



UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE PALMAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO ACADÊMICO EM
COMUNICAÇÃO E SOCIEDADE – PPGCOMS

DA LUTA AO LUTO:
um estudo etnográfico da cosmopraxis comunicacional dos *Panhĩ* (Apinajé) da
aldeia *Pyka Méx*

Palmas, TO
2023

THAINARA FERREIRA CAVALCANTE

DA LUTA AO LUTO: um estudo etnográfico da cosmopraxis comunicacional dos
Panhĩ (Apinajé) da aldeia *Pyka Méx*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Sociedade da Universidade Federal do Tocantins, como requisito para a obtenção de título de Mestre em Comunicação e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. André Demarchi.

Palmas, TO
2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Tocantins

F383d Ferreira Cavlcante, Thainara.

Da Luta ao Luto: um estudo etnográfico da cosmopraxis comunicacional dos Panhĩ (Apinajé) da aldeia Pyka Méx. / Thainara Ferreira Cavlcante. – Palmas, TO, 2023.

132 f.

Dissertação (Mestrado Acadêmico) - Universidade Federal do Tocantins – Câmpus Universitário de Palmas - Curso de Pós-Graduação (Mestrado) em Comunicação e Sociedade, 2023.

Orientador: André Luís Campanha Demarchi

1. Cosmopraxis Comunicacional. 2. Povo Apinajé. 3. Corpo-território. 4. Luta, Luto, Memória.. I. Título

CDD 302.2

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

Elaborado pelo sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFT com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

FOLHA DE APROVAÇÃO

THAINARA FERREIRA CAVALCANTE

“Do Luto à Luta: um estudo etnográfico da cosmopraxis comunicacional dos *panhã* da aldeia *Pyka Méx*”

Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do título de Mestre em Comunicação e Sociedade e aprovada em sua forma final pelo Orientador e pela Banca Examinadora

Data de aprovação: 02/06/2023

Banca Examinadora:

Prof. Dr. André Luís Campanha Demarchi

Universidade Federal do Tocantins /UFT

Orientador

Prof. Dr. José Fernando Patiño Torres

Universidade de Brasília/UNB

Primeiro avaliador

Profa. Dra. Liliam Deisy Ghizoni

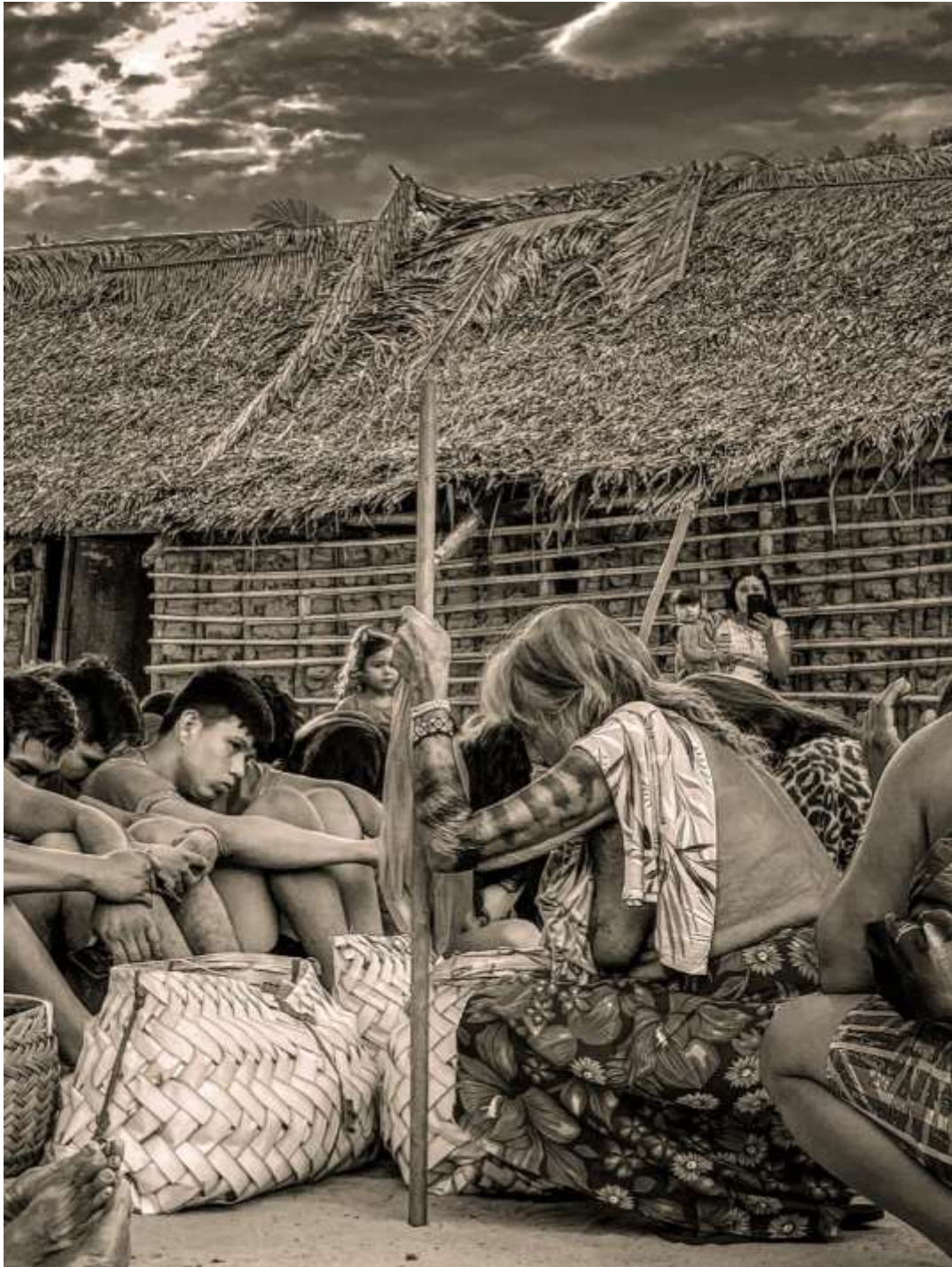
Universidade Federal do Tocantins/UFT

Segunda avaliadora

Prof. Dr. Odilon Rodrigues de Moraes Neto

Universidade Federal do Tocantins/UFT

Terceiro avaliador



*Para os Apinajé.
Meu amado tio Careca, sempre vivo em minha memória.
E às 6.893.190 pessoas que perderam a vida com covid-19 em todo o mundo.*

AGRADECIMENTOS

Chego aqui com lágrimas nos olhos, foi um longo caminho que se eu pudesse traduzir em música seria “Caminhos do Coração” do eterno Gonzaguinha, porque, embora a pesquisa, sobretudo a escrita, em vários momentos, tenha sido um trabalho solitário, só foi possível pelas lições diárias de tantas outras pessoas. E na vida, assim como na pesquisa, “*é tão bonito quando a gente entende que a gente é tanta gente onde quer que a gente vá*”. Carrego comigo as marcas e lições de todas as pessoas que em meu caminho fizeram morada, as que precisaram partir e deixaram memórias, as que apenas o cruzaram e seguiram por outras estradas. Na impossibilidade de escrever a todas que em algum momento estiveram comigo, escrevo àquelas que foram indispensáveis nesta travessia.

As primeiras sem dúvida foram minha mãe e meu pai, minhas primeiras marcas e lições, com eles aprendi a caminhar à esquerda. A minha mãe agradeço a força, coragem e determinação, que só uma mulher é capaz de transmitir a outra. Ao meu pai agradeço a ternura, a arte de sonhar e inventar maneiras de viver a vida com leveza. Agradeço por terem me apresentado o mundo como ele realmente é, plural e diverso. À minha irmã e meu irmão, Thabata e João Pedro, por dividirem comigo as melhores memórias da infância, as risadas, os perrengues e o amor. À minha sobrinha, Ana Laura, e meu sobrinho, Heitor, por me ensinarem todos os dias que se tratando de amor ainda há sempre mais. Renato, meu companheiro, com quem divido sonhos, alegrias, angústias e medos. Agradeço por todos os incentivos, por sempre estar presente e ser porto seguro para as pausas, retornos e descaminhos nas minhas travessias.

À minha família Apinajé, da aldeia *Pyka Méx*, Joel (dono de uma sabedoria digna de um ancião) e Rosana, por me apresentarem o e ao mundo *Panhĩ*. Agradeço todo acolhimento, carinho, aconchego e conversas após a janta. Minhas irmãs Elisane, Laisa e Eliasiane, pelas aulas de pronúncia da língua *panhĩ*, pela companhia no ribeirão para lavar roupa, pelas risadas, os enfeites e pinturas. À minha *nã* (madrinha), Socorro, por todo cuidado, carinho, abraços, passeios e ensinamentos sobre a cultura e a língua *panhĩ*. Natanael, Vanessa, Paulinha, Augustinho, Pen krã, Luana, Laya, Elizabeth, João Pedro, Karliane, Micael, Kaiton, Carol, Sara, Iara, Iago, Evani e Kaique, crianças que dão som e movimento à *Pyka Méx*, agradeço pelos banhos e brincadeiras no ribeirão, carinho, abraços e penteados. Ao Alan, meu amigo e professor, agradeço as boas risadas, os ensinamentos, a disponibilidade em tirar todas minhas dúvidas e por sempre mandar notícias sobre a vida na aldeia, as lutas e movimentos. À Ivaneide, Maria de

Fatima, Lupércia, Iraíde, Maria Celia, Diana, Rita, Diva, Etelvina e Aparecida, mulheres, lideranças e mães da aldeia *Pyka Méx*, sou imensamente grata por me receberem sempre com calorosos abraços, sorrisos e muito café. Agradeço por transmitirem a potência da mulher Apinajé. Entre as mulheres Apinajé, faço também um agradecimento especial a Creusa e Iraci (minha segunda *nã*), filhas de Maria Barbosa, por todas as histórias contadas, abraços fortes e risadas. Aos Guardiões e Guardiãs da aldeia, *Pyka Méx*, pela proteção, expedições e trocas de experiências. À Nayane e ao Ricardo, os *kupẽ* mais *panhĩ* que tive o privilégio de conhecer, toda minha gratidão e admiração. Ao Oscar e Edmar, que, apesar de não morarem na *Pyka Méx*, tive o privilégio de vê-los em ação e agradeço por compartilharem comigo a luta e a força Apinajé. Da última viagem, trouxe, além de três cofos abarrotados de presentes e cuidado, uma parte de cada um que carregarei para sempre comigo.

Dos lugares que *deixei um prato de comida, um abraço amigo, um canto para dormir e sonhar*, nesta travessia, resta ainda Dona Aldenora (o melhor frango caipira e os melhores áudios do mundo são dela, com certeza) e Dulce. Onde pude descansar e preparar o corpo para as longas 24h de estrada de volta para casa, sempre com boas risadas, cuidado e sinceridade apurada de Dona Aldenora. Esse encontro inesperado se deu por outro encontro também inesperado, com meu orientador, André Demarchi.

Além é claro, de ser grata por ter colocado as duas no meu caminho, agradeço por ter possibilitado encontros tão transformadores quanto esses. Por acreditar e com isso por me fazer acreditar nas minhas *sacadas*, me dar confiança e autonomia para construir esta pesquisa. Essa construção só foi possível porque, além de transmitir conteúdos e teorias, as suas aulas foram um despertar do desejo de (re)conhecer outros mundos.

À minha amiga-irmã, Luisa, com quem atravessei a graduação e o desejo pela psicanálise. Mesmo em caminhos diferentes e com a distância física continuamos de mãos dadas nas nossas travessias, não fosse a sua peculiar delicadeza para me incentivar a enviar o projeto, nas últimas horas antes de encerrar as inscrições, não estaria escrevendo esses agradecimentos hoje. Agradeço nossas trocas teóricas e afetivas, longe ou perto, por áudio, mensagem, chamada de vídeo ou assistindo séries jogadas no sofá nesse climinha morno de Palmas. Agradeço ao Carlos, pela leitura e dicas para o meu projeto de entrada no PPGCOMS/UFT, conversas e bons vinhos.

Aos meus primos-irmãos Vitória e Pedro, agradeço as risadas, os momentos de descontração e afeto, de onde nosso Careca estiver, vai estar sempre tirando sarro da nossa cara e com aquele jeito de sorrir com os olhos que só ele sabia fazer.

Aos amigos do PPGCOMS, Wenis, Camila e especialmente ao Thiago, com quem dividi orientador e, apesar de não termos nos encontrado pessoalmente, criamos um belo laço de amizade e parceria. Agradeço os incentivos, por dividir as angústias e medos durante a pesquisa de campo e escrita. Agradeço também a Rosana, melhor secretária de pós-graduação deste país, por sempre acolher e auxiliar os discentes com muito afeto e dedicação. Agradeço ainda as professoras Amanda e Renata, por todo respeito e simpatia que deixaram a arguição do pré-projeto muito mais leve, o professor José Fernando e a professora Liliam, que tenho a satisfação de tê-los em minha banca, pelos ensinamentos e acolhimento. A esses docentes, agradeço principalmente por demonstrarem que é possível um fazer acadêmico plural, horizontalizado e interdisciplinar, que o S inclui na prática e no discurso o que o colonialismo tenta excluir, a diferença.

Ao professor Odilon, agradeço as contribuições com minha pesquisa tanto na leitura do projeto de qualificação e desta dissertação quanto por ter intermediado meu contato com o povo Apinajé.

Por fim, agradeço aos acasos da vida que, na maioria das vezes, só começamos a entender depois de ter percorrido uma boa parte da travessia.

*É tão bonito
quando a
gente vai a
vida nos
caminhos
onde bate bem
mais forte o
coração*
Gonzaguinha

RESUMO

Esta dissertação é um estudo etnográfico da cosmopraxis comunicacional do povo Apinajé. Povo falante da língua *panhĩ Kapêr*, do tronco linguístico Jê, presente na região do Bico do Papagaio no Estado do Tocantins. Partindo do conceito de cosmopraxis comunicacional como experiência outra de comunicação que subverte a lógica e as formas convencionais focadas em processos midiáticos e de mediação, proponho uma comunicação intermundos, na tentativa de construir caminhos epistemológicos em que o mundo indígena e não indígena possam coabitar em um movimento de escuta e afetação mútua (OLIVEIRA, 2018; 2020). A partir da experiência etnográfica entre os *Panhĩ* da aldeia *Pyka Méx*, aponto para a memória como categoria de reivindicação territorial responsável por articular Luta, Terra e Luto, elos indissociáveis na constituição do ser *panhĩ*. Optei por descrever e analisar cada um dos elos a partir de três acontecimentos: as respostas Apinajé à emergência sanitária da covid-19, a luta pela Terra no processo de demarcação e revisão dos limites territoriais e o luto entre os Apinajé. A cosmopraxis comunicacional dos *Panhĩ* da aldeia *Pyka Méx* evidencia a *margem* como espaço de resistência e evoca as memórias de Luta pela Terra no “tempo dos primeiros” (re)ativando ações de proteção do *corpo-território* Apinajé com a formação das novas gerações de Guardiões e Guardiãs.

Palavras-chave: Cosmopraxis Comunicacional; Apinajé; Corpo-território; Luta; Luto; Memória.

ABSTRACT

This dissertation is an ethnographic study of the communicational cosmopraxis of the Apinajé people. They are speakers of the *Panhĩ Kapẽr* language, from the Jê linguistic branch, present in the Bico do Papagaio region in the state of Tocantins, Brazil. Starting from the concept of communicational cosmopraxis as an alternative communication experience that subverts conventional logics and forms, focused on media processes and mediatization, I propose an interworld communication in an attempt to build epistemological paths where the indigenous and non-indigenous worlds can coexist in a movement of listening and mutual affectation (OLIVEIRA, 2018;2020). Through the ethnographic experience among the Panhĩ people of Pyka Méx village, I highlight memory as a category of territorial claim responsible for articulating Struggle, Land, and Mourning as inseparable elements in the constitution of being Apinajé. I chose to describe and analyze each of these elements based on three events: the Apinajé responses to the health emergency of COVID-19, the struggle for Land in the demarcation and reparation process of territorial boundaries, and mourning among the Apinajé. The communicational cosmopraxis of the Panhĩ from the Pyka Méx village reveals the margin as a space of resistance and evokes the memories of the struggle for land in the “time of the first ones”, reactivating actions to protect the Apinajé body-territory through the formation of new generations of Guardians.

Keywords: Communicational cosmopraxis; Apinajé; body-territory; Struggle; Mourning; Memory.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Mapa da localização da Microrregião do Bico do Papagaio	22
Figura 2: Aldeias Históricas Apinajé	25
Figura 3: Mapa Terra Indígena Apinajé e suas aldeias atuais	26
Figura 4: Imagem de satélite panorâmica do acesso à aldeia Pyka Méx.....	27
Figura 5: Imagem de satélite da aldeia Pyka Méx.....	28
Figura 6: Giros do Enlace Borromeano.....	33
Figura 7: Enlace Apinajé.....	33
Figura 8: Parentes durante um enterro coletivo de vítimas da pandemia de covid, no cemitério Parque Tarumã, em Manaus(Foto: André Coelho/Revista Veja).....	35
Figura 9: Barreira Sanitária da aldeia Pyka Méx (foto: Alan Apinajé).....	35
Figura 10: Gráfico Excesso de mortalidade: mortes por todas as causas em comparação com a projeção.....	38
Figura 11: Modelo de representação das etapas dos processos de transmissão e adoecimento da COVID-19	44
Figura 12: Evidências de contágio e racismo institucional	46
Figura 13: Líder de um dos grupos de Guardiões, Vanderlan, durante expedição de formação dos Pêp.....	55
Figura 14: Protocolos de controle e higienização em uma das barreiras do Território Apinajé.....	57
Figura 15: Pedro Kuruka, ancião e cacique da aldeia Pintado, identificando as áreas que estão fora dos limites da Terra Indígena Apinajé	60
Figura 16: Jornal do Brasil, Caderno JB, 10 de novembro de 1980.....	64
Figura 17: Irepxi discursa, enquanto Raoni Txucarramãe observa ao fundo	70
Figura 18: Mulheres Apinajé no movimento de paralização da TO-210 durante o Ato Nacional contra o Marco Temporal (foto: Nayane Costa/CTI, agosto de 2021)	72
Figura 19: Símbolo da Associação Indígena Apinajé Pyka Méx	76
Figura 20: Reunião de Identificação e Qualificação da área reivindicada (maio de 2022)	81
Figura 21: Mapa Impactos no entorno da T.I. Apinajé	83
Figura 22: Mobilização na aldeia Patizal e apreensão de maquinários da fazenda Dona Maria contra desmatamento na área reivindicada no processo de revisão dos limites... 85	
Figura 23: Oficina de formação sobre ICMS Ecológico (março de 2022).....	88

Figura 24: Expedição de formação, reconhecimento e monitoramento dos limites do território.....	89
Figura 25: Joaquim da aldeia Pyka Méx transmitindo para os Guardiões e Guardiãs o preparo e o uso dos “remédios do mato” (janeiro de 2023)	89
Figura 26: Estrada que dá acesso ao cemitério de kupẽ (janeiro de 2023)	90
Figura 27: Cemitério de não-indígenas dentro do território Apinajé (jan. 2023)	91
Figura 28: Elaboração de mapas das áreas visitadas (foto: Ricardo/ Associação Pyka Méx).....	92
Figura 29: Oficina prática de formação de comunicadores indígenas	93
Figura 30: Oficina de Formação de Comunicadores Indígenas	94
Figura 31: Cemitério Apinajé.....	97
Figura 32: Aquela Gente que se Transforma em Catitu	104
Figura 33: Mẽmýr maati durante o mẽkaprĩ Quirino na aldeia Pyka Méx.....	112
Figura 34: Mẽmýr mãprĩ durante mẽkaprĩ na aldeia São José	112
Figura 35: Fita de Möbius	117

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AJARINA – Ajudância de Araguaína

APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

ASI – Agente de Saúde Indígena

CPI – Comissão Parlamentar de Inquérito

CTI – Centro de Trabalho Indigenista

CVRD – Companhia Vale do Rio Doce

DGM – Dedicated Grant Mechanis for Indigenous Peoples and Local Communities

DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena

FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas

GETAT – Grupo Executivo de Terras do Araguaia Tocantins

GT – Grupo de Trabalho

ICMS – Imposto sobre Circulação de Mercadorias e Serviços

ISPN – Instituto Sociedade, População e Natureza

OMS – Organização Mundial de Saúde

MPF – Ministério Público Federal

SESAI – Secretaria de Saúde Indígena

SPI – Serviço de Proteção aos Índios

SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais

SUS – Sistema Único de Saúde

TI – Terra Indígena

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
1.1 TRAVESSIA DE UMA APRENDIZA A ETNÓGRAFA: ENTRE SUJEITOS E TEMAS.....	12
1.2 TRAVESSIA DE UMA APRENDIZA A ETNÓGRAFA: ENTRE EPISTEMOLOGIAS E METODOLOGIAS.....	15
1.3 O POVO APINAJÉ	20
1.4 TERRITORIALIDADE <i>PANHĨ</i> : A COSMOPOLÍTICA DE OCUPAÇÃO DO TERRITÓRIO APINAJÉ	24
1.6 <i>Mẽ UJARẽNH KRĨ PYKA MÉX</i> : HISTÓRIA DA ALDEIA <i>PYKA MÉX</i>	26
1.6 <i>PYKA MÉX</i> E SEUS <i>PAHÍ-TÍ</i>	30
1.7 <i>ENLACE APINAJÉ</i> : A DISSERTAÇÃO EM TRÊS ELOS	32
2 UMA EMERGÊNCIA, DUAS RESPOSTAS: ENTRE A NECROPOLÍTICA E A COSMOPOLÍTICA	35
2.1 NÃO, NÃO É SÓ UMA “ <i>GRIPEZINHA</i> ”: O NEGACIONISMO E A ANTICIÊNCIA	39
2.2 VIDAS INDÍGENAS IMPORTAM: A EMERGÊNCIA PARA ALÉM DA PANDEMIA.....	44
2.3 “A COVID APENAS ENCURTOU A VIDA DELAS POR ALGUNS DIAS OU SEMANAS”: A NECROPOLÍTICA BOLSONARISTA	47
2.4 A RESPOSTA QUE VEM DA <i>MARGEM</i> : A LUTA COMO ELO DO <i>ENLACE APINAJÉ</i>	49
3 TERRA, CORPO E LUTA: CORPOS EM PERMANENTE ESTADO DE LUTA	60
3.1 “OS INTERESSES DOS HOMENS FORTES DA CIDADE” E A LUTA PELA TERRA.....	63
3.2 AS MULHERES APINAJÉ E A LUTA PELA TERRA	67
3.3 INDIGENIZAÇÃO DOS INSTRUMENTOS <i>KUPẽ</i>	73
3.4 “CHEGOU A NOSSA VEZ DE EXPERIMENTAR ESSA LUTA”: O PROCESSO DE REVISÃO DOS LIMITES DA TERRA.....	79
3.5 “PASSANDO PELO MESMO PROCESSO, MAS NÃO COMO NOSSOS ANTEPASSADOS”: A FORMAÇÃO DAS GUARDIÃS E GUARDIÕES APINAJÉ.....	86
4 O LUTO COMO MEMÓRIA DA LUTA PELA TERRA.....	97

4.1 O INFAMILIAR DO LUTO APINAJÉ	98
4.2 MORTE, LUTO, PARENTESCO E RITUAIS.....	104
4.3 O <i>MẽMÝR</i> COMO ATO DE MEMÓRIA	110
5 CONSIDERAÇÕES DA EXPERIÊNCIA VIVIDA	120
REFERÊNCIAS.....	123

1 INTRODUÇÃO

1.1 TRAVESSIA DE UMA APRENDIZA A ETNÓGRAFA: ENTRE SUJEITOS E TEMAS

Rita Segato (2021), no texto “Colonialidade do poder e antropologia por demanda”, argumenta que em uma pesquisa toda escolha teórica é também uma escolha política, isto é, uma escolha que precede a própria pesquisa quando consideramos que ela é feita a partir dos interesses e desinteresses do pesquisador. Partindo deste ponto, não vejo outro modo de iniciar que não seja evidenciando os interesses que precedem minha pesquisa, ou seja, o lugar de onde faço minhas escolhas, questões e elaborações a respeito do tema.

Sou uma mulher branca cis, psicóloga de formação e atuo como consultora em políticas públicas sociais na execução de projetos governamentais e não governamentais, meu percurso acadêmico e profissional sempre esteve ligado às questões de vulnerabilidade social, proteção e promoção dos direitos humanos de crianças, adolescentes e mulheres em contexto urbano e rural.

Ingressei no mestrado com uma proposta de pesquisa relacionada às minhas experiências acadêmicas e profissionais, meu projeto foi pensando a partir do conceito de juventude como uma categoria social não universal e articulada com outras categorias sociais, como classe social, etnia, gênero e geração. Considerando a multiplicidade do *ser jovem*, propus como sujeito da pesquisa o jovem inserido no contexto dos acampamentos e assentamentos da reforma agrária, assim, buscava compreender os impactos das narrativas que marginalizam os movimentos sociais de luta pela terra, na subjetividade da juventude rural.

Após o ingresso no mestrado, meu orientador sugeriu que eu repensasse os problemas e objetivos da minha pesquisa a partir da interação da juventude rural com as tecnologias da informação e comunicação, além de aprofundar na discussão sobre território e incluir os conceitos de geração, vulnerabilidade e cultura. Nessa nova configuração, propus analisar os processos de interação da juventude em território rural com a internet.

As leituras e discussões da disciplina de Comunicação, Cultura e Território provocaram (re)encontros de questões pessoais, acadêmicas e profissionais que há tempos se entrecruzavam nas minhas experiências, mas que por vezes negava a reconhecê-las entrelaçadas. Foi na urgência do mestrado e nos arranjos típicos dos “acazos” da vida que me senti convocada a sair da zona de conforto e propor ao meu

orientador a mudança completa da minha pesquisa. O desejo de iniciar um mergulho em uma área completamente nova trouxe alguns desafios. Conciliar meu tempo de elaboração com os prazos do mestrado talvez tenha sido o maior deles. A definição do tema percorreu um caminho natural repleto de acasos, imprevistos e alguns sonhos, diga-se de passagem, um processo que tentei respeitar, não sem uma boa dose de angústia, em que o acolhimento e a sensibilidade do meu orientador foram fundamentais para conseguir ajustar o tempo das minhas sacadas ao tempo burocrático do mestrado.

Faltando menos de dois meses para finalizar o primeiro semestre, iniciei em parceria com meu orientador a construção de um novo projeto. A primeira estrada desse percurso foi a escolha dos sujeitos da nova pesquisa, dentre as possibilidades apresentadas pelo prof. André, escolhi o povo Apinajé, depois de ler a dissertação da Welitania Rocha (2019) sobre a liderança política das mulheres Apinajé. Uma escolha atravessada pelas minhas experiências pessoais, pois cresci ouvindo minha avó, mãe e tias contarem as histórias da minha bisavó, Santa Dica, mulher, mãe, liderança política e religiosa, que enfrentou o Estado, o coronelismo e a Igreja Católica ao defender o uso comum da Terra em Lagolândia, um pequeno povoado no interior de Goiás na primeira metade do século XX. Considerei, também, a logística para a pesquisa de campo, já que não seria possível me dedicar exclusivamente ao mestrado.

A primeira possibilidade de tema surgiu a partir das leituras das etnografias, propus conhecer a contraposição indígena à ideia de Desenvolvimento Sustentável. O estudo sobre a percepção indígena do Desenvolvimento Sustentável provocou inquietações tanto para meu campo de pesquisa como na minha prática profissional, uma vez que atuo em projetos inseridos nesse contexto e até então não conhecia a crítica ameríndia ao mito da “sustentabilidade inventado pelas corporações para justificar o assalto que fazem” (KRENAK, 2020a, p. 16) à ideia de natureza dos povos indígenas.

Por intermédio dos professores André Demarchi e Odilon Moraes, fiz o primeiro contato com uma das lideranças da aldeia *Pyka Méx*, Diana *Amnhák*¹, por WhatsApp, falei do meu interesse em desenvolver minha pesquisa junto aos Apinajé da aldeia *Pyka Méx*. Era meados de setembro de 2021 e vivíamos as incertezas acerca da pandemia da Covid-19, a vacinação avançando em ritmo lento e novas ondas de contágio a todo momento colocavam em risco a pesquisa de campo. Mantinha contato esporádico com a Diana *Amnhák* e tentávamos encontrar o melhor momento para termos uma conversa

¹ Professora de cultura indígena da aldeia *Pyka Méx* e acadêmica do curso de Educação Intercultural da Universidade Federal de Goiás.

com todas as lideranças da aldeia *Pyka Méx*, para eu me apresentar e falar sobre minhas intenções de pesquisa.

Em março de 2022 surgiu a oportunidade de acompanhar os professores André e Odilon em uma oficina sobre o ICMS Ecológico na aldeia *Pyka Méx*, momento em que pude conhecer e apresentar minhas intenções de pesquisa para a comunidade. Estar em campo pela primeira vez com o apoio de dois etnógrafos experientes foi fundamental para diminuir as minhas inseguranças enquanto novata no campo etnográfico. Uma experiência curta, mas intensa o bastante para ter certeza de que havia feito uma escolha acertada ao me arriscar em um universo fora da minha zona de conforto teórica e prática. Retornei impactada com tudo que vi, ouvi e senti, especialmente com a organização social, o modo como os Apinajé conduzem as relações interétnicas e a luta pela Terra.

Outro aspecto chamou minha atenção, acabávamos de sair do pior período da pandemia, estávamos sob um governo genocida, que contribuiu para a morte de milhares de pessoas, sobretudo dos povos indígenas, população negra e de baixa renda. Acabávamos de completar dois anos desde o início da pandemia e nenhuma morte havia sido registrada entre os Apinajé. Em meio às respostas à emergência sanitária causada pela covid-19, o povo Apinajé se organizava para uma luta a qual se prepararam por mais de 30 anos, a revisão dos limites demarcados em 1980.

Voltei ao campo para mais uma curta viagem em maio de 2022², dessa vez, sozinha. Fui acompanhar a reunião com servidores da Funai para qualificação e identificação da área reivindicada pelos Apinajé. E mais uma vez me surpreendia com a condução das relações interétnicas, mesmo diante da morte inesperada de uma das lideranças jovens do povo Apinajé às vésperas da reunião. Ainda que tivesse uma ideia geral do que poderia ser meu tema de estudo, fui a campo aberta para que as sacadas pudessem acontecer e só consegui definir de fato meu tema após essa segunda experiência no campo.

