amazônico em virtude de projetos apoiados pelo Estado Brasileiro no período da ditadura militar, a re-ocupação do território tradicional em 1993, até a atual luta de re-existência territorial da TI Urubu Branco.

2 Tapirapés, o início da saga da desterritorialização

No passado, por diversos fatores, entre eles a disputa territorial, os Kayapó foram empurrados pelas frentes expansionistas, pressionaram os Tapirapé em seu

⁴⁸O estudo foi aprovado pelo CEP/ CONEP (UNEMAT) por meio do Parecer nº 6.581.595.

território tradicional e provocaram seu deslocamento. Assim, em um movimento de desterritorialização, os *Apyãwa* também foram quase dizimados por conflitos da fronteira capitalista, a qual sempre provoca movimento de populações, deslocamento de humanos, alteração (para pior) da fauna e da flora. Nesse diapasão, violências provocadas por outros povos e doenças trazidas pelos não indígenas obrigaram os *Apyãwa* (Tapirapé) a buscar novos locais e constituírem novas aldeias; porém, sempre levam consigo a esperança de poder retomar seu território original (Canuto, 2019; Tapirapé, 2020).

Enquanto habitavam nas proximidades do rio Araguaia e do povo Karajá, sempre retornavam à TI Urubu Branco (seu território ancestral) com o propósito de visitar os locais sagrados, onde permanecem seus antepassados, bem como coletar materiais não existentes no(s) novo(s) local(is) de moradia de modo a fazer uso de seus saberes ancestrais para seus objetos de uso pessoal e comunitário, interação com a fauna e flora e com os espaços sagrados da terra e água (Tapirapé, 2020). Percebiam, no entanto, alterações no espaço-ambiente: várias fazendas, por meio de projetos aprovados e implantados pela Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), estavam sobrepostas nas terras dos *Apyãwa*.

Beltrão *et al.* afirmam que “Os projetos desenvolvimentistas implantados, com aval da Sudam, sobretudo a partir das décadas de 1960, atingiram em cheio modos de ser e viver de povos e populações tradicionais” (2017, p. 12). Os grandes empreendimentos latifundiários que haviam sido implantados, removiam vastas extensões florestais para introduzir o cultivo de pastagens à pecuária bovina extensiva. O desmatamento ocorreu de forma intensa e voraz, e os locais que eram considerados sagrados como nascentes d’água, córregos e a serra do Urubu Branco, foram completamente alterados pelos empreendimentos (fazendas) e pela supressão da vegetação originária.

Os *Apyãwa* não tinham consciência da proporção da expansão da fronteira capitalista que propunha modernizar o país e que de maneira excludente e autoritária os atingia: “não possuem meios para conhecimento ou competir com a estrutura política, econômica e social de uma nação moderna dentro da qual, desordenadamente, estão inseridos” (Wagley, 1988, p. 48). Tal situação demonstra uma profunda assimetria do Estado brasileiro no que se refere ao apoio aos empreendimentos capitalistas, em detrimento das populações pré-existentes.

Concretizou-se a modernização dos sertões, tornando os indígenas invisíveis ou então obstáculos ao progresso econômico almejado. Em razão disso, os conflitos aumentaram quando, em ações de total desprezo, nas grandes propriedades, foram colocados cadeados nas portei­ras de acesso às estradas vicinais, bem como guardas (pistoleiros, jagunços) para impedimento da entrada dos indígenas em espaços que sempre visitavam. Essa postura acentuou a subjugação sociocultural e constituiu um avanço da invisibilidade social a que o povo *Apyãwa* era submetido, pois lhe era negada a presença em territórios ancestrais.

Os problemas ocasionados pelos latifúndios ocorriam mediante a “disputa por recursos territorializados cuja apropriação material e simbólica ocorreu por atores diferenciados com formas igualmente diferenciadas de percepção desses territórios” (Sant’Ana Júnior; Silva, 2010, p. 164). Em virtude desses desmandos, os *Apyãwa* planejaram novas formas de retorno ao território tradicional como modo de rememorar a sua espiritualidade e vigor da corporeidade, acessando a sua cosmologia, que é marcada pela relação de respeito e equilíbrio que possuem com a natureza e o espaço-vital.

Viveiros de Castro (1996, p. 115), infere que no pensamento indígena “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos”. A cosmologia indígena é um conceito que se refere ao conjunto de crenças, mitos, valores e práticas que as diversas culturas indígenas possuem em relação ao mundo, ao universo e ao lugar que ocupam nele. A cosmologia é moldada pela relação profunda que os povos indígenas têm com a natureza, com os espíritos, com os ancestrais e com a terra. Cada grupo indígena pode ter sua própria cosmologia, que reflete sua história, seus costumes e sua visão de mundo.

Ações promovidas pelas empresas agropecuárias no espaço-ambiente alteram a cosmologia *Apyãwa*. A destruição do território Tapirapé de forma violenta com a supressão de florestas, queimadas, inserção de um modelo de monocultivo de pastagens, inserção de fauna exógena (gado bovino) acarretou abatimento, sofrimento e a destituição material e simbólica do povo *Apyãwa*. Cabe destacar que a implantação de grandes empreendimentos na região habitada pelo povo *Apyãwa*, ocorreu durante o regime militar. Estudos de Almeida (1996) desvelam que instituições militares, presentes em todo o planeta, utilizam técnicas colonialistas de “remoção” e “isolamento” de etnias; em consequência, um aumento exponencial de inúmeros

casos de territorialidades indígenas não institucionalizadas favorece sobremaneira grandes propriedades latifundiárias.

Em 1993, com muita coragem e determinação diante da saga expansionista do capital na conformação de grandes fazendas que haviam se instalado, deram início ao processo de re-ocupação de seu território ancestral⁴⁹ com a presença física do seu povo retornaram ao espaço outrora ocupado por suas aldeias. Doravante foram perseguidos, ameaçados de morte, porém, resistiram na luta para o processo de reterritorialização, permanecendo em suas terras ancestrais. Iniciaram-se as batalhas judiciais, e em 1998 a TI foi homologada. O processo de expansão da fronteira capitalista com a implantação de propriedades pecuaristas, trouxe grandes problemas socioambientais, para o cotidiano do povo *Apyãwa*, pois a ocupação não indígena fora baseada no intenso desflorestamento. Atualmente, persistem conflitos socioambientais na TI, entre eles a presença de invasores que ainda ocupam a porção norte do território, praticam a agricultura e extração florestal ilegal.

3 Redução do povo *Apyãwa* e saída do território ancestral

Contrapondo a ideia de muitos autores quanto às causas do grande declínio populacional do povo *Apyãwa* ter relação com doenças como sarampo, catapora, gripe, malária, após o contato com não indígenas e de que houve um grande massacre, provocado pelos Kayapó em 1947, os entrevistados EI3, EI9, EI12, EI14, EI17 e EI22 apresentam com detalhes a história do pajé chamado *Koro'i*, como um dos responsáveis pela morte de centenas de indígenas.

Na verdade, eu uso, a verdade, porque o povo *Apyãwa* foi quase extinguido, por um próprio um xamã [*Apyãwa*], um grande conhecedor da Medicina. Então, ele era uma pessoa que levou o povo *Apyãwa* na beira de extinção, e não o povo Kayapó. Kayapó fazia o massacre somente com as mulheres [raptavam mulheres] e na década de 40, quando queimaram casa aqui na aldeia Tapi'itawa, então o pessoal que sobraram desceram para o rumo do Araguaia, para sobreviver. Porque na verdade, antes de ataque, o povo *Apyãwa* tiveram essa consequência de uma epidemia, que era criado pelo próprio grande conhecedor da Medicina, que era o raizeiro *koro'i*. Então ele é uma grande pessoa que fez a tragédia com o povo *Apyãwa*. Depois essa sobra, foram atacado pelo povo Kayapó (EI12).

⁴⁹ Nesse estudo é considerado como território ancestral as terras que hoje constituem o território da TI Urubu Branco. Importante destacar que até o momento do estudo os *Apyãwa* lutam pela autonomia de seu território, pois a parte norte da área encontrava-se invadida por posseiros e fazendeiros.

A história do pajé *Koro'i*, é do conhecimento de 92,5% dos entrevistados. De acordo com os respondentes, no passado, durante uma caçada, *Koro'i* colheu uma raiz que era venenosa e levou-a para a aldeia. Assim, o veneno se espalhou pelo ar e matou praticamente todas as pessoas da aldeia. Essa narrativa, repassada de geração em geração, é um acontecimento mais antigo, anterior aos ataques dos Kayapó e dos Karajá, mas que se encontra muito vivo / presente na memória cultural *Apyãwa*.

No entanto, não se pode deixar de considerar que os contatos com indígenas de outros povos, que, de maneira indireta, tenham inserido patógenos (sarampo, catapora e gripe), até então desconhecidos pelo povo *Apyãwa*. El12 afirma que, do ponto de vista antropológico indígena, o povo *Apyãwa*, ainda possui saberes acerca da natureza, porém esse é o xamã que possui menos conhecimento. No entanto, os sábios *Apyãwa* afirmam que, se tiver um xamã com grande conhecimento da medicina, poderá identificar a planta [levada por *Koro'i*] que provocou doenças, levando a uma grande epidemia e, como consequência, a morte de muitas pessoas. Talvez, esse fato explique o motivo pelo qual demonstram tanto medo de feitiços, pelos quais os pajés feiticeiros são responsabilizados. Ainda em relação aos pajés e os motivos da depopulação *Apyãwa*, Tapirapé (2020), p. 42-43, descreve que:

Naquela ocasião [por volta do ano de 1900] havia várias aldeias. Havia muitos conflitos entre os grupos ***Apyãwa*** e outras etnias, sobretudo com os guerreiros ***Karaxao*** (Kayapó), incluindo também os ***Inĩ*** (Karajá) e até mesmo entre os próprios *Apyãwa*. Segundo idosos, a maior parte do abandono das aldeias foi motivada pelas mortes dos ***paxê*** (xamã), os espíritos do corpo, ***ixemaka'iãwa***, ***'opiwãra*** e ***emireka***; são os espíritos que causavam muitas doenças nas aldeias, como: *akygay* (dor de cabeça), *ma'eparaxokã* (alimento que faz mal para estômago), *takowa* (febre), *tyeay* (diarreia), *tewekay* (dor de barriga), *wowora* (furúnculo) [...] essa foi uma razão para abandonar aldeias. O ***paxê*** assumia um papel muito importante para a população da aldeia, a sua responsabilidade era dialogar e proteger o povo dos seres sobrenaturais. [...] Outro motivo da tragédia que contribuiu com a depopulação de ***Apyãwa***, foi o *maygiãra* (raizeiro) ***Koro'i***, que fez a tragédia maior com a própria população ***Apyãwa***. Esse fato não se encontra nos livros, nunca foi revelado ou registrado pelos antropólogos e etnólogos que marcaram suas presenças com o povo ***Apyãwa***. (grifos do autor)

Nas entrevistas, foi constatado que todos os participantes conhecem a história do último ataque dos Kayapó, que teve como consequência a “saída” dos *Apyãwa* do território. No entanto, vários entrevistados afirmam que seu povo já estava reduzido, que os Kayapó procuravam pilhar seus bens e raptar crianças e mulheres. Utilizavam

como tática, incursões quando os homens estavam ausentes da aldeia em atividades como caçadas e pescarias. Esse fato justifica a clareza que têm sobre a quantidade de pessoas que foram atingidas.

De acordo com o EI2, após o último ataque dos Kayapó, no ano de 1947, os *Apyãwa* abandonaram a área onde atualmente se encontra a aldeia *Tapi'itawa*. Nessa investida, os Kayapó mataram três mulheres (entre elas estavam sua tia e sua avó) e levaram/raptaram outra tia e seu irmão. A época, a maioria dos remanescentes rumou para as margens do rio Tapirapé, no local denominado de São Pedro, outros caminharam até o Posto do Sistema de Proteção ao Índio (SPI) – na desembocadura do rio Tapirapé, no rio Araguaia– e alguns foram para *Chichutawa*, uma antiga aldeia que estava abandonada (Wagley, 1988).

Esse afastamento pode ser considerado um “deslocamento compulsório”, pois, de acordo com Almeida (1996, p. 30), o que o define é:

O conjunto de realidades factuais em que pessoas, grupos domésticos, segmentos sociais e/ou etnias são obrigados a deixar suas moradias habituais, seus lugares históricos de ocupação imemorial ou datada, mediante constrangimentos, inclusive físicos, sem qualquer opção de se contrapor e reverter os efeitos de tal decisão, ditada por interesses circunstancialmente mais poderosos.

Na época, a transferência se deu por questões relacionadas a conflitos sociais que envolviam o grupo inimigo Kayapó. Atualmente, o conceito de “deslocamento compulsório” é utilizado quando os embates envolvem os chamados “planos de desenvolvimento” capitalista, com projetos de infraestrutura, que geralmente envolvem a desocupação de espaços, para a construção de estradas, represas, usinas etc., que causam mudanças ambientais catastróficas.

De acordo com EI1, EI2 e EI4, em meio ao trajeto para as margens do rio Tapirapé, foram acolhidos por Domingão, um sertanejo, que os abrigou na Fazenda São Pedro, de propriedade de Lúcio da Luz. Domingão, por possuir armas de fogo, protegia-os de novos ataques. Lúcio da Luz, um colonizador respeitado na região, comprava roças de posseiros, a fim de lhes garantir o sustento. As roças continham alimentos como mandioca, milho, batata, entre outros.

EI2 afirma que Lúcio entrou em contato com SPI para informar sobre a condição de vida dos *Apyãwa* e pediu que lhes fosse dispensada mais atenção. De acordo com o entrevistado, foi a partir desse momento que o SPI passou a lhes prestar

assistência; “chamaram o Valentin⁵⁰, pra cuidar de nós”. Em 1948, foram levados para o Posto de Serviço de Proteção ao Índio Heloísa Helena Torres, situado na Barra do rio Tapirapé.

Assim, na década de 1950 os remanescentes foram conduzidos e reassentados na aldeia *Itxalá* juntamente com o povo Karajá. Na década de 1960, os *Apyãwa*, fundaram a aldeia *Xanypatãwa* (aldeia do jenipapo), que foi abandonada por volta de 1983, devido à enchente do rio Tapirapé, então fundaram a aldeia *Orokotãwa* (aldeia do urucum). Nessa aldeia a população aumentou gradativamente; as terras férteis para o cultivo das roças ficavam muito distante (10 a 20 km), motivos que os levaram a fundar a aldeia *Majtyritãwa* (inicialmente chamada de *Tawyao*, que significa “aldeia nova”) no início da década de 1990-(Tapirapé, 2020).

Ao saírem de seu território tradicional (aldeia *Tapi'itawa*), foram desterritorializados, porém, como afirma Saquet (2003, p. 39), a reterritorialização ocorreu de modo simultâneo. Para o autor, ambos os processos perpassam a dinâmica socioespacial, pois inicialmente houve a perda de um território que era apropriado e construído, mas, no novo local em que foram assentados, produzem determinados elementos / características que estavam contidos no território anterior. “O velho é recriado no novo, num movimento que representa as forças sociais, em que um dos papéis do Estado é justamente a reterritorialização”.

4 Loteadoras e Sudam: políticas públicas de expulsão e expropriação na política de desenvolvimento da Amazônia

Assim como todos os povos indígenas, os *Apyãwa*, também tiveram / têm problemas com seu território tradicional. O esbulho de territórios de povos indígenas localizados na região nordeste de Mato Grosso teve início em 1949 quando o governo de Mato Grosso criou o novo Código de Terras do Estado, por meio da Lei nº 336 de 06/12/1949 que sofreu alterações em 1951 (Soares, 2004).

A partir da consolidação legal dessa política agrária, o governo assegurou à iniciativa privada a venda das terras devolutas que lhes pertenciam. “As terras do norte do estado e, especificamente, entre o Araguaia e o Xingu, foram retalhadas sobre o

⁵⁰ Valentin Gomes foi o agente contratado pelo novo Posto do Serviço de Proteção ao Índio Heloísa Alberto Torres, localizado na barra do rio Tapirapé. Era uma pessoa conhecida dos *Apyãwa*, pois havia acompanhado as visitas dos antropólogos Charles Wagley em 1939 e Herbert Baldus em 1947 à aldeia *Tapi'itawa*.

mapa em glebas de, no máximo, 10 mil hectares” (Canuto, 2019, p. 21), não levou em consideração a existência de núcleos de povoamento e de povos indígenas.

Diversas empresas imobiliárias foram criadas com o propósito de burlar o tamanho das áreas de aquisição, o que institui na região a expansão dos latifúndios pela junção de várias propriedades. Nas negociações foram incluídos os territórios ocupados pelos povos Tapirapé, Karajá e Xavante. Em 1955, a Companhia Imobiliária do Vale do Araguaia (CIVA), por meio de inúmeras procurações, adquiriu do estado de Mato Grosso uma área em torno de 1.200.000 hectares, onde estavam incluídas as terras do atual município de Santa Terezinha (Canuto, 2019).

A venda dessa área encontra-se registrada no diário das Irmãzinhas de Jesus⁵¹: “Genoveva vai esta manhã conversar com o chefe do Posto do SPI, pois soubemos que há um projeto de construção de uma cidade no local das aldeias Tapirapé e Karajá”, e após algumas semanas receberam a visita do engenheiro-chefe da companhia que havia comprado as terras. (Irmãzinhas de Jesus, 2002, p. 185).

A constituição dos grandes latifúndios acentuou-se com a criação da Sudam, em 1966 (após o golpe militar de 1964). Uma de suas finalidades era a política de “desenvolvimento e integração” da Amazônia da ditadura militar. Com vantajosos benefícios fiscais, houve uma corrida desenfreada de empresas com os projetos de “desenvolvimento”, que cobriam a Amazônia Legal. No Vale do Araguaia, região nordeste do estado de Mato Grosso e Sudeste do Pará, houve uma grande concentração de projetos (Canuto, 2019, 2020, Soares, 2004, Bampi et al, 2017).

As grandes empresas foram se estabelecendo na região, pouco se importando com os povos indígenas e com as pequenas comunidades sertanejas que há décadas buscavam tirar o sustento nas áreas que ocupavam. Passaram a se considerar proprietárias de todo o território e portadoras do progresso. Nada podia impedi-las de exercer seus programas de “desenvolvimento” e missão “civilizatória”, passando a expulsar as famílias sertanejas, a ocupar territórios indígenas e a se impor sobre pequenos núcleos urbanos (Canuto, 2020. p. 197).

Diferentemente das grandes empresas, para os indígenas e para sertanejos, “o território possui uma concepção amplificada, pois a comunidade está fortemente enraizada na sua territorialidade. Para além das relações de poder e de significado de estado-nação, a terra ancestral é condição de existência do grupo” (Rabelo; Matos;

⁵¹ No ano de 1952, as irmãs religiosas, representantes da Congregação das Irmãzinhas de Jesus, passaram a residir junto ao povo *Apyãwa*. Devido à quase extinção desse povo, inicialmente tinham como propósito cuidar da saúde dos indígenas remanescentes. Por 65 anos conviveram com eles e defenderam sua cultura.

Lima, 2022). Com a materialização de suas finalidades econômicas, as grandes fazendas promoveram um processo de exclusão territorial, sobretudo determinado em relações econômicas sobre o território.

Para os indígenas, tal situação provocou o deslocamento compulsório que, em decorrência da ampliação da fronteira capitalista em uma espécie de sinergia de empreendimentos diversos, trouxe impactos e consequências pela modificação do uso do território. Em uma perspectiva economicista, as grandes fazendas (agentes locais do capital) utilizando o poder, se apropriaram dos espaços *Apyãwa*.

Assim, “a materialização da ocupação e transformação do uso da terra via colonização da Amazônia Legal, o avanço da fronteira agrícola capitalista [...] alteraram a configuração socioespacial brasileira” resultando em profundas mudanças ambientais e sociais onde o capitalismo continuamente cria novas frentes de modificação e transforma mais partes da natureza em mercadorias (Silva; Bampi, 2020, p. 1486). Nas terras que a fazenda Tapiraguaia tinha adquirido, estavam situadas duas aldeias: uma do povo Karajá e outra dos Tapirapé (Canuto, 2020). O EI2 lembrou que os *Apyãwa* ficaram sabendo que haviam comprado a região de Furo da Pedra e de Santa Terezinha e as terras da aldeia onde moravam. Em relação à área da Fazenda Tapiraguaia, Casaldáliga (1971, p. 23) descreve:

Como em todo o Mato Grosso, essa área ocupada pelos Tapirapé também foi vendida para a companhia Tapiraguaia S/A. Os proprietários Dr. José Carlos Pires Carneiro, José Augusto Leite de Medeiros e José Lúcio Neves Medeiros espontaneamente doaram ao SPI (Serviço de Proteção ao Índio), na pessoa do Sr. Ismael Leitão, chefe da Inspetoria de Goiânia, uma gleba de pouco mais de 9 mil hectares. Acontece, porém, que as referidas terras doadas, próximas à aldeia, ficam alagadas praticamente de dezembro a junho em quase sua totalidade, sendo o restante das terras composto de cerrado ou mata arenosa de pouca fertilidade. As terras boas, onde os índios já tinham suas roças, ficaram propriedade da Tapiraguaia S/A.

Tais situações corroboram a afirmativa de Wagley (1988, p. 48) de que “o processo de sociedades econômica e politicamente complexas engolindo sociedades menos complexas começou há milhares de anos, com o aparecimento do Estado como forma de organização sociopolítica”. Ações dessa natureza ainda estão presentes na atualidade. Inúmeros são os casos de expropriação da natureza e das terras das populações indígenas pelo capitalismo expansionista. EI17 e EI7 lembraram a história da constituição da aldeia *Majtyritãwa*, tendo em vista os problemas que enfrentavam em *Orokotãwa* por localizar-se em área de varjão. Wagley

denomina as sociedades indígenas de *menos complexas*, um conceito que parece equivocado, o que se percebe é uma assimetria do poder do Estado juntamente ao poder econômico do capital frente a tomada do território ou esbulho de posse.

Inúmeros projetos aprovados pela Sudam foram instalados na região nordeste do estado de Mato Grosso da mesma maneira que ocorreu com as aldeias *Orokoṭãwa* e *Majtyrtãwa*, o antigo território ancestral que os Tapirapé haviam abandonado em 1947, nas imediações da serra do Urubu Branco (hoje TI Urubu Branco) também foi ocupado por grandes fazendas. A Sudam havia aprovado projeto de compra de terras do grupo Fazendas Reunidas Nova Amazônia S/A (Frenova), constituído por sete fazendas: Frenova, Sapeva, Piraguassu, Codebra, Brasil Central, Campo Verde e Tapiraguaia, que tomavam a maioria do território do Urubu Branco (Canuto, 2020).

Em relação ao loteamento da área onde ficavam localizadas as aldeias dos *Apyãwa*, o EI1 diz que “O governo vendeu a TI Urubu Branco bem como a TI Majtyri”, configurando-se a desapropriação (capitalista) de terras, habitadas e utilizadas por populações indígenas, para a apropriação /exploração de recursos naturais, alterando as relações entre a sociedade e natureza, transformando-a para seus próprios fins.

5 Retorno ao território devastado e luta pelo reconhecimento das TIs

Depois que ficaram alguns anos em *Orokoṭãwa* e, posteriormente, em *Majtyritãwa*, passaram a dirigir-se ao local onde hoje se encontra localizada a aldeia *Tapi'itawa*. “Depois que nós ficamos lá um 10 anos lá, depois começaram a vir pegar aqui taquari, que lá não tinha taquari para fazer flecha. Então todo ano que nós viemos aqui. Então assim todo ano nós sempre vinha para cá” (EI1).

Figura 1: Pé de taquari



Fonte: Acervo pessoal de Mara Maria Dutra (2013).

E26 e EI27 também relataram que, quando estavam assentados na aldeia *Orokoṭãwa*, os homens sempre voltavam ao território ancestral, pois existiam vários

locais que são considerados sagrados e para fazer a coleta de materiais que não havia na aldeia onde estavam, dentre eles, o taquari (Figura 1), uma espécie de bambu que utilizam para fazer flechas.

Nas visitas percebiam que o território se encontrava ocupado por grandes fazendas. “Muitos fazendeiros ocuparam essa área. Fazendeiro vieram aqui, começaram devastar o território e começaram a devastar a mata. E aí começou essa criação de gado. Plantação desse capim na região” (EI3). Gorete Neto (2014) descreve que, no final da década de 1960, as terras foram invadidas e devastadas por não-indígenas.

De acordo com EI1 e EI2, os fazendeiros, ao perceber a presença dos *Apyãwa* em visitas aos locais sagrados e a coleta de materiais, deram início a um processo que consistia em impor-lhes dificuldades de acesso ao território.

Aí depois essa fazenda ele queria fechar com corrente, para não entrar aqui, para não passar porque esse aqui não era nosso, era da fazenda. Por que que nós tamo entrando? Então assim que nós entramos aqui? As coisas que nós precisava estavam aqui. Aí então a fazenda não deixar entrar nós para pegar, então nós falamos não, esse aqui é nossa, esse aqui não é de vocês, esse aqui é nosso. Então assim que nós entramos aqui (EI1).

Diante da situação imposta autoritariamente pelos fazendeiros e seus subordinados, muitas vezes era necessário conversar com o gerente da fazenda para que pudessem ter acesso aos locais onde havia os materiais de que necessitavam para sua sobrevivência, ou seja, para manutenção da sua cultura tradicional.

Aí que o pessoal refletiu mais, né? Acho que nós não vamos entrar mais daqui para frente...Vão fechar tudo, e aí nós não vamos ter mais esse acesso. Aí começou o pessoal pensar da retomada, né? Como é que ia fazer a retomada? Aí pensaram, e chegou uma conclusão, né? E nesse período que a gente tava discutindo retomada, mais uma vez, lotearam o território, né? Aí autorizaram a entrada de garimpeiro nessa região, mas não tinha nada. [...] Aí nós viemos só os homens, né? Pra ver o que que tá acontecendo realmente. Na estrada tinha vários grupos de garimpeiro, nós fomos falando né para cada garimpeiros, cada garimpeiro tinha um chefe diferente, e a gente foi falando com essas pessoas, que não podia, porque aqui era um território tradicional nosso, e que eles podiam se retirar. Aí eles falaram que não sabia que era nosso. Fizemos essa operação durante uma semana, todo mundo saiu, né? [...] Aí foi a hora que a gente fez a retomada, nós vamos ter que fazer a retomada mesmo, porque aqui é uma terra, um território tradicional nosso. Aqui que o povo ficaram né? Andava, né? Nós tivemos várias outros território, mas já tinha construído cidade, município... a gente conseguiu somente esse principal mesmo, aqui (EI2).

A partir de seu depoimento, fica claro que, anteriormente, o território ocupado pelo povo *Apyãwa* possuía uma extensão bem maior, sua grande mobilidade lhes permitia o acesso, controle e uso dos bens naturais que eram necessários à sua reprodução material. De acordo com Wagley (1988) e Baldus (1970), eles eram um povo numeroso, distribuído em várias aldeias, que se encontravam localizadas ao sul do estado do Pará e nordeste do estado de Mato Grosso.

Cabe destacar que, inicialmente, os *Apyãwa* lutaram para que o território onde moravam (*Orokotãwa* e *Majtyritãwa*) fosse legalizado, pois havia sido vendido. De acordo com EI2, Dom Pedro Casaldáliga teve um papel relevante no reconhecimento oficial das duas áreas (TI Tapirapé/Karajá e Urubu Branco):

Naquela época não tinha lei para fazer demarcação, eu lutei muito, o bispo Pedro ajudou muito. Ele ajudava pra pagar passagem para resolver problema da terra, ele ajudava comprava remédio, porque SPI não comprava, ele explicava pra irmãzinha e depois irmãzinha explicava pra nós também, ele ajudou a pagar advogado. Ele ia pra aldeia. E até para demarcar ele pagou um grimensor para fazer picada. [...] Aí quando a FUNAI foi fazer demarcação eles fizeram de acordo com a demarcação que já havia sido solicitada por Dom Pedro. A área da Majtyri tem aproximadamente 66 mil há (EI2)

Em 1982, ocorreu o reconhecimento oficial de uma picada demarcatória que os *Apyãwa* haviam feito entre 1977 e 1978, e, em 1983, foi assinado o decreto que homologou a demarcação da Área Indígena Tapirapé/Karajá (nesse território encontravam-se as aldeias *Orokotãwa* e *Majtyritãwa*). Porém, a área da Urubu Branco havia ficado de fora e, a partir do ano de 1990, os *Apyãwa* não mediram esforços para recuperação desse território (Tapirapé, 1998).

Sobre essa época /período da história, Anaya (2010, *on-line*) descreve que, em nível internacional, havia uma situação de mudanças em relação aos povos indígenas. Doravante 1960, passaram a chamar mais atenção sobre as exigências de sua sobrevivência enquanto comunidades distintas com direitos históricos sobre a terra: *“In the 1970s indigenous peoples extended their efforts through a series of international conferences and direct appeals to international intergovernmental institutions”*.

No Brasil não foi diferente, pois, de acordo com o (EI2), “depois que o branco criou o estatuto do índio em 1973, muitos indígenas e representantes dos *Apyãwa* participaram de reuniões, para a constituinte em 1988”. Segundo relata, nas reuniões da constituinte foram discutidos assuntos referentes aos povos indígenas, bem como temas relacionados com a demarcação de terras ancestrais. Lembra que lá foi dito

que a área que era dos indígenas, deveria permanecer deles, mesmo que já houvesse cidades no local.

Então eu mesmo fala, então eu posso voltar para Urubu Branco? Porque o branco que trouxeram, sem querer, que a gente não sabia falar, não sabia explicar e carregaram nós. E daí eu posso voltar? E eles disse que tenho direito, que tem que voltar. E se tiver município lá perto tem que tirar também, falava assim, aí quando nós voltamo de Brasília, do reunião, aí explicamos para o pessoal, de noite, para o comunidade. Aí as pessoa animou, aí então vamos voltar, como tem lei que fala que fala que nós tem direito de voltar, vamos voltar então (EI2).

As explicações e o planejamento de todo o processo de retomada ocorriam principalmente à noite, em reuniões realizadas no entorno da *Takãra*, que contava com a participação de toda comunidade (EI1, EI2). *Takãra* é considerada a casa cerimonial dos homens, onde se realizam todos os rituais festivos, é considerada um local de espaço para tomada de decisões políticas onde todos participam e têm voz (Silva, 2019).

Então, contrariando os pressupostos da lógica capitalista de ocupação do território por grandes empreendimentos que expropriaram o território indígena, no ano de 1993, os *Apyãwa*, de modo coletivo se organizaram em um movimento de empoderamento e luta para a retomada de seu território ancestral que estava ocupado por grandes fazendas com o aval estatal e com financiamentos da Sudam. Dentre elas estavam as fazendas Codebra, Santa Laura e Sapeva (EI1, EI3, EI, EI14).

Encontraram um ambiente de tensão, onde predominava a violência, que atuava por meio da pistolagem, a amedrontar os indígenas, os quais encontraram homens fortemente armados, distribuídos em guaritas, que tinham ordens de coibir o acesso aos indígenas (EI17). Dentre os capangas, o nome Luiz Bang foi citado por vários entrevistados, como o mandante da área. De acordo com dados do Ministério Público Estadual do estado de Mato Grosso, no ranking dos pistoleiros mais perigosos do país, Bang já ocupou o 5º lugar (MPMT, 2006). “Aqui tinha o garimpeiro, tinha o Luiz Bang, que era garimpeiro, o pistoleiro, era o mandante daqui [...] as porteira era fechado com corrente para não entrar pessoa, mas mesmo assim nós viemo” (EI1).

Em 93 nós viemo fazer a retomada do território e ficamos. Os políticos, né? Fizeram manifestação contra nós, foram para Brasília, Vila Rica, Confresa, São Félix, Porto Alegre, juntaram foram para lá. E mentiram tanta coisa, né? E aí eu fui ameaçado. Na época eu tive que fugir porque pistoleiro tava atrás de eu, né? O finado Luiz Bang que era famoso aqui, Joaquinzinho e o menino também, o Fernando. [...] Eu fui ameaçado. Inclusive mandaram um pistoleiro atirar na minha casa

e a minha mulher ficou preocupada, né? Que que a gente fazia? [...] Quando eu veio para cá [TI Urubu Branco] eu foi mais ainda ameaçado, né? Eu vou ter que fugir, eu fui para o Xingu onde tem outro parente meu, né? Porque eu tinha trazido a família, apontaram meu nome, aí me perseguiram (EI24).

Os *Apyãwa* instalaram-se no local onde hoje está localizada a aldeia *Tapi'itawa*, mas existia a guarita e a casa de um vaqueiro. Devido aos interesses na modificação do uso da terra, grandes fazendas transformaram vasta área em pastagem para o gado bovino (EI14, EI1, EI17, EI3). Políticas de implantação de grandes obras (nesse caso específico, grandes fazendas) foram estabelecidas sobre territórios que tradicionalmente já haviam sido ocupados (Almeida, 1996).

Essa prática colonialista não se restringe ao passado, mas continua sob formas neocoloniais. Projetos de desenvolvimento, mineração e agronegócio contemporâneos frequentemente replicam essas dinâmicas, deslocam comunidades indígenas e destroem ecossistemas locais. A lógica por trás dessas ações permanece a mesma: maximizar o lucro a qualquer custo, tratando a natureza e seus habitantes como meros obstáculos a serem removidos ou fontes de riqueza a serem exploradas.

Tapi'itawa estava muito degradada, mas permanecia vital para a sobrevivência do povo *Apyãwa*. Quando a retomaram, depararam-se com intenso desflorestamento, passaram por dificuldades para encontrar locais adequados e férteis para fazer suas roças que eram realizadas por meio de práticas tradicionais de manejo sustentável (EI12). Enfrentaram sérias dificuldades nos primeiros anos da retomada de seu território, pois não tinham roças da qual pudessem retirar os alimentos que faziam parte da sua dieta habitual. Mais uma vez tiveram o apoio do Bispo Casaldáliga, que foi um grande aliado no planejamento da soberania alimentar:

Eu pedi para o bispo Pedro ajudar por 2 anos, porque aqui não tinha roça, nada. Ele arrumou dinheiro para todos *Apyãwa* viver aqui. Isso foi muito bom para nós. Com esse dinheiro nós aguentamos. 1993 começa fazer roça, em 94 queimava e plantava e no fim tava tudo madura e dava para viver com isso, e assim deu certo (EI2).

A primeira família retornou a *Tapi'itawa* em 20 de novembro de 1993. Assim como foi um momento de grande conquista, também ficou registrado na memória dos *Apyãwa*, pois, inicialmente, diante do perigo de vida enfrentado pela presença dos pistoleiros, somente os homens vinham para a retomada do território. De acordo com os relatos de EI1 (que retornou a *Tapi'itawa* em final de novembro de 1993), sua esposa afirmava que “Eu não quer ficar viúva não. Tenho que morrer junto, tem que matar junto, se não ele mata você, fica eu aqui viúva, e ficar ruim pra mim, eu tenho

que morrer também junto com você, então tem que eu morrer também junto com você”. Além do perigo de vida, as fazendas que haviam se instalado no território (Santa Laura, Codebra e Sapeva) promoveram uma grande degradação ambiental:

Essas instalações das fazendas causaram uma extensa devastação da floresta amazônica, convertendo nossa terra como pastagem agropecuária. A sociedade **maira** não respeita, não conhece os conhecimentos sagrados dos **Tawaxãra** (indígenas); para os **maira** o sagrado é **ywyrape** (dinheiro). Nossos conhecimentos sagrados foram destruídos, em especial: **ipirakwãri** e **ipirakwãroo**, nascentes dos dois córregos e dos peixes. Ainda, com o tempo, recuperamos alguns espaços sagrados, como: a serra de **Towajaãwa**, onde os **taxão** (porcões) se reproduzem, **Xani'ãona** (uma serra) e **Yrywo'ywãwa** (a serra do urubu branco, onde os urubus bebem). São todas as casas dos espíritos, donos de animais, donos dos espíritos das crianças, **Karowãra** (trovão), por isso são sagrados para nós, **Apyãwa** (Tapirapé, 2020, p. 48, grifos do autor)

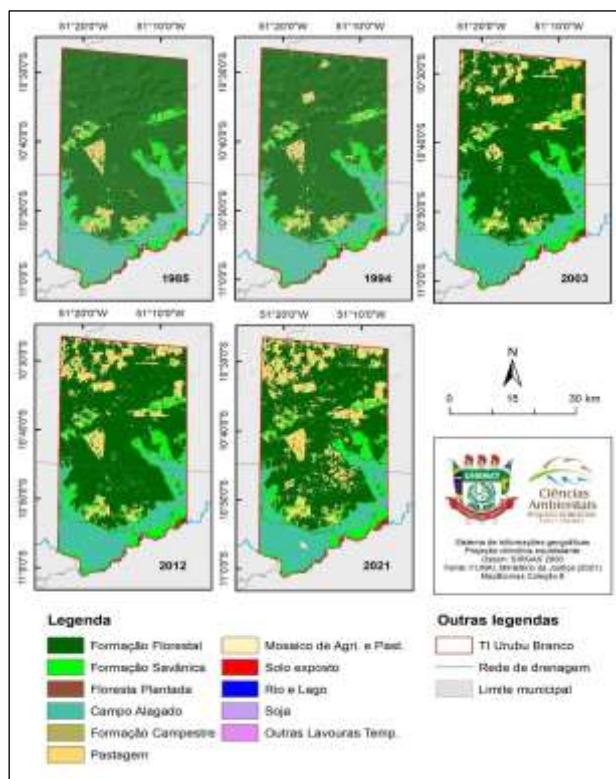
O aumento do desmatamento, devido à expansão da agropecuária, é visto por Oliveira, Faria e Murta Júnior (2021) como uma ação predatória sobre a Floresta Amazônica e sua biodiversidade. Relatam sobre a invasão de fazendeiros e grileiros e citam que a TI Urubu Branco encontra-se na 7ª posição das TIs da Amazônia Legal mais desmatadas entre os anos de 2019 a 2020. Silva (2019), afirma que o desmatamento (Figura 2) e a depredação dos recursos hídricos promovido pelos fazendeiros, na TI Urubu Branco, influenciaram na história cultural e ambiental do povo **Apyãwa**, pois ações dessa natureza impactam na fauna e na flora com a qual o povo convivia.

A Figura 2 é composta por imagens, desde 1985 até 2021, que comprovam o avanço das pastagens sobre a TI: em 1985, a TI já demonstrava ser uma região de mosaico de pastagem, com clareiras abertas, as quais, segundo MapBiomas, são consideradas de solo exposto, o que corresponde à ocupação e ao desmatamento promovidos pelas fazendas. As imagens comprovam as afirmativas dos entrevistados em relação à devastação da floresta promovida pelas fazendas que a ocupavam.

O mapa também revela que, mesmo com a retomada do território, a partir de 1994, ainda surgiram vários pontos destinados à pastagem, que certamente não foram realizados pelos indígenas, e sim pela presença constante de grileiros na TI. Outro aspecto que chama atenção é a grande extensão da área destinada à pastagem, no ano de 2003, especialmente na região norte e nordeste da TI, onde toda a área é ocupada por essa classe, e esse tipo de ocupação/devastação se intensifica

especialmente no ano de 2021, quando surgem muitas áreas de agricultura e pastagem.

Figura 2: Dados do desmatamento na TI Urubu Branco entre 1985 a 2021



Fonte: Organizado a partir de dados do MapBiomas Coleção 8.

As imagens da Figura 2 comprovam que a formação florestal foi substituída por pastagens plantadas ou mosaico de agricultura e pastagem. Para E4, a derrubada da vegetação nativa trouxe vários problemas ao povo *Apyãwa*, relacionados à caça. Várias espécies de animais e peixes, que faziam parte da dieta alimentar, já não existem mais. Além disso, importantes elementos da cosmovisão dos *Apyãwa* haviam sido destruídos como locais onde existiam nascentes e pequenos córregos.

No entanto, a retomada do território foi um momento muito importante e, a fim de sobreviverem, tiveram que se adaptar com o novo ambiente, com a nova paisagem que lhes foi deixada e lutar pelos direitos territoriais. A luta dos povos originários pela defesa de seus territórios e modos de vida representa uma forma de resistência contra o avanço destrutivo do capitalismo expropriador na Amazônia.

De acordo com o site *Terras Indígenas no Brasil*, o primeiro ato jurídico sobre a TI Urubu Branco é de 1994, quando foi emitido um despacho sobre a delimitação da área; em 1998 a área foi homologada por meio do Decreto s/n. Constituída dos biomas Amazônia e Cerrado, compreende uma área de 168 mil hectares, localizada entre os

municípios de Confresa, Porto Alegre do Norte e Santa Terezinha. Conforme informações prestadas pelo cacique geral, em dezembro de 2023, 1.004 indígenas, habitavam 8 aldeias distribuídas na TI. Cada aldeia tem um representante, o cacique, e há um cacique geral na aldeia maior denominada de *Tapí'itawa*.

A comunidade regional não indígena, por não conhecer a história desse povo, considera um absurdo o tamanho da área homologada e difunde midiaticamente seu antagonismo. Mas, certamente, para os *Apyãwa* (povo que, em busca de condições de sobrevivência, deslocava-se livremente em um território amplo), os limites definidos na homologação da TI Urubu Branco não atendem às suas necessidades culturais e espirituais, principalmente pela degradação que herdaram do processo expansionista da fronteira agrícola.

6 O Projeto de Lei nº 490 e a ocupação da parte norte da TI por posseiros e fazendeiros

Muitas foram as alterações ambientais ocorridas na TI Urubu Branco e a questão do conflito territorial ainda está posto. No momento da pesquisa de campo, a parte norte da TI ainda se encontrava ocupada ilegalmente por posseiros e fazendeiros, em um contexto evidente de apropriação arbitrária.

A homologação do território ocorreu em 1998, porém, até o momento, não foi realizada a total desocupação da área (CIMI, 2021). Assim, os *Apyãwa* seguem em movimento de ação política e jurídica pela desintrusão de porção do território localizado na região norte da TI, onde aproximadamente 10 mil hectares ainda estão sob o domínio de fazendeiros e posseiros. Estes últimos quase sempre atuam como “laranjas” dos grandes proprietários. Tal situação promove uma situação de saque e degradação, com a exploração dos recursos florestais e da fauna, criando rastros de devastação que afetam diretamente os indígenas que dependem dessas terras para sua subsistência.

Trata-se de uma situação preocupante, que é do conhecimento de todos os entrevistados participantes deste estudo. Beltrão *et al.* (2017) afirmam que o processo de ocupação de terras amazônicas produz conflitos pela convivência política, que ainda insiste em pensar na região como um vazio demográfico que deve ser ocupado, forçando o deslocamento e a expulsão das comunidades pré-existentes. Sobre a ocupação da parte norte da TI Urubu Branco, o STF deu parecer favorável à desintrusão; porém, de acordo com o EI3, até o momento não se executou porque

“houve esses quatro anos do Presidente Bolsonaro, que era contra essas situações, mas hoje com o presidente Lula eleito o povo *Apyãwa* está com esperança de resolver essa situação”.

Situação semelhante é verificada por Costa *et al.* (2020, p. 62) sobre o processo de reterritorialização do povo indígena Potiguara de Monte-Mor, no estado da Paraíba, que nos anos de 2000, em uma nova onda de ocupação, teve porções de seu território ocupado com incentivo do Estado. Assim como ocorreu com os *Apyãwa*, os autores também perceberam que o Estado subsidia empresas capitalistas em TI, destacam os desafios dos povos indígenas “sobretudo, a partir do governo federal eleito em 2018, que apoia explicitamente grupos de interesse contrários aos direitos indígenas”.

A antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2023) faz referência ao governo Bolsonaro e a retomada do discurso de assimilação, ou seja, de sugerir que os indígenas devem se parecer conosco. Esse governo, considerava que os indígenas “são nossos irmãos, que eles têm direito de ser como nós e que a gente deve deixá-los vir a ser iguaizinhos a nós, esse tipo de coisa, não só é retrógrado ou abertamente ultrapassado, como é muito ignorante”. Esse discurso não leva em consideração o modo de viver dos povos indígenas, que é completamente diferente do modo como o agronegócio usa os territórios.

Sobre os governos, Ailton Krenak (2015, p. 39) diz que “Nós perdemos o controle social sobre os nossos representantes, eles fazem o que querem”, inclusive tentam fazer mudanças na Constituição Federal com o propósito de atender a interesses particulares e de seus grupos. Estudos de Rapozo (2021) revelam a intencionalidade do governo Bolsonaro em não reconhecer os direitos territoriais dos povos indígenas. Há de se considerar que esse estudo foi escrito em um tempo de ameaça real da extrema direita conectada ao agronegócio e um dos elementos da pauta é a não demarcação de TIs, e a não retirada de atividades produtivas mesmo que sejam fazendas localizadas nas TIs.

Essa situação nos remete aos escritos de Oliveira (1995): “Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito”, quando no Brasil se procura propagar que o tamanho ou o número excessivo de áreas indígenas reduz o número de áreas para o agronegócio e, por consequência, leva a uma redução das atividades econômicas relacionadas à produção e ao comércio de produtos agrícolas.

Essa visão preconceituosa, ainda colonialista, possibilita compreender melhor a dinâmica de poder, exploração e resistência dos posseiros que invadiram a região norte da TI Urubu Branco. Nesse caso, a desterritorialização gerou conflitos por território, pois os *Apyãwa* resistem e lutam para proteger o direito a suas terras.

“Os povos indígenas não constituem uma mera realidade do passado, mas sim um fato do presente, com desdobramento e perspectivas para o futuro” (Oliveira, 1995); porém, a ineficiência do Estado e um conjunto de contradições faz a violência e os conflitos socioambientais evidenciarem a violação dos indígenas aos direitos territoriais e humanos. Para Beltrão *et al.* (2017, p. 13), “a política de reocupação das Amazônias gerou e gera efeitos sociais e ambientais, decorrentes da compra ou grilagem de terras públicas e/ou de povos e populações tradicionais, o que gerou conflitos”.

De acordo com EI4, a região norte da TI Urubu Branco foi ocupada, grilada por pequenos produtores, fazendas, e grandes fazendas. E essa situação se torna muito preocupante, especialmente quando se discute o Projeto de Lei (PL) nº 490/2007. Nesse caso, o PL, afeta os direitos dos povos indígenas *Apyãwa*, pois define um marco temporal, no qual os povos originários só têm direito ao território que ocupavam em 1988, ou seja, na data em que foi promulgada a Constituição Federal.

No entanto, nessa data eles haviam sido expulsos de seu território tradicional, e hoje esses posseiros ocupam seu território ancestral. Sendo assim, a luta jurídica pode ser entendida como uma das ações políticas de recuperação de territórios ancestrais. Situação semelhante ocorreu na história recente do povo Xavante, também localizado na região nordeste do estado de Mato Grosso. Bampi *et al.* (2017), descrevem que “os Xavante sofreram um processo de desterritorialização forçada, quando, em 1966, com o apoio do governo federal brasileiro, foram retirados de seu território ancestral” e, em 2014, após longo processo judicial, tiveram o direito de retornar ao seu antigo território.

Para os autores, a morosidade judicial nas questões de demarcação de TIs justifica-se por grupos políticos ligados ao agronegócio possuírem grande interesse no valor das terras e da produção. No entanto, descrevem que o retorno ao território, não implica dizer que o processo finalizou, pois “o espaço se encontra fortemente alterado pela intensa devastação ambiental constituída pela exploração madeireira irregular, desmatamento, implantação de cultivos de monoculturas (pastagens para pecuária e soja)” (Bampi *et al.*, 2017, p. 361).

Os entrevistados EI1, EI2, EI3 e EI4, EI3 afirmaram que, ao retornarem ao território, encontraram uma área desmatada, utilizada por invasores para o cultivo de pecuária bovina extensiva e plantio da soja e que, naquele local, houve a apreensão de muitos caminhões de madeira ilegal. O mapa da Figura 2 comprova essa situação, pois há um incremento da área de pastagem de 93% do ano de 1994 a 2003, uma quase estabilização entre 2003 a 2012 (13%) e um aumento expressivo de 51% de 2012 a 2021.

Entre os principais fatores que contribuem para o aumento do desmatamento, destacam-se a invasão dos territórios por posseiros e fazendeiros, a exploração ilegal promovida por madeireiros e a recorrência de grandes incêndios que anualmente tem atingido a Terra Indígena. Esses focos de fogo são, em grande parte, provocados por invasores, bem como por agricultores e grandes propriedades rurais localizadas em seu entorno, cujas práticas de queima em áreas vizinhas acabam por se alastrar para o interior da Terra Indígena. Ademais, tais ocorrências estão frequentemente associadas a ações deliberadas de caráter criminoso, segundo o depoimento do cacique geral Kamoriwa'i Elber Tapirapé.

A ação desses invasores segue a lógica do saque colonialista eurocêntrico, com o encobrimento do outro e subalternização do indígena, em um sistema com base na divisão racial e social (Dussel, 1993; Quijano, 2000). Simplesmente executaram a invasão da TI e ainda nela permanecem, pois veem os indígenas como indivíduos que apresentam uma cultura primitiva e atrasada, e com base em uma inferioridade não os respeitam como cidadãos que possuem direitos territoriais.

Os conflitos agrários na TI estão intrinsecamente associados à violação dos direitos indígenas, ao seu território étnico, pois perdura na justiça um processo de desintrusão dos fazendeiros e grileiros da área norte da TI, que, por meio do uso de “brechas judiciais”, parece ensurdecer os direitos étnicos aumentando o nível de tensão desse conflito territorial.

Na TI em questão, a lógica capitalista do Estado é replicada, pois, anteriormente, loteou a área da TI Urubu Branco e a vendeu a grandes latifundiários, situação que provocou e ainda causa inúmeros conflitos fundiários. Estudos de Silva e Bampi (2020) sobre Amazônia, revelam que políticas neoliberais, incentivaram o desmatamento, a introdução da pecuária e do agronegócio sobre as terras de comunidades tradicionais.

Diante da ausência de políticas públicas que promovam a desintrusão, a comunidade *Apyãwa* desenvolve ações educativas que objetivam a sensibilização contínua dos membros da comunidade indígena sobre esse problema, assim como a degradação da TI, que é discutida nos diferentes espaços sociais entre eles e no núcleo familiar, no terreno da *Takãra*, nas reuniões com a comunidade e no espaço escolar (EI3).

De acordo com dados do relatório *Conflitos no Campo 2021*, 97% das áreas de conflito encontram-se no bioma amazônico (Silva, 2022). No entanto, para Brito (2017, p. 119), “Povos e comunidades tradicionais não dispõem de força política para estancar esses avanços sobre seus territórios e como consequência os veem ser degradados” e o Estado em vez de mediar e coibir tais situações, muitas vezes assume o papel semelhante ao das políticas neoliberais, ou seja, ações são realizadas à revelia dos grupos tradicionais.

Diante do atual contexto político que ameaça as terras indígenas, urge a necessidade de solucionar tais contendas, pois a pergunta que se faz é: *Até quando o povo Apyãwa irá resistir aos conflitos fundiários motivados por ações do Estado e capital, por fazendeiros e por grileiros?* Outro questionamento (utópico) é: *A partir de quando o Estado far-se-á valer, dos direitos étnicos constitucionais, para apoiar a mobilização das comunidades tradicionais, e solucionar os conflitos territoriais e socioambientais?*

Considerações finais

Circunstâncias históricas indicam que, no ano de 1947, o povo *Apyãwa* foi compelido a deslocar-se de seu território ancestral no contexto da fronteira integracionista. Preocupados com a sobrevivência do grupo, o SPI reassentou-os em um novo território, próximo ao povo Karajá. Porém, o local sagrado que tiveram que abandonar sempre esteve presente na memória e buscavam o retorno.

Depois de um longo movimento coletivo de luta e resistência, no ano de 1993, reconquistaram seu território que se encontrava degradado diante das alterações ambientais que haviam sido implantadas com recursos públicos financiados pela Sudam, promovidas pelos grandes fazendeiros.

Nos dias de hoje, a atual circunstância política promove um desmantelamento dos direitos dos povos indígenas à terra reconhecida pela Constituição Federal de 1988. O PL nº 490/2007, conhecido como a Lei do Marco Temporal, é um projeto que,

se aprovado, passa a promover ataques por meio de convivência política, chancelado pelo Estado brasileiro que, entre os inúmeros prejuízos aos povos indígenas, dificulta / trava a demarcação de TIs. Longe de tentar promover justiça social, ações dessa natureza, contribuem para intensificar as desigualdades socioespaciais. Além disso, reforçam-se as relações de poder nas questões que envolvem territorialidade, ampliando os conflitos que se transformam em um problema permanente.

Muitas foram as alterações promovidas pelo poder do capital no ecossistema onde estão localizadas as terras ancestrais do povo *Apyãwa*; a grande destruição ecológica, trouxe sérias consequências à comunidade. Um povo que, segundo Darcy Ribeiro, encontrava-se em vias de extinção, fez laços sociais, se reconstituiu e coletivamente construiu uma luta frente ao poder do capital e da violência. Quase extintos, contaram com a presença marcante das irmãs religiosas da Congregação das Irmãzinhas de Jesus desde o ano de 1952 e do Bispo Dom Pedro Casaldáliga, que, com suas trocas de saberes e ensinamentos, contribuíram para a manutenção de sua sobrevivência.

O povo *Apyãwa* nos apresenta uma perspectiva transformadora, pois, ao mesmo tempo em que lutavam pela revitalização, também buscavam o direito à terra. Em sua cosmovisão, homem e natureza são indissociáveis, consideram-se natureza. Na simbiose entre a vida humana e outras vidas não-humanas, buscam o equilíbrio para atender suas necessidades individuais e coletivas. Quiçá ações dessa natureza possam ser vistas como uma alternativa à modernidade capitalista que, ao perpetuar a expropriação de territórios indígenas, vê e converte os elementos da natureza para seus próprios fins e causam profundas mudanças socioambientais.

O povo *Apyãwa* nos apresenta uma lição, e conscientes das mudanças promovidas pela degradação ambiental capitalista, fazem uso das diversas formas de educação inseridas no contexto familiar, comunitário e escolar e, por meio do diálogo de saberes, permanecem em luta para restaurar ecologicamente parte do território degradado.

Com sua história e experiência, os *Apyãwa* nos oferecem um legado de ensinamentos socioambientais. Assim, mesmo diante da assimetria estado-capital, proatividade política e persistência enquanto povo constitui possibilidades de mudanças para a reconquista do território e ao mesmo tempo de restauração ecológica e cuidado com a vida de todas as espécies de uma porção da Amazônia. Através de sua presença entranhada na Natureza, convivem e constroem uma cultura

de cooperação ecossistêmica que pode ser um farol frente à crise ambiental e à emergência climática global.

Referências

- ALMEIDA, A. W. B. DE. Refugiados do desenvolvimento: os deslocamentos compulsórios de índios e camponeses e a ideologia da modernização. **Travessia, Revista do Migrante**, n. 25, p. 30–35, 10 ago. 1996. Disponível em: <https://travessia.emnuvens.com.br/travessia/article/view/572>. Acesso em: 20 abr. 2014. DOI: <https://doi.org/10.48213/travessia.i25.572>
- ANAYA, S. James. **Indigenous Peoples in International Law**. 2010. Disponível em: <https://www.culturalsurvival.org/es/publications/cultural-survival-quarterly/indigenous-peoples-international-law>. Acesso em: 25 mar. 2024.
- ARÊDA-OSHAÍ, C. M. Tudo é importante, mas nossa bandeira de luta, mesmo, é o território. **ACENO – Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. 4, n. 8, p. 49-67, 2017. Tudo é importante, mas nossa bandeira de luta, mesmo, é o território. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/5887>. Acesso em: 20 abr. 2014. DOI: 10.48074/acenov4i8.5887
- BALDUS, H. **Tapirapé: tribo tupi no Brasil Central**. São Paulo: Nacional, 1970.
- BAMPI, Aumeri Carlos et al. Des-re-territorialização e resistência xavante: o retorno à Terra Indígena Marãiwatsédé. **Campo-território – Revista de Geografia Agrária**, v. 12, n. 26, p. 341-365, 2017. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/campo-territorio/article/view/37728>. Acesso em: 18 mar. 2018. DOI: <https://doi.org/10.14393/RCT122615>
- BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2016.
- BELTRÃO, Jane Felipe; DELGADO, Paulo Sergio; O'DWYER, Eliane Cantarino. Amazônia: espaços de conflitos territoriais e socioambientais. **ACENO – Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. 4, n. 8, 2017. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/6371>. Acesso em: 18 mar. 2014. Acesso em: 18 mar. 2018.
- BRITO, Ciro de Souza. Lugar de Conflitos: estudo de caso no Território Tradicional Sesmaria do Jardim, Baixada Maranhense. **ACENO – Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. 4, n. 8, p. 109- a, 2017. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/5874>. Acesso em: 18 mar. 2014. DOI: 10.48074/aceno.v4i8.5874
- CANUTO, Antônio, J. A política de desenvolvimento para a Amazônia promoveu expulsão, expropriação e repressão no Araguaia durante os anos 1960 a 1990 e violações no campo brasileiro. In: SAUER, Sérgio (Org.). **Lutas, memórias e violações no campo brasileiro: conflitos, repressão e resistências no passado e presente**. São Paulo: Outras Expressões, 2020. p. 196-217.