Em dois dias e meio de reunião, os Apinajé demonstraram, mesmo em luto, a potência da luta pela Terra, Joel observou em silêncio todos os dias, manifestando-se apenas no encerramento. Ele foi o último a falar: “Os Apinajé existem, os brancos tentam negar, mas enquanto existirmos vamos lutar”. Foi a partir dessa experiência que os fragmentos que eu vinha construindo desde o início dos estudos teóricos começaram

² Fui a campo três vezes durante a realização da pesquisa. A primeira em março de 2022, fiquei 4 dias. Em maio de 2022, foram 5 dias. E a última, entre janeiro e fevereiro de 2023, fiquei 20 dias. Inicialmente havia previsto quatro viagens para o campo, uma entre novembro e dezembro de 2022, mas na semana da viagem testei positivo para Covid-19 e tive que cancelar.

a formar o corpo da minha pesquisa e fez evocar a seguinte questão: Como ocorre a articulação entre Luta, Terra e Luto na *cosmopraxis comunicacional* Apinajé?

Ingressar no mestrado acadêmico depois de quase dez anos afastada desse universo, apesar de ser um sonho antigo, trouxe desafios simbólicos e materiais que ora me levavam a crer que não seria possível superá-los, ora me impulsionavam a prosseguir nessa caminhada, um caminho que como já dizia Gonzaguinha “é tão bonito quando a gente sente que nunca está sozinho, por mais que pense estar”. Propor uma pesquisa de campo em meio às incertezas de uma pandemia, em uma área completamente nova, mas que por vezes me parecia tão familiar, e sem a possibilidade de dedicação exclusiva às vezes soava como insensatez. Mas foi justamente o campo que deu sentido ao mestrado, descobrir ou finalmente reconhecer nos enlaces da minha vida o desejo pela etnografia.

1.2 TRAVESSIA DE UMA APRENDIZAGEM A ETNÓGRAFA: ENTRE EPISTEMOLOGIAS E METODOLOGIAS

Ao ingressar no PPGCOMS/UFT, assumi o compromisso e o desafio de dialogar com diferentes áreas do conhecimento. Desde a elaboração do projeto de entrada no programa, meu maior desafio teórico estava em estabelecer o diálogo da minha pesquisa com o campo da Comunicação Social, área que desconhecia por completo. A mudança de tema e sujeitos da pesquisa me fizeram deslocar do *centro* para *margem* (bell hooks, 2019) em vários aspectos, e a entrada nos estudos comunicacionais foi mais um desses deslocamentos, pois exigiu que eu pensasse a comunicação para além da relação dos sujeitos com os processos midiáticos e de midiaticização³.

Oliveira *et al.* (2021, p. 6) apontam para a escassez de diálogos no campo científico e prático da comunicação com os saberes-fazer ou *cosmopraxis* dos povos originários e tradicionais, uma vez que, para autora, a base do ensino, da pesquisa e da prática da comunicação operam “regimes de visibilidade e formas de saber-poder monoculturais”, eurocentrados e mediocentrados. Para que esse diálogo ocorra, foi preciso distanciar-me dos acontecimentos e produções midiáticas hegemônicas e fazer emergir o que a autora denominou de *circuitos paramidiáticos*, fenômenos

³ Conceito que envolve dois movimentos simultâneos e dialéticos. Por um lado, a midiaticização é “fruto e consequência das relações inter-relações, conexos e interconexões da utilização pela sociedade dos meios e instrumentos comunicacionais, potencializados pela tecnologia digital. De outro, ela significa um novo ambiente social que incide profundamente nessas mesmas relações, inter-relações, conexões e interconexões que constroem a sociedade contemporânea” (GOMES, 2016, p. 18).

comunicacionais da *margem*, que possuem ou não relação com os circuitos midiáticos de *centro* (OLIVEIRA, 2017). Recorro ao esforço de construção teórico-metodológico da autora para afastar-me do mediacentrismo e fazer ecoar

[...] experiências outras da comunicação que subvertem tanto na forma quanto nos usos dos meios que entendemos por comunicação, trazendo não só ações comunicacionais diferenciadas seja na experiência de produção da forma de vida em si, seja nas suas aparições públicas, quanto desafios comunicacionais de natureza epistêmica na medida em que fogem também às formas interpretativas convencionais da comunicação provocando-nos a pensar a comunicação intermundos. (OLIVEIRA, 2020, p. 49).

A comunicação intermundos, tal como propõe a autora, incorre na tentativa de se construir caminhos epistemológicos em que os mundos indígenas e não indígenas possam coabitar em movimentos de escuta e afetação mútua, (re)afirmando as “múltiplas agências, múltiplas temporalidades, múltiplas formas de vínculos e múltiplos territórios”, distanciando-se da lógica da globalização neocolonial de apagamento das diferenças (OLIVEIRA, 2018, p. 127). Uma construção que, para a autora, ocorre pela *indigenização*⁴ dos regimes de visibilidade não indígena, como um lugar em que a “defesa da tradição” se dá pela “invenção da tradição” (SHALINS, 1997), saberes-fazeres indígenas figurados em uma *cosmopraxis* comunicacional no campo cosmopolítico.

A cosmopolítica diz respeito a uma proposta de pensamento que só adquire sentido nas situações concretas de não universalização e unificação dos mundos, na agência de coletivos humanos e não-humanos, que evidenciam mundos diferentes contrapondo o mundo hegemônico Ocidental a partir de *cosmopraxis comunicacionais* que reivindicam “um mundo onde caibam vários mundos”, e não a mera convivência de pontos de vista diferentes (STENGERS, 2018; OLIVEIRA *et al.*, 2021).

A escolha de adentrar no estudo dos povos indígenas, suas culturas e saberes provocou novos olhares para os referenciais epistemológicos e metodológicos, bem como a necessidade de problematizar as “normatizações do espaço acadêmico, as violências implícitas nestes padrões, assim como suas subversões” (Lima *et al.*, 2020, p. 155). A escolha de um fazer científico que subverta as normatizações existentes parte de questionamentos como: a quem serve esta ciência produzida a partir de saberes hegemônicos? Quem tem acesso a essa produção fora do espaço acadêmico?

⁴ Categoria proposta por Marshall Sahlins (1997, p. 52) para compreender o modo como os povos indígenas elaboram “*culturalmente tudo que lhes foi infligindo*. Eles vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo”.

Bonin (2018 apud Lima *et al.*, 2020) aponta para a necessidade de a pesquisa levantar em sua episteme questões acerca “dos fins da ciência, do seu papel e do seu sentido”.

[...] Esta constatação demonstra uma urgência crescente em que o campo teórico se traduza e se materialize para fora das estéticas e estruturas da academia, para que esse campo teórico deixe de ser privilégio de uma elite intelectual e uma ferramenta de dominação à serviço de uma lógica colonial, e possa se efetivar no cotidiano dos sujeitos, de forma a possibilitar sua emancipação. (Lima *et al.*, 2020, p. 165).

A aposta em uma metodologia decolonial aponta para fluidez nas formas de fazer ciência e na existência de zonas de atravessamento (ALMEIDA; MALDONADO, 2020), que permitem outras possibilidades de conhecer, pensar e investigar. É preciso descolonizar os espaços e romper com o epistemicídio (RIBEIRO, 2019) das produções e saberes das minorias sociais. Como pesquisadora branca, que produz e vive no *centro* (bell hooks, 2019), é preciso refletir e agir para a “desconstrução do capital simbólico do colonizador e sua reconstrução à imagem da sociedade indígena” (HOWARD, 2002, p. 29).

Atravessada por essa urgência, opto pela etnografia como forma de habitar a pesquisa proposta. Para Laplantine (2003, p. 122), a etnografia é, além de uma mera coleta de informações do campo a partir da observação das manifestações exteriores de uma sociedade, uma “imersão total” na vivência do Outro, nas significações dadas aos temas que permeiam a sociedade, seus ideais, angústias e comportamentos, ou seja, a compreensão da sociedade “tal como ela é percebida de dentro pelos atores sociais”. Sendo assim, cabe ao etnógrafo o esforço metodológico e afetivo para “co-colar-se” na experiência do diferente, que é de carne e osso, e deixar-se afetar ao ponto de não sair ileso dessa relação.

Os discursos e práticas nativos devem servir, fundamentalmente, para desestabilizar nosso pensamento (e, eventualmente, também nossos sentimentos). Desestabilização que incide sobre nossas formas dominantes de pensar, permitindo, ao mesmo tempo, novas conexões com as forças minoritárias que pululam em nós mesmos. (GOLDMAN, 2008 apud URIARTE, 2012, p. 2).

A partir de sua experiência com os nativos das ilhas do Pacífico Sul, Malinowski (1978) refletiu sobre o método usado até então pela Antropologia, conhecido como “antropologia de gabinete”, e afirmou que a validade científica do estudo etnográfico só poderia ser encontrada na distinção evidente entre os resultados da observação direta,

declarações e interpretações dos interlocutores e os resultados das elaborações do autor, baseadas em suas experiências no campo. O autor agrupou os princípios metodológicos da etnografia em três unidades complementares:

[...] em primeiro lugar, é lógico, o pesquisador deve possuir objetivos genuinamente científicos e conhecer os valores e critérios da etnografia moderna. Em segundo lugar, deve o pesquisador assegurar boas condições de trabalho, o que significa, basicamente, viver mesmo entre os nativos, sem depender de outros brancos. Finalmente, deve ele aplicar certos métodos especiais de coleta, manipulação e registro da evidência. (MALINOWSKI, 1978, p. 20).

O trabalho de campo inaugurado por Malinowski envolve preparação teórica, vivência de campo, elaboração e escrita. A preparação requer estudo aprofundado, leitura crítica e reflexiva da teoria capaz de nos tornar familiarizados com o tema e levantar problemas. São as questões elaboradas durante o estudo que levaremos para o campo. Uriarte (2012, p. 7) afirma que a formação teórica permite ao etnógrafo “ver pessoas, não indivíduos, pessoas com nomes, com posições, detentores de palavra, de saber” ao diferenciar o que é do pesquisador/autor e o que é do colaborador/interlocutor. Cabe ressaltar que no método etnográfico, a formação teórica não é entendida como um conjunto de saberes fixos e preconcebidos, é preciso deixar que o campo nos surpreenda, as surpresas do campo estão intimamente ligadas a uma formação consistente.

A segunda etapa desse processo é o trabalho de campo, que optarei por usar a expressão *vivência no campo*, uma vez que o “mergulho” na vida cotidiana do Outro está além de uma ocupação física e/ou intelectual, de uma tarefa realizada por obrigação. Diz de uma escolha feita pelo desejo de ser afetado, (des)construído pela diferença. Na *vivência no campo* os dados não estão à primeira vista, a ida ao campo não é mera coleta dados. Trata-se de ter experiências cotidianas, estabelecer relações dialógicas, escutar a quem tem muito a dizer. Nesse movimento, os dados surgem do processo de ver, ouvir e sentir o Outro, mediado pela observação participante (URIARTE, 2012). É importante ressaltar que, além da observação participante, utilizei diversos procedimentos metodológicos para leitura da minha *vivência no campo*. Esses procedimentos incluíram a elaboração de registros no diário de campo, a condução de entrevistas não estruturadas e a participação em rodas de conversa.

A *vivência no campo* integra ainda a “sacada” (URIARTE, 2012), uma elaboração subjetiva das informações levantadas que só é possível por meio da formação teórica e do tempo dedicado as experiências no campo. É a “sacada” que

transforma as informações em material de pesquisa, é a partir dela que os fragmentos de uma experiência etnográfica se alinham e indicam o caminho de uma nova leitura.

Para Magnani (2009), a “sacada” não surge do acúmulo obsessivo de registros, mas da experiência etnográfica descontínua e imprevista que a *vivência no campo* e a atenção viva dada as dinâmicas cotidianas dos atores sociais de determinado grupo possibilitam. Nesse sentido, um acontecimento inesperado ou não pode funcionar como gatilho para a “ruptura e o conseqüente reordenamento da mente, capaz agora de ver as coisas sob uma nova perspectiva”. Esse caminho para a compreensão da vida cotidiana do Outro, próprio da abordagem etnográfica, produz um conhecimento diferente do obtido por meio do uso de outros métodos. E é trilhando esse caminho que se chega a um novo ponto de partida, a escrita.

A escrita ou narrativa etnográfica não é mera transcrição do Outro, não é um arranjo de falas registradas, muito menos a tradução direta de uma linguagem desconhecida, é o que Uriarte (2012) denomina de exercício criativo autoral. Nesse exercício, o autor está presente e diz a respeito da relação dialógica que estabeleceu com o Outro, da realidade etnográfica tal como ela é e ao mesmo tempo da compreensão que fez dessa realidade, uma narrativa onde o Eu e o Outro estão presentes e mesmo entrelaçados não se tronam UM.

Para Geertz (1989), os textos etnográficos são ficções, uma “fabricação” interpretativa de segunda e terceira mão do Outro e sua cultura. Dessa forma, entender o texto como uma “fabricação” implica em assegurar ao pesquisador o lugar de autor, uma vez que não é apenas pela consistência da argumentação teórica ou da descrição extensa dos fatos que a narrativa etnográfica ganha credibilidade. Geertz (2005, p. 15) indica que “é no “milagre” de haverem penetrado numa outra forma de vida, ou de terem sido penetrados por ela, de realmente “estado lá”, que ocorre o convencimento nos textos etnográficos”.

Para o autor, na escrita etnográfica é muito importante saber quem está falando. Sendo assim, duas questões surgem como fundamentais: como se evidencia no texto o autor? de que o autor é autor?

A primeira pergunta – chamemo-la de questão da assinatura – é uma questão de construção de uma identidade autoral. A segunda, digamos, a questão do discurso, é uma questão de desenvolver um modo de enunciar as coisas – um vocabulário, uma retórica, um padrão de argumentação – que esteja de tal maneira ligado a essa identidade que pareça provir dela, assim como um comentário provem de uma mente. (GEERTZ, 2005, p. 20).

Nesse sentido, o fazer etnográfico implica em uma abertura ao imaginário, à força criativa do humano e à necessidade poética, ética e política das narrativas em todas as suas formas, cores, vozes e nuances (GIRARDELLO, 2021).

A etnografia enquanto método diz de uma forma de habitar a pesquisa em que o pesquisador compartilha e participa do universo do pesquisado, para que dessa relação surja novos entendimentos, novos questionamentos e caminhos não previstos antes. Esse habitar é atravessado pelo desejo de ver, ouvir e sentir o mundo na diversidade de todos os cantos, evidenciando a diversidade de saberes, os conhecimentos milenares negados e descredibilizados com os quais o saber acadêmico precisa dialogar a partir de uma perspectiva de construção conjunta e horizontalizada. Assim, permitir-me mergulhar profundamente na pesquisa, realçar todas as potências e fraquezas de ser afetada pelo diferente, além de propor múltiplos autores e narradores do fazer científico, usando a visibilidade da branquitude para que a voz e experiências dos Apinajé ocupem os espaços que foram e ainda são negados aos povos originários (FELBERG; GIANNELLA, 2019).

Para Kilomba (2019), o espaço acadêmico não é um espaço neutro. Trata-se de um espaço onde o privilégio da fala é dado aos brancos e, portanto, também é um espaço de violência. É justamente por não existir espaços e discursos neutros que se deve tensionar para uma epistemologia que inclua o pessoal e o subjetivo, que nomeiem as realidades históricas, políticas, sociais e emocionais das “relações raciais” que sempre estiveram ausentes do discurso acadêmico.

1.3 O POVO APINAJÉ

Na literatura antropológica, os povos Jê⁵ eram considerados como “pouco desenvolvidos” quando comparados aos povos que viviam em áreas de floresta, por aparentemente não possuírem redes, canoas, cerâmica, agricultura e por estarem em uma área de Cerrado. Para Coelho Souza (2002), embora hoje, a denominação Jê se refira as categorias linguísticas da família Macro-Jê, os povos pertencentes a esse grupo estiveram por muito tempo associados a uma geografia desfavorável e uma cultura rudimentar, definindo-os a partir do que lhes faltava na comparação direta com os povos de origem Tupi e Guarani.

⁵ Atualmente os povos Jê se dividem em três subgrupos: Jê setentrional – Apinajé, Kayapó, Panará, Suyá, Tapayuna, Timbira Oriental (Canela Apãniekrá e Ramkokamekrá, Krikati, Krahô, Paraketejê e Pykobjê); Jê central – Xerente, Xakriabá, Xavante; e Jê meridional – Kaingáng e Xoklêng (LIMA, 2019, p. 294).

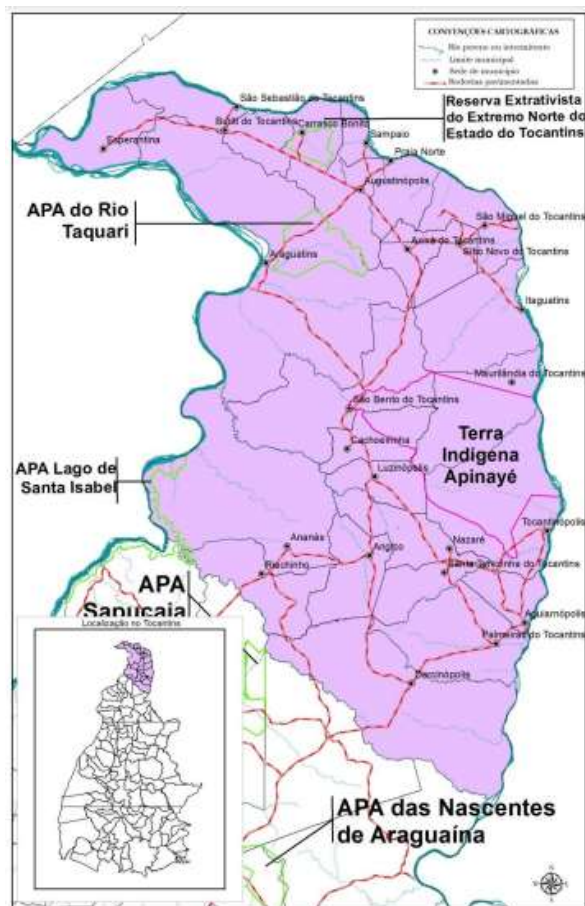
Dessa comparação surge a categoria dos “Tapuya⁶”, palavra de origem tupi, que designava e generalizava os povos inimigos ou linguisticamente diferenciados do interior do Brasil. Nesse cenário, tínhamos o indígena dizimado e ao mesmo tempo idealizado pelo romantismo colonial, os Tupi-Guarani, e o indígena “bravo” do interior, ambos como construções de um projeto ideológico nacional, que negava a “existência política aos indígenas reais” e os sujeitavam à ordem do Estado pela “domesticação” (COELHO SOUZA, 2002).

Nimuendajú (1983) foi o primeiro a descrever a elaborada vida ritual e a complexidade cultural dos povos do Brasil Central, apontado para o equívoco das ideias até então defendidas acerca dos povos Jê. Esses estudos tiveram início em 1928 com os Apinajé, o etnólogo alemão descreveu a estrutura econômica e social dos Jê setentrionais e centrais, apresentando uma combinação de sofisticação sociológica e simplicidade tecnológica, que provocou a reformulação completa da imagem rudimentar atribuída aos Jê (COELHO SOUZA, 2002).

Os Apinajé vivem em uma região de transição do Cerrado para a Floresta Amazônica, no “canto”, entre os rios Araguaia e Tocantins. O encontro dos rios e o desenho que se forma no mapa fazem alusão a uma cabeça de papagaio, que dá origem ao nome da microrregião “Bico do Papagaio” (GIRALDIN, 2000). Falantes da língua *panhĩ Kapẽr*, os Apinajé se autodenominam *Panhĩ*, em que “pa” é um indicativo pessoal de primeira pessoa do plural e “nhĩ” é uma variação dialetal de “hin” com significado semelhante a carne ou substância (RIBEIRO APINAJÉ, 2019).

⁶ A nomenclatura Tapuia era utilizada para diferenciar todos os povos não-tupi, dentre eles, os povos Jê (COELHO SOUZA, 2002).

Figura 1 - Mapa da localização da Microrregião do Bico do Papagaio⁷



De acordo com Nimuendajú (1983), os primeiros registros acerca do território Apinajé ocorreram entre 1633 e 1658, com a chegada de missões dos padres jesuítas Antônio Vieira, Francisco Velloso e Manoel Nunes. No entanto, o primeiro registro de contato com os não indígenas comprovado historicamente ocorreu em 1774, a partir de relatos do Tenente Coronel Antônio Luiz Tavares Lisboa, que à época navegava pelo rio Tocantins e apontou em seus registros um número elevado de indígenas à margem esquerda do rio.

A ocupação do território Apinajé e a expansão dos interesses e atividades econômicas no Norte Goiano avançaram lentamente entre os séculos XVIII e XIX. Nesse período, os *Panhã* adotaram diferentes estratégias de sobrevivência, desde reações violentas à invasão de seu território a alianças com políticos locais. Esses dois fatores, de certa forma, evitaram seu completo extermínio. Rocha (2012) salienta que as alianças políticas e a participação na luta de não indígenas devem ser entendidas como importantes estratégias de sobrevivência para os Apinajé e não iniciativas ideológicas.

⁷ Fonte: Secretaria de Planejamento e da Modernização da Gestão Pública do Estado do Tocantins (2012, p 17).

Os Apinajé quase foram exterminados por diversas formas de violências, massacres e epidemias. Os dados demográficos apresentados por Nimuendajú (1983) apontam que em pouco mais de um século os Apinajé tiveram sua população reduzida em mais de 97%, passando de 4.200 indígenas em 1824 para 150 em 1928. A partir de 1930, os dados apontam para o crescimento exponencial da população Apinajé. Ao realizar o estudo etnográfico, DaMatta (1976) registrou a presença de 253 indígenas no território, em 47 anos a população cresceu cerca de 90% atingindo a marca de 2.342 indígenas em 2014 (ISA, 2022).

O período de crescimento populacional dos Apinajé coincide com o processo de reconhecimento, demarcação e homologação da Terra Indígena Apinaye, iniciado em 1926, sob a liderança do cacique José Dias Roxo Mátuk (ROCHA, 2012). A (re)existência no território é uma das bases do modo de vida Apinajé, na qual pessoas, grupos e metades se produzem em constante movimento (RIBEIRO APINAJÉ, 2019).

Para Ribeiro Apinajé⁸ (2019), o processo de territorialização⁹ era confuso para os *Panhĩ*, mesmo assim, eles tentavam “fazer alguma coisa no mundo estranho do *kupẽ*(não indígena)” para preservar seu modo de vida. (Re)existiram no território e adotaram diferentes estratégias contra a redução deliberada do território no processo de demarcação, dentre vários episódios desse longo processo, que serão detalhadas no segundo capítulo deste trabalho.

A demarcação de parte do território em 14 de fevereiro de 1985, apesar de um grande passo em direção ao reconhecimento do território tradicionalmente ocupado, não cessou as violações e ameaças sofridas pelos Apinajé. O decreto sofreu interferência direta do então governador do Estado de Goiás, Iris Resende, em benefício de seus aliados políticos, com a redução da área demarcada de 148.000ha para 141.000ha. Para os *Panhĩ*, essa redução significou a retirada de grande parte dos espaços ligados à história do ser *panhĩ*, da “cosmociência que teve início antes mesmo do primeiro contato com os não-indígenas, afinal já existiam suas organizações e políticas próprias oriundas da origem do ser *panhĩ*” (RIBEIRO APINAJÉ, 2019, p. 50).

⁸ Liderança e educador *Panhĩ* da aldeia Olho D’água, iniciou seu percurso acadêmico em 2013, no curso de Educação Intercultural do Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena, da Universidade Federal de Goiás. Na mesma universidade, foi o primeiro Apinaje a ingressar no Mestrado em Antropologia Social em 2017.

⁹ Entende-se territorialização como um processo fruto “de uma imposição pelo aparato estatal de uma noção de territorialidade (jurídico-política) sobre as territorialidades indígenas, e implica um processo de reorganização social, com a adoção de novos padrões do uso dos recursos ambientais e outros modos de organização política” (FAGUNDES, 2022, p. 319).

A história do ser *panhĩ* é a base que sustenta a existência dos Apinajé, a organização social e política. Segundo Ribeiro Apinajé (2019, p. 52), “ela é parentesco, nominação, ritual, território e tudo mais”. É no território que ela se inscreve e ter parte dessa história fora do espaço demarcado representa a incompletude do ser *panhĩ*.

A partir da (re)existência Apinajé, lanço-me em um mergulho etnográfico na aldeia *Pyka Méx* (Pyka = barro/Terra; méx = boa), também conhecida como aldeia Prata¹⁰, para vivenciar a cosmopolítica e a comunicação intermundos do povo Apinajé, articulando ritos, cultura, política, comunicação, invenções, tradições, memória, luto e luta pela Terra. Nesse sentido, mais do que apresentar novos dados etnográficos, buscarei evidenciar o modo *panhĩ* de ser e estar no mundo e, conseqüentemente, o modo como estabelecem as relações cosmopolíticas.

1.4 TERRITORIALIDADE *PANHĨ*: A COSMOPOLÍTICA DE OCUPAÇÃO DO TERRITÓRIO APINAJÉ

DaMatta (1976, p. 61) aponta que os Apinajé quando “falam de sua própria sociedade, eles sempre destacam a aldeia como uma unidade fundamental para suas referências”, a comunidade da aldeia é sempre o foco. A formação de novas aldeias está relacionada aos processos de cisão e fusão ocasionados pela divisão de grupos, comum às sociedades Jê em geral, resultando na expansão territorial e diferenciação entre os grupos que se expressa na forma como designam uns aos outros a partir do “domínio autônomo de uma porção territorial ou nicho ecológico diferenciado” (LADEIRA, 1989, p. 19).

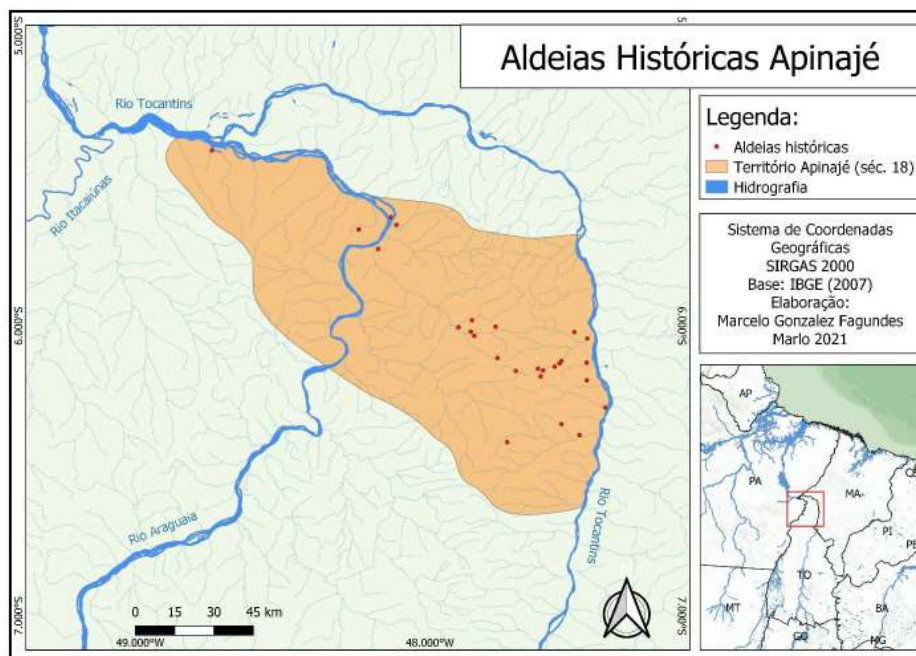
Para Oliveira Júnior (1995 *apud* FAGUNDES, 2022, p. 170), os povos Jê setentrional Trans-Tocantins (Apinajé, Kayapó e Suyá) “organizaram-se na forma de subgrupos que atuavam como unidades políticas autônomas, ocupando cada qual uma determinada extensão territorial”, essa ocupação territorial implicou nas diferentes formas de denominação dos Apinajé presente nos estudos etno-históricos do século XIX e XX.

Ladeira (1989) menciona que no início do século XX os Apinajé estavam divididos em três subgrupos: os *Krijôbreiré*, os *Cocôjõre* e os *Lõrjõrê*. Os *Krijôbreiré* possuíam suas aldeias na região das cabeceiras dos Ribeirão Grande e Curicaca,

¹⁰ Embora a aldeia também seja comumente chamada de Prata, os *panhĩ* informaram que esse nome foi dado pelos *kupê* em alusão ao ribeirão Prata que passa pela aldeia, o nome dado pelos *panhĩ* para aldeia desde a sua criação é *Pyka Méx*. Em respeito à denominação *panhĩ*, seguirei utilizando apenas o nome *Pyka Méx* para me referir à aldeia.

enquanto os *Cocôjõre* ocupavam as margens do Tocantins do Ribeirão Grande até o ribeirão Carreira de Pedra, além disso, os *Lõrjõrê* ocupavam os ribeirões São Benedito e São Martinho, afluentes do rio Araguaia. A partir de fontes cartográficas e etnográficas, Fagundes (2022) elaborou o mapa a seguir assinalando a localização das aldeias Apinajé e a área de ocupação histórica.

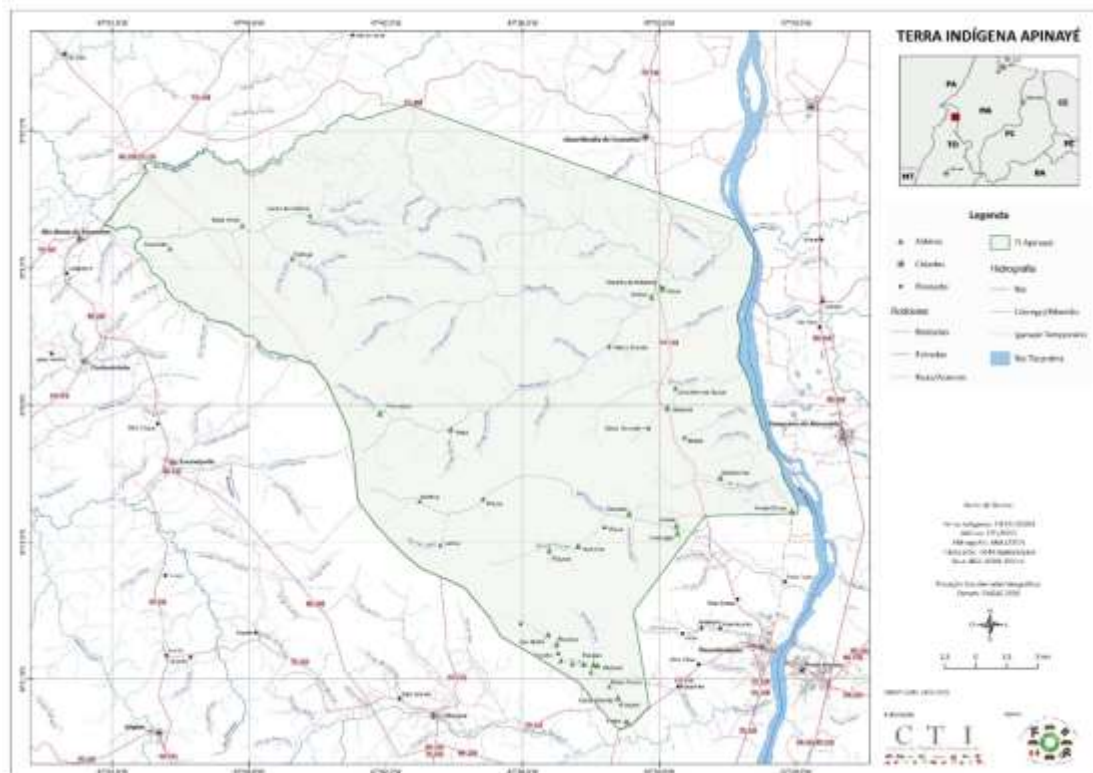
Figura 2: Aldeias Históricas Apinajé¹¹



Segundo o autor, na década de 1940, os grupos *Lõrjõrê* e *Krijõbreiré* fundiram-se após uma grande epidemia dando origem a subdivisão conhecida atualmente como grupo de aldeias da Mariazinha e grupo de aldeias da São José, ligadas aos subgrupos *Cocôjõre* e *Krijõbreiré* respectivamente. Os *Panhĩ* referem-se às essas aldeias como “aldeias-mãe”, que nos processos de cisão e fusão próprios dos Jê, deram origem às demais aldeias existentes.

¹¹ Fonte: Mapa de Marcelo Gonzalez Fagundes (2022).

Figura 3: Mapa Terra Indígena Apinajé e suas aldeias atuais¹²



Ladeira (1989) comenta os processos de diferenciação dos Jê a partir da ótica de expansão e contração territorial, na qual a expansão ocorreria com os processos de cisão e diferenciação dos grupos locais com a conquista de novos territórios, ao passo que a contração se daria pelo processo de fusão de um ou mais grupos à medida que não conseguem manter seu território frente a invasão *kupẽ* (não indígenas) e incorporam-se a outros grupos, perdendo com isso sua autonomia. Para Rocha (2012), a constituição dos diferentes subgrupos no pós-contato estaria relacionada com a disputa pelo controle político que emerge das relações interétnicas que, além de ocasionar o surgimento de novas aldeias, impulsiona o movimento associativista nos territórios.

1.6 *Mẽ UJARẽNH KRĨ PYKA MÊX*: HISTÓRIA DA ALDEIA *PYKA MÊX*

É nesse cenário que surge a aldeia *Pyka Mẽx* e posteriormente a Associação Indígena Apinajé *Pyka Mẽx*. Diana *Amnhák* contou-me sobre o modo com que os *Panhĩ*

¹² Mapa elaborado pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI) em julho de 2022, é o mais atualizado atualmente no que se refere ao quantitativo e localização de aldeias, no entanto, o mapa encontra-se em processo de qualificação e correção da parte hidrográfica e não consta três aldeias devido a necessidade de atualização dos pontos de GPS.

da aldeia *Pyka Méx* recebem as visitas: “*Cada aldeia é diferente, tem seu jeito e nenhuma é igual a Prata*”. Dessa vez, o cenário da nossa conversa não era o pátio da aldeia, era eu quem estava recebendo-a em minha casa¹³. A pesquisa nas ciências humanas e sociais envolve variáveis incontroláveis pelo pesquisador (DEMARCHI, 2014), assim, por vezes, a *vivência de campo* ultrapassa os limites geográficos do campo propriamente dito e abrir os sentidos para as relações que escapam desses limites é reconhecer que elas são condição *sine qua non* da pesquisa de campo.

A aldeia *Pyka Méx* é o limite geográfico desta pesquisa, portanto, as discussões propostas terão como moldura as relações estabelecidas pelos *panhã* dessa aldeia. À margem direita da rodovia TO – 210, a aldeia fica acerca de 14km do município de Tocantinópolis. Ao aproximarmos do território Apinajé, a mudança na paisagem é nítida, as áreas de pastagem e monocultura vão perdendo espaço para as Matas de Cocais, vegetação típica das zonas de transição dos biomas Cerrado e Amazônia.

Figura 4: Imagem de satélite panorâmica do acesso à aldeia *Pyka Méx*¹⁴



¹³ Diana é aluna do curso de graduação modular em Educação Intercultural na UFG e nessa ocasião ela esteve hospedada em minha casa para o penúltimo módulo do curso. Em nossas conversas durante sua estadia pude conhecer detalhes sobre a história da aldeia *Pyka Méx* e da Associação Indígena Apinajé *Pyka Méx*. Essas conversas foram posteriormente registradas no diário de campo.

¹⁴ Fonte: Google Earth (2023).

Figura 5: Imagem de satélite da aldeia Pyka Méx¹⁵



As características marcantes da Mata de Transição e a presença abundante de babaçu nessa região contribuíram para a constituição da aldeia *Pyka Méx* em meados de 1998. Diana *Amnhiãk* foi quem me contou a saga de seu avô materno, Quirino *Katàm Kaàk*, para formar a aldeia.

Quirino veio primeiro, a gente ficou na São José, só depois que a gente veio para cá de vez. Lá (na São José) já estava pequeno para o tanto de gente, não tinha espaço mais para gente fazer roça. A gente vinha primeiro para pegar babaçu, depois fizemos as primeiras roças aqui e teve também o projeto das frutas e do viveiro.

O relato inicial de Diana *Amnhák* sobre a constituição da aldeia *Pyka Méx* retrata alguns dos elementos que compõe os processos de diferenciação Jê e a consequente cisão das aldeias, apontados por Ladeira (1989); Rocha (2012) e Fagundes (2022). Embora não seja possível generalizar, alguns subgrupos coincidem com os núcleos familiares, essa coincidência, como afirma Rocha (2012), está presente na aldeia *Pyka Méx*, composta pela família extensa de Quirino (filhos, filhas, noras, genros, netas e

¹⁵ Fonte: Google Earth (2003).

netos). Atualmente residem na aldeia 129 pessoas, entre irmãos, filhas, filhos, netas e netos de Quirino.

O segundo elemento relevante nesse processo é o contexto em que ocorreu a cisão com a aldeia-mãe. A coleta do babaçu teve papel importante na história das relações comerciais e na resistência à incorporação ao modo de vida não-indígena. Na década de 1940 com as reformulações nos órgãos estatais brasileiros, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) instituiu o mecanismo de “renda indígena”, com o objetivo de garantir a exploração das riquezas existentes nas áreas indígenas e assegurar a autonomia econômica dos povos, entre os Apinajé, a coleta do babaçu era a principal atividade nos novos moldes institucionais de exploração do trabalho e do território indígena (FAGUNDES, 2022).

Rocha (2012) relata que, entre as décadas de 1940 e 1970, os *Panhĩ* estavam cada vez mais pressionados para coletar o babaçu em escala industrial. Nesse período, as atividades sociais de caça e agricultura foram reduzidas, chegando a ficar por cinco anos consecutivos sem abrir novas roças. O descontentamento com o modelo comercial imposto pelo SPI, posteriormente pela Funai, e o distanciamento do modo de vida *panhĩ* ocasionaram um processo de resistência e retomada da autonomia e protagonismo nas relações com os não indígenas (FAGUNDES, 2022). No período de constituição da aldeia *Pyka Méx*, a coleta e comercialização do babaçu já havia sido reestabelecida ao modo *panhĩ* de produção.

O cenário de retomada do protagonismo nas relações interétnicas contribuiu para a formação da aldeia. A farta presença de babaçu e o acesso fácil a rodovia eram propícios para as relações comerciais facilitadas pelos projetos do Centro de Trabalho Indigenista (CTI). Por meio dos projetos de incentivo e financiamento de atividades produtivas, foi instalada uma “quebradeira de coco” na área onde hoje está a aldeia *Pyka Méx*. Nesse período, apenas os homens da família de Quirino trabalhavam na coleta e extração do coco de babaçu, no entanto, a máquina mostrou pouco rendimento para os *Panhĩ*, além do alto custo com manutenção. Com isso as mulheres passaram a ir para região junto com os homens para auxiliar no trabalho, vendo que o uso da máquina não renderia o esperado, iniciaram suas roças naquele local (COSTA, 2019).

Paralelo a extração do coco de babaçu e das roças de subsistência, havia ainda mais dois projetos sendo executados pela família de Quirino na área da futura aldeia. O Projeto Frutos do Cerrado teve início a partir de discussões com os povos indígenas sobre a sustentabilidade de seus territórios frente aos projetos desenvolvimentistas em

curso na região, com incentivo ao extrativismo através do beneficiamento de frutas nativas do Cerrado em polpas para a comercialização. No âmbito do projeto, foram instaladas pequenas unidades de beneficiamento nos territórios dos povos Timbira e Apinajé, os *Panhĩ* entregaram polpa de cajá pré-beneficiada para o projeto até meados do ano de 2006 (NOLETO, 2009).

Durante esse período, a família de Quirino ainda não havia se estabelecido em definitivo na região. De acordo com Costa (2019), levaram cerca de dez anos para que a aldeia tivesse infraestrutura básica de educação, saúde e energia elétrica. Assim, apesar de existirem algumas casas para moradia sazonal, em época de plantio e colheita, alguns de seus familiares permaneciam na aldeia São José, em especial as mulheres e as crianças. Diana *Amnhák* narrou o processo de consolidação da aldeia *Pyka Méx*:

A gente vinha só mexer com a terra. A terra era boa e quando os projetos acabaram o Quirino quis trazer os filhos, as filhas, as noras, os genros e os netos. Nós já tínhamos roça aqui, mas não tinha escola e tinha que ficar indo e voltando. Quando tinha que ir embora as crianças tudo ia chorando no caminho, querendo fica. Não tinha ônibus e nós ia caminhado pra São José. No começo a gente tinha medo também. Achava muito perto da estrada e os *kupê* podia entrar, mas depois a gente viu que a terra era boa que ia ser bom para gente ficar aqui. Aí depois que estava tudo arrumado a família veio tudo de vez.

1.6 PYKA MÉX E SEUS PAHÍ-TÍ¹⁶

Em uma das conversas com a Diana *Amnhák* sobre a história da aldeia, perguntei como havia sido a escolha dos caciques na *Pyka Méx*, prontamente ela respondeu: “*O Quirino já veio cacique da São José*”. A partir dos relatos de Diana *Amnhák* e dos estudos de Rocha (2001) e Costa (2019), é possível apontar que, durante a consolidação da aldeia *Pyka Méx*, Quirino exercia a função de cacique na aldeia São José. Creuza (Nhíro), filha de Maria Barbosa (Irepx), contou a Rocha (2001, p. 74-75) como foi a escolha de Quirino como cacique da aldeia São José:

Nós fizemos uma reunião, três dias de reunião e era só mulherada aqui no pátio. Quem chamou a mulherada foi a mamãe. Nós passamos a noite cantando no pátio[...] Teve algumas que não foram, mas que gosta de pular e gosta de dançar a festa do índio, estava lá. Aí, foram falar com Abílio, que ele não era mais cacique. Augustinho também estava na reunião. Aí, nós chamamos o Quirino mais o Chico, e a mamãe falou assim: ‘Vocês escolhem aí’, mandando escolher um dos homens para ser cacique. As mulheres e os homens, que estavam lá, escolheram o Quirino. Terezinha e Maria Santana pegaram no braço dele e o colocaram como nosso cacique[...] Depois, a mulherada foi na casa de Orlandi, pegaram no braço dele e o trouxeram para

¹⁶ Termo em Apinajé para cacique.

o pátio, para ele ser o vice cacique. O Romão, mais o Chico, pegaram no braço da mamãe, para ela ser promotora. Ela não aceitou, disse que estava muito velha para ser promotora. Aí, eles me pegaram e botaram no lugar dela e eu fiquei. Ficou três homens e uma mulher. Então, ficou assim, se eu saio, ela já fica no meu lugar[...] Quando eu estava em Belém, ela foi no meu lugar em Araguaína. Então, fizeram a festa porque trocaram de cacique. Depois, foram contando levar o cacique e o vice cacique na casa deles.

É importante ressaltar que os estudos de Raquel Rocha (2001) e Welitânia de Oliveira Rocha (2019) acerca das relações de gênero entre os Apinajé apontam para uma estrutura política diferente da apresentada por Nimuendajú (1983) e DaMatta (1976) a partir da entrada feminina nas relações cosmopolíticas, que será detalhada no segundo capítulo.

Quirino permaneceu como cacique da São José até sua mudança definitiva para aldeia *Pyka Méx*, onde exerceu o cacicado por mais de dez anos. Segundo Diana *Amnhák*, o avô tinha uma relação muito próxima com o genro, Elias Apinajé, o considerava seu braço direito. E quando decidiu que havia chegado a hora de deixar a função de cacique, foi taxativo ao dizer que quem deveria ocupar seu lugar era o genro. Diana *Amnhák* relatou ainda que essa não era a vontade da maioria da comunidade, mas todos tinham muito respeito por Quirino e aceitaram sua decisão.

Aí não teve jeito, minha mãe e as outras mulheres mais velhas da aldeia foi lá e busco o Elias. A gente não queria, achava que ele não estava preparado. Para ser cacique tem que saber usar a inteligência que tem e nós não sentia ele preparado ainda. Mas o Quirino quis assim e assim a gente fez, foi lá buscou ele e levou para pátio. Depois teve a festa.

Elias permaneceu como cacique por cerca de 3 anos. Segundo Diana *Amnhák*, em 2017, ele manifestou o desejo de deixar o posto. Nessa época, já havia sido constituída uma associação dos *Panhĩ* da aldeia *Pyka Méx*, a qual trarei detalhes sobre a constituição e atuação no próximo capítulo, no momento destaco apenas a relação entre a Associação Indígena Apinajé *Pyka Méx* e a escolha do novo cacique.

O presidente da associação, Joel Dias Apianje (filho de Quirino), despontava como liderança jovem entre os *Panhĩ* da aldeia, executava com maestria a coordenação do primeiro projeto com financiamento não reembolsável da associação, na medida em que encontrava saídas para os problemas enfrentados na execução do projeto, era cada vez mais acionado para solucionar demandas internas da aldeia. Para Diana *Amnhák*, o trabalho de Joel à frente da associação comprovou o que ela e as outras mulheres da aldeia já haviam notado, ele possuía as características necessárias de um bom cacique, sabia “*expressar sua inteligência*”.

Quando Elias comunicou que não desejava mais ser cacique, as mulheres não tiveram dúvida de quem deveria ser o novo cacique, conforme relatado por Diana Amnhák: “Eu e minha mãe (Maria Aparecida) foi lá e buscou o Joel na casa dele, levou para o pátio e mostrou o novo cacique. Depois a gente organizou a festa da posse e veio os parentes tudo das outras aldeias”.

Fagundes (2022, p. 169) argumenta, a partir dos estudos etnográficos e de sua observação, sobre a figura do *pahí* no contexto contemporâneo, que “o *pahí* não goza de poderes absolutos e seu poder depende da capacidade de coordenar as atividades da aldeia e de ser bom, justo e conselheiro”. As habilidades de Joel como liderança ajudaram a colocar a aldeia e a Associação *Pyka Méx* em evidência no território e fora dele. Sob a liderança de Joel, a *Pyka Méx* vem se destacando na *cosmopraxis comunicacional* entre os Apinajé, na ressignificação da lógica dos projetos associativistas, que até então eram originados e gerenciados por agentes externos, e na luta pela Terra.

1.7 ENLACE APINAJÉ: A DISSERTAÇÃO EM TRÊS ELOS

Inspirada na psicanálise lacaniana, recorro a Topologia para tentar representar estrutural e imagetivamente a relação dos três elos que constituem esse enlace, Luta, Terra e Luto. Minha escuta em campo apontou para esses elos como sendo indissociáveis na constituição do ser *panhĩ*, um não existindo sem o outro. Nesse sentido, busquei na topologia a representação do enlace borromeano presente na Teoria dos Nós¹⁷. Ressalto que não proponho neste trabalho uma articulação direta ou comparação com a perspectiva lacaniana do enlace Borromeano, mas julgo necessário apresentar alguns apontamentos básicos do uso da estrutura do enlace Borromeano feito por Lacan. O ensino de Lacan pode ser dividido em vários momentos, nos quais ele fundamenta e formaliza seu pensamento acerca da psicanálise. De modo geral, ele tenta articular os três registros pelos quais o ser falante se situa – Simbólico, Imaginário e Real – de diferentes modos ao longo da sua obra, mas é apenas em 1972 que encontra uma maneira “simples de enodar os três registros”, o nó borromeano (NOMINÉ, 2020, p. 39).

¹⁷ A Teoria dos Nós é um campo de estudo da Topologia Algébrica, surgida no final do XIX, que estuda as curvas e sem auto-interseções no espaço (MELO, 2007).

O Real, Simbólico e Imaginário estão reunidos por um sistema de cruzamentos de tal maneira que se você corta um anel os três se separam [...] Real, Simbólico e Imaginário fazem uma unidade, mas é uma unidade precária, que se desmancha, que está sujeita, portanto, a uma operação de corte. O corte tem dupla valência, ele é a operação analítica fundamental [...], mas a disjunção, a separação ela também nos leva para esse registro da nova ligação, da nova articulação, que é o processo de simbolização ou de enodamento que está em jogo nesse modelo [...] Uma propriedade interessante do nó borromeano é que ele se constitui pelo cruzamentos periféricos e pelos cruzamentos nodais [...] isso que o Lacan chamou de a trança, dois a dois sempre se cruzando por cima ou por baixo num sistema de dupla alternância [...] Essas seis intersecções, elas traduziriam momentos de constituição do sujeito [...] O sujeito é apresentado como o tecelão, como aquele que escreve, que tece os três registros em conjunto. Cada sujeito se define pelas amarrações que ele vai criando e ele vai respondendo ao longo da sua vida [...] Momentos de desencadeamento, momentos de crise, momentos de transformação corporal, são momentos em que há um desatamento, um desenodamento, que depois pode ou não ser refeito. Então o papel da sublimação, o papel da arte, o papel dos amores é então relido nesse processo maior de escrita do próprio sujeito (DUNKER, 2019, Canal Falando Nisso).

O enlace borromeano se estrutura a partir do cruzamento de seus elos/anéis formando uma unidade em que a remoção de qualquer um dos elos desfaz a estrutura (MELO, 2007).

Figura 6: Giros do Enlace Borromeano¹⁸

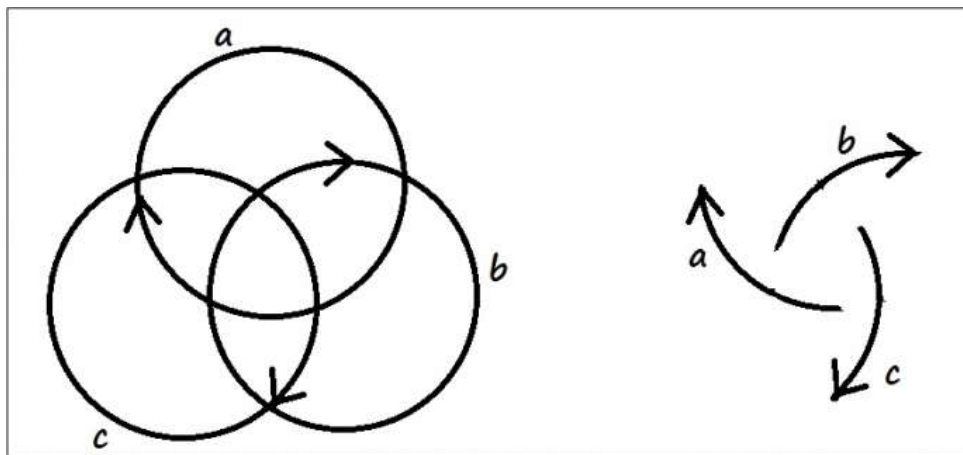


Figura 7: Enlace Apinajé

¹⁸ Victoria (2017, p. 12).



Utilizo da metáfora do *enlace* para apresentar as *sacadas* da minha pesquisa. Os capítulos desta dissertação representam os elos desse *enlace* – três elos, três capítulos – optei por descrever e analisar cada um dos elos a partir de três acontecimentos, as respostas Apinajé à emergência sanitária da covid-19, a luta pela Terra no processo de demarcação e revisão dos limites territoriais e o luto entre os Apinajé.

No primeiro capítulo, apresento o panorama da pandemia da covid-19 no Brasil e no mundo até o momento da escrita deste trabalho, evidenciando a necropolítica do governo do então presidente Jair Bolsonaro, seus efeitos para os povos indígenas e por fim as respostas de Luta do povo Apinajé à pandemia. No segundo capítulo, apresento a luta pela Terra e toda vida que nela habita, como elo desse enlace, a partir das respostas dadas pelos Apinajé na guerra contra o Estado e os “homens fortes da cidade” durante o processo de demarcação nos anos 1970 e 1980, bem como a atual revisão dos limites do território. Nesse capítulo, evidencio ainda a participação das mulheres Apinajé na cosmopolítica, a instrumentalização da luta *panhĩ* e a formação das novas gerações de Guardiãs e Guardiões do *corpo-território* Apinajé.

O terceiro capítulo é destinado ao Luto, como elo do enlace. Nele evidencio os processos que envolvem o luto a partir do perspectivismo Apinajé – morte, rituais, parentesco, nomeação, choro e memória – e o modo como eles se articulam com a Luta para semear o *ser panhĩ* na Terra.

2 UMA EMERGÊNCIA, DUAS RESPOSTAS: ENTRE A NECROPOLÍLIA E A COSMOPOLÍTICA

“O mundo não pode parar. E o mundo parou”.
Ailton Krenak

Figura 8: Parentes durante um enterro coletivo de vítimas da pandemia de covid, no cemitério Parque Tarumã, em Manaus (Foto: André Coelho/Revista Veja)¹⁹



Figura 9: Barreira Sanitária da aldeia Pyka Méx (foto: Alan Apinajé)²⁰



¹⁹ Fonte: Abril (2020).

²⁰ Fonte: Alan Apinajé (2020).

Do momento em que escrevo²¹ esta dissertação, estamos prestes a completar 3 anos desde que a Organização Mundial de Saúde (OMS) declarou que o mundo vivia uma pandemia²². Os primeiros casos de infecção em humanos pelo vírus que ficaria conhecido como SARS-CoV-2, ocorreu na cidade de Wuhan, província de Hubei, na China, em meados do mês de novembro de 2019. A OMS foi alertada em 31 de dezembro de 2019 sobre um surto de pneumonia na região causada por uma cepa²³ de coronavírus até então não identificada.

Em 11 de março de 2020 a OMS declarou que o mundo enfrentava uma pandemia de covid-19, nome oficial da doença causada pela cepa SARS-CoV-2, popularmente conhecido como Novo Coronavírus. Durante os quase 70 dias entre os primeiros alertas e a declaração de emergência sanitária global, o mundo assistiu o colapso no sistema de saúde na China e a doença avançar assustadoramente por 114 países, com mais de 118 mil casos registrados e 4,2 mil mortes. Em seu pronunciamento, Tedros Adhanom Ghebreyesus, diretor-geral da OMS, disse:

Nas últimas duas semanas, o número de casos de COVID-19 fora da China aumentou 13 vezes e o número de países afetados triplicou. Atualmente, existem mais de 118 mil casos, em 114 países e 4.291 pessoas perderam a vida. Outras milhares estão lutando por suas vidas em hospitais. Nos próximos dias e semanas, esperamos ver o número de casos, o número de mortes e o número de países afetados aumentar ainda mais. A OMS está avaliando esse surto 24 horas por dia e nós estamos profundamente preocupados com os níveis alarmantes de disseminação e gravidade e com os *níveis alarmantes de falta de ação*. Portanto, avaliamos que a COVID-19 pode ser caracterizada como uma pandemia. Pandemia não é uma palavra a ser usada de forma leviana ou descuidada. É uma palavra que, se mal utilizada, pode causar medo irracional ou aceitação injustificada de que a luta acabou, levando a sofrimento e morte desnecessários. Descrever a situação como uma pandemia não altera a avaliação da OMS sobre a ameaça representada por esse vírus. Não altera o que a OMS está fazendo e nem o que os países devem fazer. Nunca vimos uma pandemia provocada por um coronavírus. Esta é a primeira pandemia causada por um coronavírus. E nunca vimos uma pandemia que, ao mesmo tempo, pode ser controlada. A OMS está em modo de resposta completa desde que fomos notificados dos primeiros casos. *E pedimos todos os dias que os países tomem medidas urgentes e agressivas. Tocamos a campainha do alarme alta e clara.* Como eu disse na segunda-feira, apenas analisar o número de casos e o número de países afetados não conta a história completa. Dos 118.000 casos notificados

²¹ Utilizo essa expressão em alguns momentos no texto para marcar o tempo de escrita deste trabalho e da própria pandemia.

²² No dia 05/05/2023, após a escrita dessa dissertação, a OMS declarou o fim da Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional referente à COVID-19. “O que essa notícia significa é que está na hora de os países fazerem transição do modo de emergência para o de manejo da COVID-19 juntamente com outras doenças infecciosas”, declarou o diretor geral da OMS. Jarbas Barbosa, diretor da Organização Pan-Americana de Saúde, destacou ainda: “Não devemos baixar a guarda, precisamos continuar vacinando os grupos vulneráveis e fortalecendo a vigilância. Também é hora de nos concentrarmos em nos preparar melhor para futuras emergências e reconstruir melhor para um futuro mais saudável e sustentável”.

²³ Nome usado para designar grupo de seres vivos ou de organismos da mesma espécie.

globalmente em 114 países, mais de 90% dos casos estão em apenas quatro países, e dois deles – China e República da Coreia – têm epidemias em declínio significativo. Ao todo, 81 países não notificaram nenhum caso e 57 países notificaram 10 casos ou menos. Não podemos dizer isso em voz alta o suficiente ou com clareza ou frequência suficiente: todos os países ainda podem mudar o curso dessa pandemia. *Se os países detectam, testam, tratam, isolam, rastreiam e mobilizam sua população na resposta, aqueles com um punhado de casos podem impedir que esses casos se tornem clusters (aglomerados de casos) e esses clusters se tornem transmissão comunitária.* Mesmo os países com transmissão comunitária ou grandes grupos podem virar a maré contra esse vírus. Vários países demonstraram que esse vírus pode ser suprimido e controlado. O desafio para muitos países que agora estão lidando com grandes clusters (aglomerado de casos) ou transmissão comunitária não é se podem fazer a mesma coisa, mas se farão. Alguns países estão lutando com a falta de capacidade. Alguns países estão lutando com a falta de recursos. Alguns países estão lutando com a falta de resolução. Somos gratos pelas medidas adotadas no Irã, na Itália e na República da Coreia para retardar o vírus e controlar suas epidemias. Sabemos que essas medidas trazem uma grande carga para as sociedades e economias, assim como na China. *Todos os países devem encontrar um bom equilíbrio entre proteger a saúde, minimizar as disrupções econômicas e sociais e respeitar os direitos humanos.* O mandato da OMS é a saúde pública. Mas estamos trabalhando com muitos parceiros em todos os setores para mitigar as consequências sociais e econômicas dessa pandemia. Esta não é apenas uma crise de saúde pública, mas uma crise que afetará todos os setores – portanto, todos os setores e indivíduos devem estar envolvidos nesta luta. *Eu disse desde o início que os países devem adotar uma abordagem de todo o governo e sociedade, construída em torno de uma estratégia integral para prevenir infecções, salvar vidas e minimizar o impacto. Deixe-me resumir em quatro áreas principais: Primeiro, preparem-se e estejam prontos. Segundo, detectem, protejam e tratem. Terceiro, reduzam a transmissão. Quarto, inovem e aprendam. Lembro a todos os países que estamos pedindo que ativem e ampliem seus mecanismos de resposta a emergências; informem profissionais sobre os riscos e como podem se proteger – esse é um assunto de todos; encontrem, isolem, testem e tratem todos os casos, rastreando todos os contatos; preparem seus hospitais; protejam e capacitem seus profissionais de saúde. E vamos cuidar uns dos outros, porque precisamos uns dos outros. Houve muita atenção em uma palavra. Deixe-me apresentar outras palavras que importam muito mais e que podem resultar em ações: Prevenção. Preparação. Saúde pública. Liderança política.* E acima de tudo, pessoas. Estamos juntos para fazer a coisa certa, com calma, e proteger os cidadãos do mundo. É possível. Obrigado (OPAS, 2020; grifo meu)²⁴.

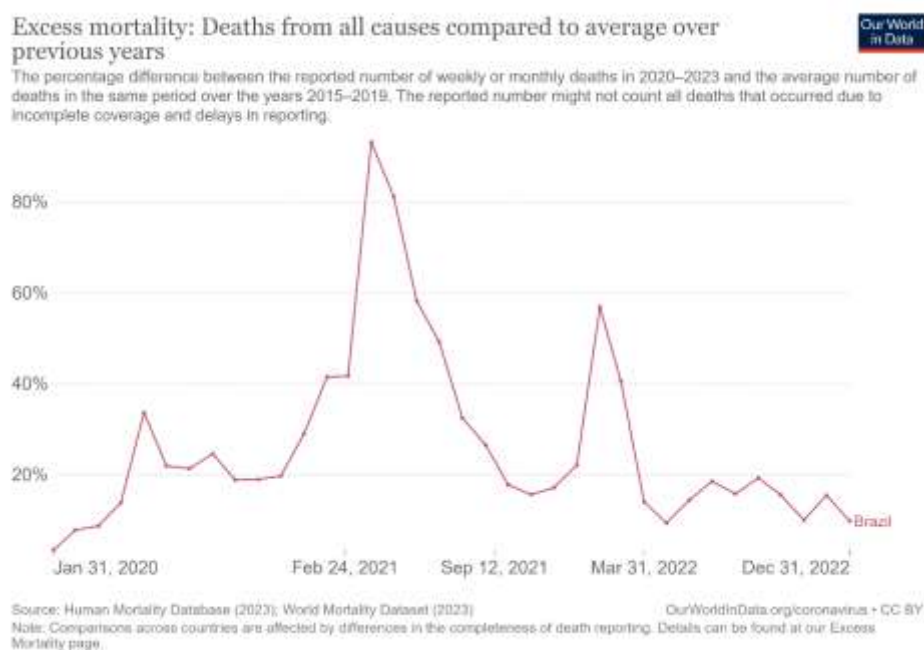
Hoje, quase 3 anos após esse pronunciamento, países de todos os continentes registraram casos da doença, oficialmente são 762.201.169 casos confirmados e 6.893.190 pessoas morreram até o momento (OMS, 2023). Esses números podem ser ainda maiores, uma revisão publicada em março de 2022 na revista médica *The Lancet* estimou a mortalidade da covid-19 entre janeiro de 2020 e dezembro de 2021 em 18,2 milhões, contra os 5,94 milhões divulgados oficialmente. Foram analisados relatórios de mortalidade por todas as causas de 74 países, incluindo o Brasil. De acordo com os pesquisadores envolvidos, a diferença entre o número de mortes registradas por todas as

²⁴ Tradução do pronunciamento foi feita pela Representação da Organização Pan-Americana da Saúde/Organização Mundial da Saúde no Brasil a título informativo, não se trata de tradução oficial.

doenças e o número esperado com base em tendências anteriores foi muito maior nesse período, indicando uma subnotificação alarmante. Os autores do estudo apontaram ainda que a covid-19 não é necessariamente a causa direta do excesso de mortalidade, o aumento geral dos óbitos também é reflexo da ação indireta da pandemia, como, por exemplo, a sobrecarga nos serviços de saúde, a interrupção do tratamento de doenças crônicas e as mortes fora do ambiente hospitalar. Reforçaram ainda que a subnotificação enfraquece os sistemas de registros de óbitos e a elaboração de estratégias globais de saúde pública no monitoramento e enfrentamento dessa e de outras pandemias (WANG *et al.*, 2022).