CANUTO, Antônio. **Resistência e luta conquistam território no Araguaia Mato-Grossense**. São Paulo: Outras Expressões, 2019.

CASALDÁLIGA, Pedro. **Uma igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social**. 1971. Disponível em: <https://www.servicioskoinonia.org/Casaldaliga/cartas/1971CartaPastoral.pdf>. Acesso em: 22 set. 2023.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, p. 115-144, 1996. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/F5BtW5NF3KVT4NRnfM93pSs/?lang=pt>. Acesso em: 23 out. 2024.

CIMI, Conselho Indigenista Missionário. **Relatório da violência contra os povos indígenas no Brasil**—dados de 2021. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2022/08/relatorio-violencia-povos-indigenas-2021-cimi.pdf>. Acesso em: 20 out. 2023.

COSTA, Ivys Medeiros; DE ANDRADE, Maristela Oliveira; GONÇALVES, Alicia Ferreira; MARTINEZ-TORRES, Maria Elena. Terra indígena em disputa: a reterritorialização dos Potiguara Monte-Mor /Paraíba/ Brasil. **Cadernos de Estudos Sociais**, v. 35, n. 2, 2020. DOI: 10.33148/CES2595-4091v.35n.220201893. Disponível em: <https://fundaj.emnuvens.com.br/CAD/article/view/1893>. Acesso em: 28 nov. 2024.

CUNHA, Manuela Carneiro. **A maneira de viver dos indígenas é completamente diferente do modo que o agronegócio usa os territórios**. 2023. Disponível em: <https://ojoioetrigo.com.br/2023/02/entrevista-manuela-carneiro-da-cunha/>. Acesso em: 25 maio 2024.

DUSSEL, Enrique. **1492: A origem do mito da modernidade**: o encobrimento do Outro. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

GORETE NETO, Maria. Bilingual education, indigenous language and culture: the case of Apyãwa Tapirapé. **Revista Brasileira de Linguística Aplicada**, v. 14, n. 2, p. 335–351, jun. 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbla/a/xLNpDdSsQ6fW5F3B7fpwwHp/abstract/?lang=en>. Acesso em: 22 set. 2023.

IRMÃZINHAS DE JESUS. **O renascer do povo Tapirapé**: diário das Irmãzinhas de Jesus, de Charles de Foucauld. São Paulo: Salesiana, 2002.

KRENAK, Ailton. Paisagens, territórios e pressão colonial. **Espaço Ameríndio**, v. 9, n. 3, p. 327-327, 2015. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/61133/36218>. Acesso em: 18 mar. 2023.

MPMT. **Votação apertada inocenta Luiz Bang**. Disponível em: <https://mpmt.mp.br/conteudo/58/40846/votacao-apertada-inocenta-luiz-bang>. Acesso em: 18 mar. 2024.

OLIVEIRA, Erica Karolina Barros; FARIA, Bruno Lopes; MURTA JÚNIOR, Leônidas Soares. Áreas protegidas e desmatamento na Amazônia: análise da terra indígena Ituna-Itatá no Pará, Brasil. **Recital-Revista de Educação, Ciência e Tecnologia de**

Almenara/MG, v. 3, n. 3, p. 142-163, 2021. Disponível em: <https://recital.almenara.ifnmg.edu.br/index.php/recital/article/view/224>. Acesso em: 29 set. 2023.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito. **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, p. 61-81, 1995. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto44/FO-CX-44-2762-2000.pdf>. Acesso em: 22 set. 2023.

PINTO, Márcia Freire NASCIMENTO, João Luís Joventino do; BRINGEL, Paulo Cunha Ferreira; MEIRELES, Antônio Jeovah de Andrade. Quando os conflitos socioambientais caracterizam um território. **Gaia Scientia**, v. 8, n. 2, p. 271-288, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/gaia/article/view/22721>. Acesso em: 18 mar. 2014.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. 2000. Disponível em: <https://www.uv.mx/jose-marti/files/2018/08/Anibal-Quijano-Colonialidad-del-poder.pdf>. Acesso em: jan. 2024.

RABELO, Távila da Silva; MATOS, Fábio de Oliveira; LIMA, Anna Erika Ferreira. A concepção de território e sua importância na gestão de terras indígenas. **REDE - Revista Eletrônica do PRODEMA**, Fortaleza, v. 15, n. 2, p. 149-158, maio 2022. ISSN 1982-5528. Disponível em: <http://www.revistarede.ufc.br/rede/article/view/682>. Acesso em: 02 fev. 2023.

RAPOZO, Pedro. Necropolitics, State of Exception, and Violence Against Indigenous People in the Amazon Region During the Bolsonaro Administration. **Brazilian Political Science Review**, v. 15, 5 abr. 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bpsr/a/hrzm7NfXsbjRdRPHKh6zfKF/>. Acesso em: 15 set. 2023. <https://doi.org/10.1590/1981-3821202100020003>

SANT'ANA JÚNIOR, Horácio Antunes de; SILVA, Sislene Costa da. TAIM: conflitos socioambientais e estratégias de defesa do território. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 7, n. 13, 1 out. 2010. Disponível em: <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/177>. Acesso em: 02 abr. 2023.

SAQUET, Marcos Aurélio. **Os tempos e os territórios da colonização italiana: desenvolvimento econômico da Colônia Silveira Martins (RS)**. Porto Alegre: EST, 2003. Disponível em: https://www2.fct.unesp.br/pos/geo/dis_teses/01/01_marcos.pdf. Acesso em: 02 mar. 2024.

_____. Proposições para estudos territoriais. **GEOgraphia**, v. 8, n. 15, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2006.v8i15.a13511>. Acesso em: 10 dez. 2023.

SILVA, Carlos Alberto Franco da; BAMPI, Aumeri Carlos. Geopolítica e antigeopolítica na Amazônia no neoliberalismo. **Ciência Geográfica**, v. 24, 2020. Disponível em: https://www.agbbauru.org.br/publicacoes/revista/anoXXIV_3/agb_xxiv_3_web/agb_xxiv_3-29.pdf. Acesso em: 10 dez. 2023.

SILVA, Edivaldo Soares. **Caça e comida (*temiamiãra xaneremi'o*)**: uma etnografia dos saberes e práticas alimentares entre o povo Tapirapé na aldeia *Tapi'itãwa*. 2019. 95 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Ambientais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais, Universidade do Estado de Mato Grosso, Cáceres, MT, 2019.

SILVA, Ricardo Gilson da. A desamazonização da Amazônia: conflitos agrários, violência e agrobandidagem. In: CPT, Centro de Documentação Dom Tomás Balduino. **Conflitos no Campo Brasil**, v. 1, p. 104-111, 2022. Disponível em: <https://www.cptnacional.org.br/downloads?task=download.send&id=14271&catid=41&m=0> Acesso em: 20 maio 2023.

SOARES, Luiz Antônio Barbosa. **Trilhas e caminhos**: povoamento não indígena no Vale do Araguaia-MT, na primeira metade do séc. XX. 2004. 122 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, MT, 2004.

TAPIRAPÉ, Comunidade. **Xanetawa Parageta**: histórias das nossas aldeias. 2.ed. São Paulo/Brasília: MEC/SEF/MARI, 1998. Disponível em: <https://lemad.fflch.usp.br/node/3903>. Acesso em: 12 dez. 2022.

TAPIRAPÉ, Koria Valdvane. **A produção do corpo e da pessoa entre o Apyãwa - resguardos, alimentos para os espíritos e transição alimentar**. 2020. 167 f. Orientadora: Profª Drª Joana Aparecida Fernandes Silva. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal de Goiás, UFG, Goiânia, Goiás. 2020. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/items/fe3e69fc-a06d-4bab-9b32-e071dcda7a1f>. Acesso em: 18 set. 2020.

Terra Indígena Urubu Branco | Terras Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/4033>. Acesso em: 18 abr. 2024.

WAGLEY, C. **Lágrimas de boas-vindas**: os índios tapirapé do Brasil central. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

Artigo 4

TRANSFORMAÇÕES SOCIOAMBIENTAIS NA TI URUBU BRANCO: IMPLICAÇÕES NO MODO DE VIDA TRADICIONAL DO POVO APYÃWA EM MATO GROSSO, BRASIL⁵²

Resumo

Este estudo apresenta as alterações no modo de vida do povo indígena *Apyãwa*, ocorridas a partir da retomada de seu território ancestral, em 1993. A produção de dados com abordagem qualitativa foi realizada mediante revisão da literatura de pesquisadores(as) indígenas e não indígenas, da observação direta e, registros no diário de campo e entrevistas com 27 indígenas na TI Urubu Branco. É apresentado um histórico de ocupação irregular do território ancestral por empresas agropecuárias que, ao provocarem extensos desmatamentos, alteraram o modo como os *Apyãwa* viviam e se relacionavam com a Natureza. Da mesma forma, a intensificação do contato com a sociedade nacional e sua inclusão no sistema *mundo capitalista* impôs alterações em seu sistema social, vida cerimonial e ritual. Diante das modificações em seu *modus vivendi*, ensinam-nos que é possível buscar estratégias alternativas para manter a sustentabilidade de seu modo de vida tradicional e sociocultural por meio de ressignificações.

Palavras-chave: Tapirapé. Terra Indígena. Desmatamento. Interferências socioambientais. Cultura originária.

SOCIOENVIRONMENTAL TRANSFORMATIONS IN THE URUBU BRANCO INDIGENOUS LAND: IMPLICATIONS FOR THE TRADITIONAL WAY OF LIFE OF THE APYÃWA PEOPLE IN MATO GROSSO, BRAZIL

Abstract

This study presents the changes in the way of life of the *Apyãwa* Indigenous people after they reclaimed their ancestral territory in 1993. Data production followed a qualitative approach based on a review of the literature of male and female Indigenous and non-Indigenous researchers, direct observation, field diary records, and interviews with 27 Indigenous individuals in the Urubu Branco Indigenous Land. The findings demonstrate a history of irregular occupation of the ancestral territory by agricultural companies, which, by causing extensive deforestation, have altered the way in which the *Apyãwa* lived and related to Nature. Likewise, the intensified contact of the *Apyãwa* with the national society and their inclusion in the *capitalist world* system imposed changes on their social system, ceremonial life, and ritual life. Faced with such changes to their *modus vivendi*, they teach us that it is possible to seek alternative strategies to preserve the sustainability of their traditional and sociocultural way of life through resignifications.

Keywords: Tapirapé. Indigenous Land. Deforestation. Socioenvironmental interference. Original culture.

TRANSFORMACIONES SOCIOAMBIENTALES EN LA TIERRA INDÍGENA URUBU BRANCO: IMPLICACIONES PARA EL MODO DE VIDA TRADICIONAL DEL PUEBLO APYÃWA EN MATO GROSSO, BRASIL

⁵² Preparado de acordo com as normas da Revista de História Agrária – Universidad de Murcia Espanha. (Submetido em 15/07/2024).

Resumen

Esta investigación presenta los cambios en el modo de vida del pueblo indígena *Apyãwa* desde la retoma de su territorio ancestral en 1993. La producción de datos con abordaje cualitativo fue realizada mediante una revisión de la literatura de investigadores(as) indígenas y no indígenas, observación directa, registros en el diario de campo y entrevistas con 27 indígenas en la Tierra Indígena Urubu Branco. Se presenta un historial de ocupación irregular del territorio ancestral por empresas agropecuarias que, al provocar extensas deforestaciones, alteraron el modo en que los *Apyãwa* vivían y se relacionaban con la Naturaleza. De la misma forma, la intensificación del contacto con la sociedad nacional y su inclusión en el sistema del *mundo capitalista* impusieron cambios en su sistema social, vida ceremonial y ritual. Ante las modificaciones en su *modus vivendi*, ellos nos enseñan que es posible buscar estrategias alternativas para mantener la sostenibilidad de su modo de vida tradicional y sociocultural a través de resignificaciones.

Palabras clave: Tapirapé. Tierra Indígena. Deforestación. Interferencias socioambientales. Cultura originaria.

Introdução

A história de resistência e luta pela sobrevivência dos povos originários brasileiros ainda é presenciada passados 500 anos da chegada dos portugueses. No passado, em torno de mil povos, constituídos por cerca de 5,6 a 7 milhões de nativos, viviam onde se situa o território do Brasil; na década de 1970, não passavam de 90 mil indígenas (Munduruku, 2018). Porém, diante do extermínio e depopulação constituídos pela lógica do desenvolvimento e modernização excludente do território (Silva; Bampi, 2019), as comunidades originárias reagiram e buscaram formas de reprodução sociocultural, ao mesmo tempo em que se mobilizaram para melhorias das condições de saúde e vida, resultando no acréscimo populacional. Tal situação trouxe novos desafios a essas comunidades. Na atualidade, de acordo com dados do IBGE (2023), o Brasil conta com 1,7 milhão de indígenas.

A situação da depopulação é uma realidade ainda presente na memória do povo indígena Tapirapé (autodenominam-se *Apyãwa*), que, desde o final do século XVIII, habitava a região nordeste do atual estado de Mato Grosso. Estimativas indicam que, por volta do ano de 1900, era uma nação numerosa, composta por aproximadamente 1.500 membros; no entanto, em 1947 constituíam um grupo com menos de 50 pessoas (Baldus, 1970; Jesus, 2002; Wagley, 1988).

Em um movimento de luta pela vida e pela sobrevivência, os *Apyãwa* resistiram. As irmãs religiosas, da congregação Irmãzinhas de Jesus, tiveram papel importante nessa situação. Chegaram à aldeia na qual haviam sido reassentados, no ano de 1952 e encontraram apenas 47 indígenas *Apyãwa*, vivendo em condições de completo abandono. Inicialmente, cuidaram da saúde deles, ensinaram-nos a língua portuguesa e organizaram a escola (fatores que permitiram maior autonomia nos contatos com a

sociedade não indígena). Por meio desses conhecimentos, aprenderam a se organizar e a lutar por seus direitos, assim, recuperaram seu território. As irmãs conviveram com eles por 65 anos (Jesus, 2002; Remy, 2018, Wagley, 1988).

Hoje, o povo conta com mais de mil pessoas. Porém, ao serem envoltos pelo sistema-mundo capitalista, tiveram que se (re)adaptar, mas souberam buscar na memória ancestral elementos que mantêm viva sua cultura, seu modo de vida e suas cosmologias (Dutra; Bampi 2024). Também aprenderam a fazer uso de novos instrumentos para garantir que injustiças não sejam mais cometidas contra seu povo e território.

Sobre cosmologia, Viveiros de Castro (1996) descreve que se refere ao conjunto de crenças, valores e narrativas que os povos indígenas possuem sobre a criação do mundo, a natureza, os seres vivos e suas inter-relações. Essas cosmologias são profundamente enraizadas em seu “modo de vida”, ou seja, em suas práticas sociais, cotidianas e espirituais, e geralmente incluem uma compreensão holística do ambiente, onde humanos e não humanos, animais, plantas e espíritos estão interconectados. Para os povos indígenas as cosmologias indígenas estão intrinsecamente ligadas ao seu modo de vida, à forma como percebem e interagem com a natureza

Desde os primeiros contatos com a sociedade nacional, que ocorreram a partir de 1910, alterações no modo de vida foram registradas, dentre elas as que estão relacionadas à introdução de objetos e ferramentas tecnológicas exógenos. Desde então, contatos com não indígenas passaram a ocorrer com mais frequência e trouxeram sérios danos à sobrevivência, pois eram acompanhados por doenças às quais não tinham imunidade.

No ano de 1947, praticamente dizimados (devido às doenças contra as quais não possuíam imunidade e embates com povos indígenas de outras etnias também pressionados pelas frentes pioneiras), após o último confronto com o povo Kayapó, dada a violência, foram forçados a abandonar seu território ancestral⁵³. Durante quase cinco décadas, assentaram-se em vários aldeamentos, localizados nas proximidades de seu território ancestral (Canuto, 2020; Tapirapé, 2020)

⁵³ Nesse estudo é considerado como território ancestral as terras que habitavam no início do século XX e que hoje constituem o território da TI Urubu Branco

Por sua vez, os vínculos do povo *Apyãwa* com seu território-ambiente foram drasticamente alterados após o contato com não indígenas e especialmente a partir da década de 1960 quando grandes empresas capitalistas passaram a ocupar seu território, provocaram uma intensa degradação ambiental. Extensas áreas de floresta amazônica e cerrado foram removidas para introdução de pastagens destinadas à pecuária bovina (Tapirapé, 1998).

Nascimento, Teixeira e Oliveira (2022), Silva e Bampi (2019) descrevem que o sistema-mundo hegemônico vigente do capitalismo avançou sobre diversos territórios indígenas, inseriu atividades econômicas agrícolas e, com base em um discurso desenvolvimentista, promoveu a espoliação brutal dos recursos naturais e da mão de obra.

Para Oliveira (2017, p. 175), a “história da ocupação e da colonização do Brasil, e de Mato Grosso em particular, tem sido uma história marcada pela discriminação, violência, escravização e extermínio de povos indígenas”. Munduruku (2018) descreve que, no tempo presente, “os povos nativos continuam a ser massacrados pela ganância do desenvolvimento a todo custo e a ter seu modo de vida e sua visão de mundo sempre mais detonado pelo modelo econômico em que vivem”.

Porém, mesmo diante da situação de ocupação do território por grandes fazendas, os *Apyãwa* mantinham suas visitas constantes, pois nele estavam contidos diversos locais sagrados e materiais essenciais para sua sobrevivência que não encontravam onde estavam reassentados. Em seu imaginário, sempre sonharam em voltar ao seu território ancestral e, em um movimento coletivo de luta, no ano de 1993, realizaram, então, a retomada (Silva, 2019; Tapirapé, 1998).

A ação de retorno territorial coaduna a ideia de Cândida et al (2024), de que, na América Latina, lutas territoriais têm se transformado em importantes movimentos socioterritoriais, com inúmeras ações práticas que contribuem para a transformação da realidade e para a construção de territorialidades próprias.

No entanto, ao retomarem a posse do território ancestral, depararam-se com uma situação conflituosa e de extrema violência, pois, além de serem ameaçados de morte, havia uma intensa degradação ambiental, um legado de destruição ecológica constituído pela expropriação da natureza. O expansionismo capitalista representado pelas empresas agropecuárias havia provocado um desmatamento sem precedentes com o qual nunca haviam convivido. As alterações ambientais impressas no espaço-ambiente trouxeram consequências ao seu modo de vida, cultura e sobrevivência.

A ocupação do território indígena por grandes empresas agropecuárias demonstra o que Mignolo (2019, p. 3) chama de “um caso típico do vírus da *colonialidade* e de como ele contamina nossas mentes e nos faz “ver” o que a retórica da modernidade ocidental quer que vejamos: que “povos indígenas” estão em algum lugar distante, e não aqui”. Nessa situação é importante compreender que o território é um espaço apropriado, feito, “o território é instituído por sujeitos e grupos sociais que se afirmam por meio dele. Assim, há, sempre, território e territorialidade, ou seja, processos sociais de territorialização. Em um mesmo território, há, sempre, múltiplas territorialidades (Porto-Gonçalves, 2006, p. 42)

No território em questão, percebe-se que “La problemática ambiental emerge como una crisis de civilización: de la cultura occidental; de la racionalidad de la modernidad; de la economía del mundo globalizado” (Leff, 2006). Desmatamento, destruição de locais sagrados, diminuição de espécies de fauna e flora, redução na disponibilidade de caça e pesca, entre outros, são alguns exemplos de ações realizadas pelas frentes de expansão ao transformarem a natureza para fins produtivos alheios ao território. No entanto, as alterações citadas trouxeram implicações ao modo de vida dos *Apyãwa*, que, por sua vez, se inter-relacionam com questões internas como a organização social, cultural, política, econômica e espiritual.

O conceito de Martins (2012), sobre “fretes de expansão” refere-se à dinâmica de exploração e ocupação de territórios, especialmente na Amazônia, onde a busca por recursos naturais e a expansão de atividades econômicas (como a agricultura, extração mineral e madeireira) têm impactos significativos sobre o meio ambiente e as comunidades locais.

No contexto amazônico, as “frentes de expansão capitalista” podem ser entendidas como as forças que promovem a ocupação e a transformação desse espaço, muitas vezes em detrimento dos direitos dos povos indígenas, que habitam essas áreas há gerações. Impulsionada pela demanda por commodities e pela busca de novos mercados, frequentemente resulta em desmatamento, degradação ambiental e deslocamento de comunidades indígenas, que têm suas terras invadidas e seus modos de vida ameaçados.

Estudos de Scaramuzzi *et al.* (2023), realizados com povos indígenas do Oiapoque, indicam que as transformações ambientais se encontram intrinsecamente relacionadas com as mudanças nos modos de vida dos habitantes das aldeias indígenas. Não há como dissociar as transformações ambientais que ocorrem nos

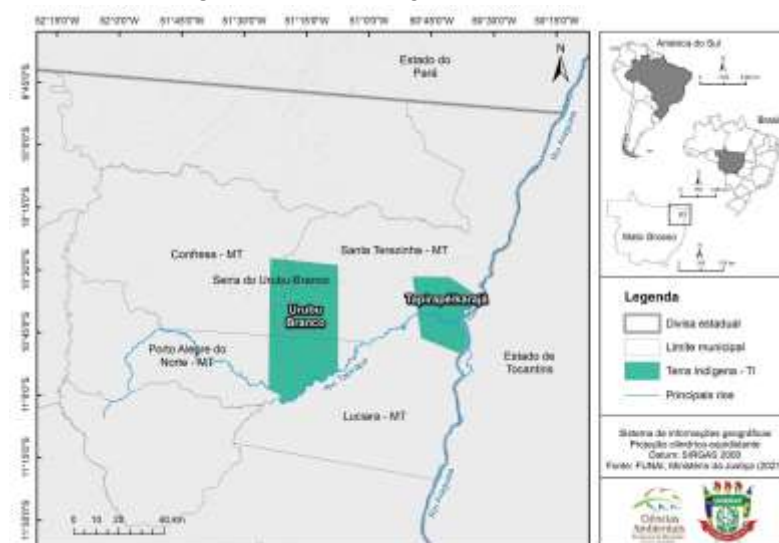
territórios indígenas dos conhecimentos tradicionais que orientam o modo de vida da comunidade *Apyãwa*.

Como os indígenas reagiram diante da usurpação de seu território ancestral e de que forma o modo de vida e os saberes tradicionais foram alterados diante das transformações socioambientais impostas pelo modelo de desenvolvimento capitalista? Essa é a questão que norteou este estudo, que tem por objetivo: Apresentar as transformações socioambientais vivenciadas pelo povo indígena *Apyãwa* a partir da retomada de seu território em 1993 até os dias atuais. Pesquisas dessa natureza apresentam relevância por trazer uma reflexão sobre a mobilização política e a luta dos povos indígenas para manter suas condições materiais e imateriais de reprodução.

O estudo faz parte da tese de doutoramento do Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais (PPGCA) da Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT) e foi aprovado pelo CEP/CONEP por meio do Parecer nº 6.581.595.

Trata-se de uma pesquisa com abordagem qualitativa, que se serviu de levantamento de dados por meio de análise bibliográfica, documental e pesquisa de campo para apresentar como se deram as alterações no modo de vida do povo *Apyãwa* no decorrer de percurso histórico delimitado a partir de 1993, ano em que retomaram seu território ancestral até o momento das entrevistas (2023).

A coleta de dados ocorreu durante o segundo semestre do ano de 2023, por meio de registros diretos no caderno de campo, bem como de observações participantes das práticas sociais cotidianas das aldeias, que posteriormente foram interpretadas e registradas no diário de campo. Além disso, foram realizadas dentro das aldeias entrevistas com 27 indígenas. A escolha dos entrevistados foi realizada com base na recomendação do cacique geral da TI, que indicou uma lista com 50 nomes de possíveis participantes.

Figura 1: Terra Indígena Urubu Branco

Fonte: Bruno (2013).

Os residentes interlocutores pertencem a oito aldeias da TI Urubu Branco⁵⁴. ATapi'itãwa: *Tapi'itãwa* (Urubu Branco), *Akara'ytãwa* (Santa Laura), *Tapiparanytãwa* (Córrego da Onça), *Towajaatãwa* (Sapeva), *Myryxitãwa* (Buriti), *Wiriaotãwa I* (Codebra I), *Wiriaotãwa II* (Codebra II) e *Inataotãwa* (Santa Luzia). Essa abordagem foi fundamental para garantir que as vozes e perspectivas da comunidade de todas aldeias fossem devidamente representadas. A TI está localizada na região nordeste do estado de Mato Grosso, entre os municípios de Confresa, Santa Terezinha e Porto Alegre do Norte.

As entrevistas foram realizadas com uso de gravador e, posteriormente, transcritas. Seguindo diretrizes éticas, de modo a garantir o anonimato dos participantes, sua identidade foi preservada e seus nomes substituídos por algarismos alfanuméricos (Entrevistado indígena 1 = EI1 [...] Entrevistado indígena 27 = EI27).

A sistematização dos dados e informações fornecidas pelos indígenas sobre as transformações socioambientais considerou as seguintes dimensões: ambiental, da organização social, cultura, linguagem e modo de vida. Ressalta-se que as falas dos participantes foram mantidas como pronunciadas. Para fins de apresentação, as alterações no modo de vida dos *Apyãwa* juntamente com suas discussões, foram organizadas em dois conjuntos, que não devem ser vistos de modo compartimentalizado, mas de maneira inter-relacionada, pois todas as informações se

⁵⁴Homologada no ano de 1998, possui uma área de aproximadamente 168 mil ha, faz parte do bioma Cerrado e Amazônia e integra a bacia hidrográfica do Araguaia.

conectam entre si: a) Alterações relacionadas aos elementos naturais e b) Alterações por meios exógenos ao ambiente natural. Por fim, são realizadas as considerações.

A análise de dados se deu por meio da análise de conteúdo proposta por Bardin (2016), uma técnica que permite interpretar e organizar informações qualitativas de maneira sistemática. Dados da cultura indígena, a triangulação entre entrevistas, observação em campo e dados bibliográficos enriqueceram a análise e fortaleceram a validade dos resultados.

Alterações relacionadas aos elementos naturais

No ano de 1993, o povo *Apyãwa* retomou parte de seu território tradicional. O local, no entanto, encontrava-se altamente degradado devido ao desmatamento provocado pela implantação de grandes fazendas que haviam plantado pastagens para a pecuária bovina, bem como por indústrias extrativistas florestais (madeireiras).

Por conta disso, alterações socioambientais ocorridas no território da TI Urubu Branco perpassam vários aspectos que envolvem questões de degradação ambiental e, até mesmo, o tamanho da área da TI. De acordo com EI3, “Se a gente tivesse um território com grande vegetação completa, né, eu acho que a gente não sofreria muito essa questão de mudanças. O tamanho territorial, pra nós é muito pequeno”.

No passado, viviam entre os estados do Pará e de Mato Grosso (Baldus, 1970; Wagley, 1988) e, considerando o aumento populacional (Tapirapé, 2020), o tamanho da área da TI é uma grande preocupação dos *Apyãwa*, pois, atualmente seu entorno se encontra completamente ocupado e degradado. O entrevistado EI3 ressalta que dificilmente haverá a continuidade de animais silvestres dentro do território.

O entrevistado E4 (que no momento da entrevista contava com 50 anos) relata que, quando tinha em torno de 16 anos de idade, deslocava-se para o local onde atualmente se encontra a aldeia *Tapí'itawa*, com a finalidade de buscar materiais que não existiam na aldeia em que morava (*Majtyri*). “Nessa época, tudo era mato”. Quando houve a retomada/demarcação a TI estava devastada, as matas haviam sido derrubadas para o plantio de pastagens para o gado (Canuto, 2020). Muitas são as memórias dos participantes do estudo em relação ao passado.