No Brasil até o momento foram registrados 37.319.25 casos confirmados de covid-19 e 700.556 pessoas morreram. Somos o segundo país com maior número de óbitos, atrás apenas dos EUA, e o terceiro com o maior número de casos, EUA e Índia ocupam o primeiro e segundo lugar. De acordo com dados do Our World in Data²⁵, a diferença percentual entre as mortes semanais e mensais em 2020-2023 comparados a média dos anos de 2015-2019 no Brasil chegou a 93% no período mais crítico da pandemia no país em março de 2021.

Figura 10: Gráfico Excesso de mortalidade: mortes por todas as causas em comparação com a projeção²⁶



²⁵ Plataforma do Global Change Data Lab, uma organização sem fins lucrativos com sede no Reino Unido, que publica dados e pesquisas sobre os diversos problemas sociais, econômicos e ambientais do mundo.

²⁶ Human Mortality Database (2023); World Mortality Dataset (2023).

A OMS mantém a classificação de emergência global para a covid-19, apesar de desde o início das campanhas de vacinação a incidência de casos graves e mortes terem reduzido consideravelmente, a doença é um problema grave para os grupos mais vulneráveis e o risco de novas ondas de contágio ainda é real.

Os anos de 2020 e 2021 foram os mais letais em todo o mundo. No mês de abril de 2021, o Brasil chegou a registrar 3.125 mortes em um único dia, foram seis meses em que a média de mortes permaneceu acima de mil pessoas por dia no país (OUR WORLD IN DATA, 2021). O cenário que se via nos noticiários era de uma verdadeira guerra, mais doentes do que os sistemas de saúde poderiam suportar, mais mortos do que as funerárias e cemitérios poderiam sepultar.

O alerta foi tocado em alto e bom som em março de 2020, a OMS pedia que os países ativassem e ampliassem os mecanismos de respostas à emergência, era preciso que sociedade e governos construíssem estratégias integrais para prevenir infecções, salvar vidas e minimizar os impactos. Neste capítulo, proponho um paralelo entre as respostas à emergência da covid-19, adotadas pelo governo do então presidente Bolsonaro e as respostas dos Apinajé.

2.1 NÃO, NÃO É SÓ UMA “GRIPEZINHA”: O NEGACIONISMO E A ANTICIÊNCIA

Em junho de 2020, o Ministério da Saúde confirmou por meio de nota à empresa que a primeira²⁷ morte por covid-19 no Brasil ocorreu em 12 de março de 2020, um dia após o pronunciamento do Diretor-Geral da OMS, declarando que o mundo vivia uma pandemia. Rosana Aparecida Urbano era diarista, tinha 57 anos e foi internada no Hospital Municipal Dr. Carmino Cariccio, na Zona Leste de São Paulo, no dia 11 de março. Supostamente, Rosana contraiu a doença ao visitar a mãe, que se encontrava internada na UTI desse mesmo hospital, com pneumonia, e faleceu três dias depois da filha. Outras três pessoas da família de Rosana morreram por covid-19 em um intervalo de menos de 50 dias, seu pai, irmã e irmão (BRASIL, 2021).

A primeira vítima²⁸ fatal do vírus SARS-CoV-2 no Rio de Janeiro e as circunstâncias em que ela se infectou indicaram que a emergência sanitária não seria a

²⁷ Inicialmente a primeira morte registrada oficialmente no Brasil havia sido registrada no dia 16 de março de 2020 em São Paulo (VERDELIO, 2020).

²⁸ Esta será a primeira e última vez que me refiro às pessoas que perderam a vida durante a pandemia como “vítimas do SARS-CoV-2”, por entender que o vírus não foi o único agente direto e indireto pela morte de mais de 6.800.000 pessoas em todo mundo até o momento em que escrevo este trabalho.

única a dar o tom da pandemia. Cleonice Gonçalves tinha 63 anos e desde os 13 trabalhava como empregada doméstica. Naquele momento da pandemia, a Itália era um dos epicentros de contaminação, as recomendações da OMS e de algumas Secretarias Estaduais e Municipais de Saúde do Brasil eram que qualquer pessoa que retornasse de viagens internacionais deveria ficar em isolamento social. A patroa de Cleonice havia retornado ao Brasil depois de passar o feriado de Carnaval na Itália e não dispensou os serviços da empregada doméstica (SILVA, 2020). Cleonice era uma mulher negra, idosa, hipertensa, diabética e morreu dias depois de retornar ao trabalho, vítima do racismo estrutural²⁹, da desigualdade social e de gênero, da necropolítica e da covid-19.

A ideia de que estávamos todos no mesmo barco e atingidos igualmente pelo vírus e suas consequências foi amplamente difundida, no entanto, o que vimos já nas primeiras mortes no Brasil foi que “estar no mesmo mar, não é estar no mesmo barco” (SANTOS; PRADO, 2020, s/n). De fato, a pandemia impactou a vida de todos nós, mas é demasiadamente leviano tentar fazer crer que os impactos e riscos foram os mesmos, que os privilégios de uma sociedade estruturalmente racista e desigual não influenciaram nas respostas à emergência sanitária, social, econômica e política dadas pelo então governo federal.

Dezesseis dias após a confirmação da primeira morte no estado do Rio Grande Sul, em 25 de março de 2020, teve início o primeiro e maior estudo epidemiológico para investigar a infecção pelo SARS-CoV-2 no Brasil. O estudo coordenado por pesquisadores da Universidade Federal de Pelotas (UFpel) foi desenhado inicialmente para a investigação epidemiológica no Rio Grande do Sul, em maio daquele ano, com apoio de organizações governamentais e não governamentais, o estudo, conhecido como Epicovid-19, foi ampliado para todo território nacional (HALLAL *et al.*, 2020a).

Nesse momento sabia-se apenas que se tratava de um vírus com alto poder de contágio e letalidade, especialmente entre pessoas acima de 60 anos e/ou com histórico de doenças crônicas. Pesquisadores de todo o mundo e das diferentes áreas do conhecimento buscavam respostas e direcionamento para as estratégias de enfrentamento. Nesse cenário, a ciência deveria ser protagonista, não foi o que vimos acontecer na maioria dos países, faço aqui um recorte geográfico e político das respostas

²⁹ Para Silvio de Almeida (2021, p. 50), o racismo é “uma decorrência da própria da estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção. O racismo é parte do processo social que ocorre “pelos costas dos indivíduos e lhes parece legado pela tradição”.

do Estado Brasileiro à pandemia, que acarretou a morte de mais de 700.500 pessoas até o momento em que escrevo este trabalho.

As pautas e ações do Governo Bolsonaro, eleito em 2018, sempre estiveram alinhadas aos discursos anticientíficos e negacionistas. Carvalho (2021) argumenta que muitos Chefes-de-Estado, como Jair Bolsonaro e Donald Trump, tinham como pautas de campanha e governo ideias ligadas aos movimentos anti-vax, do design inteligente³⁰, do terraplanismo, da negação do aquecimento global antropogênico, dentre outros. Para o autor, a anticiência e o negacionismo científico são fenômenos inter-relacionados, mas comportam diferenças entre si:

[...] consideramos *anticientíficas* aquelas ações que buscam desqualificar a ciência como instituição. Isso pode ocorrer, por exemplo, ao se atacar ou reprimir cientistas; ao se apontar como errado ou falso o conhecimento científico vigente, sem evidências igualmente científicas para isso; ao defender, como se fossem científicos ou cientificamente embasados, posicionamentos que não tem fundamentação empírica/metodológica que os sustente, ou ao ignorar o conhecimento e as recomendações científicas ao tentar solucionar determinado problema. O *negacionismo*, por sua vez, está relacionado a este fenômeno anticientífico, pois diz respeito à própria negação da ciência presente nas ações anticientíficas. Ele pode aparecer de modo generalizado, negando a capacidade da ciência, como um todo, em produzir um conhecimento válido, ou de modo específico, negando, sem evidências cientificamente válidas, uma teoria, um estado, um conjunto de dados, ou a própria capacidade dos cientistas e pesquisadores. Assim, entendemos que anticiência e negacionismo são fenômenos que aparecem em conjunto; uma ação que desqualifica cientistas como justificativa para desconsiderar os dados presentes em seus estudos é anticientífica, ao passo que ataca a ciência, e negacionista, ao passo que nega o conhecimento produzido através da mesma. (CARVALHO, 2021, p. 5, *grifo do autor*).

Nos quatro anos do Governo Bolsonaro, a ciência sofreu com o desmonte na produção de conhecimento e na formação de novos pesquisadores. As ações anticientíficas ocorreram para além do campo discursivo, as universidades e institutos de pesquisa sofreram com os sucessivos e significativos cortes orçamentários, professores e pesquisadores foram perseguidos, muitos optaram por sair do país. O tom dado as respostas do Governo Brasileiro à pandemia foi a anticiência e o negacionismo.

A pesquisa Epicovid-19 contou com financiamento do Ministério da Saúde nas três primeiras fases do estudo. O episódio da suspensão de recursos destinados a pesquisa representa nitidamente a marca do Governo Bolsonaro. O estudo apontou que, entre a primeira quinzena de maio e a segunda quinzena de junho, a taxa de prevalência quase dobrou, a Epicovid-19 foi a primeira pesquisa nacional a indicar que o número de

³⁰ Pseudociência criacionista que nega a teoria química da abiogênese e a teoria biológica da evolução das espécies por seleção natural (CARVALHO, 2021, p. 6).

infectados era cerca de seis vezes maior que o divulgado oficialmente. No recorte socioeconômico e étnico, a pesquisa apontou ainda que as pessoas de baixa renda tinham até 2,5 vezes a mais de chances de serem infectadas. Entre as pessoas negras, o risco de contaminação também era duas vezes maior que entre as pessoas brancas. Para os indígenas, o risco de contaminação poderia chegar até seis vezes mais. Para os pesquisadores, a taxa de prevalência de anticorpos contra covid-19 evidenciou que pessoas brancas, com maior escolarização e renda, possuem menos riscos de infecção e morte³¹ (HORTA *et al.*, 2020).

Em seu depoimento à CPI da covid-19, em junho de 2021, Pedro Hallal afirmou que os pesquisadores sofreram censura e perseguição:

O slide que mostrava maior risco de infecção por covid nas populações indígenas foi censurado pelo Ministério da Saúde 15 minutos antes da entrevista coletiva para apresentação de resultados, em junho de 2020, no Palácio do Planalto, e logo depois o projeto foi descontinuado, sem razão técnica para a decisão. (ESNP, 2021, s/n).

Diante das circunstâncias impostas ao Brasil e ao mundo pela pandemia de covid-19, esperava-se que a União, por meio de ações articuladas e coordenadas pelo Ministério da Saúde, cumprisse a função atribuída a ela pela Lei nº Lei 8.080/1990, que instituiu o Sistema Único de Saúde (SUS) no Brasil, de definir e coordenar os sistemas de redes integradas de assistência de alta complexidade; de rede de laboratórios de saúde pública; de vigilância epidemiológica; e vigilância sanitária. Além de situações que escapam “do controle da direção estadual do Sistema Único de Saúde ou que representem risco de disseminação nacional”, poder assumir a execução de ações de vigilância epidemiológica e sanitária (BRASIL, 1990, Art. 16, Parágrafo Único).

O Governo de Jair Bolsonaro seguiu com sua lógica anticientífica e negacionista rompendo com as boas práticas de vigilância epidemiológica, prevenção e cuidado em saúde pública construída ao longo de décadas pelo SUS (WERNECK *et al.*, 2021). O que vimos nos dois anos e dez meses de pandemia sob Governo Bolsonaro foram ataques constantes à ciência, o incentivo ao não cumprimento das recomendações de isolamento social da OMS, a falta de equipamentos de proteção individual para profissionais de saúde, cilindros de oxigênios, medicamentos para manobras de intubação, leitos hospitalares, testes, diagnósticos, estratégias de rastreamento de casos e

³¹ A menor taxa de contaminação e mortalidade entre essas pessoas a características biológicas ou genéticas, os dados da pesquisa apontam que o fator determinante é socioeconômico. Pessoas brancas, com maior escolarização e renda, representam a parcela da sociedade que teve o privilégio de se manterem em isolamento se afetar a subsistência familiar.

o incentivo à adoção de tratamentos sem eficácia comprovada. Não bastasse o conjunto de ações desastrosas, mas conscientemente adotadas, o Governo Bolsonaro dificultou e atrasou o acesso às vacinas para a população brasileira.

Werneck *et al.* (2021, p. 5) afirmam que a incapacidade de frear a disseminação do SARS-CoV-2 no Brasil se deu pela conjugação de quatro ordens de fatores, todas diretamente ligadas a gestão genocida de Jair Messias Bolsonaro, são elas:

A minimização da magnitude da pandemia e descrédito nas orientações científicas; adoção de um programa oficial para ‘tratamento precoce’, enganoso e sem fundamentação científica; políticas insuficientes e intermitentes de auxílio emergencial e para expansão do sistema de saúde; e descontinuidades administrativas no Ministério da Saúde e inação de comitês de crise.

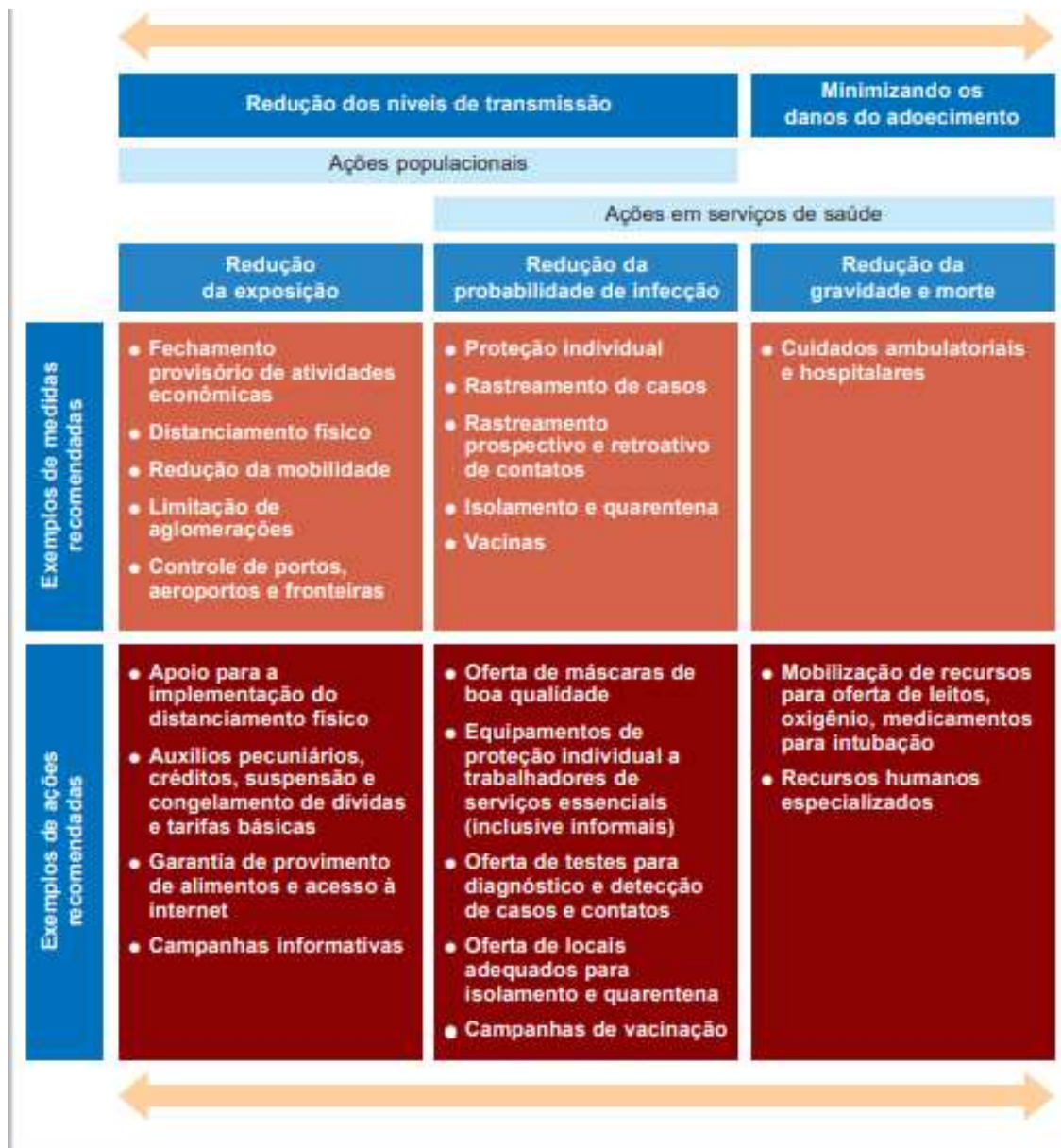
As pesquisas recentes no campo da saúde e dos processos de saúde-doença utilizam o conceito de mortes evitáveis para aquelas que podem ser prevenidas a partir de políticas públicas de alcance populacional, por ações e serviços de saúde ou por mudanças no estilo de vida. A Nota Técnica Alerta Covid-19³² ao apresentar o estudo “Mortes Evitáveis por COVID-19 no Brasil” partiu da concepção pragmática de duas das três dimensões preventivas: evitáveis por políticas públicas de alcance populacional e por ações e serviços de saúde. Para os autores:

Ao recusar o enfrentamento da COVID-19 em nome da ‘saúde’ da economia, o governo federal se tornou cúmplice de mortes que poderiam ter sido evitadas e não logrou reverter a recessão econômica. Essa escolha política nos conduziu para uma situação na qual não dispomos de políticas efetivas contra a COVID-19, nem obtivemos melhorias nas taxas de emprego e renda. (WERNECK, *et al.*, 2021, p. 5).

O estudo apontou que cerca de 120 mil mortes, no período de março de 2020 a março de 2021, poderiam ter sido evitadas se as respostas do governo federal tivessem sido baseadas na ciência, na adoção de bloqueios de transmissão e uma melhor organização dos serviços de saúde (WERNECK *et al.*, 2021). Em seu depoimento à CPI da covid-19, Pedro Hallal afirmou que, se o Brasil tivesse mantido a média mundial de mortes no primeiro ano de pandemia, poderia ter evitado cerca de 400 mil mortes. Os autores do estudo sobre as Mortes Evitáveis no Brasil representaram em um esquema simplificado o processo de transmissão e adoecimento da covid-19 e as respostas adequadas em cada etapa.

³² Movimento de entidades da sociedade civil criado em maio de 2020, com a finalidade de denunciar omissões e ações incorretas durante a pandemia, além de sistematizar informações para subsidiar ações de responsabilização e reparação à sociedade brasileira.

Figura 11: Modelo de representação das etapas dos processos de transmissão e adoecimento da COVID-19³³



Infelizmente, durante o governo do então presidente Bolsonaro, presenciamos uma série de ações que contribuíram para o agravamento da situação. O negacionismo e a anticiência comprometeram a efetividade das ações e causou a morte de milhares de pessoas, especialmente entre os povos indígenas, a população negra e pessoas de baixa-renda.

2.2 VIDAS INDÍGENAS IMPORTAM: A EMERGÊNCIA PARA ALÉM DA PANDEMIA

³³ Werneck (*et al.*, 2021, p. 7, adaptação de Krieger, 2020; IASC, 2020).

Com a eleição de Jair Bolsonaro em 2018, as políticas genocidas contra os povos indígenas se intensificaram. Durante a campanha eleitoral, o então candidato já anunciava suas intenções genocidas, “pelo amor de Deus, hoje um índio constrói uma casa no meio da praia e a Funai vem e diz que ali é reserva indígena. Se eu for eleito, vou dar uma foçada na Funai, mas uma foçada no pescoço. Não tem outro caminho” (GAZETA, 01/08/2018 *apud* INA; INESC, 2022)

Antes mesmo de tomar posse, declarava publicamente quais seriam as medidas adotadas por seu Governo na gestão das políticas indigenistas; nenhum centímetro de Terra seria demarcado; a meta de seu governo era “proporcionar meios para que ‘os índios sejam *igual a nós*’”; além de incentivar a mineração e exploração da biodiversidade em terras indígenas (INA; INSC, 2022, p. 14, *grifo do autor*). Sem nenhuma surpresa, todas essas promessas foram rigorosamente cumpridas em seu governo.

Foram quatro anos de total desmonte e perseguição nos órgãos ambientais e indigenistas. O discurso de ódio de Bolsonaro, ministros e do próprio presidente da Funai, Marcelo Xavier, direcionado aos povos indígenas, estimulou a escalada da violência e violações de direitos dos indígenas, dentro e fora dos territórios. O Estado foi aparelhado para promover políticas que diminuíssem os direitos constitucionais dos povos indígenas (APIB, 2020).

A pandemia expôs e agravou a política genocida do Governo Bolsonaro para com os povos indígenas. De acordo com APIB (2020), entre março e novembro de 2020 foram registradas mais de 200 violações de direitos humanos fundamentais contra os povos indígenas. Assim, para os povos indígenas, a emergência sanitária da covid-19 tornou-se mais um mecanismo genocida adotado pelo então governo.

Diante das ações genocidas e ecocidas do governo Bolsonaro, intensificadas com a pandemia, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil iniciou uma série de ações em defesa dos povos indígenas. As ações eram articuladas e divulgadas por meio do Portal Emergência Indígena, criado em parceria com organizações indígenas de base, uma das principais ações foi a produção de dados em uma espécie de “contra contagem” dos dados oficiais. Ao identificarem que os dados divulgados pelos órgãos oficiais ignoravam os casos e óbitos de indígenas que vivem na zona urbana e em territórios sob disputa judicial, a APIB instituiu um Comitê Nacional pela Vida e Memória Indígena, que, além de divulgar dados confiáveis, dava corpo e voz aos indígenas, produzindo uma poderosa contra-narrativa contra o Estado (DEMARCHI; PAZ, 2021).

O primeiro caso confirmado de covid-19 entre os povos indígenas retrata a negligência e omissão com que o governo agiu no enfrentamento da pandemia para a população indígena. É importante ressaltar que, conforme estudo epidemiológico apresentado por Horta *et al.* (2020), os indígenas possuem cerca de seis vezes mais chances de serem infectados. O jovem Agente Indígena de Saúde (ASI) do povo Kokama, de apenas 20 anos, foi a primeira vítima do descaso e da negligência do Estado. Contraiu a doença em seu local de trabalho, ao ter contato com um médico que acabará de retornar de férias da cidade de São Paulo, em 20 de março de 2020, e não seguiu os devidos protocolos de quarentena. A porta de entrada do SARS-CoV-2 em vários territórios foi justamente o serviço de saúde indígena (APIB, 2020).

Figura 12: Evidências de contágio e racismo institucional³⁴



Ao longo dos primeiros oito meses da pandemia, entre os povos indígenas, ficou evidente a precariedade das condições de trabalho dos agentes de saúde indígena pela quantidade de casos confirmados e mortes desses profissionais, de norte a sul do país. A Apib recebeu denúncias de funcionários indígenas dos Distritos Sanitários Especial Indígena (DSEI), que foram obrigados a trabalhar, mesmo com sintomas da COVID-19. (APIB, 2020, p.13).

Por meio do portal Emergência Indígena e do relatório “Nossa Luta é pela Vida”, divulgado em 2020, a APIB fez uma série de denúncias da condução genocida da pandemia para os povos indígenas. A figura acima retrata as evidências de contágio entre os povos indígenas e o racismo estrutural.

³⁴APIB (2020, p. 12).

Tais evidências e exemplos descortinam o completo despreparo dos diversos setores da sociedade brasileira em lidar com a diferença cultural e demonstra como os governos federais, estaduais e municipais têm falhado ao apostar em projetos educacionais que não incluem, ou incluem de modo precário, o entendimento da alteridade, da diversidade e da possibilidade de convivência simétrica entre povos e cultura. (DEMARCHI; PAZ, 2021, p. 209).

A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil denunciou ainda em 2020 a falta de investimento no enfrentamento à covid-19 nos territórios durante o primeiro ano de pandemia. A Funai havia gastado apenas 52% do recurso disponível para as respostas à pandemia, sendo que as ações do órgão foram concentradas em uma política meramente assistencialista de entrega de cestas básicas, sem a garantia mínima da segurança alimentar e nutricional, do acesso à saúde, treinamento para os ASI, implantação de protocolos de controle de contágio, equipamentos de proteção individual e distribuição de cloroquina como incentivo ao tratamento precoce (APIB, 2020; INA; INSC, 2022).

As organizações indígenas articuladas produziram durante os períodos mais críticos da pandemia uma contranarrativa “com números, quadros, gráficos, imagens e frases de efeito”, uma maneira autônoma de contar a versão indígena da pandemia da covid-19 (DEMARCHI; PAZ, 2021).

2.3 “A COVID APENAS ENCURTOU A VIDA DELAS POR ALGUNS DIAS OU SEMANAS³⁵”: A NECROPOLÍTICA BOLSONARISTA

O Governo Bolsonaro optou conscientemente por uma política de Estado pautada na morte. As respostas à emergência da covid-19 ascenderam o debate nas ciências humanas em torno do conceito de necropolítica, cunhado por Achille Mbembe³⁶ (2023), para pensar as relações de poder, vida e morte na contemporaneidade. Pensar a condução da pandemia no Brasil a partir do conceito de necropolítica permite entender que todas as ações e omissões do governo não foram desconexas, eventuais, irracionais ou excepcionais, elas foram coerentes com sua intenção de decidir quem é essencial e quem é descartável na engrenagem do sistema econômico. Exerceu a soberania, tal como definida por Mbembe (2023, p. 5):

³⁵ Declaração do então presidente Jair Bolsonaro em entrevista a dois alemães ligados a movimentos de ultradireita em setembro de 2021, quando o país registrava oficialmente mais de 592.964 mortes (ESTADO DE MINAS, 2021).

³⁶ Teórico camaronês que propõe o estudo do contexto mundial contemporâneo a partir das *margens*. Grada Kilomba (2019), em *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*, discute a ideia de margem a partir de bell hooks e Stuart Hall, na qual a margem é entendida tanto como um local de opressão quanto de resistência. Nessa perspectiva “o entendimento e o estudo da própria marginalidade que criam a possibilidade de devir como um novo *sujeito*” (KILOMBA, 2019, p. 69). Aprofundarei essa discussão no próximo tópico.

[...] a expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer. Por isso, matar ou deixar viver constituem os limites da soberania, seus atributos fundamentais. Ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como implantação e manifestação de poder.

Para Mbembe (2023), essa forma de soberania tem a morte como constituinte das normas do espaço político contemporâneo, que, por sua vez, não devem ser confundidas como fragmentos de insanidade. Nesse sentido, no momento em que o Governo Bolsonaro decide “salvar a economia”, ele também decide quem deve morrer e torna-se, assim, responsável pela morte de mais de 700.500 pessoas no Brasil.

Mbembe (2023, p. 71) aponta que a noção de biopoder “é insuficiente para dar conta das formas contemporâneas de submissão da vida ao poder da morte” e propõe o conceito de necropolítica para pensar as estruturas sociais e políticas, em que o “fazer morrer e deixar viver” de determinados corpos tornam-se aceitáveis, e a morte passa a ser regra, especialmente nas políticas de Estado. Para o autor, não é apenas o controle da vida que está em jogo na necropolítica, mas a própria gestão da morte, expressa na decisão de quem deve ou não ser exposto a ela.

Do momento em que escrevo este trabalho, a pandemia encontra-se em estado de arrefecimento, mas ainda apresenta riscos de novas ondas de contágio. Já temos vacinas disponíveis e medicações com eficácia cientificamente comprovada. (Re)visitar as memórias recentes do período crítico da pandemia, memórias que não são apenas minhas, tornou a escrita desse tópico pesada. A cada memória (re)visitada as sensações, angústias e perdas ressurgiam, e muitas vezes impedia o avanço da escrita, em tantas outras, era o que a impulsionava. Vivenciei e vivencio a pandemia, visto que ainda não acabou, do lugar da branquitude, privilégio que a maioria da população não teve, pude aguardar a descoberta e a chegada da vacina em isolamento social. Os meus medos e angústias jamais serão os mesmos das pessoas que foram “escolhidas” para morrer, mas meu privilégio não impediu que eu chorasse, sentisse e me indignasse com as mortes de todas elas.

bell hooks (2019) afirma que confrontamos as realidades da escolha e da localização quando nos deslocamos para fora do nosso lugar. Ao me movimentar, reconheço minha localização e a partir dela escolho como me posicionar, se permaneço no *centro*, um espaço de dominação ou me desloco para a *margem*, um espaço de resistência. Nesse movimento, eu escolho me posicionar ao lado da resistência.

Essa escolha molda e determina minha escrita. Grada Kilomba (2019) afirma que a escrita é um ato político, portanto, a escrita desse tópico, por mais árdua que tenha sido, foi necessária para marcar os episódios dos últimos quatro anos em que respirar no Brasil tornou-se um ato de (re)existência simbólica e material. Foram quatro anos de um governo que “fez morrer” mais de 700.500 pessoas, que negou a ciência, agiu com deboche e menosprezo ao se referir as pessoas que morriam por falta de leitos hospitalares, vacinas e oxigênio. A minha escrita é também um ato de memória contra o esquecimento, parafraseando bell hooks, (2019, s/n), “uma politização da memória que faz uma distinção entre nostalgia e modo de lembrar que serve para *responsabilizar*”³⁷.

Enquanto o Governo Bolsonaro respondia à emergência da covid-19, intencionalmente, a partir de uma gestão da morte, o povo Apinajé produzia respostas na *margem*, pautadas em uma gestão decolonial e antirracista da vida, a partir de uma *cosmopraxis comunicacional* de resistência ao poder necropolítico (OLIVEIRA *et al.*, 2021).

2.4 A RESPOSTA QUE VEM DA MARGEM: A LUTA COMO ELO DO ENLACE APINAJÉ

Começo aqui um esforço que se estenderá por todo o trabalho de apresentar os elos que proponho chamar de *enlace Apinajé*. Apresento, a partir das respostas Apinajé³⁸ à covid-19, o primeiro elo do *enlace Apinajé*, a Luta.

Desde a invasão da Terra, que hoje conhecemos como Brasil, os povos indígenas vivem na *margem*. Para bell hooks (2019), estar na margem é ser parte vital e necessária do corpo principal e, mesmo assim, não ser reconhecida como parte do todo.

Embora incompletas, essas declarações consideram a marginalidade como muito mais do que um espaço de privação; na verdade, o que eu estava dizendo é exatamente o oposto, ou seja, que a marginalidade é também um espaço de possibilidade radical, um espaço de resistência. Foi essa marginalidade que considerei como um lugar central para a produção de um discurso contra-hegemônico que não se encontra apenas nas palavras, mas nos hábitos de existência e de vida. Assim, eu não estava falando de uma marginalidade que alguém quisesse perder – da qual quisesse se livrar ou se afastar à medida que se aproximasse do centro –, mas sim de um lugar onde se fica, e até mesmo ao qual se apegar, por alimentar a sua capacidade de

³⁷ “uma politização da memória que faz uma distinção entre nostalgia – aquele anseio de que algo seja como antes, como espécie de ato inútil –, daquele modo de lembrar que serve para iluminar e transformar o presente” (bell hooks, 2019, s/n).

³⁸ Neste tópico, optei por descrever apenas atuação protagonista dos Guardiões Apinaje, *Pêp* na língua *panhĩ*, agentes fundamentais nas lutas e no cotidiano da aldeia. O processo de formação e fabricação dos corpos das gerações de novos guerreiros *panhĩ* será descrito no próximo capítulo.

resistência. Essa marginalidade oferece a uma pessoa a possibilidade de ter uma perspectiva radical a partir da qual possa ver e criar, imaginar alternativas, novos mundos. (bell hooks, 2019, s/n).

É a partir da *margem*, enquanto lugar de resistência, que os Apinajé respondem as emergências sanitárias e, sobretudo as emergências territoriais que são submetidos. Para os povos indígenas, de modo geral, a pandemia agravou a política anti-indígena do Governo Bolsonaro. Uma política de favorecimento da invasão dos territórios indígenas, somada à omissão na construção de ações eficazes de enfrentamento à pandemia, a negligência na proteção dos trabalhadores e usuários do Subsistema de Saúde Indígena contribuíram para o agravamento violações (APIB, 2020). Nesse contexto, a luta indígena pela proteção do território é permanente, a pandemia, além de acrescentar um novo elemento, o vírus, intensificou os que já existiam.

Ribeiro Apinajé *et al.* (2021, p. 8), inspirados pela noção de *ethostress*, nomeiam “o conjunto de experiências negativas no contexto da pandemia de COVID-19 pelos *panhĩ*, de *stress pandêmico*”. De acordo com os autores, *ethostress* é um conceito elaborado por Antone Hill e Myres (1986, p. 3 *apud* RIBEIRO APINAJÉ *et al.*, 2021, p. 8), que diz respeito a “experiência negativa que [os povos originários] sentem ao interagir com membros de diferentes grupos culturais”. Esse conceito, segundo os autores, foi retomado pela filósofa indígena Barbara Cassidy (2002, *apud* RIBEIRO APINAJÉ, 2021), que, ao discutir a situação dos povos originários do Canadá, apresenta uma dimensão de resistência presente no *ethostress*, para além dos sentimentos negativos.

Dessa forma, os autores *Panhĩ* propõem a noção de *stress pandêmico* para narrar os “efeitos individuais e coletivos do fato de que a existência em nosso território está sob constantes ameaças dos *kupẽ*, sejam eles nossos vizinhos do dia a dia, ou moradores de terras distantes, destacando nossas respostas de luta e seu potencial transformador” (RIBEIRO APINAJÉ, *et al.*, 2021, p. 9).

Entender a emergência sanitária e o *stress pandêmico* como potencializadores da emergência territorial permanente implica na compreensão de que as respostas *panhĩ* à covid-19 fazem parte de uma cosmopraxis ancestral que se atualiza nas lutas contemporâneas. As respostas de enfrentamento da covid-19 dos Apinajé não são construções apenas do “tempo do agora³⁹”, logo, não podemos dissociá-las de todas as respostas e enfrentamentos nesses 523 anos de invasão. Portanto, podemos considerar

³⁹ Termo que faz referência a perspectiva temporal dos Apinajés, que será melhor detalhada nos próximos capítulos, “tempo do agora” refere-se ao tempo contemporâneo e “tempo do primeiro” a tempo ancestral (ROCHA, 2012).

que as respostas *panhĩ* à covid-19 têm início antes mesmo da pandemia. A luta contra o SARS-CoV-2 se mistura e se confunde com as lutas contra o Estado, o racismo, o genocídio e o ecocídio. São lutas pela Terra e toda vida que ela comporta.

A (re)ativação da organização dos *Pẽp*⁴⁰ (Guardiões), que deu origem a resposta efetiva dos Apinajé no enfrentamento da covid-19, teve início em meados 2015, quando os *Panhĩ* enfrentavam outra emergência em seu território, o alcoolismo. Ao recordar desse período, Joel me contou que “entrava muita bebida alcoólica e muitas comunidades estavam aprendendo a usar bebida alcoólica dentro das aldeias e até comercializar dentro das suas aldeias”.

No texto “Luta, vida e pandemia na Terra Indígena Apinajé”, os autores Apinajé relatam que em meados da última década perceberam que estavam perdendo o controle sobre a entrada e o consumo de bebidas alcoólicas nas aldeias, os casos de agressões verbais e físicas se acumulavam quebrando os ritos nas relações interpessoais. Foi quando um grupo de 50 jovens, adolescentes e alunos da Escola Estadual Indígena Mãtyk, na aldeia mãe São José, se reuniram por iniciativa própria para debaterem sobre o consumo excessivo de bebidas alcoólicas, esse episódio foi o preâmbulo do que seria a nova geração dos *Pẽp* (RIBEIRO APINAJÉ *et al.*, 2021).

Joel me explicou que na sua época de *nyw* (jovem) não tinha a organização dos *Pẽp*, ouvia apenas as histórias de seu pai de como eles se organizaram durante o processo de demarcação: “quando a demarcação estava iniciando montaram esse grupo dos *Pẽp* de novo para poder ficar ligado na proteção”. Ficar “ligado na proteção” é estar atento as emergências que ameaçam o território, o avanço do alcoolismo nas aldeias passou a configurar como um problema coletivo, assim como o processo de demarcação nos anos 1980. Podemos pensar que a proteção do território e do coletivo funcionou nos dois episódios⁴¹ como uma espécie de mecanismo de (re)ativação da organização dos *Pẽp*.

Em sua dissertação de mestrado, Júlio Kamêr Ribeiro Apinajé (2019) apresenta o conceito Apinajé de *Mẽ amnhĩ* como aquilo que “define o comportamento e atitude do ser *panhĩ*”, que se expressa em todos os momentos da vida cultural dos Apinajé, e significa: “Mẽ = plural/coletivo – amnhĩ = algo para se, ou seja, “algo que está em

⁴⁰ Os *Pẽp* são considerados os grupos de Guerreiros ou Guardiões Apinaje, responsáveis pela proteção do território e do povo Apinaje (NIMUENDAJU, 1983; DAMATTA, 1976; GERALDIN, 2000). Na visão dos Apinaje, eles também são responsáveis por fortalecer a cultura, a formação dos *Pẽp* ocorre a partir do ritual *Pẽpkaàk* que marca a transição da infância para vida adulta, o processo de formação será melhor discutido no segundo capítulo.

⁴¹ Nos anos de 2013 e 2014, houve organizações semelhantes de proteção territorial protagonizadas por homens e mulheres maduras que serão melhores detalhadas no próximo capítulo.

constante movimento” (AÇÃO), vamos fazer algo realizado coletivamente” (RIBEIRO APINAJÉ, 2019, p. 59).

Diante da ameaça a proteção territorial e cultural imposta pelo alcoolismo, os *měnywjaja* (jovens) se organizaram e responderam coletivamente a essa emergência por meio da (re)ativação dos *Pěp*. Com o apoio das lideranças, os *Pěp* estabeleceram barreiras, inicialmente na aldeia São José, nas áreas de acesso às aldeias para restringir o acesso e o consumo de bebidas alcoólicas no interior das aldeias.

Os bloqueios ocorriam no fim da tarde, período em que os veículos fretados retornavam da cidade trazendo as pessoas e suas mercadorias. Os Guardiões abordavam as pessoas à procura de bebidas alcoólicas que, caso encontradas, eram destruídas. Pessoas alcoolizadas ao passarem pela barreira eram aconselhadas a controlarem o consumo das bebidas e evitarem discussões e agressões dentro da aldeia. Além de imporem restrições severas ao transporte e uso de bebidas alcoólicas na aldeia, o funcionamento das barreiras era também uma ação pedagógica para os próprios jovens que faziam parte dos Guardiões, pois estimulava-os a não consumirem e a estarem vigilantes com aquelas pessoas que faziam uso frequente de álcool e terminavam por serem os principais responsáveis por agressões. (RIBEIRO APINAJÉ *et al.*, 2021, p. 11-12).

Em 2016, os *měnywjaja* da aldeia mãe Mariazinha, que também enfrentavam os efeitos do consumo excessivo de bebidas alcoólicas, formaram o segundo grupo de novos *Pěp* do povo Apinajé, daí em diante o movimento materializado nas barreiras contra a entrada e o uso de bebidas alcoólicas se espalhou pelas outras aldeias da Terra Indígena Apinajé espontaneamente. Cabe ressaltar que todas essas movimentações e organizações não contaram com apoio e recursos dos órgãos públicos (RIBEIRO APINAJÉ *et al.*, 2021).

Durante minha vivência no campo, promovemos uma roda de conversa com os *měnywjaja* e os *pigêxjaja* (velhos) da aldeia *Pyka Méx* sobre as experiências no enfrentamento da pandemia de covid-19. Rita Apinajé, artesã e liderança feminina, falou dos sentimentos e as primeiras atitudes dos *Panhĩ* ao saberem das primeiras notícias sobre a doença.

Os Guardiões e Guardiãs estão falando sobre essa doença que eu não sei de onde ela veio para nós e para o mundo inteiro. Não é só a doença, porque a gente via na televisão o povo morrendo, morrendo e nós pensamos: ‘agora nós vamos acabar, porque os *kupě* são muito, mas nós somos pouco’. Eu via que morria não sei quantas pessoas por dia e nós vamos ficar como? Porque é um perigo, toda hora os *kupě* quem sabe se já veio com essa doença para entrar (na aldeia). Meu irmão Joel, que é o cacique, já pensou logo em fechar essa estrada que entra para cá. Foi longe (a doença estava longe) que a gente ficou sabendo, quando pouco já estava em Araguaína e tão pouco em Tocantinópolis, e pensamos: ‘agora está perto’. Aí não, nós vamos colocar

segurança, se de repente alguém entra com essa doença, como que a gente vai ficar?

Para Castro Apinajé⁴² (2020), as notícias sobre a covid-19 no mundo provocaram e (re)ativaram memórias das antigas epidemias vividas pelos *Panhĩ*, como a de varíola em 1808, que quase exterminou o povo Apinajé. Essas memórias provocaram uma onda de medo e insegurança que afetou a saúde mental dos *Panhĩ*. Segundo a autora, os anciões diziam que “a doença não tem chocalho para nos avisar”, atacando assim o lado psicológico. Diante de tantas mortes de não indígenas, os *Panhĩ* temiam com a possibilidade de sumirem da terra. Um medo real, visto que o Brasil chegou a registrar oficialmente 3.125 mortes em um único dia, mais pessoas do que toda a população Apinajé conforme registros de 2014.

O *stress pandêmico* enquanto potência de luta provocou uma intensa mobilização coletiva para impedir a entrada do vírus na Terra Apinajé (RIBEIRO APINAJÉ, *et al.*, *no prelo*). Em conversa com os *měnywjaja*, Oscar *Wahēm* refletiu sobre a chegada da pandemia e as possibilidades de ação a partir da *margin* para conter o vírus:

Com a chegada da pandemia a gente viu que estava só. Não era só a comunidade da Prata, mas todas as comunidades, então a partir daí incentivamos e tivemos a ideia de colocar os *Pěp* para controlar o fluxo, porque aqui um entrava e saía sem ter esse cuidado. Então, a pandemia nos trouxe surpresa, e graças ao nosso resguardo com essa forma de organizar, montar um grupo para poder criar barreiras para poder monitorar quem está vindo e quem está indo para aldeia para não trazer a contaminação para o povo.

A primeira barreira sanitária instalada foi na aldeia *Pyka Méx*, Joel ressaltou que os *Panhĩ* sabiam que o território era área de risco, pois está localizado próximo a cidade e à beira da BR, regiões de fácil acesso para invasores. No dia 20 de março de 2020, nove dias depois da declaração da OMS de que vivíamos uma pandemia, a barreira sanitária da aldeia *Pyka Méx* foi implantada de forma autônoma e independente de qualquer ação dos órgãos públicos. Ao relatar o processo de implantação da barreira sanitária, Joel disse: “Nessa organização, nossa associação estava à frente, e eu como presidente pensei: ‘como que nós vamos trabalhar com esse grupo agora?’.”.

A associação *Pyka Méx* estava na fase final de execução de um projeto de fortalecimento territorial, cultural e ambiental do Programa DGM Global (Dedicated

⁴² Liderança feminina Apinaje, professora, agente de saúde e mestranda em Antropologia Social pela UFG.

Grant Mechanis for Indigenous Peoples and Local Communities) e com isso conseguiram apoiar o início das ações de enfrentamento à covid-19. Joel relatou que “como a Associação tinha cada vez mais parcerias com outras instituições, quando saiu o edital do Fundo Casa, nós escrevemos um projeto e com isso fomos mantendo essa barreira e os Guardiões”. O projeto em questão foi elaborado especificamente para manutenção das atividades dos Guardiões, com o título “Guardiões e Guardiãs Apinajé da aldeia Prata”. Oscar *Wahmê* enfatizou a necessidade de instrumentalizar a Luta Apinajé para que o povo tenha autonomia de “falar e também projetar”, habilidades indispensáveis⁴³ para fazer a gestão da comunidade e do território na contemporaneidade.

Na aldeia *Pyka Méx*, os Guardiões e Guardiãs são divididos em três grupos, cada grupo possui um líder responsável por coordenar as atividades. Dionísio, um dos líderes dos Guardiões, esclarece que a *cosmopraxis comunicacional* desse grupo vai muito além das atividades realizadas nas barreiras sanitárias:

Essa organização não foi criada por uma pessoa só, foi toda a comunidade. E quando chegou o tempo da pandemia a gente viu que entrava muita pessoa desconhecida e tomamos a decisão de criar a barreira para poder fechar a entrada para pessoas contaminadas não entrar. *Mas não era só a doença, dentro do nosso território acontece muita coisa, como a bebida alcoólica que entrava muito e a gente não gostava.* Como nós jovens cada vez mais queremos aprender nossos costumes, nossa cultura, porque com isso a gente está fortalecido, seja na entrada da aldeia ou em qualquer outro movimento que a gente organiza. A gente mora muito perto da BR e qualquer pessoa passa e ficamos perto da cidade, é um perigo para gente. E fizemos os Guardiões não só para ficar ali na entrada, a tem trabalho também, a gente organiza trabalhando na roça, se organiza aqui dentro da aldeia também, ajuda nas despesas (tarefas) do cacique. Isso foi ideia do cacique, porque tem várias reuniões que a gente recebe aqui e para uma pessoa só organizar é muita coisa, dentro da aldeia mesmo, pegar lenha, ajudar o cozinheiro, isso tudo é trabalho que os Guardiões vêm organizado.

Dionísio e Marcelino ressaltaram a importância dos Guardiões e Guardiãs no fortalecimento dos Apianje, do trabalho de pesquisa sobre o território, a cultura, a elaboração e escolha do símbolo que representa os Guardiões e Guardiãs da aldeia *Pyka Méx*. A escolha do símbolo se deu a partir a reunião dos grupos de Guardiões para realizar pesquisas sobre o que representava os Guardiões dentro da cultura, e quem tinha “pintura boa” elaborou os desenhos, a comunidade escolheu o desenho do Marcelino. É importante perceber a partir da fala dos dois Guardiões que a camiseta com o símbolo

⁴³ No próximo capítulo aprofundarei na discussão acerca da instrumentalização da Luta Apinaje.

elaborado por eles exerce uma função de memória, diferenciação e pertencimento dos Guardiões e Guardiãs da *Pyka Méx*:

E foi bom que criamos os Guardiões, que hoje a gente trabalha para fortalecer cada vez mais. Hoje em dia mesmo, a gente tem uma camiseta, *a gente está trabalhando de acordo com essa camiseta*. Além do trabalho que a gente faz de Guardião mesmo, a pesquisa também é um trabalho nosso, para gente conhecer nosso território, proteger dos invasores, dos caçadores. Foi bom que criamos e a gente quer fortalecer isso. (DIONÍSIO, aldeia *Pyka Méx*, 2023, *grifo meu*).

Esse símbolo aqui não foi fácil para mim, porque tivemos que estudar muito. Esse símbolo aqui, o cocar quer dizer igual o Dionísio estava dizendo, *que os primeiros guerreiros são nossos velhos*, ele que usam esse cocar para ter mais força. Essa flecha aqui tudo mundo sabe, que é na nossa cultura, todos nós usamos, nós, o povo *Apinajé* usa para combater nos conflitos que tiver, principalmente nas mobilizações, porque é nossa cultura (MARCELINO, aldeia *Pyka Méx*, 2023, *grifo meu*).

Figura 13: Líder de um dos grupos de Guardiões, Vanderlan, durante expedição de formação dos Pêp⁴⁴



Welitânia de Oliveira Rocha (2019, p. 129), ao etnografar o tempo, a política e a chefia feminina no movimento das mulheres Apinajé, indicou que “as mulheres assim

⁴⁴ Fonte: De autoria própria (2023).

como os homens também são seres políticos e possuem elementos que qualificam sua participação na chefia e em toda estrutura política”. Corroborando a percepção da autora, minha vivência em campo também apontou para uma participação efetiva e ativa das mulheres desde a juventude nas lutas Apinajé⁴⁵. As jovens Guardiãs da aldeia *Pyka Méx* participam ativamente na organização, um dos três grupos é composto e liderado apenas por elas. A atuação nas barreiras sanitárias surgiu por iniciativa voluntária. Fabrine, bisneta de Maria Barbosa⁴⁶, contou como foi a organização das jovens para compor a linha de frente das respostas à covid-19:

Eu não sou líder, mas participei de todos os momentos. Eu sempre fortaleci, presenciei e participei. Primeiro foram os homens que tiveram a ideia de ficar lá na entrada e deram o nome Guardiões, até que as coisas vinham acontecendo e nós tivemos a ideia de contribuir com os homens para ficar lá no meio junto. E foi muito bom, escolheram os líderes e as mulheres estavam lá também (entre os líderes). O cacique fazia reunião, dava as ideias, para fortalecer e continuar, *porque não era só por causa da doença, era por causa da nossa reserva, da Terra*. Os não indígenas sempre entram ali no rumo do cemitério e com isso foi dando a ideia para nós e fomos tentando. Os homens iam fiscalizar (os limites) e as mulheres ficavam lá na porta vigiando. Nessa pandemia também fizemos muita coisa, higienizava, igual o Dionísio falou tinha a bebida que a gente evitava de entrar. Até que evitou e não está mais entrando.

As falas dos três jovens evidenciam que para os Apinajé a emergência sanitária nunca esteve dissociada da emergência territorial.

Seguindo o exemplo da aldeia *Pyka Mex*, as lideranças da região São José, se articularam para a criação de mais duas barreiras autônomas, uma na entrada da aldeia São José, ponto de acesso para outras comunidades próximas a ela; e outra barreira na entrada da aldeia Bacabinha. Diferente da barreira na aldeia *Pyka Mex*, que protegia exclusivamente esta aldeia, as outras duas barreiras sanitárias atuaram na proteção e prevenção à COVID-19 de pelo menos 26 aldeias, todas elas com vínculos históricos e de parentesco com a aldeia São José (RIBEIRO APINAJÉ, *et al.*, p. 13, *no prelo*).

Durante os meses de março e abril, foram planejadas e implantadas as outras barreiras sanitárias no território Apinajé. As barreiras tinham como principal objetivo controlar o fluxo de entrada e saída das aldeias. Foi estabelecido pelos *Panhã* que por dia haveria um limite máximo de 10 pessoas de aldeias diferentes para desloca-se para a cidade. Essas pessoas eram identificadas com crachás e assinaturas de lista com data, horário de saída e chegada, esse protocolo era rigorosamente seguido pelos Guardiões e Guardiãs nas barreiras. Era vetada a entrada de qualquer pessoa que não residisse nas

⁴⁵ Esse contexto será detalhado no próximo capítulo.

⁴⁶ Importante liderança Apinajé, sua história será detalhada no próximo capítulo.

aldeias. Além do controle do fluxo de pessoas, as compras realizadas na cidade eram todas cuidadosamente higienizadas antes de entrarem na aldeia. Os mais novos se disponibilizavam para realizar compras, pagamentos e saques de benefícios para os anciões na cidade, mantendo assim os grupos de riscos isolados e protegidos no território (RIBEIRO APINAJÉ *et al.*, no prelo).

Figura 14: Protocolos de controle e higienização em uma das barreiras do Território Apinajé⁴⁷



Todo planejamento dos protocolos a serem adotados, locais de instalação das barreiras foi realizado inicialmente a partir de reuniões entre as lideranças das aldeias, considerando as orientações e recomendações da OMS e os saberes do próprio povo. Depois do alinhamento e definição das respostas Apinajé, foram realizadas articulações com o polo base da Secretária Especial de Saúde Indígena (SESAI), da Fundação Nacional dos Povos Indígenas e a *Pempxá* (Associação união das aldeias Apinajé) para definição do apoio e manutenção das barreiras. Organização semelhante ocorreu nas aldeias ligadas à aldeia-mãe Mariazinha. As prefeituras de Maurilândia e Tocantinópolis apoiaram as barreiras até meados de novembro de 2020. Maurilândia apoiou as barreiras das aldeias Botica e Barra do Dia, enquanto a de Tocantinópolis, as barreiras da São José e Bacabinha, com o envio semanal de alimentos, água, álcool em gel, álcool

⁴⁷ Fonte: Alan Apinajé (2020).

líquido 70%, luvas, água sanitária, detergente, sacos de lixo e gasolina. A barreira da *Pyka Méx* foi mantida integralmente pela própria comunidade e a Associação *Pyka Méx* (RIBEIRO APINAJÉ *et al.*, *no prelo*).

Para os autores Apinajé (RIBEIRO APINAJÉ *et al.*, *no prelo*), a mobilização para implantação das barreiras sanitárias ocorreu a partir da organização autônoma das próprias lideranças e da comunidade *panhĩ*. Em uma conversa com Oscar *Wahmẽ* sobre autonomia, ele me explicou que autonomia para os *Panhĩ* é quando “decidimos fazer um moquéim de arroz, de batata, de milho, tem ali é só você ir lá e trazer. É ter as nossas coisas. Não é ‘vamos fazer um moquéim, vamos precisar de cesta básica, disso, daquilo, fulano me arruma isso’. Isso não é autonomia”.

Nesse sentido, apesar da mobilização e planejamento terem sido feitos de modo independente dos órgãos públicos, a manutenção das barreiras da São José, Bacabinha, Botica e Barra do Dia dependia do apoio governamental. Com o fim desse apoio, essas barreiras foram desmobilizadas em meados de novembro de 2020, apenas a barreira da *Pyka Méx* se manteve autônoma desde o início e, portanto, permanece ativa até hoje. O funcionamento e os protocolos de controle foram sendo modificados de acordo com o andamento da pandemia.

Durante todo período de atividades das 5 barreiras sanitárias do território Apinajé, nenhuma contaminação foi registrada. Os primeiros casos entre os *Panhĩ* começaram a ser registrados em dezembro de 2020, no entanto, não houve nenhum caso grave ou óbito até o momento. Os conhecimentos ancestrais e a (re)ativação das memórias de lutas de outros tempos contribuíram para a efetividade das respostas *panhĩ* à covid-19, os Apinajé não negaram sua ciência ancestral e nem a ciência dos *kupẽ*, eles uniram os conhecimentos em uma cosmopraxis capaz de imunizar seus corpos pela luta (RIBEIRO APINAJÉ *et al.*, *no prelo*).

A ausência de casos graves que precisassem recorrer ao atendimento hospitalar demonstra que nossos corpos estavam “imunizados”, como disseram algumas pessoas, referindo-se não a intervenções biomédicas voltadas à prevenção do novo coronavírus, mas ao seu efeito de proteção relacionado, sobretudo, às ações comunitárias promovidas pelos *Panhĩ*. Foi através da luta que nos “imunizamos”, isto é, que resistimos ao vírus e às tantas ações dos brancos. Seguramos a entrada do vírus em nossas comunidades nos períodos mais tensos de propagação da pandemia nas cidades vizinhas, porque nossos corpos estavam em luta, protegidos pelo funcionamento das barreiras e pelas orientações dos guerreiros e dos anciãos. Até agora a COVID-19 não matou nossos parentes, como ocorreu em outros tempos, ou no presente entre outros povos indígenas com os quais mantemos relações. Embora o medo, a ansiedade e outras ‘sequelas psicológicas’ tenham evidentemente seu viés negativo e não possam ser desconsiderados, não fomos passivos a estes acontecimentos. A nossa resposta ao *stress*

pandêmico foi permanecer em luta por meio de estratégias de cuidado e proteção dos parentes e de nosso território. (RIBEIRO APINAJÉ *et al.*, p. 18, *no prelo*).

As respostas Apinajé à emergência sanitária iniciada em 2020, com a pandemia da covid-19, estão interligadas a tantas outras respostas e emergências vivenciadas pelos *Panhĩ* ao longo de sua história, em um movimento contínuo em que ora as emergências sanitárias se evidenciam, ora as emergências territoriais, mas que de forma alguma se separam, são faces de uma mesma fita. O ser *panhĩ* é fabricado no movimento coletivo de cuidado e proteção da Terra e de toda vida que nela habita. E essa é a luta Apinajé.

No próximo capítulo apresentarei o segundo elo do *enlace Apinajé*, a Terra, a partir da participação das mulheres na luta Apinajé, os eventos que envolvem o processo de revisão da demarcação da Terra Indígena Apinajé e a formação dos *Pẽp*.

3 TERRA, CORPO E LUTA: CORPOS EM PERMANENTE ESTADO DE LUTA

“Nós só estamos pedindo que sejam respeitados o pedido e o anseio dos nossos ancestrais que fizeram luta lá atrás e hoje nós queremos que seja cumprido”.

Oscar Wahmê

Figura 15: Pedro Kuruka, ancião e cacique da aldeia Pintado, identificando as áreas que estão fora dos limites da Terra Indígena Apinajé⁴⁸



⁴⁸ Fonte: Eduardo (Biagioni/Funai) (2023).

Durante minha vivência no campo, foram muitos os momentos em que a instrumentalização da luta indígena foi ressaltada como marco nas guerras contemporâneas. Apesar da discussão profunda da noção de guerra entre os povos indígenas não ser o objetivo desse trabalho, faz-se necessário alguns apontamentos básicos sobre o tema.

Clarice Cohn (2005), ao etnografar as relações de diferença e as modalidades de apreensão entre os Mebengokré e seus Outros, aponta que desde os estudos de Lévi-Strauss (1976) sobre guerra e o comércio entre os povos indígenas da América do Sul, a guerra ganhou um status de positividade e relevância nos sistemas de relações indígenas para além da representação clássica de barbárie e violência das sociedades ditas primitivas. Do ponto de vista da autora, Lévi-Strauss rompe com essa concepção colonial das sociedades indígenas ao reconhecer a guerra como “plena de sentido e produtiva do que há de mais importante: pessoas, relações, afetos e coletividades”, no entanto, ao limitar a compreensão da guerra para os povos indígenas à dimensão das trocas, ou seja, aspectos inversos de um mesmo processo social, deixa de lado a dimensão política da guerra e seus sujeitos, recuperada por Clastres (2004) anos depois (COHN, 2005, p. 118).

Pierre Clastres (2004) em *Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas* apresenta críticas aos discursos até então aceitos na etnologia sobre as guerras nas sociedades indígenas: discurso naturalista; economista e relativo à troca. De acordo com autor, a concepção naturalista defendida por Leroi-Gourhan propõe, em um primeiro ponto, a violência e a agressividade como sendo um “dado natural que mergulha suas raízes no ser biológico do homem” (p. 163), que nas sociedades ditas primitivas está intimamente ligada à caça, como forma de garantia da subsistência e da sobrevivência. A guerra na concepção naturalista seria a herança da violência direcionada a caça, uma espécie de “caça ao homem”, no entanto, Clastres (2004) argumenta que uma se diferencia da outra justamente pela ausência da agressividade como motivação. Enquanto o caçador se motiva principalmente pelo apetite, o guerreiro tem na agressividade uma de suas principais motivações. A “biologização” da guerra exclui sua dimensão social:

A inquietante concepção de Leroi-Gourhan leva a uma dissolução do sociológico no biológico, a sociedade torna-se um organismo social e toda tentativa de articular sobre a sociedade um discurso não zoológico revela-se inútil de antemão. É preciso estabelecer, ao contrário, que a guerra primitiva nada deve à caça, que ela se enraíza não na realidade do homem como espécie, mas no ser social da sociedade primitiva, que ela aponta, por sua

universalidade, não para a natureza mas para a cultura. (CLASTRES, 2004, p. 165).

O discurso econômico, em todas suas vertentes, propõe a compreensão das guerras indígenas a partir da concorrência entre os povos por bens escassos, portanto, partem de uma concepção racista, na qual os povos indígenas são percebidos e descritos pela noção de miséria e escassez. Clastres (2004, p. 168) elucida que o ponto de apoio de tal discurso desaba ao restar comprovado pelos estudos de Sahlins e Lizot que as sociedades indígenas são na verdade sociedades de abundância e estão “longe de consumir-se incessantemente tentando sobreviver, a sociedade primitiva, seletiva na determinação de suas necessidades, dispõe de uma “máquina” de produção apta a satisfazê-las”.

Clastres (2004, p. 171) argumenta que o pensamento de Lévi-Strauss sobre guerras indígenas incorre em erro ao tentar colocar em um mesmo plano a guerra e a troca, essa equivalência leva a eliminação de uma ou de outra. No caso, Lévi-Strauss concebe as sociedades indígenas como “ser-para-a-troca” e a guerra como uma troca mal-sucedida, apesar de coerente esse pensamento não condiz com a realidade etnográfica, que aponta para a primazia da guerra e não da troca. Para o autor, “a guerra não é um fracasso acidental da troca, a troca é que é um efeito tático da guerra” (p. 182).

A guerra nas sociedades indígenas, para Clastres (2004), é na verdade o meio de um fim político. O fim é preservar o próprio ser indivisível enquanto corpo social homogêneo e coletivo, os Mesmos que se diferem dos Outros, gerando assim um estado de guerra permanente em defesa do múltiplo, da diferença. Ela serve para conservar a independência política de cada comunidade e reiterar a diferença, a identidade e a alteridade.

[...] a guerra está no centro do ser social primitivo, é ela que constitui o verdadeiro motor da vida social. Para poder se pensar como um Nós, é preciso que a comunidade seja ao mesmo tempo in-divisa (una) e independente (totalidade): a indivisão interna e a oposição externa se conjugam, uma é condição da outra. Ao cessar a guerra, cessa de bater o coração da sociedade primitiva. A guerra é seu fundamento, a vida mesma de seu ser, sua finalidade: a sociedade primitiva é sociedade para a guerra, ela é, por essência, guerreira. (CLASTRES, 2004, p. 184).