Munduruku (2023, p. 173) explica que a “memória é um vínculo com o passado sem abrir mão do que se vive no presente. [...] Ela, a memória, é quem comanda a resistência”, talvez isso explique o fato de organizarem politicamente o grupo para a

retomada de seu território mediante ação física, ou seja, sua presença, visto que consideram aquele espaço como vital à existência *Apyãwa*.

Ao adentrar o território ancestral, ficaram muito sensibilizados, especialmente porque vários locais sagrados foram alterados substancialmente ou destruídos pelo desmatamento. Consideram que o lugar sagrado somente pode ser alterado de acordo com as recomendações do xamã e, caso seja alterado sem essa permissão, energias ruins são liberadas e afetam a vida do povo. Dentre esses locais, estava a nascente de um córrego denominada de *Ipirãkwãri*, considerada a fonte primordial dos peixes, onde mora o xamã que oferece peixes. Trata-se de uma nascente sagrada que estabelece uma conexão com o dono dos peixes (EI12)

De maneira análoga, o entrevistado relata que o *Ipirãkwãroo* é outra nascente do córrego. Nela se encontram os peixes de porte maior, como tucunarés (*Cichla ocellaris*), papa-terra (*Menticirrhus*), piranhas (*Pygocentrus nattereri*), aruanã (*Osteichthyes*), entre outros. No entanto, atualmente se localiza na fazenda Luta, ou seja, fora dos limites da TI. As alterações ambientais tiveram impacto direto na cosmologia *Apyãwa*, uma vez que possuem uma relação espiritual e culturalmente simbiótica com a natureza.

Para Ailton Krenak, os rios, as montanhas não são um mundo paralelo, são lugares com os quais os indígenas compartilham uma conexão com o mundo, pois tudo é natureza. A relação dos povos indígenas com a natureza, difere dos não indígenas, no sentido de “reordenamento das relações e dos espaços, de novos entendimentos sobre como podemos nos relacionar com aquilo que se admite ser a natureza, como se a gente não fosse natureza” (Krenak, 2019, p.32).

Para o autor, a cosmologia indígena é construída em grande parte a partir da interação direta com o ambiente natural, que é visto como um ente vivo, onde cada elemento (animais, plantas, rios, montanhas) possui espírito e intencionalidade, e onde as fronteiras entre humano e não humano são fluidas, pois tudo é natureza (Krenak, 2019). De acordo com Viveiros de Castro (1996), para os povos indígenas há uma inter-relação entre humano e não humano, e a natureza não é vista como um recurso a ser explorado, mas como um espaço de comunicação e convivência entre diferentes formas de vida.

Ações promovidas pelas empresas agropecuárias no espaço-ambiente alteram a cosmologia *Apyãwa*. O avanço da fronteira capitalista na região imprimiu uma relação de exploração da natureza. Frentes de expansão avançaram sobre territórios

indígenas, estabelecendo relações capitalistas de produção (Junior; Trentin; Silva, 2023). As empresas agropecuárias, por meio de incentivos fiscais do Estado, expandiram as fronteiras nacionais sobre os territórios do povo *Apyãwa*, ocasionaram uma vasta destruição ecológica.

Diante do novo reordenamento espacial, depararam-se com um mosaico de devastação territorial. EI4 recorda que na região da TI havia muito pau-brasil (*Paubrasilia echinata*) – espécime de madeira extinta no território. A redução ou extinção de várias espécies vegetais foi citada por todos os entrevistados. EI4, EI13 e EI23 relataram que, para construir a *Takãra* (casa de cerimônias), têm dificuldades para encontrar materiais para sua cobertura (como banana brava e babaçu) e madeiras para sua estrutura, pois o fogo devastou as matas, obrigando-os a deslocar-se a locais cada vez mais distantes para encontrar materiais de uso costumeiro.

As pequenas queimadas de roças são consideradas uma prática habitual na tradição cultural de camponeses e mesmo entre alguns grupos indígenas. As terras tropicais são consideradas pobres e a cinza resultante da vegetação queimada as torna mais produtivas para a agricultura (Escribano, 2014). A fim de reduzir seus riscos, adotaram uma política interna para discutir e sensibilizar a comunidade, pois todos os anos ocorria de forma descontrolada (EI12 e EI23). “Hoje no território, quando uma pessoa vai queimar a roça ele comunica o dia que vai ser, pois caso seja necessário, é feito um mutirão para apagar o fogo” (EI12). Atualmente, a maioria das queimadas criminosas que consome vastas extensões vem de fora da TI.

Mas não são os pequenos camponeses nem os indígenas os responsáveis pelas grandes queimadas de milhares e milhares de hectares que, a cada ano, se repetem na região. - É o latifúndio que o faz – insiste Casaldáliga. - O latifúndio é homicida, floresticida e também é suicida, porque, no fim das contas, tudo isso repercutirá em uma miséria ecológica para toda Amazônia e Brasil (Escribano, 2014, p. 102).

Junior, Trentin e Silva (2023) encontraram manchas de queimadas dentro e fora da TI Areões, também localizada no estado de Mato Grosso. Mencionam que houve uma maior ocorrência de queimadas em áreas onde há a concentração do uso de terras por pastagens. Incêndios florestais – além de afetarem a biodiversidade ecossistêmica – trazem prejuízos à saúde e ao modo de vida das populações, pois, de acordo com EI12, interferem na disponibilidade da fauna, o que redundará na não manutenção da floresta, pois muitos animais são dispersores de sementes.

Alterações na disponibilidade da fauna, especialmente em relação à pesca e caça, foram relatadas por diversos participantes. A TI Urubu Branco faz divisa ao sul pelo rio Tapirapé, que assume importância por ser fonte de recursos da dieta alimentar, onde buscam até hoje peixes e tartarugas.

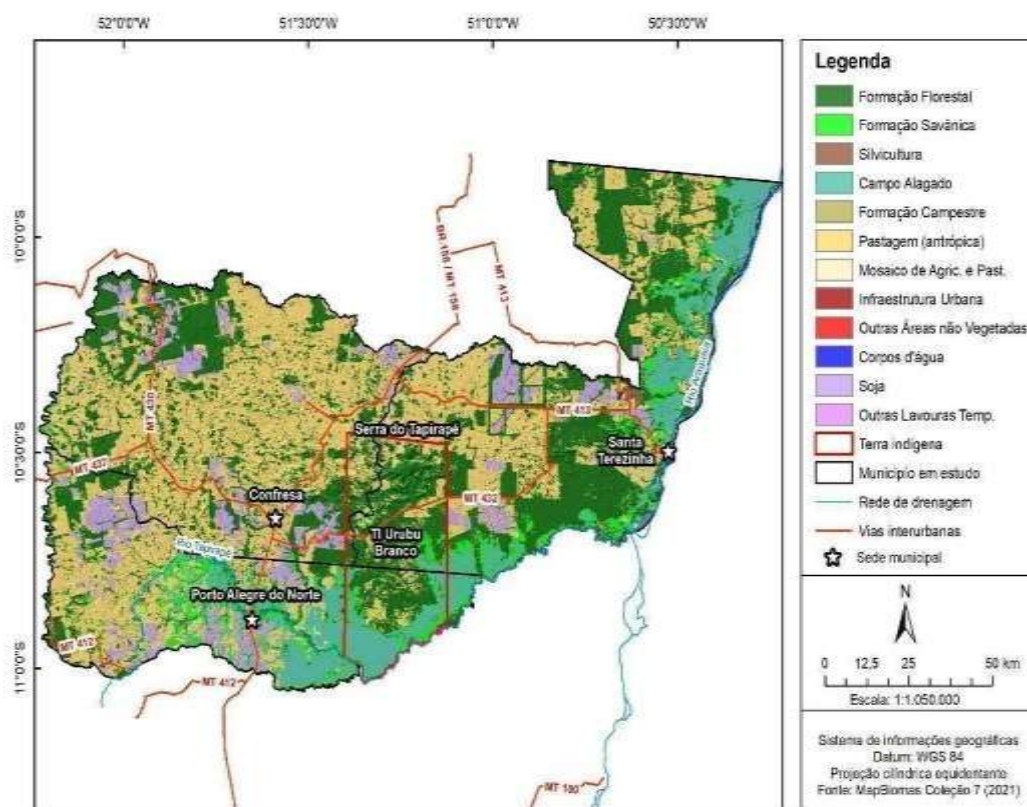
O rio hoje “diferençou, muito, muito mesmo, a gente precisa tartaruga, peixe, caça. Naquele tempo tinha, tinha, cê não procurava nada, naquele tempo não tinha escola né, então a gente se preparava, fazia farinha pra vim come peixe, tartaruga e porção no rio Tapirapé. [...] Ninguém preocupava, porque tinha caça, tinha peixe, tinha abelha prá pode come coisa doce, mas hoje até abelha tá acabando, por causa do veneno, porque esse abelha vem tudo no fruta do soja e milho, aí veneno joga em cima dele e morre tudinho. Agora tá difícil. [...] Tartaruga tá muito poquinho. Nossa preocupação também com porção, porque quando o branco criava gado, até que tinha, hoje plantou soja, milho... e tá acabando. (EI18)

Os impactos ambientais supracitados referem-se a um esforço governamental que – em um contexto de reprodução do capital globalizado – promoveu a crescente expansão da fronteira agrícola na Amazônia brasileira, atingindo territórios tradicionais habitados por povos indígenas (Silva; Silva, 2022).

Para Fearnside (2006), a destruição das florestas tropicais, principalmente por desmatamento, afeta consideravelmente as comunidades indígenas da Amazônia que dependem diretamente dos recursos florestais para sua subsistência, como a caça e a pesca. O desmatamento implicou na expansão da fronteira que trouxe inúmeros conflitos socioambientais, pois a política do agronegócio no entorno da TI (Figura 2) fragilizou a política ambiental e territorial dos indígenas.

No mapa (Figura 2), é possível verificar a escala dos impactos territoriais e ambientais provocados pelo agronegócio. O cultivo da soja ocorre em quase todo o entorno da TI, causa inúmeros problemas ao território indígena. Silva e Michalski (2020, p. 18) destacam que há uma demanda territorial em novas áreas agrícolas “que tende a pressionar o “estoque” de terras que está sob a gestão do Estado, sejam elas áreas protegidas/institucionais (Unidades de Conservação, Terras Indígenas e Quilombolas) ou as chamadas terras devolutas”.

Figura 2: Uso e cobertura dos municípios ao entorno da TI Urubu Branco



Fonte: Elaborado pelos autores⁵⁵, a partir do MapBiomas (2022)

Para EI6, a caça e a piscosidade diminuíram, hoje não encontram animais com a mesma facilidade de antes, pois estão cercados pelo agronegócio, que polui suas nascentes, seus rios e mata muitos peixes. Fearnside (2006, p. 395) explica que o desmatamento provocado pelas empresas capitalistas “leva à perda de serviços ambientais, que têm um valor maior que os usos pouco sustentáveis que substituem a floresta”. Como exemplo dessa situação, um entrevistado indígena cita a Fazenda Luta, que se encontra localizada na divisa da TI, em seu portão de entrada. EI23 pontua que a distância das caçadas aumentou consideravelmente, pois no passado havia caça em abundância nas proximidades da aldeia. Antigamente usavam arco e flecha para o abate, mas hoje necessitam armas de fogo, o que também altera a dinâmica das caçadas.

A redução da quantidade de peixes é uma alteração significativa, que se relaciona ao tamanho da área, bem como ao processo de uso e ocupação do entorno

⁵⁵ No decorrer do texto utilizamos a expressão elaborado “pelos autores” tendo em vista que o artigo foi submetido a um periódico juntamente com o orientador como segundo autor.

da TI que produz interferências. “O grande desmatamento, fez com que os peixes diminuíssem” (EI6). EI23 comentou que “apareceram peixes mortos no rio [Tapirapé], uma coisa que não se via antes”. Em sua opinião, isso pode ter sido causado pelos agrotóxicos venenosos que são utilizados no plantio da soja. Além disso, o esgoto *in natura* da cidade de Porto Alegre do Norte é direcionado ao rio e o polui. Os entrevistados em sua totalidade relataram sobre a escassez pesqueira. No entanto, seu consumo é vital para manutenção do modo vida cotidiano além de que é o alimento principal em um dos rituais.

Estudos de Acosta *et al.* (2009), sobre a erosão da biodiversidade e sobre os direitos dos povos indígenas na Amazônia equatorial, demonstram que as atividades extrativas e de exploração são ameaças à sobrevivência dos povos indígenas, pois limitam o acesso a recursos naturais vitais.

Alterações no modo de deslocamento dos indígenas até o local de pesca também foram identificadas. A pesca é realizada no rio Tapirapé, e nos lagos que se encontram na TI. Devido à distância das aldeias até o rio, fazem uso de meio de transporte automotivo, que é um dos fatores que dificulta essa prática, pois nem todos possuem, além de gerar um dispêndio econômico, para o qual não possuem recursos financeiros.

Um desafio atual das pescarias é a captura de tartarugas, que, além de fazer parte da dieta alimentar, tem grande importância nas manifestações socioculturais, visto que sua gordura é misturada ao urucum, que é ungido nos corpos dos indígenas em todos os rituais. A prática da caça e pesca no universo *Apyãwa* sempre teve um papel relevante, pois, além de subsidiar a soberania e segurança alimentar, é a base para muitos rituais e festas (Silva; Barros, 2020).

Além da pescaria tradicional, faz parte da cultura *Apyãwa* a pesca com timbó, considerada um ritual sagrado. O timbó (*Lonchocarpus nicou*) é um cipó que contém uma ictiotoxina que pode asfixiar e matar os peixes. Quando seu látex é diluído na água, os peixes sobem para a superfície, facilitando a captura (Tapirapé; Leão, 2017).

Anteriormente, a prática era realizada em grandes lagos (com águas paradas) e, em consequência, a mortalidade dos peixes era maior. EI4 explica que, por se tratar de uma ação que gera agravos à fauna aquática, na atualidade sua prática é motivo de discussão e reflexão em diversos espaços (familiar, comunitário e escolar) e passou a ser realizada apenas nos “ribeirões”, ou seja, em locais onde o curso d’água é menor que um rio, e por ter água corrente, reduz a mortalidade. Essa foi uma forma que

encontraram para manterem vivas as espécies e, por consequência, a cultura, e não a extinguir (EI4). Essa estratégia alternativa pode ser vista como um modo de construção da sustentabilidade que envolve a desconstrução de racionalidades (Leff, 2022). Balée, e Erikson (2006) explicam que a perda de biodiversidade afeta as práticas culturais e a subsistência das populações indígenas locais.

Extinguir algum hábito do passado comunitário é perder um aspecto da cultura. Deixar de realizar a pescaria com timbó provoca uma erosão cultural e dar continuidade a essa prática pode trazer danos ao ambiente. Esse é um exemplo de situações complexas vivenciadas pelos *Apyãwa* e de como se organizam para se adaptar diante das interferências do atual sistema mundo capitalista moderno junto ao seu espaço de vida território-ambiente.

A fim de encontrar alternativas para minimizar esse problema e contrapondo o pensamento de muitos adultos e anciões (de que a pesca com timbó deve continuar), a comunidade de forma coletiva pensou em fazer um “criatório de peixes, para que no tempo certo, no período de festa que acontece aqui na aldeia, né! Para matar os peixes daqui da nossa criação” (EI9) (Figura 3). Ações alternativas como essa provocam transformações no próprio sistema *Apyãwa*, mas demonstram a sensibilização ecológica que possuem na busca por perspectivas mais perenes de equalização entre a vida natural e social.

Figura 3: Cultivo de peixes em tanque



Fonte: Taropã Tapirapé, 2022.

Também indicam que diferentes formas de saber podem dialogar e se relacionar, reconstruindo a ideia de existência de apenas um saber universal, e ao deslocar o lugar de enunciação do conhecimento torna possível que outros mundos de vida ganhem o mundo (Porto-Gonçalves, 2006). Tais exemplos podem nos “propiciar el diálogo con el mundo indígena para ampliar los horizontes de la

civilización moderna. Hemos de darles nuestras manos e invitarlos a construir en la Amazonía un espacio multiétnico y pluricultural” (Varese; Apffel-Marglin; Rumrill, 2013).

Esse tipo de prática é investigado por Foster (2012), ao afirmar que uma produção alternativa, ocorre de modo mais sustentável e menos destrutiva ao ambiente, além disso, promove modos de vida que respeitam os limites ecológicos. Isso indica que o espaço é aberto “para outras reconfigurações epistêmicas e territoriais” (Porto-Gonçalves, 2006).

Outra alteração identificada na cultura *Apyãwa*, que pode estar associada à extinção ou redução de espécies da fauna, é o costume da criação e cuidado de pequenos animais (araras, papagaios, macacos, guaxinins) no quintal das casas. De acordo com EI10, EI7 e EI21, no passado, era comum crianças cuidarem de animais selvagens, pois era uma forma de aprendizagem às crianças, que no futuro, ao tornarem-se pais, já tivessem vivenciado a experiência do cuidado com animais de companhia e estimação. “Se vão cuidar de um animal, também vai saber cuidar de um filho” (EI10). É uma prática que na atualidade está se perdendo.

Há, portanto, interdependência quando se trata de danos à natureza, pois transformações ambientais refletem na organização social (ritos e festividades), na política (formas de deslocamento), econômica (alimentação) e cultural (criação de animais). Assim, precisaram se (re)adaptar. “Em um dos *Aruanã* usam caça e em outro usam peixes. “No lugar do jabuti que já acabou colocou o porcão, acho eu no futuro em seu lugar vão colocar carne de vaca” (EI8). O cauim era produzido com o arroz que colhiam das roças, agora com o arroz que compram (EI26). “Também perdemos muito espécie de bananeira e para os eventos, nós precisamos comprar banana e farinha de mandioca na cidade” (EI 18). Estudos de Morello (1981) sobre o desflorestamento no Gran Chaco, que gerou a perda de diversas espécies de origem vegetal e animal que eram essenciais à subsistência e à cultura de comunidades indígenas, ratificam que o meio ambiente responde, em todos os níveis, às agressões sofridas.

No atual contexto sociocultural, a insegurança alimentar, proporcionada pela escassez de produtos tradicionais, relacionados à caça e pesca e de suas roças, fez os *Apyãwa* se adaptarem a fim de manter sua cultura. Isso reforça o argumento de Moore (2014) de que a crise provocada pelo capitalismo é simultaneamente ecológica (empobrecedora da herança ecológica), econômica (produtora da escassez) e

epistêmica, pois perdem seus saberes. Nesse caso, além de representar alterações na cosmovisão, encontra-se relacionado à soberania alimentar. Para Almeida, Almeida e Grando (2010), “Os elementos culturais das sociedades tradicionais nesse processo de ressignificação das práticas corporais não são necessariamente perdidos, mas sofrem a incorporação de valores modernos”.

Preocupados com a questão da soberania alimentar, passaram a arrendar (para criação bovina) as áreas de pastagens introduzidas pelas grandes fazendas. O valor do arrendamento é considerado “uma economia que auxilia no sustento da comunidade” (EI6), pois, devido ao desmatamento, os alimentos diminuíram, a população aumentou, e a pressão é cada vez maior pelo fato de se encontrarem “cercados” pelo agronegócio.

Durante as entrevistas, mudanças climáticas que afetam a disponibilidade de água nas TI, também foram relatadas. EI23 falou sobre alterações significativas no regime de chuvas (alteração dos períodos), tipos e intensidade, especialmente nos últimos dois anos, pois viram secar, pela primeira vez o rio que se localiza entre a aldeia *Tapí'itawa* e o município de Confresa. A maioria dos lagos onde praticam a pesca era perene⁵⁶ e recompostos na época das vazantes do rio Tapirapé. Com a seca do rio, os lagos foram afetados, por isso observam que o volume das chuvas está diretamente relacionado com a quantidade de peixes, pois quanto maior seu volume, ou quanto maior for a enchente, maior será a disponibilidade de peixes nos lagos (EI4).

“O tempo das chuvas mudou, a questão climática mudou devido o desmatamento. O tempo certo de chover e de parar a chuva diminuiu, tempo tá mais quente e a chuva diminuiu” (EI3). A remoção da floresta Amazônica por desmatamento, pode, por si só, ser um fator de alteração climática, pois a perda florestal em grande escala tende a reduzir as chuvas (Malhi et al., 2008). Questões climáticas estão relacionadas com o aquecimento global. Para Porto-Gonçalves (2006), elas ocorrem quando a natureza é apropriada por uma razão matemática e passa ser vista como acumulação monetária-lucro, negando sua materialidade (Leff, 2006). A redução das chuvas traz como consequência escassez hídrica que impacta no desenvolvimento e multiplicação da ictiofauna, trazendo assim alterações na dieta

⁵⁶ De acordo com o EI4, no ano de 2023, uma represa muito grande situada próxima à aldeia Córrego da Onça secou.

alimentar dos *Apyãwa* que no passado era considerado um povo que vivia da agricultura, caça e pesca.

A variabilidade anual da precipitação pluviométrica influi nos modos de vida de populações tradicionais, à exemplo da seca causada por alterações climáticas, que atingiu a região Amazônica no ano de 2023. Na região em estudo, EI4, lembrou de um ano que o rio Tapirapé praticamente secou, “a gente tinha que carregar a canoa, os peixes também diminuíram porque tem muito pescador e devido ao uso de veneno, vimos muitos peixes mortos”. O desmatamento provoca impactos climáticos, portanto conter o desmatamento em territórios indígenas, deve ser uma prioridade para o governo brasileiro, a fim de garantir os direitos mínimos desses povos e a manutenção de seu modo de vida (Silva-Júnior et al., 2023).

Todos os entrevistados afirmam que o costume de fazer uso das comidas tradicionais está reduzido, visto que atualmente, tem por escolha a compra de alimentos oriundos de mercados urbanos e industrializados. Januário, (2019) lista os “os peixes, algumas espécies de caças, algumas espécies de aves, frutas nativas, plantaço da roça, mel de abelha, uma espécie de cogumelo denominado *Ywpa*, a tartaruga, o jabuti e o tracajá”, como alimentos tradicionais.

“O pessoal não quer mais comer comida de *Apyãwa*, e sim a dos *maira* (não indígena), come arroz, macarrão, café, açúcar, refrigerante” (EI7). Cita que no passado, cabia somente às mulheres o plantio do amendoim, e que atualmente homens fazem o plantio. Plantavam o algodão para fazer a rede o *tamakora* (braçadeira feita com linha de algodão), hoje compram a linha, não plantam mais.

“Hoje mudou muito a alimentação, no passado café da manhã era o mingau de arroz ou milho, hoje é café, bolo, pão e beiju, bolachas, produtos industrializados” (EI18). Estudo de Tapirapé (2020) indica a pouca utilização de alimentos tradicionais em detrimento de produtos industrializados oriundos dos comércios das cidades do entorno da TI. Ao relacionar a alimentação com a saúde⁵⁷ do povo *Apyãwa*, descreve sobre o aparecimento de novas doenças como hipertensão arterial, diabetes, pedra na vesícula, que surgiram após o consumo de alimentos industrializados.

Em entrevista com a coordenadora do polo de Confresa da Secretaria de Saúde Indígena (SESAI), que é responsável por coordenar e executar a Política Nacional de

⁵⁷ A fim de melhorar os aspectos de saúde do povo *Apyãwa*, houve a implantação de uma Unidade Básica de Saúde na aldeia *Tapi'itawa*.

Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, e tem por finalidade promover a atenção e prevenção à saúde, afirmou que a introdução de alimentos industrializados aumentou os índices de doenças cardiovasculares, diabetes, procedimentos cirúrgicos e obesidade na população *Apyãwa*.

Tapirapé (2020) traz uma reflexão sobre a importância dos alimentos tradicionais para uma melhor qualidade da saúde e para a sobrevivência física e cultural do povo *Apyãwa*. As músicas, rituais, relações espirituais, educação, resguardos têm estreita ligação com a alimentação e saúde, pois “são conjuntos de organismos culturais do povo *Apyãwa*, que trazem reflexos referentes à epistemologia *Apyãwa*” (Tapirapé, 2020, p. 54).

No passado, além dos alimentos tradicionais obtidos pela caça e pesca, os produtos eram extraídos das próprias plantações (roças) cultivadas no território. Registros de Baldus (1970) e Wagley (1988) indicam que, até meados do século XX, as roças feitas de modo familiar e coletivo eram consideradas indispensáveis para a sobrevivência. “Nós tinha muita roça, eu tinha, outros tinha, cada um fazia sua roça, né, hoje não tem mais. Não tem mais porque não faz, o terra tá aqui, né, não usa” (EI1).

Balée, e Erikson (2006) relatam que a perda de biodiversidade está relacionada com a erosão genética, pois a redução de práticas agrícolas tradicionais dos povos indígenas andinos, trouxe impactos na segurança alimentar e no conhecimento tradicional. Situação semelhante foi verificada com o povo *Apyãwa*, pois os dados coletados nas entrevistas demonstram que houve uma redução drástica no cultivo de roças, que poucas famílias/pessoas se dispõem a dar continuidade a essa prática.

O EI18 relata que sua família tem roças com plantio de mandioca, amendoim, algodão, batata-doce e banana, mas nas refeições estão presentes produtos que não fazem parte da comida tradicional como o feijão, arroz, macarrão e carne de gado. Explica que “Não comemos comida tradicional porque não tem muitos animais, então comemos mais comida do branco e a juventude quer manter a cultura dos branco”.

Oliveira (2007) e Ramos (2014) citam a degradação das terras e a exploração dos recursos naturais externamente (o que provoca interferências dentro do território), bem como há pescarias e caçadas irregulares por não indígenas que adentram seu território. No passado, todos os anos, plantavam uma roça e dela retiram alimentos para a sua subsistência, e hoje não é mais considerada uma prática comum (EI4). Afirma que essa situação mudou depois que o dinheiro passou a fazer parte da vida

dos *Apyãwa*. Com o uso do dinheiro⁵⁸, passaram a comprar alimentos na cidade. “A coisa mais perigosa que entrou para nós aqui é o dinheiro porque ele acaba coisando [modificando] o nosso costume” (EI24). Para EI1, o dinheiro mudou a cultura, deixaram de andar a pé, não querem plantar, estão sempre cansados.

O abandono do costume do plantio de roças reverberou no período da pandemia do COVID-19. Devido à impossibilidade de deslocamento até a cidade mais próxima (Confresa), os *Apyãwa* perceberam a grande fragilidade em sua soberania alimentar, pois a maioria das famílias já não possuía roças das quais pudesse retirar produtos à sobrevivência. EI3 afirma que os alimentos estão presentes em vários rituais e festividades e antes da pandemia grande parte deles, consumidos nas cerimônias, era comprado na cidade de Confresa.

A partir da pandemia, os *Apyãwa* se organizaram para que esse tipo de situação mudasse. A sociedade *Apyãwa* é composta por dois grupos: *Wyrãxiga* e *Araxã*. A fim de produzir o alimento para seus rituais, cada grupo (com participantes das oito aldeias) passou a cultivar uma roça coletiva. A Figura 4 mostra membros do grupo *Wyrãxiga* produzindo farinha de mandioca, com a mandioca que plantaram em aproximadamente cinco alqueires.

Figura 4: Produção da farinha de mandioca



Fonte: Taropã Tapirapé, 2023.

Pode-se dizer que essa seja uma alteração reversa, pois, diante da dificuldade ou de um desafio, eles sentiram a necessidade de voltar a práticas originárias onde a

⁵⁸ Os recursos financeiros dos indígenas da TI Urubu Branco são provenientes de aposentadorias, dos salários de servidores públicos que atuam em órgãos da saúde e da educação, da comercialização de artesanato, de bolsas instituídas pelo governo federal, por algumas instituições que implantaram projetos na TI e repassam quantias de dinheiro a colaboradores indígenas e pela venda de alguns produtos (venda de excedente de produtos).

mandioca era a base alimentar. Para EI2, os novos hábitos alimentares adquiridos com a introdução de alimentos industrializados têm relação na condição física. Os “home era mais forte, aguenta mais, andava mais, e hoje não sabe correr no mato, também né, esqueceu [...] e quando chegava época das caçadas e passava tiririca⁵⁹, tirava sangue, caso que vai coalhar e vai pesar a pessoa, aí tirava sangue”. A dor ao realizar a tiririca é um dos motivos apresentados pelo entrevistado para a interrupção desse costume tradicional. Porém, para os anciões, a prática de tirar sangue auxiliava para purificar a pessoa e deixá-la mais leve (Ramos, 2014).

No passado, a técnica de correr no mato – desde cedo era ensinada aos *Apyãwa* – facilitava a captura de animais. A ausência desse costume certamente interfere no número de animais abatidos nas caçadas e implica em dificuldades de manutenção da soberania alimentar, o que os leva a realizar a compra contínua de produtos alimentares exógenos.

Mesmo com a introdução de alimentos industrializados, a “repartição da comida” é uma prática que ainda faz parte de muitas famílias, onde a caça e a pesca são divididas entre os familiares (seja *in natura* ou em alimentos já preparados e atualmente também são divididos os alimentos que comprem nos supermercados). De acordo com EI21, “esse é um nosso costume prá não alguém ficar com fome”. Na cultura tradicional todos os alimentos advindos da caça e pesca eram divididos entre os familiares e com o vizinho da casa à direita e à esquerda (Dutra et al., 2018). Por meio dessa prática coletiva, certamente não sofrem o problema da fome; tal costume ou hábito (ou valor social de alta relevância) poderia servir de exemplo ao mundo para erradicar a situação de fome de milhões de pessoas.

A fim de garantir a segurança alimentar e nutricional, muitos *Apyãwa*, especialmente os mais jovens, deslocam-se diariamente ou fixam residência na cidade de Confresa, que dista aproximadamente 24 km da aldeia *Tapi'itawa*. Vão em busca de oportunidades de trabalho. “Jovens vão em busca de dinheiro, essa prática começou, não tem nem dois anos, vão para Confresa, trabalhar no mercado” (EI6). “Trabalham na cidade para sustentar sua família, e também para comprar as coisas do mundo *maira*” (EI13).

⁵⁹ Processo de purificação do sangue, quando o sangue ruim sai do corpo. Dentes afiados do peixe-cachorra, fixados em um pedaço de cabaça, são passados nas pernas e braços, dando início ao processo de sangramento.

“Quase todos os grupos têm problemas com a manutenção de sua cultura tradicional e de seu patrimônio imaterial causada pela debandada de jovens para as cidades em busca de novos horizontes” (Munduruku, 2018). Considerado um problema complexo, implica em mudanças culturais intensas devido ao distanciamento da cultura tradicional, pois, ao mudarem para a cidade, a fim de realizar suas atividades laborais, deixam de participar do cotidiano da vida familiar e dos eventos que ocorrem na aldeia.

A fim de minimizar os aspectos da erosão cultural, todos os finais de semana, esses jovens indígenas, hoje transformados em proletários trabalhadores urbanos, retornam para suas aldeias. Essa situação tem gerado um conflito de ideias dentro da comunidade *Apyãwa*, pois uns posicionam-se contra e outros a favor. No entendimento do EI6, o lugar do indígena é na aldeia, mas ele pode se envolver em qualquer espaço (nesse caso, o espaço urbano), porém a base é onde sua família se encontra, ou seja, a aldeia.

Estudos de Silva (2018) sobre desigualdade e pobreza dos povos indígenas indicam que as “condições de sobrevivência física e cultural dos povos indígenas na América Latina, neste início de século, apontam para a persistência da pobreza entre estas sociedades”. Para Leff (LEFF, 2022b), os efeitos da colonização eurocêntrica impuseram um maior grau e intensidade de pobreza, desigualdade, marginalização, exploração e degradação socioambiental na América Latina.

Devido a causas estruturais de empobrecimento dos povos indígenas, como a expropriação territorial promovida pelas frentes capitalistas do agronegócio, hoje os *Apyãwa* buscam trabalho e renda fora dos limites de sua TI, para que possam permanecer em seu território. No entendimento do EI13, os indígenas são movidos pela necessidade capitalista, cujo dinheiro que recebem é usado como base de troca, seja para comprar alimentação, vestuário, eletrodomésticos ou produtos eletrônicos.

Além do trabalho assalariado, o artesanato também é uma fonte de renda da maioria das famílias *Apyãwa*. No passado, era comum a produção artesanal de cestarias que continham diferentes tipos e formatos, pois serviam para armazenar produtos, objetos e roupas. Após o contato com não indígenas, alteraram seu modo de execução, para atender as necessidades de consumo de sua nova clientela (sociedade externa), mas continua a ser confeccionado para atender as festividades, a exemplo da Festa do Rapaz. No entanto, encontram dificuldades “para fazer o cocar, e capacete que é feito de penas de arara, que está em falta, às vezes, compramos

rabos de arara em outras comunidades, mas no passado havia muitas araras aqui no território” (EI4).

Durante as entrevistas realizadas nas aldeias, foi possível verificar que o artesanato é uma fonte de renda da maioria das famílias dos entrevistados; e para a comercialização de produtos como colares, brincos e pulseiras compram materiais (miçangas e linhas) de grandes centros comerciais como São Paulo e Goiânia. A inserção de produtos e práticas da sociedade de consumo urbano-industrial, portanto, alterou muito a vida e a cultura desse povo por meio da introdução de novos materiais e ferramentas tecnológicas.

No lugar dos cestos para guardar roupas, compram roupeiros que se inserem nos novos modelos de suas casas e materiais de grandes centros comerciais a fim de atender as necessidades de sua clientela de artesanato que se constitui de público nacional e estrangeiro. Na verdade, como afirma Viveiros de Castro (2019), as brutais interferências socioeconômicas e ambientais produzem, a partir da modificação sociocultural, a transformação do indígena em proletário empobrecido, em busca de sobrevivência que passa a ter necessidade do dinheiro e de mercadorias.

Alterações por meios exógenos ao ambiente natural

As casas, que eram construídas com materiais que se achavam à disposição na natureza, foram modificadas. Em sua maioria possuem paredes de alvenaria, piso cimentado, cobertura de fibrocimento (popular *eternit*), mobiliada com móveis e utensílios domésticos populares presentes nas casas urbanas. A energia elétrica trouxe equipamentos que alteraram a cultura *Apyãwa*, dos quais se tornaram altamente dependentes. “A dependência e o subdesenvolvimento estabeleceram-se como um estado estrutural do sistema-mundo” (Leff, 2022).

Para EI3, o atrelamento de produtos da sociedade de consumo teve origem nos contatos iniciais com não indígenas que lhes ofereciam instrumentos e ferramentas como espelho, faca, tesoura, panela, entre outros, que muito facilitaram as atividades do dia a dia. Anteriormente, buscavam solucionar problemas com conhecimentos comuns à cultura; porém, nesse caso, o uso de novas tecnologias provocou novas necessidades⁶⁰.

⁶⁰ EI1 exemplifica a dependência: “E começou chegar comerciante para usar roupa, nós sentia frio, mas sentia a quentura do fogo”. Antes do uso de roupas se aqueciam com o calor do fogo.

Quando não havia energia elétrica nas aldeias, ficavam no terreiro da casa, ensinavam língua materna às crianças, contavam histórias, cantavam, observavam as estrelas para conhecer as constelações (EI12). Com a introdução de novas tecnologias digitais, advindas após a introdução da energia elétrica, como a tevê, computador, *notebook*, *tablet*, *smartphone*, “as crianças estão aprendendo cada vez mais cedo a falar ou compreender palavras da língua portuguesa” (EI22). Isso promove alterações linguísticas, pois há uma grande mistura de vocábulos (EI13). A língua portuguesa era incluída às crianças na escola, somente quando estavam no quinto ano.

Há uma preocupação em relação à manutenção da língua Tapirapé, visto que é falada somente por eles. Rodrigues (1993) calculou a perda de, pelo menos, 1.000 línguas (ou 85%) desde o contato entre não indígenas e europeus no Brasil, o que dá uma ideia do etnocídio e epistemicídio praticado contra os povos indígenas durante os cinco séculos decorridos.

Outra situação descrita em relação ao uso da televisão está relacionada à contação de história e aos cantos, que é considerada uma prática importante na cultura oral do povo *Apyãwa*. “Quando a família ajunta, a tv fica ligada, então quando liga tv, quase não conversa. Não conta mais histórias” e nem sabe cantar. “A tradição é passada pelo uso da palavra”, de geração em geração, seu “dono” é o ancião, o velho e o sábio, que alimentam o espírito ao contar aos mais pequenos que fazem parte da natureza, e pertence a um universo que está além de sua compreensão (Munduruku, 2018).

EI14 fez uma analogia do uso dos novos recursos tecnológicos com os conflitos interétnicos do passado que matavam as pessoas. “Hoje são os recursos tecnológicos que matam a cultura e os comportamentos, todos acompanham os dos *maira*”. Para Yuk Hui (2020), a globalização é fenômeno de natureza colonial que, além da dominação material, propicia a universalização de epistemologias particulares que se inserem destruindo a cultura originária. Para Leff (2022b), ideias eurocêntricas introduzidas nos mundos de vida dos povos indígenas invadiram suas cosmogonias, seus imaginários e suas práticas culturais.

No passado, os cantos e danças faziam parte das brincadeiras de quintal das crianças. No presente, muitos cantos e danças que faziam parte das festas foram esquecidos (EI17). “Aqui ninguém tá usando uma música, que nós usava lá na *Majtyri*,

tem outra música que ninguém sabe, que a gente fazia quando é tempo de fazer roça, quando a gente fazia uma roça comunitária de mutirão” (EI17).

As festas ocorrem em ciclos, ou seja, em etapas, e vão acontecendo aos poucos. Atualmente, com a perda dos anciões, alguns cantos desaparecem, pois, “a gente não pensou antes, que ia ter esse problema, né? Tivemos essa perda, com a perda dos anciões, e isso interfere muito, porque não temos mais os rituais completos” (EI6). A mesma situação é confirmada pelos entrevistados EI1 e EI2, que acrescentam que muitos *Apyãwa* têm vergonha de dançar e cantar músicas tradicionais, mas gostam de ouvir e dançar músicas não indígenas. EI7 lembrou de um canto que praticavam quando faziam a roça comunitária, porém ficou esquecido no tempo. O entrevistado EI18 apresenta grande preocupação em relação aos novos hábitos que são incorporados pela juventude.

O celular tá mudando a vida, jogam Free Fire, não querem estudar mais, tá perdendo o costume de conta história, e com a vinda da energia e da tv esse costume tá se perdendo. Eu ouvia muita história dos meus avós, sobre nossos ancestrais. Agora fazemos poucas festas tradicionais, agora vestimo roupa de branco, maquiagem, bebemo água gelada, fizemo casa de branco. [...] Móveis de casa, antes rede, agora cama, tenho tv, ventilador” [...] Ganhei meu filho no hospital, minha mãe não sabia ser parteira (EI18).

Os EI19, EI12 e EI17 concordaram com o pensamento de que o celular com internet mudou muito a vida dos *Apyãwa*. Relataram sobre uso de redes sociais e de aplicativos do celular para conhecer e conversar com pessoas. No passado, os casamentos eram realizados entre os membros da sociedade *Apyãwa*, atualmente, vários casamentos interétnicos (com Kaiabi, Bakairi, Puri, Apurinã, Karajá, Kamaiurá, Kuikuro, Xavante entre outros) já foram realizados após os jovens se conhecer em aplicativos de redes sociais (EI13, EI18, EI19).

Casamentos interétnicos são aceitos pela maioria do povo, no entanto, é motivo de preocupação, pois, ao casar-se, o jovem muda-se para aldeia de outra etnia, ou o esposo(a) que é de outra etnia muda-se para a TI dos *Apyãwa*. A mudança para a TI Urubu Branco tem causado problemas, pois muitos desses companheiros(as) tentam levar novos costumes – às vezes proibidos – a exemplo, o uso de bebidas alcoólicas e tabagismo. Com essas mesmas características, EI14 fez um relato sobre casamentos de indígenas com *maira*.

A internet facilitou a vida dos *Apyãwa*, especialmente ao proporcionar grande agilidade de comunicação entre os membros de diversos grupos de WhatsApp (EI14). “A tecnologia é importante para nós, porque nós publicamo nossa cultura na festa,

nós registramo as atividades que nós tamo praticando”, a internet encurtou distâncias, servidores da educação se deslocavam à cidade para alimentar sistemas escolares, agora fazem da aldeia (EI13). É indiscutível que a “popularização crescente de tecnologias digitais nos territórios indígenas tem oportunizado novas formas de participação e expressão aos povos tradicionais” (Lima; Junior, 2023).

Durante a coleta de dados, foi possível verificar, a facilidade de comunicação entre os *Apyãwa*, mediante o uso de WhatsApp, visto que a grande maioria possui celular com acesso à internet. Também se constatou a participação dos *Apyãwa* e de suas organizações sociais em sites, blogs e endereços eletrônicos com diferentes formas de manifestações, que representam e difundem a cultura. De acordo com Munduruku (2018), novas tecnologias devem ser vistas como “um novo instrumental utilizado pela cultura para atualizar a Memória ancestral”, mas o que se percebe é uma situação inversa

Em contrapartida, para alguns indígenas, o crescente contato proporcionado pelo ciberespaço e, especialmente, o uso de modo consistente das ferramentas digitais têm dificultado a manutenção dos costumes. E17 traz uma preocupação em relação ao intenso interesse da população mais jovem que permanece por muitas horas ao celular e “não se importam mais com os costumes tradicionais”. Estudos de Lima e Junior (2023, p. 55) indicam situação semelhante ao descreverem sobre a preocupação recorrente do “suposto enfraquecimento de práticas, valores e modos de vida ancestrais” de povos indígenas.

Ainda em relação à falta de participação dos mais jovens em eventos culturais, os EI15, EI10 citaram a inserção do futebol no universo *Apyãwa*. Com treinos diários, têm por finalidade a participação em torneios que ocorrem todos os finais de semana na aldeia *Tapi'itawa*, conta com a participação de jogadores das oito aldeias que constituem a TI Urubu Branco. “As pessoas só querem jogar bola, acabou com a cultura. Eles nem se dão conta que o indígena está sendo ameaçado pelo não indígena. Tem 8 time feminino e 10 time masculino” (EI15).

Para EI10 e EI27, o futebol é uma forma de lazer e diversão dos jovens, um momento de confraternização entre jogadores de todas as aldeias. É um esporte que traz efeitos ambivalentes, realizado como processo interativo e prazeroso entre a população mais jovem e visto pelos mais velhos como uma prática que traz prejuízos para a manutenção da cultura tradicional. Verifica-se a ocorrência de uma diferença geracional que reverbera na diferença entre opiniões.

Considerações finais

A expropriação da natureza e do território *Apyãwa* pelo capitalismo expansionista teve início a partir da década de 1960, quando foi ocupado pelas grandes fazendas agropecuárias com incentivos governamentais. As alterações ambientais que imprimiram no espaço-ambiente trouxeram consequências para a sobrevivência desse povo indígena. No ano de 1993, ao retomarem a seu território, presenciaram uma intensa destruição ecológica devido à exploração capitalista das empresas agropecuárias que desflorestavam parte do território para introdução de pastagens. Além disso, em um novo processo de reconfiguração territorial, quando retornaram, tiveram que ocupar uma área territorial com dimensões inferiores.

Na visão dos indígenas participantes do estudo, ficou evidente que o desmatamento, a degradação ambiental e a exploração excessiva dos seus bens comuns naturais (que ocorreram na TI Urubu Branco e em seu entorno) causaram modificações profundas na vida dos *Apyãwa*, tendo em vista que, em sua cosmologia, há uma interrelação entre os aspectos de natureza ambiental, social, política, econômica e cultural.

Destarte, pode-se dizer que alterações socioambientais ocorridas após os primeiros e permanentes contatos dos indígenas *Apyãwa* com a sociedade ocidental afetaram seu sistema social, sua vida cerimonial e ritual, pois, conforme entravam em contato com o uso de novas técnicas (objetos, instrumentos, ferramentas, energia elétrica, eletrodomésticos, aparelhos digitais, dinheiro...), tornavam-se dependentes, e importantes traços de sua cultura foram modificados ou perdidos.

Não há como dimensionar o alcance dessas transformações sobre as práticas e a memória dos saberes tradicionais, mas por fazerem parte (serem engolidos) do sistema mundo capitalista, o povo *Apyãwa* se viu obrigado a atualizar constantemente suas técnicas, o que ressignifica seus conhecimentos tradicionais. Porém, por estarem inseridos no mundo complexo dos *maira*, dentro de uma realidade assimétrica de poderes, de vontades e de valores distintos, buscaram estratégias de equilíbrio entre os dois mundos: indígena e *maira*— para manter certo grau de sustentabilidade de seu modo de vida tradicional, social, cultural e espiritual.

Dessa forma, ensinam-nos que acreditam na possibilidade de construção de sociedades mais sustentáveis que podem surgir com a mudança de perspectiva de compreensão do mundo. No entanto, ao se apropriarem de elementos do

desenvolvimento tecnológico exógeno, surgem novos desafios socioculturais de reprodução de seu mundo.

Verificou-se que as narrativas das entrevistas estão sempre relacionadas às memórias de como elas eram no passado, ou seja, sabem quem são, e é por meio do conhecimento tradicional transgeracional que explicam como percebem as mudanças no atual modo de viver e de se relacionar com o mundo ambiente – que é visto de modo diferente daquele que orienta o mundo científico. Certamente, essa será uma situação que se repetirá no futuro, pois será a população jovem, que contará a história de superação, conquistas e re-significação da Nação *Apyãwa*.

Quiçá possam narrar uma história, e relatar que, no passado, seu território de vida foi marcado pela dominação e violência, mas que, em um processo emancipatório, construíram através de suas lutas seus próprios caminhos de permanecer existindo, que se deram por meio de diferentes movimentos de resistência e ressignificação social e política, resgataram sua cosmovisão, e se reapropriaram dos conhecimentos tradicionais e seu patrimônio biocultural. Desejamos que possam afirmar com convicção: que todos nós, indígenas e não indígenas, somos responsáveis pela vida que nos integra à natureza!

Referências

- ACOSTA, A. et al. Dejar el crudo en tierra o la búsqueda del paraíso perdido: Elementos para una propuesta política y económica para la Iniciativa de no explotación del crudo del ITT. **Pólis**, Santiago, v. 8, não. 23, pág. 429-452, 2009. 2009. Disponível em http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-65682009000200019&lng=es&nrm=iso. Acesso em: 20 ago. 2024.
- ALMEIDA, A. J. M. D.; ALMEIDA, D. M. F. D.; GRANDO, B. S. As práticas corporais e a educação do corpo indígena: a contribuição do esporte nos jogos dos povos indígenas. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, v. 32, n. 2–4, p. 59–74, dez. 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbce/a/Myy79QZWJYsZmQ7bdjvXJjn/>. Acesso em: 15 mar. 2024.
- BALDUS, H. **Tapirapé: tribo tupi no Brasil Central**. São Paulo: Nacional, 1970.
- BALÉE, William L.; ERICKSON, Clark L. **Time and complexity in historical ecology: studies in the neotropical lowlands**. Columbia University Press, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.7312/bale13562>. Acesso em: 19 ago. 2024.
- BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2016.

CANUTO, Antônio, J. **A política de desenvolvimento para a Amazônia promoveu expulsão, expropriação e repressão no Araguaia durante os anos 1960 a 1990 e violações no campo brasileiro**. São Paulo: Outras Expressões, 2020.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Estamos assistindo a uma ofensiva final contra os povos indígenas**. Entrevista concedida a Agência Pública. Disponível em: <https://apublica.org/2019/10/viveiros-de-castro-estamos-assistindo-a-uma-ofensiva-final-contra-os-povos-indigenas/>. Acesso em: 10 ago. 2024.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, p. 115-144, 1996. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>. Acesso em: 23 out. 2024.

DUTRA, M. M. et al. **Narrativas do povo Apyãwa**: aspectos históricos, culturais e memória. Uberlândia, MG: Edibrás, 2018. Disponível em: https://cfs.ifmt.edu.br/media/filer_public/a0/77/a0773df5-ddea-470e-bf55-bcc92f363087/narrativas_do_povo_apyawa_-_aspectos_historicos_culturais_e_memoria_-_reduzido.pdf. Acesso em: 10 set. 2023.

DUTRA, M. M.; BAMPI, A. C. Resistência e luta na Amazônia: o processo de reterritorialização Apyãwa e o retorno ao espaço de vida ancestral. **Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação**, Araraquara, v. 19, n. esp.3, p. e19484, 2024. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/iberoamericana/article/view/19484>. Acesso em: 3 fev. 2025.

FOSTER, J. B. A ecologia da economia política marxista. **Lutas Sociais**, n. 28, p. 87–104, 30 jun. 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ls/article/view/18539>. Acesso em: 20 fev. 2024.

FEARNSIDE, P. M. Desmatamento na Amazônia: dinâmica, impactos e controle. **Acta Amazonica**, v. 36, n. 3, p. 395–400, 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/aa/a/97R3WH4L93x74Sr5q7X7BVy/>. Acesso em: 10 abr. 2024.

IBGE. **Brasil tem 1,7 milhão de indígenas e mais da metade deles vive na Amazônia Legal**. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/37565-brasil-tem-1-7-milhao-de-indigenas-e-mais-da-metade-deles-vive-na-amazonia-legal>. Acesso em: 5 jul. 2024.

JANUÁRIO, E. **Alimentação tradicional na aldeia. 2019**. Disponível em: <https://www.gazetadigital.com.br/colunas-e-opiniao/colunas-e-artigos/alimentacao-tradicional-na-aldeia-1/592446>. Acesso em: 7 jun. 2024.

JESUS, I. **O renascer do povo Tapirapé**: diário das Irmãzinhas de Jesus, de Charles de Foucauld. São Paulo: Editora Salesiana, 2002.

JUNIOR, E. R. M.; TRENTIN, C. B.; SILVA, E. B. DA. Expansão de fronteiras agrícolas e transformações no uso e cobertura da terra em áreas circunvizinhas a terras indígenas no sudeste Mato-grossense. **Caminhos de Geografia**, v. 24, n. 91, p. 272–286, 22 fev. 2023. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/caminhosdegeografia/article/view/62476>. Acesso em: 05 jan. 2024.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das letras, 2019. Disponível em: <https://cpdel.ifcs.ufrj.br/wp-content/uploads/2020/10/Ailton-Krenak-Ideias-para-adiar-o-fim-do-mundo.pdf>. Acesso em: 01 jul. 2024.

LEÃO, Marcelo Franco; TAPIRAPE, Xawapa'io. A importância da pesca com timbó para o povo indígena Apyâwa (Tapirapé) de Mato Grosso. **Revista Destaques Acadêmicos**, v. 9, n. 3, 2017. DOI: 10.22410/issn.2176-3070.v9i3a2017.1472. Disponível em: <https://www.univates.br/revistas/index.php/destaques/article/view/1472>. Acesso em: 02 fev. 2024.

LEFF, E. Decolonization of eurocentric knowledge, emancipation of indigenous knowledge and territorialization of life: Decolonization of eurocentric knowledge, emancipation of indigenous knowledge and territorialization of life. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, v. 27, n. 98, 2022. Disponível em: <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/e6615824>. Acesso em: 10 abr. 2024.

LEFF, E. **Racionalidad ambiental: la reapropiación social de la naturaleza**. México: Siglo XXI Editores México, 2022a. Disponível em: https://ru.iis.sociales.unam.mx/bitstream/IIS/4937/1/Racionalidad_ambiental.pdf. Acesso em: 10 mar. 2024.

LIMA, Afonso Dos Santos; CRUZ JUNIOR, Gilson. Entre a ancestralidade e a cibercultura: um estudo de revisão sobre tecnologias digitais e povos indígenas. **Revista Docência e Cibercultura**, v. 7, n. 3, p. 55-76, 4 ago. 2023. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/re-doc/article/view/70621>. Acesso em: 15 maio 2024.

MALHI, Y. et al. Climate change, deforestation, and the fate of the Amazon. **Science (New York, N.Y.)**, v. 319, n. 5860, p. 169–172, 11 jan. 2008. Disponível em: <https://www.science.org/doi/10.1126/science.1146961>. Acesso em: 13 jun. 2024.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano**. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2012.

MIGNOLO, W. D. A colonialidade está longe de ter sido superada, logo, a decolonialidade deve prosseguir. 2019. **MASP, Afterall**. Disponível em: <https://assets.masp.org.br/uploads/temp/temp-YC7DF1wWu9O9TNKezCD2.pdf>. Acesso em: 13 out. 2023.

MOORE, J. W. De objeto a oíkeios: la construcción del ambiente en la ecología-mundo capitalista. **Revista Sociedad y Cultura**. nº 2, 2014. Disponível em: <https://jasonwmoore.com/wp-content/uploads/2022/11/Moore-DE-OBJETO-A-OIKEIOS-2015.pdf>. Acesso em 02 mar. 2024.

MORELLO, J. **El Gran Chaco: el proceso de expansión de la frontera agrícola desde el punto de vista ecológico ambiental**. 1981. Disponível em: <https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/d33d12e9-5175-4066-8720-d5250949c0f8/content>. Acesso em: 10 ago. 2024.

MUNDURUKU, D. As literaturas indígenas e as novas tecnologias da memória. In: DELGADO, Paulo Sergio; DE JESUS, Naine Terena. **Povos indígenas no Brasil: perspectivas no fortalecimento de lutas e combate ao preconceito por meio do audiovisual**. 2018. Disponível em: <https://public.cbce.org.br/arquivos/repositorio/LIVROPovosIndDgenasnoBrasil.pdf>. Acesso em: 11 fev. 2024.

NASCIMENTO, V. DE M.; TEIXEIRA, R. C.; OLIVEIRA, M. P. A espoliação da vida e a justiça ambiental. **Caderno de Geografia**, v. 32, n. 70, p. 837–837, 10 jun. 2022. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/geografia/article/view/28574>. Acesso em 15 mar. 2024.

OLIVEIRA, J. C. **Alguns conhecimentos sobre agricultura**. Programa Wajãpi. 2007. Disponível em: https://institutoiepe.org.br/wp-content/uploads/2020/07/livroconhecimentos_sobre_agricultura-iepe-mda_2007.pdf. Acesso em: 25 fev. 2023.

PORTO-GONÇALVES, C. W. De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência Latino-Americana. **GEOgraphia**, v. 8, n. 16, 4 fev. 2010. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/13521>. Acesso em 18 fev. 2023.

RAMOS, Polyana Rafaela. **Povo Tapirapé: práticas agrícolas e meio ambiente no cotidiano da aldeia Tapi'itãwa**. 2014. 107 f. Orientador: Prof. Dr. Aumeri Carlos Bampi. Coorientador: Prof. Dr. Elias Renato da Silva Januário. Dissertação (Mestrado em Ciências Ambientais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais, Universidade do Estado de Mato Grosso, Cáceres, MT, 2014.

REMY, E. **Parteiras de um povo: 65 anos de presença das irmãs de Jesus junto ao povo Apyãwa-Tapirapé**. Goiânia: Scala, 2018.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. Línguas Indígenas: 500 anos de descobertas e perdas. **Revista D.E.L.T.A.**, v. 9, n. 1, 1993. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/delta/article/view/45596/30129>. Acesso em: 22 out. 2024.

SCARAMUZZI, I. A. B. et al. Percepções locais sobre transformações ambientais na região do Oiapoque: reflexões a partir da experiência de formação de pesquisadores indígenas. **Horizontes Antropológicos**, v. 29, n. 66, 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/v69WJ6fHFx6FhKB3qRgf8Md/?lang=pt>. Acesso em: 12 dez. 2023.

SILVA, C. A. F.; BAMPI A. C. (2019). Dinámica regional de la Amazonia brasileña: entre la modernización y conflictos agrários. **Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía**, 28(2), 340-356. Disponível em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/rcg/article/view/72872/73765>. Acesso em: 05 de ago. 2023,

SILVA, A. A. DA. **História da educação escolar Apyãwa**. Tangará da Serra, MT: Ideias, 2019.

SILVA, C. T. da. Capitalismo dependente e empobrecimento indígena no Brasil ruralista. **Albuquerque: Revista de História**, v. 10, n. 20, 2018. Disponível em:

<https://periodicos.ufms.br/index.php/AlbRHis/article/view/6302/6023>. Acesso em: 24 out. 2024.

SILVA, E. S.; BARROS, F. B. A caça e os caçadores Tapirapé da Aldeia Tapi'itãwa. **Tellus**, v. 42, p. 217–247, 12 nov. 2020. Disponível em: <https://temnus.com.br/tellus/article/view/686>. Acesso em: 02 set. 2023.

SILVA-JUNIOR, C. H. L. et al. Brazilian Amazon indigenous territories under deforestation pressure. **Scientific Reports**, v. 13, n. 1, p. 5851, 10 abr. 2023. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/s41598-023-32746-7>. Acesso em: 15 jun. 2023.