Os povos indígenas constituem sociedades contra a lógica unificadora presente no modo de funcionamento do Estado, portanto, são por essência sociedades contra o Estado. À medida que o Estado representa o Um separado do corpo social, se estabelece uma ordem social dividida entre os que exercem o poder e os que a ele estão

submetidos, uma sociedade heterogênea, dividida não pode jamais ser uma sociedade múltipla. A força exercida pelo Um é para que todos se submetam ao seu poder (CLASTRES, 2003; 2004).

As guerras contemporâneas para os povos indígenas figuram especialmente na luta pela Terra. Um dos desafios impostos pela “pacificação” diz respeito à reinvenção da guerra em “tempos de paz” (COHN, 2005). Diante de um inimigo que exterminou vários povos e deixou o próprio povo Apinajé à beira do aniquilamento, quais instrumentos (armas) usar? Como torna possível a comunicação intermundos (OLIVEIRA, 2020) diante da diferença radical da noção de posse da Terra?

Os povos indígenas respondem a essas questões com o fortalecimento da própria cultura e a *indigenização* dos instrumentos do próprio inimigo. Neste capítulo, abordarei a *cosmopraxis comunicacional* dos *Panhĩ* da aldeia *Pyka Méx* na instrumentalização da luta pela Terra a partir do Associativismo Indígena, da participação das mulheres Apinajé na cosmopolítica e da formação das novas gerações de guerreiros, os *Pẽp*. Para Oliveira (2020, p. 48), a luta pela terra “envolve tanto fatores de natureza jurídico-institucional quanto fatores comunicacionais na medida em que faz valer operações de estigmatização, estereotipia, subalternização, invisibilização e apagamentos”.

3.1 “OS INTERESSES DOS HOMENS FORTES DA CIDADE” E A LUTA PELA TERRA

Marcelo Fagundes (2022), em sua tese de doutorado sobre a história *panhĩ* de longa duração, fez uma minuciosa análise documental de todo o processo de identificação e demarcação da Terra Indígena Apinajé, iniciado em 1970, além de valiosa representação cartográfica. Os dados levantados pelo autor apontam que foram realizados cerca de seis estudos de identificação do território Apinajé entre os anos de 1970 a 1985, período em que as ameaças e invasões eram intensas no cotidiano Apinajé, o acesso dos *panhĩ* nas áreas do seu território eram cada vez mais restrito.

A construção da Transamazônica, as salvaguardas dos interesses de políticos e fazendeiros da região, além dos conflitos de interesses entre os grupos Apinajé contribuíram para o longo e conflituoso processo de demarcação. De acordo com Fagundes (2022), em 1978 foi formado um Grupo de Trabalho (GT) para realização de um novo estudo de Identificação da área, representantes da Funai alegavam que a área proposta por Roberto DaMatta em 1970 era utópica e impossível de ser concretizada. O GT formado à época julgou necessário considerar “os interesses dos homens fortes da

cidade” em detrimento dos interesses do povo Apinajé, visto que não era possível conciliar tais interesses com a reivindicação dos *panhã* de incluir as áreas de ocupação ancestral na demarcação. Nesse estudo foi sugerido três distintas áreas a serem demarcadas:

[...] a primeira área era a ‘pretendida pelos índios de Mariazinha e São José’, e incluía, no limite leste, toda a margem do rio Tocantins, na altura da cachoeira das Três Barras até a foz do ribeirão Botica; o limite sul era definido uma linha reta das Três Barras até a foz do Serrinha, e então, outra linha até o entroncamento da ‘estrada velha’ para Nazaré e São Domingos. Nos limites oeste, estavam incluídas as terras na margem esquerda da rodovia Transamazônica, do ribeirão Gameleira até o Raiz; e no limite norte definido pelo ribeirão Pecobo. A segunda área, que ‘seria a área indicada a ser demarcada’, diferia da primeira pela exclusão das terras definidas pelo Gameleira e pelo Raiz, usando a rodovia como limite, e pelo uso do ribeirão Matrinchã como limite norte. Essa área ‘realista e não romântica’ retirava os Apinajé das margens da Transamazônica e suprimia áreas do Pecobo. A terceira área, ‘que atenderia os interesses da maioria dos proprietários e políticos de Tocantinópolis’, no limite oeste excluía a aldeia São José da área demarcada, obrigando ter que deslocá-los para próximo da aldeia Mariazinha. (FAGUNDES, 2022, p. 285-286).

Figura 16: Jornal do Brasil, Caderno JB, 10 de novembro de 1980⁴⁹



⁴⁹ Jornal do Brasil (1980 *apud* FAGUNDES, 2022, p. 290).

Trechos do estudo, analisados por Fagundes (2022), comprovam que os autores reconheciam a ocupação Apinajé no extremo norte Goiano (atual Estado do Tocantins) desde um tempo remoto, no entanto, concluíram que a primeira opção apresentava riscos ao desenvolvimento geográfico e econômico dos municípios, também consideravam a terceira opção inviável por ferir todos os princípios antropológicos ao excluir a aldeia São José da área demarcada. Sendo assim, a melhor opção, na opinião do grupo, seria a segunda, que apesar de reduzir consideravelmente a área reivindicada pelos Apinajé para 85.000 ha, seria a mais fácil de ser demarcada e legalizada.

Em 1983, a antropóloga Maria Elisa Ladeira, a pedido da Companhia Vale do Rio Doce (CVRD), realizou novo estudo de identificação da área, na ocasião ela afirmou que os *Panhĩ* da aldeia São José “foram pressionados pela Funai a aceitar os limites propostos em 1978” sob a falsa alegação de que a área não poderia transpor os limites da Transamazônica, por se tratar de uma rodovia federal, os indígenas “não poderiam ir contra a vontade do Presidente da República”, e ameaças de que se não assinassem o documento aprovando os limites propostos em 1978 não receberiam os recursos do convênio entre a Funai e a CVRD. Ladeira incluía novamente a área da antiga aldeia Cocal e dos ribeirões Gameleira e Cruz, retiradas nas propostas de limites anteriores, atendendo assim os interesses dos *Krinjobrêire* e dos *Rôrcôjôire* (grupos ligados a aldeia-mãe São José), e não apenas dos *Côcôjôire* (grupo ligado a aldeia-mãe Mariazinha) (CVRD, 1983, p. 595-596 *apud* FAGUNDES, 2022, p. 297).

Naquele mesmo ano, a política de identificação e demarcação de Terras Indígenas foi modificada, a decisão final acerca das demarcações ficaria a cargo de um GT-Interministerial, e a Funai exerceria apenas função consultiva. Nesse contexto, um novo estudo foi realizado. No dia 5 fevereiro de 1985, desconsiderando todos os estudos que atendiam as reivindicações dos Apinajé, o GT-Interministerial decidiu que manteria a exclusão das áreas a oeste e sul da Transamazônica em favor do “desenvolvimento nacional”. Em 14 de fevereiro de 1985, o então presidente João Figueiredo assinou o decreto n. 90.960/85 demarcando a Terra Indígena Apinajé em uma área de 141 mil há, excluindo as regiões da aldeia Cocal e dos ribeirões Mumbuca e Gameleira. Sob pressão de líderes Apinajé, o então presidente da Funai, Nelson Marabuto, declarou:

As fronteiras do território Apinayé identificadas pela FUNAI, foram definidas a partir da comunidade indígena de acordo com a história de sua ocupação imemorial e recente. Mas, quando analisado pelo MEAF e MINTER, contando desta feita com a participação do Sr. Governador de

Goiás, IRIS REZENDE, o território tribal Apinayé sofreu perda irreparável em favor do Município de Tocantinópolis. Pretendendo tirar da área indígena a rodovia Transamazônica, o GT acabou por retirar também as principais terras agricultáveis dos indígenas, terminando fora dos limites aprovados pelo GT áreas de roças financiadas pelo Banco Mundial, através da Companhia Vale do Rio Doce – CVRD. Em troca dessas terras, acrescentaram à área Apinayé outras sobre as quais não tinham os indígenas qualquer interesse e que, além do mais, são de muito baixa produtividade. (BRASIL, 1985, p. 753-754 *apud* FAGUNDES, 2022, p. 313).

Durante o período que estive entre os *Panhĩ*, pude ouvir várias histórias sobre o processo de demarcação e das regiões que foram retiradas. Osvaldo, tio do Joel, um dos anciões da aldeia Abacaxi, contou sobre a região da Gameleira e da Pedra Escrita: “nosso projeto da Gameleira ficou para o branco, perdemos a Pedra Escrita também. Lá está escrito que é do Panhĩ. Não sei como eles fizeram, mas inovaram e tiraram ela da gente”. Ele recorda emocionado do tempo em que era jovem e andava por todo território com seu pai e avô, do quanto o território era rico em caça, frutos e peixe. Os principais lagos de pesca para os *Panhĩ* da região da São José estão fora dos limites demarcados, corresponde a Barra do Ribeirão Mumbuca, Seco Grande e Barra da Pira. O ancião diz que os *kupẽ* não fizeram esses lugares para poder passar cerca e dizer que é dono: “de onde você trouxe essa terra e derramou tudinho aqui para dizer que é sua? Deus que fez tudo isso para todos nós”.

Dias antes da assinatura do decreto de demarcação do território, o chefe da AJARINA, Gilberto Azanha, importante aliado da luta *panhĩ*, enviou telegrama à Funai solicitando esclarecimentos acerca da reunião do GT-Interministerial e alertando que os Apinajé não deixariam de lutar pela manutenção das regiões dos ribeirões da Gameleira e da Cruz, ressaltando que “não se pode tratar uma área indígena em termos quantitativos” (FAGUNDES, 2022, p. 311).

Em agosto daquele mesmo ano, teve início mais um capítulo da luta Apinajé pela Terra. O GT-Interministerial reuniu-se novamente para discutir a redefinição dos limites da área Apinajé, membros do GETAT reconheceram a falha ao não participarem do levantamento fundiário realizado pela Funai e passou a considerar viável a incorporação da região do ribeirão Gameleira dentro dos limites do território Apinajé. Em novembro de 1985, o novo GT foi formalizado para novo levantamento, no entanto, não houve andamento nas ações de redefinição da área. Quase 10 anos depois, já no período pós-ditadura, mais um GT foi instaurado para dar andamento ao processo redefinição dos limites, dessa vez com antropólogos comprometidos com as causas indígenas, como Maria Elisa Ladeira. Os antropólogos sofreram graves ameaças durante

a execução dos trabalhos em campo e precisaram por segurança interromper o trabalho. Apesar de terem conseguido concluir o estudo de identificação com os dados levantados e publicado o relatório final do trabalho, não houve por mais de 25 anos qualquer movimentação no processo (FAGUNDES, 2022).

3.2 AS MULHERES APINAJÉ E A LUTA PELA TERRA

Durante o processo de demarcação do território Apinajé, o Estado agiu como “instrumento que permite à classe dominante exercer sua dominação violenta sobre as classes dominadas” (CLASTRES, 2003, p. 220). Entretanto, parafraseando Clastres (2003), a história recente do ser *panhĩ* é a história da luta contra o Estado, que se atualiza desde o “malencontro” com os colonizadores.

Os Apinajé, assim como outros povos indígenas no Brasil, lutam contra todo um sistema político e social organizado para o extermínio dos povos originários. As respostas de resistência produzidas pelos *Panhĩ* durante o processo de demarcação do território Apinajé nos anos 1970 e 1980 são destacadas ainda hoje pelo ineditismo na articulação cosmopolítica e sobretudo pela liderança política das mulheres Apinajé.

Em qualquer aldeia que você visite, seja do “lado” da Mariazinha ou da São José, e pergunte sobre as histórias do tempo da demarcação, existe um nome que é unanimidade e praticamente usado como sinônimo daquela luta, Maria Barbosa (*Irepxi*). Maria Barbosa nasceu na extinta aldeia Cocal, na década de 1920, seu neto Oscar *Wahmẽ* me contou que foi ela quem lhe ensinou tudo o que sabe sobre o território:

Minha avó era mulher, mas era liderança também. Convivi com ela até meus 14 anos, estávamos sempre no território fazendo expedições, no verão a gente sempre acampava. Mesmo sendo mulher ela gostava muito de caçar, pescar. Não parava nenhum minuto, foi através dela que eu conheci nosso território, ela me ensinou também a cantar na nossa língua. A natureza, a água, o ar, os animais está tudo relacionado com o canto, que não é nosso é da própria natureza.

Creuza (*Nhiro*), filha de Maria Barbosa, reforçou a narrativa de Oscar quanto aos ensinamentos de sua mãe sobre o território e a cultura. Maria Barbosa, além de exímia caçadora, era parteira, sabia sobre pintura, cantos, remédios, artesanato e as histórias de seu povo. Esteve à frente dos principais enfrentamentos durante o processo de demarcação, sendo responsável por impulsionar a participação das mulheres Apinajé nas relações cosmopolíticas.

A aldeia Cocal, onde Maria Barbosa nasceu, foi extinta após uma epidemia matar quase todos seus moradores. Para os Apinajé em meados de 1940 a aldeia tinha sido vítima de um feitiço colocado em uma cabaça na beira do rio em que os *Panhĩ* tomavam banho e bebiam água. Segundo Rocha (2012), o feitiço foi realizado por dois Kayapó que visitavam a aldeia e desejaram levar consigo duas jovens Apinajé, diante da negativa dos pais das jovens foram embora contrariados, dias depois os moradores começaram a adoecer com sintomas de febre, inchaço na barriga e confusão mental. Morreram muitos *Panhĩ*, Joel conta que nessa época morria gente todo dia, “não dava tempo nem de enterrar e já morria outro. Aí o nosso pajé disse que os vivos tinham que ir embora tudo, se não ia morrer também”.

Durante minha vivência no campo, busquei informações sobre esse episódio com diferentes pessoas, dos mais novos aos anciões como Terezinha (*Amnhàk*), anciã da aldeia Aldeinha, todos contaram a mesma história, que a epidemia havia sido causada por um forte feitiço.

De acordo com as etnografias (GERALDIN, 2000; ROCHA, 2001; 2012; ROCHA, 2018; FAGUNDES, 2022), em maio de 1984, Maria Barbosa reuniu seus familiares e decidiu refundar a aldeia Cocal, com o novo nome de Cocalinho. Ela morava na aldeia São José desde que sua antiga aldeia foi extinta. Nessa época, o processo de demarcação avançava no sentido de retirar dos limites do território a região dos ribeirões da Gameleira, da Cruz e a área onde um dia existiu a aldeia Cocal e onde seu *companheiro*⁵⁰ estava enterrado. A decisão de Maria Barbosa contrariou outros grupos de Apinajé que haviam aceitado abrir mão dessas áreas para dar celeridade ao processo. Fagundes (2022) traz um importante registro documental em sua tese, trecho de um depoimento de Maria Barbosa direcionado ao então presidente da Funai:

Sr. Presidente eu quero falar com o Senhor porque quero um apoio para mim. Eu vou morar agora no meu sertão e já sou uma velha Apinajé, nascida no Cocalinho, então, eu nunca me esqueci e já vou mudar para lá. No dia 30 estarei lá, e quero ver se o Senhor dará apoio para mim porque tenho muitos netos, bisnetos, genros, os filhos, muitos filhos, e quero o meu lugarzinho que os brancos estão tornando conta e agora eu quero ir até lá, quero que o Senhor me ajude a ter uma vaga, o meu lugar. Já estou muito velha e quero estar lá e quando eu morrer meus netos já tenham um lugar sossegado. [...] No nome dos civilizados eu me chamo Maria Barbosa de Souza, do Cocalinho. É isso que eu quero. No dia 30 o Senhor pode me procurar lá porque quero que o Senhor me cuide de me tirar da demarcação de lá, porque sou de Cocalinho, e tenho muitos familiares lá. E o Delegado deve ajudar também do mesmo jeito que estou dizendo aqui. Ele tem que confirmar

⁵⁰ Para os Apinajé *companheiro* é a placenta que envolve a criança quando ela nasce, “após o parto ela é enterrada, e o local onde é enterrada passa a ser um ponto de referência para a pessoa, um lugar aonde um dia ela deverá voltar” (ROCHA, 2012, p. 79).

comigo, porque não sou de desprezar meu lugar, eu nasci lá e quero estar lá sossegada, mas o branco está muito aperreado comigo, então eu estou dizendo aqui assim para vocês ouvirem o que estou dizendo, essa velhinha, e se vocês tiverem dó dessa velhinha, vocês falem por ela e cuidem de demarcar o meu lugar. [...] Agora quem vai tomar conta lá de Cocalinho sou eu. Agora vou ser representante igual a um cacique, e vou tomar conta de lá e quem vai mandar lá em Cocalinho sou eu. Além de mim ninguém vai mandar, só eu vou mandar lá. (FUNAI, p. 682-688 *apud* FAGUNDES, 2022, p. 305).

Irepxi respondeu a tentativa do Estado de usurpação da área, demonstrando seu vínculo ancestral com aquela Terra. Entretanto, em novembro daquele mesmo ano, Maria Barbosa e sua família, a maioria mulheres e crianças, foram novamente expulsos da aldeia Cocalinho. João de Deus, fazendeiro e prefeito da cidade de Araguatins, invadiu a aldeia com um grupo de homens armados pouco antes do amanhecer. Sob violência, todos foram colocados a força em caminhões e abandonados às margens da rodovia Transamazônica. Durante sua pesquisa de campo para o mestrado em Antropologia Social, Rocha (2001) teve a oportunidade de ouvir o relato do episódio pela própria Maria Barbosa:

Nesse tempo, João de Deus, que diziam que era prefeito, fez isso com a gente. Vieram trinta homens e atacaram às 5 horas. [...] João de Deus falou: ‘Quem é Maria Barbosa?’ Eu respondi: ‘Sou eu!’ ‘Quem lhe mandou morar aqui?’ Eu respondi: ‘Escuta, vocês estão nos atacando? Pois essa terra é minha! Agora você me conta, onde foi que você deixou seu companheiro? Você está vendo aquela tapera, onde tem um pé de coco? Foi ali que eu nasci e que tirei meu companheiro. Aqui, eu aumentei minha família. [...] ‘Ah! Mas, você tem que ir embora’. Eu disse: ‘Pois é, mas você tá vendo o lugar das taperas? EU ainda estou viva! É o lugar das minhas avós e dos meus avôs. Eu fiquei moça, me casei aqui e saí daqui atrás do marido. Agora, retornei onde deixei meu companheiro. Nós, de cada qual, procura onde deixou seu companheiro, não toma o lugar dos outros. Vocês são derradeiros! Deus nos fez primeiro. Eu sou a própria dona da terra e vocês vêm me matar. [...] Pois, eu não tenho medo de morrer! [...] Aí, encheram o carro grande, colocaram nossos trens. Subiram os homens com as espingardas [...] E foram embora. Dentro do carro dois homens ficaram com a espingarda apontada para nós, e eu agarrada numa flecha. Mas, eu tenho muita cobertura, tenho muita gente minha espalhada. Então, chamei minha gente para demarcar meu lugar. Os do Mato Grosso, os Kayapó, os Terena, vieram tantas nações, que eu nem conhecia. De avião, eu andei tudo lá em cima. Chegaram muitos Krahó e Xerente também. Veio um Karajá e o povo do Maranhão. Todos vieram nos ajudar a tirar os *kupê* que estavam querendo acabar com a gente para ficar com a terra. Chegou o Raoni. E nós lutamos, lutamos. O povo de Tocantinópolis estava com vontade de acabar com a gente. Nós enfrentamos e fizemos demarcar. (ROCHA, 2001, p. 77-78).

Então, Maria Barbosa reuniu lideranças e guerreiros de diversos povos indígenas em apoio à demarcação e contra a redução dos limites da área de 151.000 ha para 85.800 ha, abrindo por conta própria picadas para delimitar os limites da área reivindicada. No início de 1985, o processo demarcatório ainda estava paralisado e o

Grupo Executivo das Terras do Araguaia-Tocantins (GETAT) mostrava-se irreduzível na demarcação de apenas 85.800 ha. Maria Barbosa mobilizou novamente outros povos indígenas aos arredores do Território Apinajé e dessa vez com mais de 200 indígenas bloquearam a BR Transamazônica e reivindicam a demarcação de 148.600 ha (ROCHA, 2001). O movimento liderado por Maria Barbosa ficou conhecido como “mutirão guerreiro”, uma organização até então inédita entre os povos da região.

Figura 17: Irepxi discursa, enquanto Raoni Txucarramãe observa ao fundo⁵¹



Em 14 de fevereiro, o decreto da demarcação foi assinado e constava dentro dos limites da Terra Indígena Apinajé a área da antiga aldeia Cocal. Nessa época, o povo Apinajé era estimado em pouco mais de 350 *panhĩ*, o medo de serem dizimados durante os confrontos pela demarcação era constante, o que poderia justificar o fato de alguns preferirem evitar o conflito com o Estado, fazendeiros e moradores da região. De acordo

⁵¹ Carelli (1984 *apud* FAGUNDES, 2022, p. 308).

com relatos dos *Panhĩ*, esse receio não impediu que Maria Barbosa estivesse na linha de frente dessa luta, ela defendida que a força do Apinajé estava no território, no seu modo de vida, lutar por eles era lutar pela existência de todo o povo, por isso permaneceram na luta para incorporar aos limites demarcados as áreas da Gameleira e Cruz.

O genro de Maria Barbosa, Waldemar, esposo de Creuza foi brutalmente assassinado em 28 de junho de 1985, dentro da delegacia de Tocantinópolis por agentes do Estado. Creuza conta emocionada que naquele dia alguns *panhĩ* foram para cidade fazer compra e pararam em um bar, ela ressalta que os servidores da Funai já haviam alertado os *Panhĩ* para evitar irem à cidade, porque os moradores estavam com raiva devido a assinatura do decreto da demarcação em fevereiro.

Eles prenderam eles porque estavam bebendo no bar. Os *kupẽ* estavam tudo valente, eles não gostavam dos *panhĩ*. Aí ficamos sabendo que eles estavam presos na cidade, fomos lá no chefe do posto (Funai) e pedimos para ir lá tirar eles, mas esse dia era domingo e ele disse: ‘não, nós vamos lá só na segunda. Segunda a gente resolve, porque hoje é dia de gente beber e talvez os *kupẽ* estão tudo bêbado e se a gente for lá não vai prestar’. Aí os homens reuniram e foram lá sozinhos mesmo, só queriam tirar os presos. Aí esse delegado Lima, disse que ligou para turma dele, os policiais, e falou que os índios chegaram e já foram invadindo a delegacia. Mentira dele. Aí eles chegaram lá já atirando, uns correram e foram embora. Meu marido viu que atiraram no velho, pai dele, e ele caiu, aí ele correu e pegou a borduna dele e jogou na polícia. Eles seguraram ele e deram um bocado de tiro e matou. Ele ficou lá na delegacia morto, junto com os outros que estavam feridos de bala e pancada, até segunda feira quando a Funai foi lá buscar ele e levar os outros para o hospital.

Seus filhos, Carlos *Tepkryt* tinha 2 anos e Oscar *Wahmẽ*, 8 meses. Pude presenciar Creuza e Carlos narrarem esse acontecimento em dois momentos diferentes, sempre externando muita emoção e comovendo todos os presentes. Carlos diz que apesar de ter apenas 2 anos na época do ocorrido sempre tem flashes de memória da chegada do corpo de seu pai na aldeia São José, “parece um sonho, mas até hoje eu lembro, levaram ele para o hospital, mas não tiraram o sangue, ele chegou e eu peguei o sangue dele. Por isso minha luta”. Creuza conta que depois que o esposo morreu sua mãe lhe disse:

Eu vou lutar de novo para eles demarcar o resto, porque meu genro derramou o sangue dentro da rua. Os *kupẽ* tomaram conta, mas eu vou lutar de novo para tomar aquela cidade, porque meu genro batizou aquele lugar ali com o sangue dele e eu vou ter que lutar para eu tomar meu lugar de novo.

Maria Barbosa morreu em 2002 e não viu sua luta concluída, o processo de revisão da demarcação ficou sem qualquer movimentação por quase 25 anos. Mas

deixou uma herança de luta e resistência, Joel conta que nem ele nem as outras lideranças que estão na linha de frente da luta hoje participaram das lutas nos tempos de Maria Barbosa, “na época nós estávamos tudo criança, não vimos, mas só de saber das histórias já ficamos ‘ah! Então é isso, é isso’. Então, a gente tem que continuar as lutas que eles deixaram para nós”. Aparecida, uma das lideranças da aldeia *Pyka Méx*, disse em vários momentos que a luta das mulheres hoje é a mesma de Maria Barbosa.

Figura 18: Mulheres Apinajé no movimento de paralização da TO-210 durante o Ato Nacional contra o Marco Temporal (foto: Nayane Costa/CTI, agosto de 2021)⁵²



A luta *panhĩ* é a mesma, preservar o território e fortalecer a cultura, no entanto, os tempos são outros e novos instrumentos foram incorporados. Segundo Oscar *Wahmẽ*,

⁵² Fonte: Nayane Costa (2021).

os instrumentos e tecnologias que os *kupẽ* criaram não fazem parte do mundo dos povos indígenas, mas é preciso conhecê-los para saber como agir, “porque também somos cidadãos e fazemos parte desse país, mas nossos direitos não são garantidos e por isso precisamos fazer política, mas não é a política kupẽ, é a política do nosso povo dentro da política de vocês”. Essa fala do Oscar *Wahmẽ* sinaliza para um movimento crescente entre os povos indígenas a partir de 1970 para romper com a Tutela do Estado e garantir a autonomia cosmopolítica dos povos.

3.3 INDIGENIZAÇÃO DOS INSTRUMENTOS *KUPẽ*

Ávila (2007) aponta que a década de 1980, em especial o período que corresponde ao final da Ditadura Militar no Brasil, foi marcado por tensões no campo da política indigenista. Os povos indígenas buscavam maior autonomia e o rompimento com a política interétnica de Tutela do Estado. Em uma das minhas conversas com Edmar, liderança Apinajé, ele narrou sobre os impactos da Tutela nas lutas Apinajé:

Antigamente a gente era tutelado, tinha que ter alguém para falar por nós. A gente com problema e precisava de alguém porque os anciões não sabiam escrever. Então, isso foi uma dificuldade grande que a gente passou, ter que ter alguém para nos representar, tipo a Funai. E muitas vezes nos prejudicava, como o que aconteceu nesse processo de demarcação. A gente conquistou o direito de ter nosso território demarcado, mas na hora de assinar não tivemos participação direta e por isso ficou essa parte fora, o processo foi errado.

Os povos indígenas estiveram submetidos ao Estado brasileiro na condição de tutelados desde 1910 com a criação do então Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPIILTN), órgão que 1918 passou a se chamar apenas Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Diante das inúmeras denúncias de corrupção e participação de funcionários do SPI em atos violentos contra os povos indígenas, em 1967 o SPI foi extinto e deu lugar a Funai como representante legal dos povos indígenas. A política indigenista esteve até a redemocratização do país pautada nos princípios de “pacificação” e “integração” dos povos indígenas como trabalhadores nacionais. Uma herança da visão colonial de que os indígenas eram inferiores a sociedade “civilizada” e precisavam de representantes não indígenas que atuavam como responsáveis por gerir seus modos de vida e territórios, negando-lhes a condição de cidadãos (LIMA, 2010; FAGUNDES, 2022).

Os cenários político e cultural do pós-guerra no mundo fortaleceram as críticas ao nacionalismo e ao colonialismo dominante, no entanto, de acordo com Lima (2010),

desde os anos 1920 lideranças indígenas já lutavam por reconhecimento dos direitos à Terra e da condição de indígenas. Entre os Apinajé, os líderes José Dias *Mãtyk* e Luiz *Katám* ficaram conhecidos por liderar grupos de *panhã* em viagens para o Rio de Janeiro e Bahia no início do século XX para reivindicar a demarcação do território Apinajé. Para Lima (2010), a reivindicação à tutela como forma de reconhecimento jurídico da condição de indígena e direito a Terra foi a via encontrada pelos povos indígenas para se comunicarem com o Estado naquele período.

Célia Xakriabá (2018) afirma que a tutela se caracteriza como uma estratégia do Estado de controle dos *corpos-territórios*, disfarçado pelo discurso contraditório de proteção, uma vez que a atuação do Estado se dá justamente pela ausência na efetivação dos direitos dos povos indígenas e na garantia de acesso as políticas públicas. Trata-se de uma estrutura política que não confina apenas os corpos em seus territórios, “quando estes são violentados pelos processos de demarcação inconclusos ou colocados sob risco e suspeição, mas também de nossas mentes, nossas expressões ancestrais e por fim nossa identidade” (XAKRIABA, 2018, p. 65).

Para autora, o Estado brasileiro, apesar dos avanços previstos na Constituição de 1988 e na Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre os Povos Indígenas e Tribais, não incorporou de fato parâmetros jurídicos para o fim da tutela, visto que os povos indígenas ainda estão submetidos a processos de decisões regulados pelo Congresso Nacional⁵³ e bancadas políticas que historicamente atuaram contra os direitos dos povos indígenas, como a bancada ruralista.

Compreendendo a *margem* como lugar de opressão, mas também de resistência (hooks, 2019), os povos indígenas constroem *práxis de resistências* (XAKRIABA, 2018) em meio aos processos de tutela do Estado. Os mecanismos de tutela impõem processos de assimilação dos instrumentos políticos do Estado, na contramão dos processos coloniais, os povos indígenas protagonizam novas formas de comunicação interétnica com a *indigenização* desses instrumentos. Xakriabá (2018, p. 138) afirma que o processo de indigenização deve partir das mãos dos indígenas, das práticas e de toda elaboração a partir do corpo-território até chegar a suas mentes. Percorrendo assim o caminho inverso dos processos de colonização.

Nesse sentido, a Constituição de 1988 estabeleceu uma nova possibilidade de comunicação dos povos indígenas com o Estado e outros setores da sociedade civil ao

⁵³ Nas eleições de 2018, dos 513 deputados federais eleitos, 436 eram homens, 77 eram mulheres, 125 se autodeclararam negros (sendo 104 pardos e 21 pretos) e depois de 36 anos sem nenhum representante indígena Joênia Wapichana foi eleita deputada por Roraima. No próximo capítulo, discutirei a instrumentalização da luta indígena a partir indigenização da política e os efeitos nas eleições de 2022.

romper institucionalmente com a noção de Tutela e reconhecer as organizações sociais indígenas como organizações formais e representativas. Para Ávila (2007), a colaboração do indigenismo não governamental na luta pela participação ativa dos indígenas no “jogo político interétnico” foi fundamental nas reivindicações dos povos para autogestão dos seus territórios.

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarca-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo. (BRASIL, 1988).