SILVA, R. G. DA C.; MICHALSKI, A. A caminho do Norte: cartografia dos impactos territoriais do agronegócio em Rondônia (Amazônia ocidental). **Confins. Revue franco-brésilienne de géographie / Revista Franco-Brasileira de Geografia**, n. 45, 2020. Disponível em: <https://journals.openedition.org/confins/28017>. Acesso em: 12 out. 2023.

SILVA, V. V. DA; SILVA, R. G. DA C. Amazônia, fronteira e áreas protegidas: dialética da expansão econômica e proteção da natureza. **Ambiente & Sociedade**, v. 25, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/asoc/a/ZYHyCdFRLgZcDFnjDBPsrMN/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 05 abr. 2023.

TAPIRAPÉ, C. **Xanetawa Parageta**: histórias das nossas aldeias. 2.ed. São Paulo/Brasília: MEC/SEF/MARI, 1998. Disponível em: <https://lemad.fflch.usp.br/node/3903>. Acesso em: 12 dez. 2022.

TAPIRAPÉ, Koria Valdiane. **A produção do corpo e da pessoa entre o Apyãwa - resguardos, alimentos para os espíritos e transição alimentar**. 2020. 167 f. Orientadora: Profª Drª Joana Aparecida Fernandes Silva. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal de Goiás, UFG, Goiânia, Goiás. 2020. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/items/fe3e69fc-a06d-4bab-9b32-e071dcda7a1f>. Acesso em: 18 set. 2020.

TAPIRAPÉ, X.; LEÃO, M. F. A importância da pesca com timbó para o povo indígena Apyãwa (Tapirapé) de Mato Grosso. **Revista Destaques Acadêmicos**, v. 9, n. 3, 4 nov. 2017. Disponível em: <https://www.univates.br/revistas/index.php/destaques/article/view/1472>. Acesso em: 23 ago. 2022.

VARESE, S.; APFFEL-MARGLIN, F.; RUMRRILL, R. (EDS.). **Selva vida**: de la destrucción de la Amazonia al paradigma de la regeneración. [Copenhague]: IWGIA, Grupo Internacional sobre Asuntos Indígenas [u.a.], 2013. Disponível em: <https://www.iwgia.org/es/recursos/publicaciones/317-libros/3110-selva-vida-de-la-destruccion-de-la-amazonia-al-paradigma-de-la-regeneracion.html>. Acesso em: 15 jun. 2024.

WAGLEY, C. **Lágrimas de boas-vindas**: os índios tapirapé do Brasil central. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988b.

Artigo 5

MOVIMENTO SOCIOAMBIENTAL INDÍGENA: RESISTÊNCIA E PROATIVIDADE POLÍTICA APYÃWA

Resumo: O estudo examina os processos de mobilização social e as formas de ação política do povo indígena *Apyãwa*, destacando suas estratégias de resistência e luta por visibilidade, valorização cultural e garantia de direitos. Situado no estado do Mato Grosso, o povo indígena *Apyãwa* (Tapirapé) enfrenta tanto os impactos históricos da colonização quanto as pressões contemporâneas do capitalismo e da globalização econômica, que ameaçam seus territórios e modos de vida. A pesquisa adota uma abordagem qualitativa, combinando análise bibliográfica e documental com um estudo de caso baseado em 27 entrevistas semiestruturadas realizadas com lideranças indígenas, além de observação participante. Os resultados evidenciam o protagonismo dos *Apyãwa* na construção de caminhos que unem a sustentabilidade cultural, econômica e política à um movimento em busca da preservação de seus territórios e práticas ancestrais. No contexto da ecologia política, que analisa as relações de poder e a exploração de recursos naturais, observa-se que ações dos *Apyãwa* se alinham com movimentos sociais de resistência, contrapondo-se à lógica colonial do neoextrativismo capitalista.

Palavras-chave: autonomia política, descolonização, mobilização social, resistência indígena, sustentabilidade indígena

Abstract: This study presents the processes of social mobilization and forms of political action of the *Apyãwa* indigenous people, highlighting their strategies of resistance and struggle for visibility, cultural appreciation, and guarantee of rights. Located in the state of Mato Grosso, the *Apyãwa* (Tapirapé) indigenous people face the historical impacts of colonization and the contemporary pressures of capitalism and economic globalization, which threaten their territories and ways of life. Using a qualitative approach, the research combines bibliographic and documentary analysis and a case study based on 28 semi-structured interviews conducted with indigenous leaders and participant observation. The results highlight the leading role of the *Apyãwa* people in building paths that unite cultural, economic, and political sustainability with the preservation of their territories and ancestral practices. Political ecology, by addressing power relations and the exploitation of natural resources, reveals how the actions of the *Apyãwa* align with social movements of resistance against the colonial vision of capitalist neo-extractivism.

Keywords: political autonomy, decolonization, social mobilization, indigenous resistance, indigenous sustainability

Introdução

Historicamente, no Brasil, o processo vivenciado pelos povos indígenas foi/é permeado pela violência colonizatória iniciada na fase mercantilista do capitalismo, no século XVI. Essa trajetória foi atravessada por confrontos bélicos, genocídio, extermínio, escravidão, epidemias, perda de territorialidades e esbulho possessório.

Nos dias atuais, a lógica das disputas territoriais nas fronteiras de expansão capitalista do neoextrativismo persiste. Como parte do projeto hegemônico capitalista, essa dinâmica tensiona continuamente as Terras Indígenas e as suas territorialidades, buscando apropriar-se das riquezas ainda existentes, como terra, minérios, florestas, biodiversidade, rios e paisagens.

Leff (2015), um dos principais teóricos da ecologia política, descreve como o capitalismo globalizado explora os chamados “recursos naturais” e subordina os territórios e os povos a uma lógica mercantilista, promovendo desterritorialização e destituição.

Segundo o autor, o sistema econômico global contemporâneo, ao basear-se exclusivamente na lógica de mercado e na exploração de recursos, desconsidera as limitações ecológicas do planeta e ignora a diversidade de culturas que interagem de maneira sustentável com a natureza de formas distintas e cooperantes. Leff defende a valorização dos saberes tradicionais e indígenas como uma alternativa de compreender e interagir com a natureza. Propõe uma nova racionalidade ambiental que integre valores éticos e culturais na gestão dos bens comuns e dos territórios concebidos como *loci* de vida para os povos e para milhões de espécies em interação (Leff, 2015).

A ecologia política emerge, assim, como ferramenta essencial para entender e enfrentar os conflitos gerados pela apropriação desigual de recursos, especialmente em contextos de exploração econômica e marginalização de comunidades locais (Leff; Porto-Gonçalves, 2015).

De forma semelhante, Krenak (2018) discute o impacto da violência colonial e do capitalismo na relação entre os povos indígenas e a natureza. Destaca como essa violência arrancou os povos de seus territórios, transformando uma relação coletiva e simbiótica com a terra em uma visão individualista, baseada apenas pela produção e extração.

Para Krenak (2018) a ecologia política fundamenta-se em uma epistemologia contra hegemônica, que busca construir relações comuns entre sujeitos coletivos, reconhecendo que pessoas, territórios e formas de habitar estão intrinsecamente conectados, formando uma totalidade indivisível. A violência sistemática promovida pelo capitalismo hegemônico manifesta-se de forma recorrente na destituição de territórios indígenas, processo agravado pela apropriação latifundiária e pela expansão da produção em larga escala, especialmente na região amazônica (Silva; Bampi, 2020).

Contudo, conforme argumenta Santos (2007), a colonialidade do poder, marcada pela lógica de divisão abissal, fragmenta essas conexões. Essa violência impacta não apenas os sujeitos coletivos, mas também o território enquanto base essencial para a vida, provocando rupturas, deslocamentos e a desestruturação de

laços vitais. Assim, compreender e enfrentar essa dinâmica exige uma perspectiva integrada que articule justiça social, ambiental e cultural em busca de alternativas ao modelo hegemônico de exploração.

Impulsionada pela lógica da globalização econômica, essa dinâmica prioriza o lucro e o crescimento econômico em detrimento dos direitos socioterritoriais e culturais dos povos amazônidas. No estado de Mato Grosso, o agronegócio, a mineração e outras formas de exploração intensiva de recursos naturais frequentemente resultaram na apropriação de terras indígenas (Bampi *et al.*, 2017), desconsiderando os vínculos profundos que essas comunidades mantinham com seus territórios, essenciais para sua sobrevivência, cosmovisão, bem como à reprodução sociocultural.

Neste contexto, os movimentos indígenas na Amazônia têm desempenhado um papel relevante na resistência à violência histórica e contemporânea associada ao capitalismo e à exploração predatória da floresta (Krenak, 2019). Como apontam Silva e Bampi, essas ações configuram o que pode ser denominado de *antigeopolítica*, ou seja, uma oposição ativa à lógica colonial e mercantilista que subjuga povos e territórios (2020).

Essas mobilizações não se limitam à preservação de seus territórios, incluem também a reafirmação de suas culturas, saberes tradicionais e modos de vida como contrapontos à lógica destrutiva do capital, que os promove a expropriação e a marginalização (Cunha, 2012; Krenak, 2018b). Nesse sentido, as organizações como a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIBc, s.d.) e lideranças como Ailton Krenak têm enfatizado a necessidade de resistir à desterritorialização e ao avanço do agronegócio, mineração e outras atividades que ameaçam a integridade dos sistemas ecológicos responsáveis pela vida

A trajetória histórica de desrespeito e subalternização dos povos indígenas durante 500 anos na América provocou a necessidade “de articulação e unidade política em torno de interesses comuns”, com estratégias políticas que visam alterar a realidade de extermínio dos povos indígenas (Baniva, 2007, p. 129). No ano de 1940, no México, ocorreu o primeiro Congresso Indigenista Americano (Convenção de Patzcuaro), um movimento de luta que propunha discussões políticas a fim de zelar pelos indígenas na América.

No Brasil, o movimento indígena, no início incipiente, ganhou força a partir da década de 1970:

[...] provocado pela realização de assembléias indígenas articuladas pelo CIMI e pelo surgimento de lideranças indígenas carismáticas com projeção regional, nacional e internacional que impulsionaram o surgimento das primeiras grandes organizações indígenas regionais e nacional, sob a liderança da União das Nações dos Indígenas-UNI. O amadurecimento do movimento indígena leva à formação de uma frente indígena em defesa dos direitos coletivos (lideranças, organizações, local, regional, nacional e internacional), ao mesmo tempo em que são identificadas necessidades e estratégias de cada povo, que formam a base concreta do movimento e da luta indígena. (BANIVA, 2007, p. 138)

Durante esse período, políticas expansionistas, intensificadas pela ditadura militar, culminaram no Programa de Integração Nacional (PIN) (Baniva, 2007; Munduruku, 2018). Esse processo resultou no dramático encontro entre a sociedade capitalista nacional e as sociedades indígenas, que começaram a sentir os perversos efeitos devastadores de transformações abruptas em seus ambientes e territórios. Esse momento também foi marcado por questões sanitárias, exploração e violência física. Em resposta, ainda que de forma assimétrica e desarticulada, as comunidades indígenas reconheceram a necessidade urgente de proteger suas terras para a preservação de sua própria existência.

Souberam se mobilizar contra o decreto do extermínio vaticinado pelo desenvolvimento. Reagiram e criaram, nos fins dos anos 1970, um movimento político muito importante e que foi capaz de conclamar toda a sociedade brasileira para mostrar que “posso ser como você, sem deixar de ser como sou”, mote adotado pelas lideranças e que partia do pressuposto de que ser brasileiro não é abrir mão de pertencer a um grupo diferenciado dentro da sociedade (Munduruku, 2018, p. 171)

Para uma melhor compreensão do que seja o movimento indígena, Baniwa (2007, p. 128) descreve que “é o conjunto de estratégias e ações que as comunidades, organizações e povos indígenas desenvolvem de forma minimamente articulada em defesa de seus direitos e interesses coletivos”. Surgiu como uma resposta coletiva de resistência às políticas contrárias, alinhadas aos interesses do capitalismo.

Nesse sentido, Melucci (1989) defende que os movimentos sociais não são apenas reações a problemas econômicos ou políticos, mas também manifestações “culturais e simbólicas” que questionam valores dominantes, promovendo novas formas de pensar e viver. Destarte, a articulação indígena inscreve-se como parte da mobilização popular, embora com características próprias e demandas específicas. Diferencia-se das organizações camponesas e do operariado urbano, por exemplo, cujas iniciativas também surgiram de forma embrionária na década de 1970.

Um dos fatores que impulsionou a mobilização e luta política indígena foi a criação do Estatuto do Índio, promulgado por meio da Lei nº 6.001 de 1973. No entanto, não se pode afirmar que o teor jurídico deste estatuto tenha contribuído para a garantia dos direitos de seus tutelados, pois os mantinha à sombra do Estado brasileiro e das políticas de ação Estado-capital, frequentemente prejudiciais à sua existência. Os indígenas eram considerados relativamente incapazes, por isso, tutelados do Estado até que sua integração, de forma “progressiva e harmoniosamente” à sociedade brasileira fosse realizada (BRASIL, 1973). A perspectiva integracionista sempre esteve presente, quer no período Imperial, quer posteriormente nas formas republicanas diversas de inspiração positivista e se mantiveram ao longo do tempo.

Assim sendo, o caráter errôneo da tutela exercida pelo Estado brasileiro, significava também uma opção política do Estado-capital, mascarada sob a justificativa da necessidade de expansão das fronteiras agrícola-urbano-industrial apropriando-se das terras indígenas e negando sua identidade e diversidade cultural (Borges *et al*, 2018). Quando não eram desterritorializados, os indígenas eram relegados a espaços confinados e delimitados, liberando extensas áreas para a ocupação capitalista (Bampi *et al.*, 2017).

Neste sentido, a Constituição de 1988 foi um marco importante para o reconhecimento e avanço dos direitos dos povos indígenas (Gohn, 2024).

De transitórios e incapazes passaram a protagonistas, sujeitos coletivos e sujeitos de direitos e de cidadania brasileira e planetária. Acompanhei e participei de todo o processo de surgimento e de consolidação do chamado movimento indígena organizado, nas décadas de 1970 e 1980. Foi um período histórico da luta de resistência indígena no Brasil, por um lado, caracterizado pelo surgimento e pela atuação de lideranças indígenas carismáticas que, com coragem e determinação, enfrentaram as forças colonialistas e integracionistas (Estado e Igreja) que subjugavam os povos indígenas; por outro lado, os povos indígenas, apoiados por alguns importantes aliados (missionários, indigenistas e intelectuais), iniciavam uma longa e bonita caminhada de reorganização, mobilização e articulação política pan-indígena de resistência e de defesa de seus direitos e interesses coletivos – época heróica que marcou a principal mudança no curso da história brasileira (Baniwa, 2006, p. 19).

A partir da Constituinte, diversos movimentos de referência, tanto em nível nacional quanto regional e local, surgiram como resposta política pela luta pelo

reconhecimento dos direitos dos povos indígenas. Entre esses movimentos destacam-se a institucionalização da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) em 1989, o Acampamento Terra Livre (ATL) em 2004, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), em 2005, e a Federação dos Povos e Organizações Indígenas de Mato Grosso (FEPOIMT) em 2018, dentre outros. Cabe destacar o apoio dado pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) criado em 1972, que desempenhou um papel significativo nessa luta:

[...] no auge da Ditadura Militar, quando o Estado brasileiro adotava como centrais os grandes projetos de infraestrutura e assumia abertamente a integração dos povos indígenas à sociedade majoritária como perspectiva única, o Cimi procurou favorecer a articulação entre aldeias e povos, promovendo as grandes assembleias indígenas, onde se desenharam os primeiros contornos da luta pela garantia do direito à diversidade cultural. Em sua prática junto aos povos indígenas, o Cimi assume como objetivo geral: Testemunhar e anunciar profeticamente a Boa-Nova do Reino, a serviço dos projetos de vida dos povos indígenas, denunciando as estruturas de dominação, violência e injustiça, praticando o diálogo intercultural, inter-religioso e ecumênico, apoiando as alianças desses povos entre si e com os setores populares para a construção de um mundo para todos, igualitário, democrático, pluricultural e em harmonia com a natureza, a caminho do Reino definitivo (CIMI, sd).

Após o processo de redemocratização do país, houve uma maior abertura para a participação indígena, por meio de debates que defendiam os direitos coletivos. Esse período é marcado pelo “reconhecimento da diversidade cultural e da organização política dos índios” (Baniwa, 2006. p. 74). Desde então, cada povo indígena passou a instituir organizações próprias com o propósito de atender às necessidades coletivas.

Cabe destacar que a relação entre ecologia política e movimentos sociais é intrínseca, pois ambos compartilham a preocupação com as desigualdades sociais e ambientais geradas por modelos de desenvolvimento insustentáveis. A ecologia política fornece uma base teórica para entender como as dinâmicas de poder, a economia global e as políticas públicas impactam os territórios, as comunidades e os ecossistemas (Leff, 2015; Santos, 2007).

Já os movimentos sociais transformam essa teoria em ação prática, ativando processos políticos diversos, como formação de associações políticas, participação política formal, ações jurídicas, formação de redes políticas, protestos, ocupações,

dentre outras que visam mudanças concretas em suas realidades cotidianas de existência. Destaca-se ainda a própria mobilização pela educação com base na diversidade cultural como resistência.

Dentre deste contexto está o povo Tapirapé (que se autodenomina *Apyãwa*) que também desenvolveu seu protagonismo a partir da década de 1980, com participação ativa em diversas organizações sociais indígenas, sendo um exemplo concreto de dinamismo político.

Atualmente, os *Apyãwa* vivem na Terra Indígena Urubu Branco, localizada na região nordeste do estado de Mato Grosso. Cabe ressaltar que os *Apyãwa* retomaram parte de seu território ancestral⁶¹ em 1993, mas tiveram que readaptar seu modo de vida diante da reconfiguração do espaço geográfico, altamente degradado devido ao intenso desmatamento e exploração promovidos pelas empresas agropecuárias que se instalaram irregularmente no avanço da fronteira agrícola, mesmo com o aval do governo federal no avanço da fronteira agrícola.

Com o objetivo de dar visibilidade à situação que enfrentaram e garantir seu direito à posse da terra, os *Apyãwa* começaram a se organizar e a participar de um conjunto de atividades sociopolíticas tanto internas quanto externas. Além disso, como integrantes de coletividades indígenas, lutaram pela conquista de seus direitos enquanto cidadãos brasileiros, buscando preservar sua identidade.

A fim de compreender a importância da participação *Apyãwa* em diversos movimentos sociais indígenas organizados de abrangência, nacional, regional e local, este estudo teve como objetivo apresentar os processos de mobilização social e formas de ação política implementadas por esse povo indígena. Sua participação política visa dar visibilidade nacional e internacional, valorizar a diversidade cultural e garantir seus direitos enquanto cidadãos indígenas.

O estudo assume relevância por destacar que a ação coletiva desse povo, ao se engajar em movimentos sociais, fica evidenciado por suas estratégias, que se manifestam em diversas formas de organização e ações. Na primeira seção, apresenta-se um histórico do processo de mobilização e luta que culminou na retomada de seu território ancestral. Em seguida, explora-se a participação dos *Apyãwa* em movimentos e organizações nacionais, estaduais e regionais,

⁶¹ Nesse estudo é considerado como *território ancestral* as terras que os *Apyãwa* habitavam no início do século XX e que hoje constituem o território da TI Urubu Branco.

demonstrando como suas ações integram demandas locais a articulações mais amplas. A terceira seção apresenta diversas estratégias de resistência e luta, no atual cenário comunitário do povo *Apyãwa*. Por fim, apresentam-se as considerações finais.

Como metodologia para descrever os processos de mobilização social e as formas de ação política, utilizou-se a abordagem qualitativa (Lüdke; Menga, 2012), aliada à pesquisa bibliográfica e documental, com estudo de caso (Gil, 2012). O trabalho de campo ocorreu entre os meses de novembro de 2023 a janeiro de 2024. Foram realizadas entrevistas semiestruturadas com 27 indígenas, incluindo lideranças indígenas, membros de organizações comunitárias e representantes de movimentos sociais; os registros de observação direta nas aldeias foram registrados no caderno de campo.

As entrevistas, compostas por questões semiestruturadas, foram realizadas nas aldeias, com o uso de gravador e, posteriormente, transcritas. A análise de dados se deu de forma qualitativa, e a triangulação foi empregada, cruzando informações das entrevistas com as observações de campo e a revisão bibliográfica sobre o tema.

O estudo foi aprovado pelo CEP/CONEP por meio do Parecer nº 6.581.595. Para garantir o anonimato dos participantes, seus nomes não foram revelados e foram substituídos pela letra EI de “Entrevistado Indígena”, seguida do número 1 (um) a 27 (vinte e sete), total de entrevistados (EI1, EI2, EI20 etc.).

1 O processo de mobilização e luta do povo *Apyãwa* na retomada de seu território ancestral

De acordo com estudos de Baldus (1970), o povo indígena Tapirapé (que se autodenomina *Apyãwa*), teria migrado da costa brasileira, fugindo do domínio dos colonizadores e exploradores europeus. Por volta do século XIX, já habitavam nas imediações da Serra do Urubu Branco, localizada a nordeste do estado de Mato Grosso, na região Central do Brasil. Estima-se que, nessa época, eram cerca de 1.500 pessoas. No entanto, a partir de 1910, por meio de contatos interétnicos e com não indígenas, foram quase extintos devido a doenças às quais não possuíam imunidade, bem como a situações de rivalidades e conflitos com os exploradores (Dutra; Bampi, 2024a, 2024b).

Em 1947, por circunstâncias adversas, foram forçados a abandonar seu território (Baldus, 1970; Wagley, 1988). Assentados em um novo local, em 1952, as irmãs da congregação religiosa das Irmãzinhas de Jesus, passam a residir com eles.

Quando chegaram, o povo *Apyãwa* era constituído por apenas 47 pessoas (Irmãzinhas de Jesus, 2002), à beira da dizimação (extermínio). Diante desse contexto, as irmãs tiveram importância fundamental na revitalização populacional e identitária, bem como no incentivo ao movimento de organização sociopolítica dos *Apyãwa* (Dutra; Bampi, 2024b).

Inicialmente, as irmãs cuidaram da saúde dos indígenas, a questão mais urgente, o que os ajudou a sair da situação de dizimação. Com o tempo, auxiliaram-nos com ensinamentos na alimentação, língua portuguesa, escolarização, valorização da língua e cultura e fortalecimento dos rituais próprios (Irmãzinhas de Jesus, 2002). Elas os incentivaram a valorizar e preservar a própria cultura, fortalecendo o sentido de identidade e autonomia *Apyãwa*.

Esse apoio, juntamente com as ações da Prelazia de São Félix, foi determinante para que os *Apyãwa* se organizassem social e politicamente, gerando um movimento pela recuperação de seu território ancestral. Sempre sonhavam em retornar ao território tradicional, e todos os anos visitavam-no. Durante uma dessas visitas, em 1988, ao extraírem mel, colocaram fogo próximo ao tronco de uma árvore. O fogo se espalhou queimando a pastagem, e, por esse motivo, os fazendeiros passaram a impedir sua entrada, colocando cadeados nos portões e posicionando pistoleiros armados nas guaritas para inibir seu acesso (Silva, 2019).

Nesse mesmo ano, Xywaeri José Pio Tapirapé, acompanhado por outros 12 *Apyãwa*, deslocou-se a Brasília para participar de uma reunião com deputados cujo tema central era a luta pelo direito ao território ancestral. Na reunião “os deputados falavam que aqueles povos indígenas que deixaram o seu território tradicional, mesmo ocupado pela fazenda ou município, têm direito a tirar o ocupante para ter de volta o seu território” (Silva, 2019, p. 75).

Diante das ameaças e dos conflitos enfrentados, os *Apyãwa* passaram a se mobilizar. Dentre as ações realizadas, a Comunidade Tapirapé (1988), descreve viagens à área da Urubu Branco (Figura1):

Antes da reocupação, os Tapirapé, a partir da escola, organizavam excursões à área [especialmente onde hoje se encontra aldeia Tapi'itawa]. Nessas viagens os membros mais velhos do grupo eram os professores, ensinando aos jovens alunos o significado religioso, econômico e histórico da área. Considerada o “coração” do território Tapirapé, a serra do Urubu Branco guarda boa parte da experiência do grupo na terra. [...] nas reuniões noturnas

da takana – a casa dos homens no centro da aldeia –, assim como nas conversas nas casas, só se falava uma coisa: Urubu Branco.

Figura 1: Viagem dos *Apyãwa* para Urubu Branco em 1990



Fonte: Acervo das Irmãzinhas de Jesus (Silva, 2019).

Porém, “cansados de esperar inutilmente uma ação por parte da FUNAI e do governo” (Comunidade Tapirapé, 1998, p.16), em 1993, os *Apyãwa* retomaram parte de suas terras, que se encontram extremamente degradadas pelas atividades agropecuárias das empresas que se instalaram na região (Tapirapé, 1998).

A reocupação (retorno) foi um marco importante tanto para a preservação cultural quanto para o fortalecimento político da comunidade. Segundo Miranda (2013, p. 142), o estudo de conflitos socioambientais parte análise de casos históricos que podem elucidar:

[...] como os atores sociais em disputa estão ligados entre si por modos específicos de dependência recíproca, pautados num equilíbrio móvel de tensões, que resultam em processos de territorialização, compreendidos enquanto transformações nas formas de apropriação do território e seus recursos naturais, que são constantemente estruturadas, desestruturadas e reestruturadas pelas práticas dos grupos sociais e pelas relações de interdependência estabelecidas, que os ligam uns aos outros pelas redes de interesses referentes à figuração social.

O resgate parcial de seu território está em consonância com o pensamento de Escobar (2005), que destaca a relevância dos movimentos indígenas ao redor do mundo como exemplos de práticas que desafiam o paradigma dominante, ou seja, o

modelo hegemônico de globalização capitalista, que homogeneíza culturas e desconsidera as especificidades locais dos territórios e dos povos.

A partir da reconquista territorial, a luta dos *Apyãwa* pela recuperação ambiental e pelo direito à terra intensificou-se, exigindo estratégias políticas e parcerias para garantir o direito ao seu território. Essa ação socioterritorial corrobora as ideias de Baniwa (2006) sobre a relevância do movimento indígena brasileiro e de suas organizações na luta e garantia ao direito ao seu território ancestral, conforme estabelecido na Constituição Brasileira de 1988.

Sobre o processo de reocupação territorial, o EI2 relembra que “as irmãzinhas morava com nós, eles ajuda muito, ensinaram muitas coisas”. O bispo Pedro Casaldáliga também teve papel importante, pois os apoiava na luta por seus direitos, fornecia informações, comprava remédios, “pedia para advogado explicar também essas coisas. Eu não falava muito bem em português, né? Então eles explica pra nós entender, né? Nos ajudou muito mesmo e até para marcar o terra ele trouxe uma agrimensur para fazer picada” e as irmãs “explicava para nós também sobre as terras”.

Nesse registro fica evidente a participação da Igreja Católica e da Prelazia do Araguaia na garantia dos direitos dos povos indígenas. Em 1970, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) instituiu uma “uma pastoral específica para trabalhar com indígenas e um Conselho Indigenista Missionário (CIMI)”, que se tornou um importante aliado do movimento indígena. O CIMI desempenhou um importante papel político na articulação, divulgação e denúncias de violações dos direitos territoriais indígenas (Baniwa, 2006, p. 72).

Escribano (2014, p. 113) descreve sobre a contribuição de Pedro Casaldáliga em relação à defesa da causa indígena e na instituição de comissões mistas de religiosos, camponeses e indígenas:

Foi um dos principais promotores do Cimi, o Conselho Indigenista Missionário, e da CPT, a Comissão Pastoral da Terra. [...] O Cimi foi fundado, entre outros, por Casaldáliga, e Tomás Balduino, bispo de Goiás, em abril de 1972, enquanto a CPT nasceu em 1975. [...] No caso do Cimi, a palavra era dos índios, a causa era dos índios, e, por isso, temos defendido sempre os interesses mais vitais para os índios: a terra, a autonomia, a língua, a cultura”.

Nessa época, Casaldáliga era bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia e mantinha uma relação muito próxima com os *Apyãwa*. Com frequência visitava a aldeia onde estavam assentados e celebrava missas para as Irmãzinhas de Jesus. Essa proximidade justifica a fala do EI2, pois Casaldáliga afirma a Escribano (2014) que o CIMI disponibilizava aos indígenas diversos profissionais aos quais dificilmente teriam acesso como advogados, engenheiros agrônomos e professores.

Em relação à participação e à contribuição das Irmãzinhas na superação do quase extermínio dos Tapirapé, Casaldáliga afirma: “Nós temos a grande sorte da presença das Irmãzinhas de Jesus [...] que decidiram que não deveriam converter os índios ao cristianismo, mas que seriam elas a se converter ao modo de viver dos tapirapés” (Escribano, 2014, p. 105). A missão das Irmãzinhas de Jesus, inspirada em Charles de Foucauld, integrava a Prelazia de Casaldáliga.

O trabalho em conjunto de Casaldáliga e das Irmãzinhas de Jesus contribuiu para a organização política dos *Apyãwa*, que, inclusive participaram de reuniões da Assembleia Constituinte de 1988:

Criou a constituinte e foi conversando, até criou uma lei, né? [...] Aí lá em 88 quando teve reunião lá foi muito índio lá, eu tava lá em Brasília, nós tava. [...] Lá os deputado, e o senadores, advogado falava sobre índio, falava sobre demarcação, falava sobre a Lei mesmo. Então eu mesmo fala, então eu posso voltar para Urubu Branco? porque o branco que trouxeram, sem querer, que a gente não sabia falar, não sabia explicar e carregaram a gente pro esse outro terra. E daí eu posso voltar? E eles disse que tenho direito, que tem que voltar. (EI1)

Diante desse cenário, os *Apyãwa* organizaram-se coletivamente e, em 23 de dezembro de 1993, ocuparam a área indígena que haviam abandonado no ano de 1947 por circunstâncias alheias à sua vontade. Atualmente, essa área é denominada de Terra Indígena Urubu Branco (Tapirapé, 1998).

À época, o cacique e o vice-cacique divulgaram uma “Carta de apresentação do cacique de Tapi'itawa”, na qual esclareceram os motivos que os levaram a promover a retomada territorial. No documento, explicaram que a Terra Indígena Tapirapé/Karajá, onde haviam sido assentados, era insuficiente para a sobrevivência do povo e para a realização de suas cerimônias culturais. Além disso, destacaram que a área era predominantemente composta por varjões, permanecendo alagada no inverno, e que as matas de seu território ancestral haviam sido devastadas para

formação de pastagens, sendo o espaço ocupado por rebanhos bovinos. Relataram, ainda, que as sepulturas dos seus ancestrais estavam sendo destruídas e que lhes era proibido adentrar seu antigo território, impedindo os jovens de conhecerem os locais das antigas aldeias e de compreenderem sua história (Tapirapé, 1998).

A reconquista do território ancestral pelo povo *Apyãwa*, em 1993, representou um marco fundamental não apenas em termos territoriais, mas também para a preservação e continuidade de sua cosmologia. Para os Tapirapé, a terra não é apenas um espaço físico, mas, como afirma Escobar (2005), um elemento vital de identidade, cultura e espiritualidade. Trata-se de um lugar sagrado, onde se manifestam os espíritos de seus antepassados e onde ocorrem práticas espirituais e rituais que fortalecem sua identidade cultural (Tapirapé, 2019).

Recuperar o território ancestral permitiu ao povo *Apyãwa* estabelecer o vínculo espiritual e simbólico com sua terra, o que é essencial para a transmissão dos saberes e práticas tradicionais às novas gerações. As comunidades indígenas e camponesas têm se engajado em processos de luta pela terra e pelos recursos naturais, contra o modelo de desenvolvimento hegemônico e predatório imposto pelo capitalismo global. Leff e Porto-Gonçalves (2015) defendem a pluralidade de saberes, valorizam as cosmovisões indígenas e tradicionais como fundamentais para uma convivência mais equilibrada e sustentável com o mundo natural.

A partir desse momento, diversas estratégias de organização foram adotadas pelo povo *Apyãwa*, incluindo a participação em movimentos e organizações nacionais, estaduais, regionais, o que ampliou seu leque de alianças e fortaleceu mobilizações em defesa de seus direitos. Atualmente, continuam a desenvolver formas de organização dentro das próprias aldeias que integram a Terra Indígena Urubu Branco.

A Terra Indígena Urubu Branco está localizada na Amazônia Legal, abrangendo os biomas Cerrado e Amazônia, na região nordeste do estado de Mato Grosso. Com uma área de 168 mil hectares, abriga oito aldeias, totalizando aproximadamente 1.000 indígenas (Terras Indígenas no Brasil, s.d.).

2.1 a participação política em movimentos e organizações regionais e nacionais: ATL, APIB, COIAB, FEPOIMT E CIMI

Entende-se por movimento indígena o conjunto de estratégias e ações desenvolvidas de forma minimamente articulada, com o objetivo de defender os direitos e interesses coletivos dos povos indígenas (Baniwa, 2007). No Brasil, esse

movimento ganhou força política no final dos anos 1970, quando os indígenas se mobilizaram, reagiram e criaram, “um movimento político muito importante e que foi capaz de conclamar toda a sociedade brasileira para mostrar que “posso ser como você, sem deixar de ser como sou” (Munduruku, 2018, p. 171). Para o indígena Daniel Munduruku (2018), no Brasil existem diversos movimentos indígenas, pois os povos constroem sua própria dinâmica. Cada aldeia e cada povo indígena cria e desenvolve ações políticas próprias, sempre em prol da defesa de seus direitos.

Em 1980, foi criada a União das Nações Indígenas (UNI), e como parte de uma estratégia política maior, unificou diferentes ações “dos povos indígenas, na perspectiva de uma luta articulada em níveis locais, regionais, nacional e internacional em torno dos direitos e interesses comuns, frente a outros segmentos e interesses nacionais e regionais” (Baniwa, 2007, p. 127-128).

O Acampamento Terra Livre (ATL) é um dos movimentos indígenas formalizados, surgido em 2004, “a partir de uma ocupação realizada por povos indígenas do sul do país, na frente do Ministério da Justiça, na Esplanada dos Ministérios, e logo aderida por lideranças e organizações indígenas de outras regiões do país”. Desde então, é realizado anualmente. Trata-se de uma mobilização nacional com a finalidade dar visibilidade a questões relacionadas aos direitos indígenas, clamando ao Estado Brasileiro o atendimento de demandas e reivindicações (APIBa, s.d.).

Fundamentalmente, o ATL busca a proteção dos Territórios Indígenas e a demarcação de terras, pressionando o governo pela conclusão dos processos de demarcação, frequentemente travados ou anulados, além da proteção contra invasões. Outro elemento crucial é o enfrentamento dos retrocessos legais, em especial projetos de lei e políticas contrárias aos direitos indígenas. O movimento também se dedica ao combate à violência e à criminalização das lideranças, além de lutar por direitos sociais, como educação e saúde, com políticas públicas específicas, e pelos direitos culturais, como a preservação das línguas e tradições indígenas diante de ameaças culturais externas.

Há, ainda, uma aliança com movimentos ambientais para a defesa da biodiversidade e o combate às mudanças climáticas, além da denúncia de grandes empreendimentos, como hidrelétricas, mineração, e monoculturas, que danificam seus territórios e a natureza.

A busca pela autodeterminação e pelo protagonismo mobiliza as comunidades indígenas em prol da autonomia, da representatividade política nos debates nacionais e internacionais, bem como na participação em políticas públicas: O ATL é, ainda, um espaço de trocas culturais, fortalecimento identitário e organização política, ampliando a voz dos povos indígenas.

De acordo com o EI11, todos os anos os *Apyãwa* deslocam-se a Brasília para participar das deliberações políticas do Acampamento Terra Livre. Essa movimentação é de grande importância, pois também marca o lançamento anual da edição da Revista ATL, que aborda os temas e assuntos debatidos no acampamento. Na edição de 2024, a revista trouxe como tema de edição *Nosso marco é ancestral: Sempre estivemos aqui*, e apresentou como questão primordial o direito às terras indígenas.

A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), criada em 2005 durante o ATL, é outra referência nacional do movimento indígena. Seu objetivo é fortalecer a união entre os povos indígenas e mobilizá-los contra ameaças e violações de direitos, garantindo a defesa de suas garantias constitucionais e culturais (APIBb, s.d.).

A participação efetiva dos *Apyãwa* na APIB tem contribuído para amplificar a visibilidade das ameaças contínuas aos seus direitos. De acordo com EI10, a participação ativa no movimento permite que os povos indígenas discutam estratégias de liderança e articulem formas de defesa frente à desvalorização de seus direitos e à tentativa de desmonte da Constituição Federal, que deveria protegê-los: “discutem muito como a demanda da liderança, como que a gente pode defender e lutar pelo nosso direito, que tá sendo desvalorizado, estão querendo acabar com a constituição que garante nosso direito” (EI10) – é o maior movimento que realizado no ATL.

A APIB conta atualmente com representações em todos os estados brasileiros por meio de organizações regionais. No estado de Mato Grosso, a representação é feita pela Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), criada em 1989 (APIBc, s.d.).

No âmbito estadual, os *Apyãwa* fazem parte da Federação dos Povos e Organizações Indígenas de Mato Grosso (FEPOIMT), criada em 2016. A FEPOIMT valoriza a diversidade sociocultural dos 46 povos indígenas do estado e desenvolve diversas ações e projetos, incluindo o Programa REM, que beneficiou os *Apyãwa*. Na gestão atual (2023-2025), Kamaira'i Sanderson Tapirapé ocupa o cargo de 1º

tesoureiro, destacando a participação ativa dos *Apyãwa* nas lideranças indígenas estaduais.

O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) atua como um aliado estratégico na luta pela defesa e garantia dos direitos dos povos indígenas. Vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, possui 11 regionais distribuídas pelo país e uma sede nacional em Brasília. Sua atuação envolve apoio técnico e político às comunidades indígenas, com assessoria em áreas jurídica, comunicação, antropologia e teologia, contribuindo para a orientação e a coordenação das equipes que atuam diretamente em áreas indígenas (CIMI, s.d.).

De acordo com EI6, o CIMI, por meio de sua assessoria jurídica, presta relevantes serviços ao povo *Apyãwa*, especialmente na retomada da parte norte da TI, que permanece ocupada por fazendeiros e posseiros. Uma das funções de todos os caciques da TI é envolver-se em todos os movimentos das aldeias, bem como acompanhar os movimentos políticos da ATL, APIB, COIAB, CIMI (EI3).

Durante a pesquisa de campo, foi possível observar uma significativa mobilização dos indígenas contra a PEC 490, ocorrida em Brasília. Com apoio do CIMI e da Coordenação e Organização do Povo Indígena *Apyãwa* (COPIAP⁶²), mais de 100 integrantes do povo *Apyãwa* deslocaram-se a Brasília, no dia 03/05/2023. O objetivo foi participar das manifestações realizadas no Acampamento Terra Livre e pressionar os políticos em relação à votação do Projeto de Lei nº 490/2007. Para o deslocamento, foram contratados dois ônibus, enquanto outros membros da comunidade utilizaram ônibus de linha regular, unindo-se aos povos indígenas de todo o território nacional na defesa de seus direitos.

O projeto em questão propõe mudanças no processo de demarcação de terras indígenas e reforça a tese do *marco temporal*, uma interpretação jurídica que limita o reconhecimento dos territórios indígenas à comprovação de ocupação em 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição Federal (Gohn, 2024). Esse é um dos principais desafios enfrentados pelos povos indígenas atualmente. A luta contra o marco temporal constitui uma pauta central do movimento indígena, que denuncia o retrocesso representado pela proposta e destaca a necessidade de proteger os direitos originários assegurados constitucionalmente.

⁶² Associação das oito aldeias do território indígena, criada no ano de 2018, com a finalidade de auxílio financeiro às necessidades do povo *Apyãwa*.

A participação dos povos indígenas contra o PL do Marco Temporal é articulada entre as diferentes organizações parceiras e movimentos de nível nacional, estadual, regional e local, como ATL, APIB, CIME, COIAB e FEPOIMT e COPIAP (EI3; EI10). Percebe-se que há uma articulação que faz o apoio, de cima para baixo, até chegar à base que são aldeias. De acordo com os entrevistados, a maioria dos recursos financeiros utilizados nessa mobilização foram provenientes da COPIAP.

O protagonismo das mulheres *Apyãwa* ocorre diante de sua participação em diferentes organizações indígenas. “A primeira organização de mulheres indígenas, criada em 2009, no Estado de Mato Grosso, chamada Takiná, composta por mais de cem mulheres de 43 etnias e divididas em sete regionais” (Fiorini, 2021, p. 7).

A EI14 é conselheira regional da Takiná e afirmou que nas reuniões são discutidas questões e demandas referentes à saúde, educação, direito a terras, entre outros. De acordo com a entrevistada, os movimentos de luta, levam as mulheres a ter o domínio oral da língua portuguesa, ressaltando a importância da participação de mulheres indígenas no movimento, especialmente ao elegerem representantes indígenas (na Câmara de Deputados Estaduais). Relatou sobre a função política local da organização que, de forma coletiva, apoia um único candidato durante o período eleitoral. Na eleição presidencial de 2022, diante da posição política emanada pelos outros candidatos, os *Apyãwa* decidiram apoiar o candidato Luiz Inácio Lula da Silva.

Além da mobilização permanente das mulheres para efetivação de suas pautas de luta, a Takiná motiva as mulheres a participarem do ATL, assumindo um papel de destaque no cenário nacional ao integrar o coletivo “Diálogo com Mulheres Indígenas” (Pacini; Teodoro; Novais, 2019).

3 Participação em organizações e movimentos locais: estratégias de sustentação sociocultural e econômica

Os *Apyãwa* são considerados um povo agricultor. No passado, além dos produtos cultivados em suas roças, a caça e a pesca faziam parte de sua alimentação tradicional (Baldus, 1970; Wagley, 1988). “A roça é a base principal para sustentabilidade sociocultural do nosso povo *Apyãwa*, pois nela estão inter-relacionados vários saberes milenares, como os rituais, alimentos tradicionais, histórias, saúde, língua, entre outras coisas”. (Tapirapé; Cruz, 2023).

De acordo com os entrevistados, a maioria das famílias havia desistido de praticar a roça familiar, bem como a comunitária. No entanto, nos últimos anos, há um

movimento de retomada da produção agrícola, visto que tanto as roças familiares quanto as comunitárias são espaços de grande importância sociocultural e agroecológica.

Os homens das oito aldeias, pertencentes a dois grupos (*Wyrãxiga* ou *Araxã*), ativaram as roças comunitárias com o objetivo de produzir alimentos para as festas e rituais. Nessas roças, todo o trabalho, desde o plantio, manutenção até a colheita é realizado de forma coletiva. De acordo com dados coletados no estudo, em 2023, foi implantada uma roça comunitária na aldeia Buriti, destinada ao cultivo de mandioca, batata, inhame, abacaxi e banana.

Enquanto as roças familiares fortalecem a autonomia e segurança alimentar, as coletivas desempenham um papel na preservação cultural, uma vez que os alimentos cultivados são utilizados nas cerimônias tradicionais da comunidade. Tapirapé e Cruz (2023, p. 7) afirmam que “tudo aquilo que é parte integrante de nossa cultura e identidade precisa ser transmitido às novas gerações, como forma de resistência, valorização e preservação de nossos saberes ancestrais”.

Além disso, o movimento de retomada das roças também se insere no contexto da descolonização, pois desafia as imposições do capitalismo global da busca de alimento fora do território (Mignolo, 2017), pois os modelos de produção exógenos desestruturam práticas agrícolas e saberes locais.

Assim, a partir da revitalização de práticas tradicionais agrícolas, esses movimentos criam espaços para promover a sustentabilidade e reafirmam a autonomia cultural, assegurando a continuidade de práticas sócio-históricas, culturais e econômicas que foram marginalizadas pelos processos coloniais e neocoloniais. A descolonização, nesse caso, envolve o resgate e fortalecimento dos saberes ancestrais relacionados à conservação e ao manejo da biodiversidade, posicionando-os como elementos centrais de resistência e reconstrução identitária.

Outra forma de organização tradicional voltada à soberania alimentar é a repartição da comida. De acordo com Magno Yakymytsky Tapirapé:

Para compartilhar a comida na cultura Apyãwa é assim, quando uma pessoa vai na caça e traz alguma caça como: porção, caititu, jabuti, tatu, a mulher do homem (caçador) tem direito de dividir a caça para todos os familiares dela, porque assim nós compartilhamos a comida. A mesma coisa acontece quando uma pessoa traz muitos peixes, a mulher tem direito de dividir para sua família. Isso porque os homens, quando casam, moram na casa da sogra.

Desde nossos ancestrais, nós temos essa cultura de compartilhar (Dutra *et al.*, 2018, p. 159).

Atualmente, mesmo com a introdução de produtos industrializados adquiridos no comércio das cidades vizinhas, observa-se que a prática da repartição do alimento foi adaptada, sendo realizada após o preparo dos alimentos. Apesar dessa mudança, os *Apyãwa* continuam empenhados em preservar essa tradição, que fortalece os vínculos sociais e culturais na comunidade (EI10). Essa adaptação revela a capacidade de resiliência cultural, permitindo a incorporação de elementos externos sem comprometer a essência das práticas ancestrais. Cabe destacar que uma parte significativa dos recursos financeiros destinados à compra de produtos industrializados provém de auxílios governamentais, como aposentadorias e bolsas, além da renda gerada por indígenas que atuam, predominantemente, nas áreas da educação e saúde.

Ailton Krenak (2019), em *Ideias para adiar o fim do mundo*, enfatiza a importância do resgate e da manutenção dos modos de vida conectados à terra e às práticas tradicionais como uma forma de resistência ao avanço destrutivo do capitalismo, além de um meio de preservar a diversidade cultural. Essa perspectiva está em consonância com a relevância da continuidade das práticas culturais, como a repartição de alimentos, que fortalece a soberania alimentar nas comunidades indígenas.

Quando uma vaga de emprego é disponibilizada em uma das aldeias, ela é discutida “com toda comunidade, para que se possa indicar uma pessoa, e é visto as casas ou família que não tem renda” (EI10). Essa prática reflete uma forma de organização social e política orientada pelo princípio do bem-estar coletivo. Ao garantir que a renda gerada pela vaga beneficie as famílias mais necessitadas, promove-se um equilíbrio distribuído de recursos, o que assegura o acesso à alimentação e previne crises alimentares, ainda presentes na sociedade brasileira.

A educação escolar entre os *Apyãwa* integra um movimento de esforços e conquistas, pois, inicialmente, foi concebida a partir da necessidade de defender a comunidade, após inúmeras divergências com os fazendeiros, durante a demarcação do território Tapirapé/Karajá (EI2, EI22, EI6). “Na década de 70 do século passado, os *Apyãwa* queriam uma escola para poder aprender a língua portuguesa com o

objetivo de entender o que estava escrito nos documentos e poder lutar pelos seus direitos com mais segurança” (Silva, 2019, p. 55).

É importante destacar que, com os Apyãwa, surgiu a primeira proposta curricular, específica, diferenciada que respeita a especificidade do povo. Isso considerado no âmbito estadual e até mesmo no Brasil, porque nessa época, em nenhum segmento se discutia essa proposta na área de Educação Escolar Indígena. No primeiro momento foi discutido o processo de elaboração da Ortografia da Língua Apyãwa, com a ajuda da professora linguista, Dra. Yonne Leite, do Museu Nacional do Rio de Janeiro. A proposta escolar, em primeiro lugar trata da valorização da língua materna, ou seja, alfabetizando em língua Apyãwa e, no segundo plano, a língua nacional (PPP, 2009, p. 28)

Atualmente, a Terra Indígena Urubu Branco Urubu Branco possui uma sede escolar na aldeia *Tapi'itawa*, além de salas anexas distribuídas em todas as aldeias, onde é oferecido o ensino fundamental. O ensino médio é disponibilizado exclusivamente na escola da sede, localizada na aldeia *Tapi'itawa*. Vale ressaltar que todos os profissionais da educação, tanto professores quanto funcionários, são indígenas, e os docentes possuem formação superior (EI18, EI22, EI23).

Até o quinto ano do ensino fundamental, as aulas são ministradas na língua materna, o Tapirapé. Os alunos aprendem primeiramente a ler e escrever nessa língua e, a partir do sexto ano, iniciam os estudos da língua portuguesa (PPC, 2009, p. 54). Esse processo reflete a eficácia das ações políticas implementadas, que resultaram em práticas concretas. A língua Tapirapé é considerada um elemento fundamental da identidade do povo *Apyãwa*, razão pela qual todas as crianças preservam o Tapirapé como sua língua materna.

A escolarização nas aldeias desempenha um papel relevante na preservação cultural, funcionando como um espaço dedicado à revitalização de tradições e saberes ancestrais (Silva, 2019). Em um esforço contínuo para manter viva sua cultura tradicional, a comunidade organiza oficinas escolares que abordam práticas como artesanato, canto tradicional e a criação de novas palavras no idioma Tapirapé. Frequentemente conduzidas por anciões, essas oficinas são integradas ao currículo escolar e reforçam a conexão entre educação formal e educação tradicional.

As oficinas de criação de palavras novas na língua Tapirapé, ocorrem com o propósito de designar termos da língua portuguesa que ainda não possuem equivalente na língua indígena. De acordo com EI23, as oficinas seguem uma política

linguística voltada à construção de novas palavras, que são inseridas no cotidiano da comunidade, como, por exemplo, *celular*, *internet* e *óculos*. “Essa política é intensamente trabalhada na escola”, afirma o entrevistado.

Percebemos que coexiste a língua Apyãwa com o português, através de empréstimos, existe a ameaça. Entretanto, tomamos a atitude de enfrentar as ameaças à nossa língua, no sentido de evitar falar em português entre nós, os Apyãwa. O fato é que as línguas se influenciam a partir do contato e do casamento interétnico (Tapirapé, 2020, p. 37).

EI4 relatou que houve inúmeras mudanças na língua Tapirapé ao longo do tempo; porém, as crianças continuam a aprender a língua materna, o Tapirapé. Ressalta que há grande influência de outras línguas, com a presença de muita mistura e empréstimos, pois, “a língua que a gente usa assim na fala, têm língua portuguesa no meio, aí tem língua até Karajá⁶³ no meio”. Esses empréstimos referem-se a palavras que não existem na língua Tapirapé. Para ilustrar, o entrevistado citou as palavras *pesquisa*, *entrevista* e *IFMT*.

Durante a coleta de dados, realizada nas oito aldeias, ficou evidente que os membros da comunidade utilizam predominantemente a língua materna. A implementação das oficinas de linguagem resultou em diversas alterações na língua, pois, para incorporar novos termos, foram criadas palavras na língua Tapirapé. Nesse sentido, é importante mencionar que também, na própria cultura, há uma dinâmica sociocultural e sociolinguística em constante evolução.

Os cantos desempenham um papel central nas festividades e rituais, sendo instrumentos / ferramentas essenciais em praticamente todas as festas e rituais. “Tem muitas músicas que eram cantadas em rituais (da Takãna⁶⁴ e da Festa do Rapaz) que não existe mais” (EI2). EI3 compartilhou a experiência da última oficina de canto, realizada em 2023, que formou novos cantores. Após a conclusão do curso, esses cantores assumiram a responsabilidade pela realização da Festa do Rapaz. Nas oficinas de artesanato, foram ensinadas técnicas de confecção de peneiras, cestos, máscaras, recipientes para armazenar alimentos (EI1, EI3, EI 26).

⁶³ A proximidade com os Karajá se intensificou a partir de 1952, quando os Apyãwa foram reagrupados em uma aldeia próxima aos Karajá, o que possibilitou um intercâmbio linguístico e cultural significativo. A partir desse momento, muitos casamentos interétnicos aconteceram entre os Apyãwa e os Karajá.

⁶⁴ Casa cerimonial construída no centro da aldeia.

Atualmente, observa-se um movimento voltado para o alinhamento do currículo escolar às realidades culturais, históricas e sociais dos povos indígenas. Por meio de práticas pedagógicas fundamentadas na memória coletiva (história oral), nos saberes ancestrais e nas tradições, as escolas indígenas (interculturais) consolidam-se como espaços de resistência cultural e afirmação identitária (Baniwa, 2007; Bergamaschi; Medeiros, 2010).

A implantação de oficinas culturais, como as de artesanato, música, e língua materna, contribui para o fortalecimento das identidades étnicas e para a valorização dos conhecimentos indígenas. Dessa forma, a escola torna-se uma aliada estratégica na luta pela preservação das culturas indígenas, transformando-se em uma extensão das práticas comunitárias, o que confere à instituição uma radicalidade cultural.

Todos os rituais e atividades coletivas, realizados nos diferentes espaços epistêmicos, são retomados na escola, proporcionando grande tranquilidade ao inserir na prática pedagógica elementos que fazem parte do seu cotidiano e da cultura. Como exemplo, EI6 relatou sobre a oficina de canto que ocorre no espaço escolar: convidam uma pessoa que saiba cantar, gravam os cantos, que posteriormente são transcritos e, em seguida, os estudantes os exercitam, com o propósito de aprendê-los.

Quando tem um ritual todos os professores e alunos, sabem que é uma aula na prática, ou seja, torna-se aula prática, nesses momentos não há aula convencional, e todas as atividades realizadas na aula prática são retomadas no momento da aula convencional. Dessa forma, conseguimos retomar as questões culturais (EI6).

De acordo com o EI12, no ensino médio, são confeccionados materiais utilizados em determinados rituais, como o *tamakora* (braçadeira feita com linha de algodão). “Dessa forma, a escola assume um grande papel para manter a cultura em pé, os professores, caciques, lideranças e os grandes sábios participam das conversas com escola sobre manutenção de cultura” (EI12).

No entanto, de acordo com EI6, frequentemente surgem dificuldades no reconhecimento dessas práxis, por parte da Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso (SEDUC/MT). Embora o currículo escolar seja adaptado à realidade *Apyãwa*, muitas vezes não é possível adequá-lo aos objetivos da SEDUC/MT, especialmente durante avaliações externas, que apresentam questões e conteúdos

completamente desvinculados da vivência dos estudantes indígenas. Em resposta a essa situação, os estudantes recusaram-se a realizar a prova, demonstrando desinteresse por esse modelo de avaliação (EI16). Em resposta, elaboraram um documento com um abaixo-assinado, que foi encaminhado à DRE para ser entregue à SEDUC/MT.

Esse tipo de ação é compreendido como uma estratégia de enfrentamento político e de resistência à imposição cultural externa. Ao reivindicarem o direito a uma educação escolar diferenciada, buscam um modelo educacional que dialogue com suas especificidades culturais, sociais e históricas. Em estudo sobre os *Apyãwa*, Paula (2014) descreve que as “políticas públicas destinadas aos povos indígenas, via de regra, ainda se pautam por práticas colonialistas que não reconhecem os indígenas como interlocutores capazes de criar e gerenciar modelos de escolas adequados às suas realidades socioculturais”.

A institucionalização da educação escolar é identificada pelo EI3 como uma ferramenta de luta, pois destaca que o número crescente de *Apyãwa* com formação em ensino médio técnico, graduação, pós-graduação *lato sensu* e *stricto sensu* é incentivado visando à formação de um maior número possível de pessoas qualificadas em diversas áreas do conhecimento, especialmente em educação, saúde e agricultura.

A formação dos indígenas em áreas distintas reduz a dependência de conhecimentos externos e permite que a própria comunidade conte com apoio técnico e soluções para seus problemas. Essas questões são constantemente debatidas nas aldeias, pois, no passado, havia uma dependência de pessoas não indígenas, que, muitas vezes, não compreendiam ou não atendiam adequadamente às necessidades da comunidade.

Sobre essa questão, Pissolato *et al.*, (2024, p. 12-13) descrevem que o “conhecimento dos *Apyãwa* é sempre vivo, em pelo menos dois sentidos: é voltado para a produção da vida e é aberto a possibilidades de transformação. Isso a partir do diálogo com outros conhecimentos, sejam esses indígenas ou não indígenas”.

Outro exemplo de decisão política coletiva foi a eleição de um representante do povo *Apyãwa* para a câmara de vereadores. EI14 afirmou que houve uma mobilização entre os membros da comunidade, e todos os indígenas votaram no candidato, o que resultou em sua eleição. “As lideranças se organizaram e falaram com todas as famílias para votarem nele” (EI10).