Entretanto, cabe ressaltar que o associativismo indígena não teve início em 1988. Ao analisar o associativismo e o protagonismo das mulheres Bakari no Instituto Yukamaniru, Isabel Teresa Cristina Taukane (2013) demonstra que as organizações e movimentos indígenas possuem atuação de destaque nacional e internacional desde a década de 1970. Além do respaldo jurídico conquistado na Constituição, o cenário crescente da cooperação bi e multilateral⁵⁴ fomentado pela ECO 92 influenciou na consolidação do associativismo como instrumento na luta indígena.

Diversos autores (LIMA, 2010; SANT’ANA, 2010; TAUKANE, 2013; MELO, 2015) apontam que o crescimento dos apoios internacionais e as cooperações bi e multilaterais fomentaram o chamado “mercado de projetos”, evidenciando a desigualdade entre as conceituadas organizações indigenistas, em sua maioria criadas entre 1970 e 1990 como forma de apoiar a luta indígena, e as pequenas organizações indígenas. A inexperiência na gestão burocrática das organizações impôs muitas barreiras aos povos indígenas e, por vezes, não indígenas acabavam conduzindo a gestão dessas organizações. Esse foi o cenário que Rocha (2001; 2012) encontrou quando esteve entre os Apinajé, associações sendo geridas por agentes externos que não compreendiam ou não respeitavam a lógica interna da organização social indígena.

Para Taukane (2013, p. 42), o desafio contemporâneo das organizações formais indígenas é saber “lidar e pensar sobre esse instrumento, que ora nos favorece, ora é conflitante com os sistemas culturais dos povos indígenas”, sem desconsiderar ou perder autonomia para as instituições externas.

⁵⁴ Cooperações técnicas recebida do exterior que buscam a internalização de conhecimentos técnicos disponibilizados por organismos internacionais (cooperação multilateral) e por países mais desenvolvidos (cooperação bilateral), dentro da ótica desenvolvimentista (BRASIL, 2004).

Em um contexto diferente do encontrado por Rocha (2001; 2012), surge em 2014 na Aldeia *Pyka Méx* a Associação Indígena Apinajé *Pyka Méx*. Com muito orgulho, Diana contou-me como ela e outras lideranças da Aldeia constituíram a associação:

Eu já vinha observando, né. Que associação era importante para gente conseguir os projetos. Aí eu falei com meu ex-marido, que estava com essa ideia. Lá da minha casa mesmo, e que a gente precisava ter uma associação. Já estava todo mundo morando na aldeia, os filhos, as noras, os genros e os netos do Quirino. Estava todo mundo trabalhando, a gente tinha roça boa, estava unido. Nós sempre fomos unidos. Aí reunimos, conversamos e decidimos que era hora dela nascer. E foi assim. A gente fez votação para escolher o nome, tinha três nomes, mas o que ganhou foi *Pyka Méx*. A gente decidiu que era o melhor nome, porque aqui a terra é boa mesmo. E *Pyka Méx* é terra boa. Para escolher o símbolo a gente também fez votação e escolheu esse que aqui (mostra a foto no celular), é bonito né!? O maracá representa nossa alegria e a flecha nossa luta.

Figura 19: Símbolo da Associação Indígena Apinajé *Pyka Méx*⁵⁵



A associação nasceu com a finalidade de fortalecer a luta Apinajé por meio do acesso e gerenciamento de projetos com financiamento não reembolsável para manutenção cultural e territorial da aldeia *Pyka Méx*, bem como de todo o território Apinajé. A partir da concepção indígena da relação corpo-território, a *Pyka Méx* enquanto aldeia é corpo que pertence ao território e a *Pyka Méx* como associação é uma importante estratégia de comunicação intermundos da (re)existência Apinajé.

⁵⁵ Fonte: Costa (2019).

Costa (2019) relata que houve duas tentativas anteriores de constituir uma associação na aldeia *Pyka Méx*, no entanto, as propostas apresentavam agentes externos como gestores e não agradou os *Panhĩ*, que buscavam autonomia nos processos e consenso da comunidade. Com a fala de Diana e os relatos apresentados por Costa (2019), consigo compreender as primeiras impressões e sensações que tive ao conhecer a aldeia *Pyka Méx* e seus *panhĩ*. Trata-se de uma aldeia em que a unidade se faz na multiplicidade, o comum sem-Um de que fala Viveiros de Castro (2017) no texto “Involuntários da Pátria – elogio do subdesenvolvimento”, sem a figura do poder do líder ou do Estado separado do corpo social da aldeia. Além da composição mínima exigida por lei para administração de uma associação (diretoria, conselho fiscal e assembleia-geral), a *Pyka Méx* conta com um conselho deliberativo composto apenas por mulheres e um conselho consultivo formado por anciões jovens da aldeia *Pyka Méx*. De modo geral, todos os núcleos familiares da aldeia compõem a estrutura administrativa da associação, todas as decisões são tomadas a partir de discussões com a comunidade.

A constituição da Associação representa o *mẽ amnhĩ panhĩ*, o coletivo atuando em sinergia por um objetivo. Todo o processo se deu no coletivo e para o coletivo, diferente de outras associações indígenas criadas nas duas primeiras décadas após a Constituição, inclusive no próprio território Apinajé, a *Pyka Méx* tem desde a sua concepção a marca *panhĩ* de organização e etnopolítica, foram eles que conduziram o processo com o apoio dos *kubẽ*, vistos como parceiros externos, para a formalização da associação. Os *Panhĩ* atuam no campo diplomático com a maestria típica dos povos guerreiros, as bordunas e flechas deram espaço para o discurso e a (re)existência como as principais armas das guerras contemporâneas. Utilizam-se dessa maestria para balizar as relações com os agentes externos, exigindo respeito à lógica de organização interna e autonomia do povo Apinajé, utilizando os próprios mecanismos de controle burocrático *kubẽ* para estabelecer os limites dessa relação, como visto no Art. 6º do Estatuto da Associação Indígena Apinajé *Pyka Méx*:

Parágrafo Único: A associação permite participação/parceria de pessoas e organizações não indígenas que se propõem a contribuir com as práticas indígenas não podendo estes ter poder de voto, assim como, tomada de decisões, visando apenas sua contribuição nas atividades promovidas pela associação.

No contexto das guerras contemporâneas, a associação *Pyka Méx* pode ser entendida como um dos instrumentos que permite os *Panhĩ* preservarem a diferença

entre os *Mesmos* e os *Outros*. Ao estabelecer os limites das relações interétnicas no estatuto da associação, os *Panhĩ* incorporaram o modo de funcionamento do “seu mundo” em um instrumento burocrático do “nosso mundo”. Nessa perspectiva, compreendo que os limites impostos funcionam, na verdade, como aberturas para uma cosmopraxis comunicacional, e não como barreiras que impedem a comunicação intermundos. Oscar *Wahmẽ* traduziu minha percepção ao modo *panhĩ* ao dizer que:

Os obstáculos existem, mas se a gente não conhecer criamos barreiras. E precisamos levantar a cabeça, olhar para frente e lutar pela nova geração que está vindo, com o conhecimento do não indígena e o indígena praticando do jeito do nosso povo, para garantir esse direito de fala que é coletivo. Se as novas gerações vivem, o povo sempre estará vivo.

Foi ao revisitar uma fala do Oscar *Wahmẽ*, durante a escrita desta dissertação, que pude sentir e compreender depois de ter presenciado e escutado em campo, como essas aberturas e limites para preservação das diferenças entre os *Mesmos* e os *Outros* funcionam na cosmopraxis comunicacional Apinajé. Antes de transcrever sua fala, farei uma breve contextualização do momento em que ela ocorreu.

Durante minha última vivência no campo, decidimos fazer um almoço de despedida, começamos os preparativos dias antes, com a produção da tinta de jenipapo, na noite anterior ao almoço as mulheres pintaram os corpos de todos da aldeia. Fui a primeira a ser pintada, disseram que eu deveria ir embora como uma *panhĩ*, recordo que nos últimos dias a pintura que haviam feito quando cheguei já tinha praticamente saído do meu corpo, e elas sempre diziam: “antes de você ir embora tem que pintar de novo, para você chegar bem bonita lá em Goiânia”. No dia seguinte, todos se reuniram em volta da casa grande para conversar, cantar, enfeitar e tirar fotos. Oscar, cacique e liderança da aldeia Mangal, que compartilhou muitas histórias que contribuíram com meu trabalho, estava presente. Ele ficou responsável por cantar e conduzir a dança naquele dia, após o almoço nos reunimos na casa grande para que os Guardiões e Guardiãs pudessem falar sobre a (re)ativação do grupo, no final Oscar disse:

Nós estamos de braços abertos para aquele que gostar da gente, que quiser conviver e ter essa experiência com o povo Apinajé, nós estaremos sempre recebendo e adotando como nossa família e mostrando o que a gente tem a oferecer, o que a gente tem a ensinar, o que a gente tem de conhecimento, é uma troca. Você vai querer conhecer e ao mesmo tempo vai repassar o seu conhecimento.

Atualmente a Associação *Pyka Méx* desempenha um importante papel na comunicação interétnica e na luta dos Apinajé pela Terra. Durante uma das atividades de formação⁵⁶ dos Guardiões e Guardiãs, Oscar ressaltou o papel da *Pyka Méx* no movimento indígena Apinajé:

Para acessar projeto hoje em dia precisa ter associação, sem associação não consegue captar recurso, fazer parceira. E tudo isso graças ao fruto, na pessoa do cacique Joel, que fez formação, capacitação para entender o que precisava trazer para aldeia. E hoje eu dou os parabéns para ele por estar multiplicando com uma geração que está preocupada com o território. Porque as coisas já estão mudando e para você viver nesse meio é preciso ter clareza daquilo que você é, do que você precisa fazer. A *Pyka Méx* virou referência para fazer movimento, a comunidade criou essa estrutura para poder organizar, não só para a comunidade da *Pyka Méx*, mas para todo o território.

Entre os Apinajé, é muito comum eles se referirem a luta como movimento, minha dificuldade com o idioma me levou pensar por um tempo que poderiam ser sinônimos. Alan Apinajé⁵⁷, com sua paciência e bom humor, me ensinou que movimento diz respeito a ação coletiva, as manifestações e mobilizações da luta pela Terra. Aquilo que Célia Xakriabá (2018) chamou de “fazer com as mãos”.

Célia Xakriabá (2018, p. 85) resalta a importância do associativismo indígena nas respostas contemporâneas às emergências territoriais a partir de um processo autônomo de resistência. A gestão das associações aliadas, a elaboração e a execução de projetos demandaram novas formas de luta e resistência, com “enfoque na cultura, reafirmação identitária de reconquistas e retomadas territoriais”.

3.4 “CHEGOU A NOSSA VEZ DE EXPERIMENTAR ESSA LUTA”: O PROCESSO DE REVISÃO DOS LIMITES DA TERRA

A associação *Pyka Méx* integra uma série de respostas às emergências territoriais que a nova geração de guerreiros e guerreiras Apinajé vem construindo ao longo das últimas duas décadas. Desde 1970, as aldeias dos *Rôrcôjoire* e *Krinjobrêire* eram tidas como principais focos de resistência cultural. Fagundes (2022) demonstra a partir do trecho de um documento redigido pelo então chefe da AJARINA, Antônio João de

⁵⁶ Projeto elaborado pela Associação *Pyka Méx* e financiado pelo Instituto Sociedade, População e Natureza por meio do 31º Edital do Fundo PP-ECOS para atividades econômicas sustentáveis em Terras Indígenas na Amazônia Oriental, para a formação de novas gerações de Guardiões e Guardiãs Apinaje e monitoramento territorial.

⁵⁷ Professor de cultura indígena, acadêmico no curso de Educação no Campo da UFT e importante colaborador desta pesquisa.

Jesus, que os *Panhĩ* da aldeia São José constituíam o principal foco de resistência cultural naquele tempo.

A (re)existência no território é uma das bases do modo de vida Apinajé, no qual pessoas, grupos e metades se produzem em constante movimento, e a história do ser *panhĩ* é a base que sustenta a existência dos Apinajé, a organização social e política. Para Ribeiro Apinajé (2019), é no território que a história do ser *panhĩ* se inscreve e ter parte dessa história fora do espaço demarcado representa a incompletude do ser *panhĩ*.

Em minha segunda viagem ao território Apinajé, pude presenciar a reunião com os servidores da Coordenação Geral de Identificação e Demarcação (Funai) para identificação e qualificação⁵⁸ da área denominada até aquele momento de Apinajé II. A reunião estava prevista para acontecer na aldeia *Pyka Méx*, mas, em decorrência do falecimento do Elias, foi transferida para aldeia Brejinho. A reunião foi destinada ao preenchimento do formulário de qualificação. Logo na primeira pergunta, Oscar *Wahmẽ* estabeleceu o tom daquela conversa ao afirmar que o processo não se tratava da “Área Apinajé II”, uma vez que nunca existiu área I e área II, “o território sempre foi um só”. O que os *panhĩ* reivindicam é que o erro seja corrigido.

A gente não está pedindo a ampliação, a demarcação, né. A gente não está pedindo, a gente só quer que sejam respeitados o pedido e o anseio dos nossos ancestrais que fizeram luta lá atrás e hoje a gente quer que seja cumprindo. O que aconteceu sempre foi isso. Não existe a gente criar outra área Apinajé II, outra demarcação Apinajé, outra ampliação não. Nós só queremos que corrija o erro do passado, para o próprio Apinajé se sentir completo. Porque sempre nós sentimos assim, com um pedaço faltando, porque não estamos completos. E se você não é completo, você não é bem de saúde, você não é bem fisicamente, nem psicologicamente, nem estruturalmente. O anseio de todos nós é esse, não fomos nós que colocamos Área II, demarcação Apinajé. E sim, nos conhecer melhor para poder dizer que nós queremos corrigi.

Na primeira vez que estive entre os Apinajé, pude presenciar uma oficina sobre o ICMS Ecológico, e assim como na reunião com a Funai me impressionou a capacidade de ação e agência dos *Panhĩ*, nos diferentes contextos socioculturais, nos regimes expressivos (palavra, narrativas e discursos) e dimensões sociais (ritos, trocas e conflitos) pelos quais constroem as relações interétnicas, assim como as relações com os demais povos indígenas, a natureza e o território (ALBERT, 2002). A sensação é de estarmos em uma dança, onde o discurso era a melodia que conduzia a nós os brancos

⁵⁸ O processo de demarcação de Terra Indígena ocorre em sete etapas, são elas: estudos de identificação, aprovação da Funai, contestações, declaração dos limites, demarcação física, homologação e registro.

ao centro da roda, processo que Albert (2002) chamou de “domesticação simbólica e ritual da alteridade dos brancos”.

Figura 20: Reunião de Identificação e Qualificação da área reivindicada (maio de 2022)⁵⁹



Essa era a primeira ação concreta realizada no território Apinajé pela Funai, para dar andamento ao processo administrativo de revisão dos limites demarcados que foi instaurado 28 anos antes, em 1994. Esse movimento não partiu de uma ação espontânea do órgão, em novembro de 2019 o procurador federal Thales Cavalcanti Coelho, do Ministério Público Federal (MPF) de Araguaína propôs uma Ação Civil Pública de Obrigação de Fazer para que no prazo de 2 anos fosse concluído o processo administrativo instaurado pela Portaria n. 0429/PRES, da Funai, de 27/04/1994, e atualmente registrado sob o n. 08620.016870/2018-42, com ressalva para que a qualificação da área fosse realizada no prazo máximo de 6 meses.

A judicialização do processo ocorreu após tentativas frustradas do MPF em resolver a demanda extrajudicialmente por meio de procedimento administrativo para

⁵⁹ Fonte: De autoria própria (2022).

acompanhar o processo de redefinição dos limites do território Apinajé no Estado do Tocantins, instaurando em 2017. Cabe ressaltar que esse procedimento também não partiu de uma ação espontânea do Estado em defesa dos direitos do povo Apinajé.

Ela é fruto da organização, do fortalecimento e da instrumentalização da luta Apinajé ao longo de mais de 30 anos. As histórias dos enfrentamentos e das mortes ocorridas durante o processo de demarcação marcam a fabricação de corpos de toda uma geração de novas guerreiras e novos guerreiros Apinajé.

As crianças e jovens que cresceram durante o processo de demarcação dos anos 1980, sentiram na pele que o enfrentamento feito naquela época não era suficiente para garantir futuro das novas gerações no território. Os anos que se seguiram à demarcação mantiveram-se sob grande tensão e conflitos nos limites do território, sobretudo na área da aldeia Cocal. As invasões para caça, pesca, desmatamento e extração ilegal da biodiversidade são constantes. Além de toda a problemática envolvendo os processos demarcatórios, os Apinajé convivem também com a violência e as violações causadas pelos projetos de desenvolvimento e megaempreendimentos na Amazônia Legal.

Os agentes empresariais e governamentais envolvidos na execução desses projetos justificam suas ações com a possibilidade de desenvolvimento econômico, geração de empregos e melhoria na qualidade de vida das populações locais. Desconsideram a extensão dos danos ambientais, sociais e econômicos que tais empreendimentos causam. A proposta de um modo de vida que “suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo” (KRENAK, 2020b, p. 23), tem motivado os Apinajé a se organizarem formalmente por meio de associações que articulam, mobilizam e lutam pela Terra.

Fagundes (2022) aponta que diante de um cenário de intensa ameaça sobre o território, os Apinajé reorganizaram suas estratégias de luta através de uma “unidade Apinajé”. Superando as divergências entre os grupos internos, criaram em 2008 a Associação União das Aldeias *Pempxà* responsável pela gestão de recursos decorrentes da compensação dos projetos desenvolvimentistas que impactavam no território, além da organização da gestão territorial e ambiental da área demarcada.

Entre os anos de 2008 e 2016, a *Pempxà* e a *Pyka Méx*, a partir de 2014, organizaram várias ações de monitoramento e proteção do território Apinajé, além formação para os *Panhĩ*. Atualmente a *Pyka Méx* assumiu certo protagonismo nas ações de monitoramento e proteção territorial.

Da *margem*, os Apianje organizaram com apoio da Funai um Plano Permanente de Proteção, executado entre os anos de 2012 e 2015, no qual foram realizadas uma série de ações de fiscalização, monitoramento e proteção do território, com levantamento e identificação de pontos de invasão, violações e crimes ambientais praticados dentro e nos limites do território. Além de coibir as invasões e preservar o território, as ações desenvolvidas possibilitaram o (re)conhecimento de áreas que “remetiam à territorialidade ancestral Apinajé permitindo aos jovens uma reconexão com o território” e as histórias inscritas nele. Foram essas expedições que possibilitaram identificar uma grande operação de desmatamento ilegal, para plantio de eucalipto, sendo realizada nos limites do território (FAGUNDES, 2022, p. 357).

A área desmatada pertencia ao território ancestral reivindicado na revisão dos limites demarcados, processo que estava parado desde 1994. Edmar *Krākênh* relatou que diante da extensão do desmatamento perceberam que:

Se a gente não tomasse providência, a área já estava quase pronta para plantio, a luta daqueles *panhĩ* que já nos deixaram ia ser perdida. Então, as aldeias se reuniram e decidimos fazer algo que chamasse a atenção, prendemos as máquinas. A nossa luta sempre foi essa, se não tivesse a história da revisão de limite eu nem sei como seria a história de vida do nosso povo. Por mais que o processo tenha sido feito errado no passado, ele deixou uma brecha e tinha chegado o momento certo, e nosso movimento teve repercussão internacional. Aí eles quiseram conversar, mas a gente disse: ‘não a gente não vai parar não. A gente quer é finalizar o nosso movimento parado, para que a justiça tome as medidas, fazer com que o processo ande.

Figura 22: Mobilização na aldeia Patizal e apreensão de maquinários da fazenda Dona Maria contra desmatamento na área reivindicada no processo de revisão dos limites⁶¹



O movimento que paralisou o desmatamento na área reivindicada pelos ancestrais (re)ativou a memória da luta pela Terra daqueles que já não vivem mais entre os humanos. Ao falar em “momento certo” para retomada dessa luta, Edmar indica que foi preciso preparo, conhecimento e fortalecimento do povo Apianje. Muitos dizem que agora será diferente, “naquela época éramos 350, hoje somos mais 3.000”. Segundo Edmar, muitos não conhecem as áreas que estão fora dos limites demarcados, mas o que eles precisam é:

Saber onde fica, as histórias de cada ponto, saber e ter conhecimento na mente para poder falar, conhecer para poder ter participação direta. A participação que nós não tivemos antes, por isso que ainda estamos no primeiro (processo), não é outra luta é a mesma, só que agora é a nossa vez de experimentar essa luta.

Para os Apinajé, diante dos processos de dominação e genocídio, foi preciso “investir na produção de corpos e coletivos em permanente estado de luta e

⁶¹ Fonte: Antônio Veríssimo (maio de 2015).

encontramos inspiração para criar essas formas de resistência no ritual de formação de guerreiros, denominado *Pepkahak*” (RIBEIRO APINAJÉ *et al.*, *no prelo*). A formação dos *Pêp* e o papel da indigenização das universidades e da política nas lutas contemporâneas serão os temas do próximo tópico.

3.5 “PASSANDO PELO MESMO PROCESSO, MAS NÃO COMO NOSSOS ANTEPASSADOS”: A FORMAÇÃO DAS GUARDIÃS E GUARDIÕES APINAJÉ

Para Ribeiro Apinajé (2019), atualmente entre os Apinajé ocorre apenas vestígios do ritual de *Pepkaàk*, nos modos presenciado por Nimuendajú (1983) na década de 1930. Segundo as etnografias e os próprios *panhĩ*, o ritual presenciado pelo etnólogo alemão foi o último realizado, mas como vimos no primeiro capítulo isso não implicou no desaparecimento dos *Pêp*. Nimuendajú (1983) referiu-se ao ritual como *Pebkaág*, nome que para o autor significaria “semelhante (*kaág*) a guerreiro (*pemp*)” ou “imitando guerreiros”. Ribeiro Apinajé (2019) argumenta que, apesar da importante contribuição da obra de Nimuendajú como registro documental da história e cultura *panhĩ*, discorda quanto à grafia e o significado dado pelo etnólogo ao ritual, a grafia utilizada atualmente é *Pêpkaàk* e o significado seria algo como “aprendiz de guerreiro”.

O ritual nos anos 1930 era realizado com um intervalo de 10 anos mais ou menos, dividido em duas fases, podendo durar até um ano. Tinha início com a escolha, em segredo, de dois instrutores encarregados de transmitir as histórias, cantos, artesanatos, pinturas e medicina Apinajé aos novos guerreiros. A transmissão dos saberes e cultura *panhĩ* ocorrem durante longos períodos de reclusão na mata (NIMUENDAJU, 1983). O avô, já falecido, do autor indígena, Júlio Kamêr, participou do último ritual realizado e lhe contou como acontecia naquela época:

Recrutavam-se os jovens, os levavam para determinado lugar na mata e lá os instrutores orientavam todos os procedimentos de uma vivência social. Havia *mêhkrãhtũ* (instrutores) e uma ou duas *mẽ kôxwýnh* (que é encarregado da parte logística) em cuidar da parte de alimentação e adornos (enfeite corporal). Os jovens participavam desse ritual na mata e quando chegavam ao período de finalizar, faziam uma grande apresentação no pátio (RIBEIRO APINAJÉ, 2019, p. 62).

Assim, a formação dos jovens guerreiros ocorre na medida em que se transmite no corpo do território saberes ancestrais para torná-los “hábeis na área da medicina (como um *wajaga* [xamã] que trabalha com plantas medicinais), um grande cantador, um especialista nas artes das pinturas corporais, dos artesanatos, um excelente caçador,

um corredor, um contador de histórias e mitos ou uma excelente liderança” (RIBEIRO APINAJÉ, 2019, p. 61), e os tornam também parte inseparável do território, formando um *corpo-território* (XAKRIABA, 2018).

A formação dos Guardiões é um momento particular de produção da pessoa Apinajé: ao se organizarem como grupo, compartilhado, dia após dia, intensamente, o espaço onde se reúnem e estabelecem as barreiras, eles se constroem, mutuamente, como Guardiões da comunidade. A luta em que atuam é uma luta de todos e a construção do corpo guerreiro fortalece o corpo dos parentes de forma geral, pois protege o território (RIBEIRO APINAJÉ *et al.*, 2022, p. 24).

Os *Pêp* são, nesse sentido, guardiões do *corpo-território* do povo Apinajé, da própria existência *panhĩ*. De uma Terra que não é apenas espaço físico, mas é corpo, vivência, cultura, memória, coletivo de seres humanos e não humanos. As respostas às emergências territoriais e sanitárias na contemporaneidade têm formado as novas gerações de *Pêp*. Edmar *Krākênh*, *Pêp* da nova geração, afirma que eles estão “passando pelo mesmo processo (de formação), mas não como nossos antepassados”.

As ações organizadas pelos *Panhĩ* em defesa do território e da comunidade no “tempo do agora”, como as barreiras sanitárias contra o uso abusivo de álcool e da covid-19, as ações contra o desmatamento e as invasões no território são espécies de atualizações do ritual de *Pêpkaàk* realizado no “tempo do primeiro”. Essas ações serviram de espaços contemporâneos de formação a partir das trocas de experiências e histórias contadas pelos mais velhos (RIBEIRO APINAJÉ *et al.*, 2022).

A realização de um ritual nos modos do que era realizado pelos “primeiros” é um anseio da comunidade, no entanto, eles reconhecem que as lutas contemporâneas exigem novos instrumentos e eles precisam ser incorporados por meio de uma comunicação intermundos, aliando os conhecimentos *panhĩ* e *kupẽ*. No texto “Luta, vida e pandemia na Terra Indígena Apinajé”, Oscar *Wahmẽ* afirma que “no processo do novo *Pêpkaàk* também teria formações de direitos indígenas, licença ambiental, cidadania indígena e cidades, como cidadão qualquer, para saber dos direitos e deveres perante o Estado” (RIBEIRO APINAJÉ *et al.*, 2022, p. 26).

A associação *Pyka Méx* é referência entre os Apinajé na formação dos novos *Pêp*. Durante minha vivência no campo, pude presenciar dois desses momentos, o primeiro durante uma oficina realizada para formação sobre a política pública do ICMS Ecológico, o projeto de formação continuada dessa política pública já ocorre no território Apinajé acerca de 6 anos. As lideranças têm buscado conhecimento e

levantado discussões sobre o tema com apoio de agentes externos, como os antropólogos e professores da UFT, Odilon Morais e André Demarchi.

Figura 23: Oficina de formação sobre ICMS Ecológico (março de 2022)⁶²



Em outro momento da vivência de campo, pude acompanhar as atividades de formação específica para os jovens Guardiões e Guardiãs Apinajé, foram três dias de atividade para cerca de 30 jovens. Essa atividade fazia parte do projeto de formação de novas gerações de guardiões Apinajé e monitoramento territorial, executado pela Associação *Pyka Méx* e financiada pela ISPN. No primeiro dia, foi realizado o planejamento de duas expedições guiadas pelos anciões nos limites do território próximo a aldeia *Pyka Méx* e da sistematização das informações. No segundo dia, fizemos uma caminhada de cerca de 8km, indo por dentro da mata no sentido da divisa do território com o povoado Passarinho e retornando para aldeia pela rodovia TO-210.

Durante o percurso, os anciões iam fazendo paradas em pontos importantes, como setores de roça, nascentes, locais onde havia plantas medicinais, vestígios de antigos moradores. Os jovens caminhavam atentos aos ensinamentos, antes de sairmos da aldeia foi distribuído para cada um cadernos e canetas para anotações.

⁶² Fonte: De autoria própria (2022).

Figura 24: Expedição de formação, reconhecimento e monitoramento dos limites do território⁶³



Figura 25: Joaquim da aldeia Pyka Méx transmitindo para os Guardiões e Guardiãs o preparo e o uso dos “remédios do mato” (janeiro de 2023)⁶⁴



Um ponto me chamou a atenção quando saímos da mata fechada e entramos em uma estrada de chão batido, com sinais de uso e relativamente larga. Caminhamos por essa estrada até chegar a um descampado, onde os anciões contaram que ali era um

⁶³ Fonte: De autoria própria (2023).

⁶⁴ Fonte: De autoria própria (2023).

antigo campo de futebol dos *panhĩ*, realizavam competições entre as aldeias e também contra times de *kupẽ*, um pouco à frente do campo existe um cemitério de *kupẽ*. Os *Panhĩ* disseram que pouco antes da demarcação, os *kupẽ* que moravam no povoado do Passarinho começaram a enterrar seus mortos ali e que mesmo após a demarcação continuaram. A estrada que dá acesso ao cemitério é larga e é comumente usada por invasores para extração ilegal de madeira e coco de babaçu do território Apinajé.

Joel me contou que há muitos anos os *Panhĩ* da *Pyka Méx* tentam dialogar com o poder público e os moradores do povoado para interromperem novos sepultamentos no local, inclusive um ano antes do início da pandemia, em 2019, foi realizada uma audiência pública e acordado que daquela data em diante não haveria mais sepultamentos de *kupẽ* dentro da Terra Apinajé. Voltei ao cemitério dias depois acompanhada por três Guardiões, e pude verificar que havia mais de 120 túmulos, e tantos outros que pela deterioração não era possível identificar ao certo se era ou não túmulos, o registro mais antigo de falecimento que encontrei foi de 1971 e o mais recente de 2021. Importante ressaltar que, entre os túmulos com identificação, encontrei três em que as datas das mortes correspondem ao período crítico da pandemia entre 2020 e 2021. Quando mostrei as fotos e a contagem dos túmulos, Joel disse: “Querida, queria ver se fosse um cemitério de *panhĩ* em terra de *kupẽ*. A gente tentou respeitar os mortos deles, mas eles não respeitam nosso território”.

Figura 26: Estrada que dá acesso ao cemitério de *kupẽ* (janeiro de 2023)⁶⁵



⁶⁵ Fonte: De autoria própria (2023).

A fala de Joel remete ao pensamento de Judith Butler (2022) do luto enquanto categoria ético-política. No livro *Vidas precárias: os poderes do luto e da violência*, a autora propõe uma discussão de que existem vidas que “serão altamente protegidas, e a anulação de suas reivindicações à inviolabilidade será suficiente para mobilizar forças de guerra”, enquanto outras vidas “não encontrarão um suporte tão rápido e feroz e nem sequer se qualificarão como ‘passíveis de ser enlutadas’.” (BUTLER, 2022, p. 52). Nesse contexto, o direito ao luto dos mortos *kupẽ* sobrepõe a inviolabilidade do território Apinje.

Figura 27: Cemitério de não-indígenas dentro do território Apinajé (jan. 2023)⁶⁶



Na pausa que fizemos no cemitério de *kupẽ*, os anciões explicaram sobre as plantas medicinais que colhemos ao longo do caminho, o modo de preparo de cada remédio e as doenças que eles combatiam. Seguimos por dentro da mata até o limite da Terra Indígena, os anciões notaram que havia uma cerca fora do lugar e uma estrada havia sido aberta, uma espécie de “corredor” entre a TI e a fazenda, ao que tudo indica esse “corredor” pertence ao território Apinajé, um dos marcos que define os limites do território próximo a rodovia havia sido arrancado. Na volta para aldeia, às margens da rodovia, identificamos a retirada de cascalho que já havia provocado uma grande

⁶⁶ Fonte: De autoria própria (2023).

erosão. Em poucos quilômetros de caminhada pelo território, identificamos várias violações.