Como um movimento de luta e empoderamento feminino, foi criada a Associação das Mulheres Indígenas *Apyãwa* (AMIAP), com a finalidade de revitalizar o artesanato feminino. Essa iniciativa surgiu diante da percepção de que muitas mulheres haviam perdido o domínio de confecção de cuias, cestos, colares, cocares, *tamakora*, pinturas corporais. Para garantir a continuidade dessa herança cultural, a associação organiza oficinas que ensinam essas técnicas artesanais (EI14 Vanete). Importante destacar que o artesanato produzido é destinado tanto ao uso próprio quanto à comercialização.

Já ensinaram rede, colar para rapaz em oficinas, e as mais jovens tem muito interesse, isso bom para manter costumes. Muitas mulheres postam o artesanato nas redes sociais (Instagram e Face) vendem até para exterior. Associação também resgata a cultura da fala feminina, só das mulheres. A associação tem diretoria e é registrada (EI16).

As ações práticas dessa associação corroboram as ideias de Santos (2012), ao afirmar que as mulheres indígenas lutam por demandas que abrangem não apenas questões de gênero, mas também a defesa de seus territórios, culturas, modos de vida e cosmologias, marcando uma diferença fundamental em relação aos movimentos feministas tradicionais. Além disso, evidencia o papel crescente das mulheres indígenas como líderes e articuladoras políticas em movimentos regionais, nacionais e internacionais, reforçando a importância da coletividade em suas mobilizações.

O protagonismo indígena na comunicação destaca-se na atuação dos jovens que integram o grupo “Comunicadores *Apyãwa*”, composto por oito comunicadores (um representante de cada aldeia), escolhidos pela comunidade (EI6, EI23). Com página no Instagram (@comunicadoresapyawa), esses jovens desempenham um papel crucial na valorização e divulgação das vozes e das causas indígenas (EI15).

Segundo os entrevistados mencionados, a internet desempenha um papel crucial na disseminação da cultura *Apyãwa*, facilitando a divulgação de suas diversas ações e manifestações. Esse trabalho é realizado pelo grupo de Comunicadores *Apyãwa*, que utiliza ferramentas digitais como *Instagram*, *YouTube*, *Facebook* e *WhatsApp*. A comunicação é um elemento central para a existência dos movimentos

sociais, especialmente em tempos de globalização, sendo essencial para a mobilização e amplificação de mensagens (Melucci, 1989, 2010).

Munduruku (2018), descreve que iniciativas dessa natureza conectam os conhecimentos tradicionais aos recursos das novas tecnologias, ampliando o alcance das narrativas indígenas. Ao compartilhar as lutas, conquistas e aspectos culturais do povo *Apyãwa*, os comunicadores têm por finalidade fortalecer o movimento de resistência. Ao criar uma ponte entre as aldeias e o restante da sociedade brasileira, buscam reafirmar sua identidade e protagonismo na defesa de seus direitos e territórios.

Outra forma de organização e mobilização indígena entre os *Apyãwa* é representada pela Coordenação e Organização do Povo Indígena Apyãwa (COPIAP), criada em 2018. A COPIAP desempenha um papel de apoio às necessidades da comunidade, contribuindo financeiramente para diversas áreas, como a aquisição de materiais para rituais tradicionais, assistência na área da saúde com pagamento de médicos e exames, e suporte logístico e financeiro para professores que necessitam se deslocar a outras regiões do Brasil ou ao exterior para fins educativos (EI3, EI4).

Os recursos financeiros que sustentam a associação são obtidos mediante a comercialização de artesanatos produzidos pelas famílias da comunidade e pelo arrendamento⁶⁵ de terras a fazendeiros. Essa estrutura não apenas fortalece a autonomia econômica, mas também promove a coesão social e cultural entre os *Apyãwa*.

Considerações finais

Historicamente, os povos indígenas no Brasil enfrentaram políticas públicas que visavam à sua extinção física e cultural. A partir das perspectivas integracionista e assimilacionista, que orientaram políticas públicas voltadas para a descaracterização dos povos indígenas, observa-se, no entanto, a movimentação dessas populações para preservar sua cultura, identidade e territórios. Esse esforço de resistência, que ganhou força nas décadas de 1970 e 1980, consolidou-se, potencialmente, a partir de 1990, com o crescente protagonismo indígena no cenário

⁶⁵ As locações são formalizadas por meio de contratos, pelos quais o povo *Apyãwa* recebe pagamentos em dinheiro ou uma porcentagem do gado. Ao longo dos anos, a proporção de gado aumentou, e, no período da pesquisa de campo, relataram possuir uma quantidade significativa de animais, motivo pelo qual estão finalizando os contratos. Esse gado é utilizado na alimentação, especialmente durante as festas que reúnem os membros das oito aldeias.

político nacional, que se contrapõe à negligência do Estado em atendê-los diante das diferenças culturais.

As considerações inconclusivas deste estudo ressaltam a importância dos movimentos sociais indígenas como parte integrante dos movimentos populares do Brasil. O povo indígena *Apyãwa* destaca-se por suas contribuições para a preservação cultural, à resistência diante de pressões externas e ao enfrentamento das forças hegemônicas de dominação. A análise da relação entre ecologia política e os movimentos indígenas, com ênfase nos *Apyãwa*, expõe um panorama de resistência frente às adversidades.

Apesar das tentativas de invisibilizar suas diferenças culturais e de expropriar seus territórios, os *Apyãwa* buscam consolidar uma proatividade política, posicionando-se como agentes fundamentais na construção de alternativas ao modelo capitalista hegemônico que os quer subalternos. Seus esforços vão além da mera sobrevivência física, abrangendo a defesa territorial, a busca pela sustentabilidade socioecológica, a preservação dos saberes tradicionais aliada à incorporação de novos conhecimentos, a valorização de suas práticas culturais e econômicas e a manutenção da identidade étnica.

A participação dos *Apyãwa* em movimentos e organizações sociais exemplifica o fortalecimento das estratégias de resistência dos povos indígenas, frequentemente desafiadas pelo Estado capitalista e de seus operadores. Essas iniciativas ampliam sua visibilidade e permitem a articulação de suas demandas em diferentes esferas, do âmbito local ao internacional.

As oficinas culturais desempenham um papel fundamental na manutenção e no fortalecimento da cultura do povo indígena *Apyãwa*, promovendo a transmissão de saberes tradicionais e a valorização das práticas ancestrais. Conduzidas por anciãos, líderes e outros membros da comunidade, essas atividades (mesmo que de modo ressignificado) asseguram a continuidade e a atualização de conhecimentos sobre a língua materna, a agricultura, o artesanato, a música, os cantos e a espiritualidade, permitindo sua integração aos desafios contemporâneos.

Essas oficinas também constituem espaços de diálogo intergeracional, nos quais os jovens têm a oportunidade de compreender a relevância de suas raízes culturais, equilibrando preservação das tradições com o uso de novas ferramentas e tecnologias. Assim, não apenas preservam práticas fundamentais para a identidade *Apyãwa*, mas também fortalecem o senso de pertencimento e a capacidade de

adaptação às transformações sociais e econômicas. A juventude *Apyãwa* assume um papel central, encarregando-se de manter vivas as práticas ancestrais enquanto incorpora novos saberes para enfrentar os desafios contemporâneos e futuros.

Da mesma forma, os comunicadores *Apyãwa* desempenham um papel fundamental na preservação e na promoção da cultura de seu povo. Por meio de diversas plataformas e produções audiovisuais, tornam-se os narradores de sua própria história, contrapondo-se às versões hegemônicas que frequentemente invisibilizam ou distorcem suas realidades. Ao registrar e compartilhar práticas culturais, celebrações, rituais e desafios enfrentados pelas comunidades, reforçam a importância da memória coletiva e do protagonismo indígena na construção de sua historiografia.

Além disso, essas iniciativas contribuem para a conscientização das novas gerações sobre suas raízes, promovendo um equilíbrio entre o uso de tecnologias modernas e a valorização de saberes tradicionais. Assim, os comunicadores *Apyãwa* não apenas mantêm viva a identidade cultural de seu povo, mas também garantem sua adaptação e continuidade diante dos desafios contemporâneos.

A participação em ações e movimentos indígenas nos âmbitos nacional, regional e local, aliada ao uso de redes sociais para disseminação de narrativas e ao diálogo intercultural com o mundo não indígena, fortalece sua posição enquanto atores políticos.

Ao mesmo tempo, a valorização das práticas tradicionais e o incentivo ao aprendizado de novos conhecimentos apontam para a ressignificação de conhecimentos tradicionais como resistência, a fim de que esses não sejam dissolvidos diante da sociedade capitalista.

No contexto da ecologia política, os movimentos indígenas assumem um papel estratégico ao oferecerem alternativas que conciliam justiça ambiental e social com o respeito às cosmovisões locais, contribuindo para uma ecologia dos povos. Essa perspectiva amplia a compreensão das disputas socioambientais e territoriais, evidenciando que as soluções para essas questões não podem desconsiderar os saberes e práticas culturais dos povos originários.

Para o futuro, é fundamental que os *Apyãwa* sigam fortalecendo sua participação nos espaços políticos e educacionais, garantindo que as futuras gerações de líderes mantenham viva a luta por direitos e a preservação cultural. Paralelamente,

a formulação de políticas públicas deve ocorrer em diálogo com essas comunidades, promovendo iniciativas que respeitem e valorizem suas especificidades socioculturais.

O movimento indígena dos *Apyãwa* transcende a resistência; constitui uma contribuição essencial para a construção de uma sociedade mais plural e sustentável. Ao reconhecer e valorizar suas práticas, articulando-as aos desafios contemporâneos, evidencia-se a riqueza de suas contribuições (mediante conhecimentos ancestrais) para o enfrentamento das crises globais e a construção de um futuro mais justo e inclusivo.

Referências

ANAYA, S. J. **Indigenous Peoples in International Law | Cultural Survival**. Disponível em: <https://www.culturalsurvival.org/es/publications/cultural-survival-quarterly/indigenous-peoples-international-law>. Acesso em: 25 mar. 2024.

APIBa. **Acampamento Terra Livre**. Disponível em: <https://apiboficial.org/historicoatl/>. Acesso em: 2 set. 2024.

APIBb. **Marco Temporal**. Disponível em: <https://apiboficial.org/marco-temporal/>. Acesso em: 21 nov. 2024.

APIBc. **A articulação dos povos indígenas do Brasil (APIB) é uma instancia de aglutinação e referência nacional do movimento indígena no Brasil**. Disponível em: <https://apiboficial.org/sobre/>. Acesso em: 10 set. 2024.

BAMPI, Aumeri Carlos et al. Des-re-territorialização e resistência xavante: o retorno à Terra Indígena Marãiwatsédé. **Campo-território – Revista de Geografia Agrária**, v. 12, n. 26, p. 341-365, 2017. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/campo-territorio/article/view/37728>. Acesso em: 18 mar. 2018. DOI: <https://doi.org/10.14393/RCT122615>

BANIWA, G. L. Movimentos e políticas indígenas no Brasil contemporâneo. **Tellus**, n.12, p. 127-146, 2007. Disponível em: <https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/136>. Acesso em: 19 mai. 2024.

BERGAMASCHI, M. A.; MEDEIROS, J. S. História, memória e tradição na educação escolar indígena: o caso de uma escola Kaingang. **Revista Brasileira de História**, v. 30, p. 55-75, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/xwLfPnXVfss8xgqJScZQyps/>. Acesso em: 11 set. 2024.

BORGES, Kristielen et al. Movimento Social Indígena. **Humanidades em Perspectivas**, v. 3, n. 2, 2018. Disponível em: <https://cadernosuninter.com/index.php/humanidades/article/view/820>. Acesso em 12 set. 2024

CIMI. **Conselho Indigenista Missionário**. Disponível em: <https://cimi.org.br/o-cimi/>. Acesso em: 10 set. 2024.

CUNHA, Manuela Carneiro. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

DUTRA, M. M.; BAMPI, A. C. Resistência e luta na Amazônia: o processo de re-territorialização Apyãwa e o retorno ao espaço de vida ancestral. **Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação**, Araraquara, v. 19, esp. 3, e19484, 2024a. e-ISSN: 1982-5587. DOI: <https://doi.org/10.21723/riaee.v19i00.1948401>. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/iberoamericana/article/view/19484>. Acesso em: 15. jan. 2025.

_____. Uma presença marcante no processo de revitalização populacional, sociocultural e territorial: as Irmãzinhas de Jesus junto ao povo Apyãwa. **ACENO, Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. 11, n. 27, 2024b. ISSN: 2358-5587. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/17201>. Acesso em: 15 jan. 2025.

ESCOBAR, A. **O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?** 2005. Disponível em: https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/14383/1/8_Escobar.pdf. Acesso em: 16 nov. 2024.

GIL, Antônio Carlos: Como elaborar projetos de pesquisa. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2010.

GOHN, M. G. O Movimento dos Povos Originários Indígenas no Brasil: história das lutas e confrontos no campo dos direitos. **Revista Brasileira de Sociologia - RBS**, v. 12, p. e-rbs.986, 23 abr. 2024. Disponível em: <https://rbs.sbsociologia.com.br/index.php/rbs/article/view/986>. Acesso em: 15 nov. 2024.

KRENAK, A. Ecologia Política. **Ethnoscintia - Brazilian Journal of Ethnobiology and Ethnoecology**, v. 3, n. 2, 31 dez. 2018a. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/ethnoscintia/article/viewFile/10225/Krenak%202018>. Acesso em: 20 set. 2024.

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

LEFF, E. Political Ecology: a Latin American Perspective. **Desenvolvimento e Meio ambiente**, v. 35, 24 dez. 2015. Disponível em: <https://produccion.siia.unam.mx/Publicaciones/ProdCientif/PublicacionFrw.aspx?id=502140>. Acesso em: 22 ago. 2024.

LÜDKE, Menga; ANDRÉ, Marli E. D. A. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. São Paulo: EPU, 2012.

MELUCCI, A. **Acción colectiva, vida cotidiana y democracia**. [s.l.] El Colegio de México, 2010. Disponível em: https://www.ses.unam.mx/docencia/2016II/Melucci1999_AccionColectivaVidaCotidianaYDemocracia.pdf. Acesso em: 15 nov. 2024.

MELUCCI, A. Um objetivo para os movimentos sociais? **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, p. 49–66, jun. 1989. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/gySjtRNsbyW7tXTRVNNs/>. Acesso em 18 set. 2024.

MIGNOLO, W. D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, p. e329402, 22 jun. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 05 out. 2024.

MIRANDA, R. DE S. Ecologia política e processos de territorialização. **Sociedade e Estado**, v. 28, p. 142-161, abr. 2013. disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/TDMfJvDgWDmytSdKzssj/?format=html>. Acesso em 15 ago. 2024.

MUNDURUKU, D. As literaturas indígenas e as novas tecnologias da memória. In: DELGADO, Paulo Sergio; DE JESUS, Naine Terena. **Povos indígenas no Brasil: perspectivas no fortalecimento de lutas e combate ao preconceito por meio do audiovisual**. 2018. Disponível em: <https://www.cbce.org.br/upload/biblioteca/LIVRO-PovosIndADgenasnoBrasil.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2022.

PAULA, E. D. DE. O caso Tapirapé: uma escola indígena frente às políticas públicas. **Tellus**, n. 14, p. 171–183, 25 nov. 2014. Disponível em: <http://www.gpec.ucdb.br/projetos/tellus/index.php/tellus/article/view/154>. Acesso em: 10 nov. 2024.

PISSOLATO, E. et al. Xiapa Museu xerexewe: Construindo um museu, trocando saberes e protegendo o território do Povo Apyãwa. Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia, **Anais...** v. 6, n. 6, p. 18–18, 18 nov. 2024. Disponível em: <https://ocs.ige.unicamp.br/ojs/react/article/view/4060>. Acesso em: 20 nov. 2024.

PORTO-GONÇALVES, C. W.; LEFF, E. Political Ecology in Latin America: the Social Re-Appropriation of Nature, the Reinvention of Territories and the Construction of an Environmental Rationality. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 35, 24 dez. 2015. Disponível em: <https://www.eolss.net/sample-chapters/c09/E6-70-19.pdf>. Acesso em: 18 ago. 2024.

SANTOS, B. DE S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos estudos CEBRAP**, p. 71–94, nov. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/ytPjkXXYbTRxnJ7THFDBrgc/?format=pdf>. Acesso em 15 fev. 2023.

SANTOS, Fabiane Vinente dos. Mulheres indígenas, movimento social e feminismo na amazônia: empreendendo aproximações e distanciamentos necessários. **EDUCamazônia**, v. 8, n. 1, p. 94–104, 2012. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulocodigo=4133411>. Acesso em: 10 nov. 2024.

SILVA, A. A. DA. **História da educação escolar Apyãwa**. Tangará da Serra, MT: Ideias, 2019.

SILVA, C. A. F. DA; BAMPI, A. C. Geopolítica e antigeopolítica na Amazônia no neoliberalismo. **Ciência Geográfica**, v. 24, 2020. Disponível em: https://www.agbbauru.org.br/publicacoes/revista/anoXXIV_/agb_xxiv_web/agb_xxiv_pdf. Acesso em: 10 dez. 2023.

TAPIRAPÉ, C. **Xanetawa Parageta**: histórias das nossas aldeias. 2.ed. São Paulo/Brasília: MEC/SEF/MARI, 1998. Disponível em: <https://lemad.fflch.usp.br/node/3903>. Acesso em: 12 dez. 2022.

TAPIRAPÉ, K. A.; CRUZ, M. C. DA. Roça tradicional como política de fortalecimento da língua Apyãwa. **Revista Taka'a**, v. 1, p. Disponível em: <https://periodicos.unemat.br/index.php/rtakaa/article/view/12560>. Acesso em: 20 set. 2024.

TAPIRAPÉ, K. V. **A produção do corpo e da pessoa entre o Apyãwa**: resguardos, alimentos para os espíritos e transição alimentar. 18 set. 2020. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/items/fe3e69fc-a06d-4bab-9b32-e071dcda7a1f/full>. Acesso em: 18 set. 2020.

TERRA INDÍGENA URUBU BRANCO. **Terras Indígenas no Brasil**. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/4033>. Acesso em: 18 abr. 2024.

WAGLEY, C. **Lágrimas de boas-vindas**: os índios Tapirapé do Brasil Central. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história do povo *Apyãwa* (Tapirapé), assim como a de outros povos indígenas no Brasil, é marcada por um longo processo de resistência e sobrevivência diante de intensas pressões externas.

Desde os primeiros contatos com os colonizadores até o avanço contemporâneo da fronteira agrícola, urbana e industrial, impulsionado por frentes capitalistas, os *Apyãwa* têm enfrentado desafios constantes. Este processo reflete a continuidade da lógica colonial, que se impôs sobre o povo *Apyãwa*, manifestando-se tanto na expansão territorial ou na apropriação de suas terras e na expropriação dos bens naturais comuns.

Ao longo dos séculos, os *Apyãwa* foram forçados a se deslocar em busca de um território que garantisse sua sobrevivência, resistindo, simultaneamente, ao extermínio físico e cultural imposto pelas frentes colonizadoras e pela violência do capital. Para esse povo, o território não se limita a um espaço físico; trata-se de um espaço simbólico essencial para a manutenção de suas práticas culturais, de sua cosmovisão e, acima de tudo, de sua própria existência.

A dramática redução populacional, a perda do território e outras formas de violência às quais foram submetidos refletem as políticas integracionistas associadas ao ideário da modernização geográfica do território brasileiro e à expansão da economia capitalista. Essas transformações impactaram profundamente não só a estrutura social, mas também os valores, práticas e cosmovisão dos *Apyãwa*.

A chegada das Irmãzinhas da Fraternidade de Jesus, em 1952, longe de configurar-se um movimento de colonização ou subjugação, representou uma forma de estabelecer um vínculo respeitoso e solidário com um povo que, à época, encontrava-se à beira da extinção.

Ao longo de seis décadas de convivência, as religiosas desempenharam um papel relevante na promoção da sobrevivência dos *Apyãwa*, estabelecendo conjuntamente cuidados de saúde, reforçando suas práticas culturais e colaborando com sua luta pela reterritorialização. A escola, criada com o apoio das Irmãzinhas, tornou-se um instrumento fundamental na defesa do povo e da terra, fornecendo aos *Apyãwa* os conhecimentos necessários para reivindicar seus direitos e recuperar parte de suas áreas tradicionais.

As ações das religiosas, por mais simples que fossem, contribuíram para a continuidade das práticas culturais dos *Apyãwa*, ajudando a restabelecer o senso de identidade e pertencimento, especialmente em um contexto de crescente ameaça à sua existência.

É importante ainda ressaltar, que no caso da região do Araguaia, a presença do Bispo Dom Pedro Casaldáliga e das Irmãzinhas de Jesus em meio ao povo *Apyãwa*, se deu de forma contraditória às diversas vertentes da igreja católica à época que pregavam a continuidade das doutrinações.

Dessa forma, as modificações resultantes desse encontro entre culturas distintas não ocorreram de maneira unidirecional nem foram impostas. Pelo contrário, tratou-se de um processo de adaptação mútua, um intercâmbio construtivo constante entre as culturas que, em vez de diluir a identidade *Apyãwa*, revitalizou-a para ressurgir de maneira consistente.

A partir dessa convivência, o povo *Apyãwa* não apenas manteve e protegeu suas tradições, mas também adotou práticas externas que foram integradas de forma estratégica à sua estrutura social e econômica. Dessa maneira, os *Apyãwa* responderam às mudanças sócio-históricas e socioambientais que se impunham, reafirmando sua capacidade de adaptação sem perder sua essência cultural.

A contribuição das irmãs ao crescimento demográfico dos *Apyãwa*, na educação, na organização política e no processo de demarcação de terras foi altamente significativa. Seu impacto na luta pelos direitos indígenas não deve ser compreendido como uma imposição externa, mas como parte de um processo de adaptação complexo e criativo, em resposta aos desafios históricos que colocaram em grave risco a sobrevivência desse povo.

A luta pela terra, pela preservação dos saberes tradicionais e pela manutenção da identidade étnica e cultural permanece um desafio constante para os *Apyãwa*, sobretudo diante das ameaças contemporâneas de homogeneização cultural.

O avanço de projetos legislativos que visam restringir os direitos territoriais dos povos indígenas no Brasil exemplifica essa realidade. O Projeto de Lei nº 490/2007, que propõe o marco temporal para a demarcação das terras indígenas, ilustra a persistência das forças colonizadoras na tentativa de expropriação de territórios e recursos, comprometendo a sobrevivência e o modo de vida dessas populações.

Nesse cenário, a luta pela terra e pela preservação sociocultural e socioecológica continua sendo uma das principais bandeiras do povo *Apyãwa*, que

busca resgatar e reconstruir parte de seu território ancestral, frequentemente desfigurado pelas ações de grandes fazendeiros e pela degradação ambiental resultante do modelo econômico dominante.

Este estudo, ao abordar as múltiplas dimensões da experiência *Apyãwa*, destaca o papel vital das dinâmicas de resistência e de adaptação cultural ao longo da história desse povo. O esforço pela reconquista territorial, a preservação ambiental, a resistência às pressões externas e o compromisso contínuo com a transmissão de saberes tradicionais não se restringem à luta pela sobrevivência física, mas abrangem a manutenção de sua cosmovisão e de sua integralidade coletiva e eco-socioecológica.

A incorporação de novas ferramentas e tecnologias, a mobilização em torno de movimentos indígenas e a valorização das práticas culturais tradicionais demonstram a capacidade de resignificação e resistência dos *Apyãwa*. Apesar de uma trajetória marcada por processos de opressão, esse povo segue reafirmando seu lugar no Brasil contemporâneo, consolidando sua presença e tentando contribuir para a construção de um futuro mais justo, plural e equitativo.

Outro elemento a ser explicitado é a contribuição do povo *Apyãwa* para o fortalecimento dos movimentos sociais indígenas no Brasil que é inegável. Sua trajetória exemplifica a capacidade de transformação social que emerge da resistência cultural, política e territorial. As oficinas culturais, a preservação da língua, a produção audiovisual e o fortalecimento do protagonismo jovem representam elementos fundamentais para a continuidade do legado cultural *Apyãwa*, bem como a adaptação de seus saberes às demandas do presente.

Além disso, a atuação constante de líderes e comunicadores *Apyãwa*, que constroem suas próprias narrativas, reflete a importância da autoafirmação e da produção de uma historiografia indígena que se contrapõe às versões hegemônicas, buscando dar visibilidade a realidades frequentemente marginalizadas.

A experiência do povo *Apyãwa* ensina que, mesmo diante da violência histórica e da tentativa de apagamento cultural, a luta pela vida e pela terra transcende a disputa por recursos materiais. Trata-se de uma luta existencial voltada à preservação de saberes, práticas e cosmovisões essenciais para o equilíbrio entre o ser humano e a natureza.

No contexto das mudanças climáticas e da degradação ambiental global, o exemplo do povo *Apyãwa* adquire ainda mais relevância. Sua visão de mundo, na qual

a natureza é compreendida como uma extensão de sua própria identidade, oferece alternativas factíveis e sustentáveis para os desafios planetários contemporâneos. A relação harmoniosa que mantêm com o meio ambiente contrasta com o modelo de exploração predatória promovido pelo sistema capitalista. Seus saberes tradicionais, longe de serem considerados um resquício do passado, configuram-se como um modelo de coexistência sustentável, capaz de inspirar novas abordagens diante do atual cenário de crise ambiental, extinção de espécies e emergência climática.

Por fim, o movimento socioambiental indígena do povo *Apyãwa* exemplifica a resistência cultural e ambiental diante das adversidades impostas por políticas assimilacionistas e pela expansão capitalista. Desde as décadas de 1970 e 1980, essa comunidade consolidou uma postura política proativa, integrando práticas tradicionais, como oficinas culturais, que asseguram a transmissão de saberes ancestrais e fortalecem o sentimento de pertencimento comunitário. Paralelamente, comunicadores indígenas utilizam plataformas digitais para registrar e compartilhar narrativas que reafirmam sua identidade.

Este estudo revelou que, em diversas situações analisadas, a noção de "tradição" no âmbito do campo hegemônico da modernidade foi reinterpretada de forma a atender aos interesses próprios desse período. Em alguns casos, como na prática de determinados cantos e rituais, a tradição acabou desaparecendo. A ideia de ressignificação entre o tradicional e o moderno representa uma tentativa de equilíbrio que busca preservar a cultura indígena, ao mesmo tempo em que se adapta às dinâmicas do contemporâneo, pois todas as culturas abertas interagem. Essa abordagem valoriza as raízes culturais, mantendo vivas as tradições, e incorpora elementos do modernismo de forma a fortalecer a identidade indígena.

Além disso, essa ressignificação pode ser compreendida como uma alternativa ao modelo capitalista, pois se apresenta como uma tentativa de modo a priorizar a valorização cultural, a sustentabilidade e o bem-estar das comunidades indígenas. Nesse sentido, os *Apyãwa* destacam-se por estratégias que combinam a preservação de sua cultura com a luta por direitos, propondo um futuro mais sustentável e inclusivo, no qual tradição e inovação convergem para o fortalecimento de sua autonomia e para a construção de uma sociedade plural.

Este estudo evidenciou que a luta do povo *Apyãwa* transcende a mera sobrevivência física, configurando-se como um compromisso com a preservação de sua identidade, cultura e cosmovisão. Assim como outros povos indígenas, os *Apyãwa*

possuem contribuições valiosas a oferecer ao Brasil e ao mundo. Sua resistência evidencia que, mesmo diante de adversidades e assimetrias profundas, é possível manter-se firme na defesa do território, da cultura e do meio ambiente. Sua trajetória convida à reflexão sobre a necessidade de um modelo de sociedade mais justo, equitativo e harmônico com a natureza.

Em última instância, a análise crítica da violência, da opressão, das estruturas hierárquicas, da desterritorialização e do desrespeito às manifestações culturais dos povos indígenas brasileiros encontra-se presente em seus movimentos políticos e culturais, pois sua cosmologia encontra base nas experiências históricas de resistência e luta anticolonial.

Diante do espaço tenso e contraditório da própria história brasileira entre Estado, classes sociais, povos, forças econômicas e políticas, bem como da imposição hegemônica da modernidade, a luta dos *Apyãwa* representa um movimento socioecológico de reafirmação de sua dignidade, da preservação de suas tradições e da busca por um futuro mais sustentável, no qual seus direitos territoriais e conhecimentos tradicionais sejam reconhecidos como elementos essenciais para a construção de um mundo mais equânime.

Assim, o povo *Apyãwa* permanece como fonte de inspiração, evidenciando, por meio de sua coragem, sabedoria e determinação, a importância da valorização da diversidade cultural e da sustentabilidade ambiental como pilares essenciais para o desenvolvimento futuro.