Ao retornar para aldeia após o almoço, Creuza e seus filhos Carlos *Tepkry* e Oscar *Wahmẽ* deram seu depoimento sobre o processo de demarcação nos anos 1980 e o assassinato de Waldemar, causando comoção em todos. Estava programada uma cantoria com dança após o jantar, mas devido a uma forte chuva não foi possível. Na manhã seguinte, foi realizada outra pequena expedição de cerca de 5 km, dessa vez nos limites próximos a Transamazônica e área reivindicada no processo de revisão da demarcação. Após o almoço, os jovens sistematizaram as informações das expedições. Divididos em pequenos grupos, eles discutiram sobre tudo que viram e ouviram e construíram mapas representando a percepção de cada grupo sobre o território. Ao final, cada grupo fez sua apresentação, em seguida os anciões compartilharam histórias sobre os pontos apresentados pelos Guardiões e Guardiãs.

Figura 28: Elaboração de mapas das áreas visitadas (foto: Ricardo/ Associação Pyka Méx)⁶⁷



Essa mesma atividade foi realizada outras duas vezes, uma anterior a minha viagem para aldeia e outra posterior, em regiões diferentes do território. O projeto para captação de recursos, elaborado pela Associação *Pyka Méx*, foi pensado a partir da perspectiva Apinajé de educação e reconfiguração do ritual de formação dos *Pẽp*, alinhando os conhecimentos ancestrais aos conhecimentos e instrumentos *kupẽ*. Os

⁶⁷ Fonte: De autoria própria (2023).

panhĩ mais uma vez *indigenizaram* a lógica *kupẽ* de elaboração de projetos e captação de recursos, demonstrando autonomia em todo o processo. O anseio das lideranças agora é construir um formato de formação e captar recursos que possam alcançar todo território, com expedições mais longas que permitam aos *Pẽp* do “tempo de agora” (re)ativar a memória dos *Pẽp* do “tempo do primeiro”.

A formação das novas gerações de *Pẽp* envolve ainda aspectos da autorrepresentação na produção de contranarrativas como forma de demarcar os espaços de comunicação midiática (OLIVEIRA, 2018). Em janeiro desse ano, teve início um curso de formação de Comunicadores Indígenas idealizado pela Coordenação da Articulação dos Povos Indígenas do Maranhão (COAPIMA), Associação das Mulheres Indígenas do Maranhão (AMIMA), Associação dos Povos Timbira do Tocantins e Maranhão (*Wyty Catẽ*), em parceria com o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e Instituto Sociedade População e Natureza (ISPN) e financiamento da Agência de Desenvolvimento dos EUA (USAID). Participaram dessa formação jovens Apinajé, Krahô, Krikati, Gavião, Tembê, Guajajara, Kaapor, Canela Mermótumre e Canela Apanjekrá. O curso possui estrutura e metodologia semelhante ao desenvolvido pela associação *Pyka Méx*, com a participação de anciões indígenas e colaboradores não indígenas na troca de experiências e aprendizagem, com atividades práticas de produção audiovisual (PEMPXA, 2023).

Figura 29: Oficina prática de formação de comunicadores indígenas⁶⁸



⁶⁸ Fonte: CTI (jan. 2023)

Figura 30: Oficina de Formação de Comunicadores Indígenas⁶⁹



As novas configurações no processo de formação dos *Pêp* incluem outras duas dimensões da *indigenização* dos instrumentos e espaços *kupê*, que não poderia deixar de mencionar neste trabalho, considerando a importância dada pelos *panhĩ* a essas dimensões e o atual contexto político do nosso país. Trata-se da ocupação indígena nas universidades e na política.

A autora e ativista indígena Jerá Guarani, ao relatar seu processo de formação enquanto pessoa Guarani Mbya, diz que através dos seus pais aprendeu cedo que para defender a aldeia precisava aprender a língua do outro. Ingressou no curso de Pedagogia para fortalecer seu discurso na aldeia de que os Guarani podiam sim aprender a cultura *jurua*⁷⁰ sem perder os ensinamentos do seu povo, refletindo “sobre o que se ensina, para que se ensina, o que buscamos, que tipo de alunos queremos formar” para defender e valorizar a própria cultura (GUARANI, 2020, p. 4).

Muitos *panhĩ* afirmam que a falta de conhecimento da política *kupê* na luta pela Terra e demarcação nos anos 1980 contribuiu para que o *corpo-território* Apinajé ficasse incompleto. Diana, Joel, Edmar, Oscar, Alan reforçam que seus pais e avós

⁶⁹ Fonte: CTI (jan. 2023).

⁷⁰ Termo usado para referir-se às pessoas não indígenas.

sempre os incentivaram a aprender a ler e escrever na língua dos *kupẽ*. Daniel, considerando um ancião jovem da aldeia *Pyka Méx*, disse que uma das lutas do Quirino era a escola, recorda emocionado que a escola da aldeia leva seu nome como uma forma de manter o pensamento dele vivo: “a Escola Indígena Katam Kaàk, ele que lutou bastante para trazer ela depois que fundou a aldeia. Só que ele morreu, mas deixou a escola como um pensamento dele”. Na concepção do Edmar, aqueles que lutaram antes “foram com o dever cumprindo, porque hoje tem muita gente que sabe ler”.

Atualmente existem cerca de 30 *panhĩ* cursando a primeira graduação, a maioria na UFNT e na UFG, Júlio Kamêr e Cassiano Apinage concluíram mestrado em Antropologia Social e Desenvolvimento Sustentável. Sheila Apinajé está no primeiro ano do mestrado em Antropologia Social da UFG. E tantos outros que concluíram cursos técnicos na área da saúde.

Oscar *Wahmẽ*, ao relatar a sua construção enquanto liderança, ressalta que a escola não é o único espaço de formação:

Decidi que não queria ser funcionário, ofereceram para eu ser agente de saúde, professor. Eu falei não, primeiro eu vou andar, e tive a oportunidade de conquistar o PBA Timbira e trabalhar lá, e com isso eu conheci e hoje estou no conselho de saúde, de educação e na COIAB. Eu conheci e o povo quis me contratar para trabalhar e eu trabalho para o povo, mas para o Governo não. Hoje tem mais acadêmico, primeiro não tinha, mas agora tem mais de 30 e tem outros formando no ensino médio. Então, não é esperar, é se organizar, se preparar, seja na escola, seja no movimento e entrar no meio do sistema. E permanecer com a nossa característica, como um povo. Porque é muito forte isso para nós, essa discussão com os brancos. Quando a gente fala em autonomia, autogestão ou território, essas coisas incomodam muito, eles acham que é coisa de ONG, mas é o povo, é o que gente sabe fazer.

Para Guarani (2022), o indígena não precisa aderir a lógica *juruá* de “devemos estudar como malucos para arrumar um emprego e trabalhar a vida inteira para só depois, à beira da morte percebermos que não aproveitamos nada”. O conhecimento do não indígena serve, sobretudo para o fortalecimento do seu povo enquanto o indígena trabalha para o coletivo, para o Bem-Viver da comunidade. Diana *Amnhák* cursa educação intercultural na UFG, e alguns momentos dividiu comigo suas dificuldades e angústias, principalmente por ter que permanecer longe da aldeia por muitos dias para concluir os módulos do curso. Nas palavras dela, o que a motivava era justamente a certeza de que poderia com seus estudos ajudar a fortalecer seu povo e contribuir com a luta Apinajé.

Os Apinajé compreendem que a luta se faz dentro e fora do território, e ocupação cosmopolítica desses espaços é fundamental, *indigenizar* as universidades, os

conselhos de controle social e, sobretudo a política. Espaços historicamente que foram negados aos povos indígenas e outras minorias sociais. A universidade é um dos caminhos necessários para ocupar posições e decisões políticas.

Por isso mesmo, a universidade é o viveiro da elite que administra o setor público e o setor privado. Ao ameaçar democratizar a universidade em termos raciais, estamos ameaçando o próprio coração da colonialidade, como padrão que garante a reprodução da ordem eurocêntrica e seu olhar racista sobre os corpos e os saberes. (SEGATO, 2022, p. 40).

Em 2018, com a eleição de Bolsonaro e seu projeto de poder genocida, os povos indígenas e suas organizações representativas iniciaram um movimento chamado “Aldear Política”, que culminou no maior número de candidaturas indígenas da história e com a eleição de Sônia Guajajara e Célia Xakriabá, ambas ligadas à Articulação Nacional dos Povos Indígenas, para a Câmara dos Deputados. Sônia Guajajara ocupa o recém-criado Ministério dos Povos Indígenas e pela primeira vez na história uma mulher indígena preside a Funai, após quatro anos de intenso retrocesso na política indigenista do Brasil.

Nas palavras de Oscar *Wahmẽ* sobre ocupar as universidades e a política, é “pegar um instrumento kupẽ e indigenizar. Colocar cantoria, pintura e caracterizar como do povo”. Aprender a língua do não indígena não é, de modo algum, falar a mesma língua. bell hooks (2019, s/n) recorre a Bob Marley para dizer da *margem* enquanto espaço da produção de uma *contralinguagem*, que embora pareça a língua do colonizador é na verdade sua transformação pela voz da resistência. Bob Marley é a voz que recusa o opressor através da arte: “Nós nos recusamos a ser o que você quer que sejamos, nós somos o que somos, e é assim que vai ser”. Demarchi (2020) propõe pensarmos a produção da *margem* indígena a partir da categoria de *contranarrativas indígenas*, que parte do movimento de insurgência às narrativas racistas e dominantes construídas ao longo de quinhentos e vinte e três anos de colonização.

bell hooks (2019) aponta para a resistência como primazia nas formas de ver o mundo a partir da *margem*, uma resistência que se sustenta pela “rememoração do passado”, lembranças de línguas feridas, negadas e exterminadas. Porque a luta da *margem* é também uma luta da memória enquanto ato político contra o esquecimento. E é exatamente nesse ponto que os dois elos apresentados até aqui, Luta e Terra, se conectam com o último elo do *enlace Apinajé*, o Luto. Apresentarei no próximo capítulo o luto Apinajé enquanto ato de memória, que faz lembrar o “tempo do primeiro” e transformar o “tempo de agora”.

4 O LUTO COMO MEMÓRIA DA LUTA PELA TERRA

Se luto é ato de memória – permanente trabalho de separar o que lembrar do que esquecer –, é porque o trabalho é contínuo. De modo peculiar, os mortos reivindicam dos vivos uma atualização no/do tempo.

Carla Rodrigues

Figura 31: Cemitério Apinajé⁷¹



⁷¹ Fonte: De autoria própria (2023).

No capítulo anterior, busquei apresentar a Terra Apinajé como elo da cosmopraxis comunicacional *Panhĩ* a partir da participação das mulheres nas lutas Apinajé, da indigenização dos instrumentos de representação dos *panhĩ* da aldeia *Pyka Méx*, seus desdobramentos no processo de revisão da demarcação, na proteção do território e na formação dos *Pẽp*. Neste capítulo, faço uma tentativa de apresentar o terceiro elo desse enlace Apinajé, o luto.

Enquanto nos capítulos anteriores os elos do enlace Apinajé tiveram como pano de fundo a agência *panhĩ* frente às ações do Estado e da sociedade envolvente, aqui trago reflexões e questionamentos acerca da agência *panhĩ* frente às próprias perdas. As experiências no campo, em especial o testemunho do luto Apinajé, me levaram a duas questões centrais: quais as respostas Apinajé ao luto? qual a relação entre luto e luta para os Apinajé?

Cabe ressaltar que como pesquisadora não indígena trago aqui elaborações construídas em parceria com os *Panhĩ* nos três períodos em que pudemos compartilhar vivências, memórias, ritos, lutos e lutas. Como detalhado na introdução, na primeira vez que estive no campo, meus interesses de pesquisa estavam voltados para o associativismo indígena e as repostas Apinajé aos projetos desenvolvimentistas, entretanto, apesar da inexperiência no campo da etnografia e com o estudo dos povos indígenas, lancei mão da escuta como ferramenta no campo e me coloquei aberta a ouvir os Apinajé para além dos meus interesses como pesquisadora.

Essa abertura aproximou meu ofício no campo da psicologia ao ofício da etnografia e com isso pude colocar meus conhecimentos e, sobretudo minha escuta, leitura e escrita à disposição dos Apinajé para colaborar na “construção de argumentos capazes de defender sua marcha por um caminho histórico próprio” (SEGATO, 2021, p. 19).

Assim, quando cheguei pela primeira vez na Terra Apinajé, deparei-me com uma aldeia em luto. *Pyka Méx* e seus moradores choravam a perda do seu fundador, *Katàm Kaàk*, conhecido na *kupẽ kapẽr*⁷² como Quirino.

4.1 O INFAMILIAR DO LUTO APINAJÉ

As perdas e o luto atravessaram minha escuta, leitura e escrita de diferentes maneiras durante a pesquisa, a primeira delas ainda na preparação teórica e estudo das

⁷² Expressão em Apinajé para língua não indígena ou português.

etnografias Apinajé. O quase extermínio ocasionado por diversas formas de violências, massacres e epidemias em pouco mais de um século de contato e a retomada do crescimento populacional em menos de 50 anos indicaram um processo singular de (re)existência desse povo. Os dados demográficos apresentados por Nimuendajú (1983) apontam que os Apinajé tiveram sua população reduzida em mais de 97% no primeiro século do contato, passando de 4.200 indígenas em 1824 para 150 em 1928. A partir de 1930, os dados apontam para o crescimento exponencial da população Apinajé. Ao realizar o estudo etnográfico, DaMatta (1976) registrou a presença de 253 indígenas no território, em 47 anos a população cresceu cerca de 90% atingindo a marca de 2.342 indígenas em 2014 (ISA, 2022).

O segundo atravessamento se deu no campo, com a morte do Quirino e do Elias, na primeira e segunda vez que estive com os Apinajé. Cerca de dois meses antes da minha primeira viagem para a *Pyka Méx*, em fevereiro de 2022, Quirino faleceu de maneira inesperada, supostamente vítima de um infarto. Sua filha, Aparecida, conta que:

Apagou igual vela, apagou de uma vez. Passou o dia trabalhando e a tarde choveu, brincou com a mulher [...] banhou com chuva, entrou, sentou, parece que comeu cajá e depois foi arrumar a cama para deitar. Eu estava acordada ainda, depois lá vem meus netos correndo: ‘teu pai não está bom não, vai lá vê’. [...] cheguei lá e meu Deus, é só Deus que salva agora. Esfriou todo o corpo, a cabeça, passei a mão na cabeça dele e estava pequena. [...] Aí a Diana mais o Marcelino levaram ele. E nós ficamos ali esperando e como eu já sei ‘rhun talvez está muito mal, por isso que não ligou’. Porque ela é assim, aí chegou e disse: ‘está bem não’. Colocaram uma borracha na boca dele e colocaram na ambulância, passaram pra Augustinópolis, e nisso a ambulância ficou no prego (estragou) no meio do caminho. Os parelhos apagaram. E como é que vai viver? Aí morreu. Chegaram em Augustinópolis e ligaram avisando que ele morreu. Mas no caminho que ele morreu. Ai depois de morto entraram lá no hospital.

Na segunda vez em que estive na aldeia, dois meses após a primeira, os *panhĩ* enfrentavam mais uma grande perda. Elias, genro de Quirino e ex-cacique da *Pyka Méx*, falecera dois dias antes da minha chegada. Durante a organização da minha viagem, troquei mensagens por Whatsapp com a Diana, liderança feminina e neta do Quirino, e ela compartilhou comigo a preocupação dos *panhĩ* com a saúde do Elias. Elias havia coordenado e acompanhado o grupo de Apinajé, que compareceu a 18ª Edição do Acampamento Terra Livre (ATL)⁷³, ao retornar para aldeia decidiu ir para Palmas com um amigo, quando no dia 19 de abril, durante as comemorações escolares do dia da

⁷³ Maior Assembleia dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil, acontece desde 2004, por regra todo mês de abril em Brasília-DF (Fonte: <https://apiboficial.org/historicoatl/>).

Resistência dos Povos Indígenas, sua esposa recebeu uma ligação avisando que ele havia passado mal e estava hospitalizado em estado grave, Diana relatou que imediatamente suspenderam as festividades e falou sobre a preocupação com Elias, que foi acentuada pela recente morte do Quirino. Diana disse:

Nós ficamos tristes. Saiu daqui bom, não sei se estava sentido. Então aconteceu assim, foi rápido igual o que aconteceu com o Quirino, toda coisa que está vindo e pegando nós de surpresa. Pela observação, eu vi que só está pegando nós de surpresa. Então, o Elias saiu em pé e falaram que está deitado. É uma preocupação muito grande aqui na aldeia Prata, nós estamos com dor ainda, mas mesmo assim a gente está forte, torcendo, esperando que ele volte para aldeia. Então, é assim que aconteceu aqui na prata. Nós estamos orando por ele para ficar em pé, voltar para família, porque ele tem muito filho. Nós estamos torcendo para ele voltar para casa.

Infelizmente seu corpo não voltou vivo para casa. No dia 02 de maio, recebi a notícia de que havia falecido às vésperas da minha viagem para a aldeia, não consegui chegar a tempo do ritual de sepultamento. No dia seguinte, Diana externou a dor e a tristeza dos Apinajé por mensagem:

Oi amiga, eu estava assim sem conseguir falar. Agora dá para falar. Pois é, nosso amigo nos deixou, mais uma dor que veio, mais uma surpresa que veio para gente, uma tristeza muito forte, uma tristeza tão triste, muito mesmo. Porque quatro pessoas já saíram aqui da Prata, um ancião e agora um ancião novo, é assim, estamos só com dor.

As palavras de Diana e os sentimentos expressados pelos *panhĩ* aproximam-se do conceito freudiano de infamiliar⁷⁴, “uma espécie do que é aterrorizante, que remete ao velho conhecido, há muito íntimo” (FREUD, 2019, p. 45). De certa forma, ao falar da dor e da tristeza pela perda de Elias, Diana convoca e atualiza a dor e a tristeza pela perda de seu avô. Para Rodrigues (2021, p. 16), “há um elemento familiar na experiência e há algo de infamiliar a cada nova perda”, como se a cada perda os *panhĩ* tivessem que se deparar com os sentimentos provocados pelas perdas anteriores, uma a uma.

⁷⁴Infamiliar é a mais recente tradução proposta para o termo em alemão *Das Unheimliche*. O prefixo *Un* em alemão tem função de dar sentido negativo, enquanto *Heimlich* é um adjetivo que deriva do substantivo *Heim* (lar, morada). “Desse modo, *heimlich*, como o que é relativo ao “lar”, é o familiar, o conhecido, o costumeiro, em oposição ao público, denota também o que é íntimo, oculto da vista alheia e até mesmo sigiloso. [...] Com essa dupla inscrição Freud já vai demonstrando passo a passo como o *heimlich*, aquilo que é tão “familiar e íntimo”, pode evocar também a impressão do “secreto e desconhecido”. [...] Escreve Freud: Em suma, familiar [*heimlich*] é uma palavra cujo significado se desenvolveu segundo uma ambivalência, até se fundir, enfim, com seu oposto, o infamiliar [*Unheimlich*]. Infamiliar é, de certa forma, um tipo de familiar” (IANNINI; TAVARES, 2019, p. 7 e 8).

Nesse cenário, o luto e a perda atravessaram-me através da morte, e apesar de não ser o objetivo da minha pesquisa aprofundar as discussões sobre as categorias da morte e do morrer para os Apinajé, para compreender o luto *panhĩ* e seus desdobramentos torna-se necessário fazer um adendo e apresentar tais categorias. Antes de tecer alguns apontamentos acerca dessas categorias, julgo importante indicar as lentes com as quais busquei vê-las e compreendê-las.

Para Giralдин (2000; 2001), assim como em outras sociedades amazônicas, os Apinajé percebem o universo como unificado a partir da inter-relação de subjetividades humanas e não humanas, sem a separação de Natureza e Cultura, comum nas sociedades ocidentais. Viveiros de Castro (1996, p. 116) afirma que as categorias de Natureza e Cultura no pensamento ameríndio “apontam para contextos relacionais, perspectivas moveis, em suma, pontos de vista”. Pontos de vista que propõe a unidade do espírito e a multiplicidade de corpos, assim, enquanto a cultura ou a subjetividade seria o universal, o que unifica os seres humanos e não humanos, a natureza ou o corpo seria a singularidade, o que diferencia os seres humanos e não humanos.

Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um mero envelope (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. Essa forma interna é o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob máscara animal. Teríamos então, à primeira vista, uma distinção entre uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma que não seria um atributo fixo, e sim uma roupa trocável e descartável. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 117).

De modo geral, o perspectivismo ameríndio parte da concepção indígena de que os seres que possuem subjetividade identificam a si mesmos e aos seus semelhantes como humanos, mas são vistos por outros seres na forma de animais, espíritos, deuses, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, fenômenos meteorológicos, vegetais, dentre outros. Em outras palavras, parte da existência de uma humanidade compartilhada que “só se torna visível para quem compartilha um mesmo tipo de corpo ou para os xamãs, que são capazes de assumir a perspectiva de outros e vê-los como humanos” (MACIEL, 2019, p. 1).

Durante minha vivência no campo, as noites na aldeia *Pyka Méx* eram quase sempre marcadas por longas conversas com Joel. Em uma delas, ele contou histórias que retratam o perspectivismo Apinajé acerca das relações entre humanos e não

humanos, e que fundamentam a reivindicação de uma das áreas que está no processo de revisão da demarcação, disse ele:

Lá (região conhecida como Pedra Escrita), disse que o povo pescava muito. Os mais velhos na época do verão que é época seca, iam lá acampar e faziam aquela atividade toda, a pesca, a caçada e a cultura. Todo ano eles faziam essa atividade e um *Wajagà* (pajé) falou que era nosso. Que Deus fez aquela escrita que era dos Apinajé o local, por isso que ficou dentro desse processo. Porque o povo pescava muito, muito mesmo. Teve uma índia, uma mulher *panhĩ* que todo ano eles pegavam cari (peixe) que fica na loca debaixo da pedra. Teve uma época que essa *panhĩ* foi para tirar esse cari de dentro, diz que onde tem muito cari você pega e enfia o braço e puxa. Essa *panhĩ* colocou a mão e alguma coisa prendeu, mesmo o pessoal querendo tirar não conseguia. Aí chamara o *Wajagà*, chamara esse pajé e eles foram lá e fizeram um ritual e tirou. Aí disse que avisou para os *panhĩ*: ‘não vamos pescar todo dia, tem que ser de vez em quando’. Porque toda coisa tem dono, até nessa mata a natureza, tudo ela tem dono. E por isso meu pai falava, não adianta você caçar todo dia, todo dia, por exemplo, você sai para caçada atira num bicho e vai embora, no outro dia vai atirar no bico e vai embora, não pode, porque o dono está vendo e se o dono vê você pode ficar doente, ficar com febre, acontecer alguma coisa contigo. Porque a natureza é bem respeitada.

Eu perguntei: E o que ou quem seria o dono dessas coisas da natureza?

Acho que alguma coisa que cuida dos bichos, dos pássaros. Dono assim, tipo alguém que protege. É por isso que os *panhĩ* protege bem, para que a natureza se sinta bem. Já teve isso que estou contando a história. Até hoje esse rapaz está vivo, já está velho. Ele gostava de caçar e foi e atirou num bicho, parece que foi num veado e foi embora (o veado), e ele (o rapaz) foi atrás, foi até ali perto da Patizal eu acho, lá tem duas serras, parece que foi lá o povo fala. Ele era tipo um *Wajagà*, ele sabia as coisas de natureza, aí disse que o veado entrou num lugar com um buraco, o veado entrou lá sangrando. Aí foram até a porta e alguém falou assim: ‘olha, vocês estão adoecendo muita criação, vocês têm que atirar para matar mesmo, eu já estou cansada de cuidar. Então, vocês têm que saber matar’. Falou um monte de coisa para ele, só a voz, aí disse que viu um monte de bicho machucado e disse que pegou o veado que ele atirou e levou para a aldeia. Mas quando chegou lá na aldeia ele estava se sentindo bem, aquela febre forte, mas ele já sabia, como era pajé sabia fazer o remédio e ficou bom. Tem essa história que eles contavam, é por isso também que meu pai contava: ‘olha, vamos para caçada, vamos saber matar o bicho, não machucar o bicho e ir embora, uma hora o dono pode fazer alguma coisa contigo e você não vai se sentir bem’. Por isso que quando eu ando assim na mata eu fico ouvindo isso o tempo todo e pensando ‘*como a natureza é muita coisa, é uma assim bem respeitada*’. Até a árvore, se você derruba e faz alguma coisa ela não sente bem, derrubar uma árvore bem bonita. A gente vê a árvore e parece que é uma coisa de nada, mas é vida. Você derruba uma árvore e ela fica triste demais, porque é vida. E a nossa vida também depende das árvores, da natureza, é tudo ligado. (Conversa com Joel Dias Apinajé, janeiro de 2023, grifo meu).

Este é o ponto de vista ameríndio de que fala Viveiros de Castro (1996), em que a cultura é o que há de comum na multiplicidade dos corpos, e não deve ser entendida como uma ferramenta para descrever os mundos indígenas, mas como um mecanismo para pensá-los a partir deles mesmos, em uma tentativa de descolonização do conhecimento.

Sendo assim, diferente da concepção ocidental em que a morte é apenas a perda dos sinais vitais do corpo físico, no perspectivismo ameríndio a “morte ocorre quando o(s) espírito(s) (*mẽ*]karõ) abandona definitivamente o corpo e passa a morar entre (e a se comportar como) os seus pares, no mundo dos mortos”. Nesse sentido, a morte é a passagem do sujeito para outra condição de sujeito, longe de ser simplesmente o fim da vida (GIRALDIN, 2012, p. 3).

Giraldin (2000; 2001) aponta que na perspectiva Apinajé apenas a terra (*pyka*) e a água (*gô*) não possuem *karõ*, um termo polissêmico que pode ser traduzido como espírito, alma, fantasma, imagem ou fotografia, enquanto o prefixo *mẽ* é o indicativo de coletivo. Na perspectiva ameríndia, os *mẽ karõ* dizem respeito ao universal, àquilo que independe da forma do corpo. André Demarchi (2013) ao discutir a figuração e desfiguração do corpo entre os Mebêngôkre traz o relato de um velho guerreiro que lhe contou o processo de produção de feto, no qual os elementos que compõe o corpo são construídos inicialmente pelo *meýry* (sêmen) do homem e depois pelo sangue da mulher, e o *karô*, de origem desconhecida, encontra-se no ventre da mulher antes mesmo da completa formação do corpo.

Para os Apinajé, o *karô* é constituído em duas partes, uma mais forte e outra mais fraca, podendo sair do corpo em diversos momentos, durante o sono ou quando nos encontramos em sofrimento. Quando esse abandono é prolongado, o corpo se enfraquece, fica vulnerável à ação de *mẽ karô* exógenos⁷⁵, que podem levá-los a morte. Conforme relatado por Giraldin (2000; 2001), quando o corpo morre, o *karô* passa a viver entre seus semelhantes no mundo dos mortos. Nessa nova condição de sujeito, os *mẽkarô* seguem desempenhando as mesmas funções que outrora no mundo dos humanos, “comem, bebem, casam, têm relações sexuais e... morrem”. A morte do *karô* acontece de maneira diferente da morte do corpo. Em um primeiro momento, o que morre é a parte mais forte do *karô*, a parte mais fraca transmigra para o mundo visível novamente com uma nova roupagem (um novo corpo), podendo ser um toco, um cupim ou até mesmo uma caça. Corpos que ao morrerem transformam-se em terra e com isso o *karô* morre definitivamente, uma vez que para os Apinajé a terra não possui *karô*.

⁷⁵ Demarchi (2013, p. 252) destaca a agência das pinturas e tinturas na proteção dos corpos quando estão enfraquecidos e mais suscetíveis às ações não humanas. “No início da vida, como nos momentos de proximidade da morte, a pintura age sobre o corpo, protegendo-o, endurecendo-o, vedando a pele, tendo enfim, ação profilática e terapêutica sobre ele, no sentido de figura-lo e refigurá-lo nos momentos em que a desfiguração está próxima.”.

Figura 32: Aquela Gente que se Transforma em Catitu⁷⁶



A partir das concepções básicas sobre a morte e o morrer para os Apinajé, sigo com a tentativa de compreensão do luto Apinajé a partir da outra maneira em que fui atravessada por ele, o ritual.

4.2 MORTE, LUTO, PARENTESCO E RITUAIS

No texto “A morte, o morrer e o morto entre os Timbira”, Giralдин (2012) aponta que a morte evidencia uma série de relações e comportamentos sociais, a primeira delas vivenciadas pelos parentes consanguíneos e os parentes aliados, no caso das pessoas que já possuem relações conjugais consolidadas. Durante minha pesquisa de campo, pude presenciar a entrada no luto pela perda do Elias, cheguei na aldeia um

⁷⁶Denilson Baniwa, 2018. Acrílica sobre Tela 60x80cm. Reprodução Autorizada pelo artista.

dia depois da sua plantação, sua esposa, filhas, filhos, netas, netos e genros já haviam iniciado o período de resguardo e restrições de suas atividades sociais. Estavam todos reunidos em casa e as irmãs de Ivaneide (esposa do Elias) revezavam nos cuidados e apoio à família.

Em uma das conversas com Joel, ele me explicou que os *Panhĩ* não enterram seus mortos, eles plantam. “Somos Terra também”, ele disse. O ato de plantar não encerra o ciclo da vida *panhĩ*, mas sim abre caminho para continuidade, porque o *ser panhĩ* volta a ser Terra e na perspectiva Apinajé ela nunca morre. As palavras de Joel ecoaram em mim e, fizeram com que eu sentisse a profunda conexão entre corpo e território para os povos indígenas, teorizada por Célia Xakriabá (2018). Para os povos indígenas o corpo é uma extensão da Terra, e a Terra é corpo vivo, pulsante de histórias, memórias e ancestralidade. Entender essa perspectiva foi fundamental para minhas elaborações acerca da relação entre Luto, Luta e Terra, que apresentarei ao longo deste capítulo.

Na segunda vez em que estive na aldeia, fui para ficar poucos dias, o propósito era acompanhar a reunião com os servidores da Funai para qualificação do processo de revisão da demarcação, a reunião estava programada para acontecer na *Pyka Méx*, mas devido ao falecimento do Elias, foi transferida para a aldeia Brejinho. Os *panhĩ*, conforme relatado no capítulo anterior, cogitaram suspender a reunião e essa ocasião talvez tenha sido o primeiro fragmento da minha sacada em campo. Pela primeira vez minha escuta foi atravessada pela possibilidade de um elo fundamental entre luto, luta e terra para os Apinajé.

Na aldeia *Pyka Méx*, o sentimento era de muita tristeza, até as crianças que dão som e movimento aos dias na aldeia estavam em silêncio. As visitas às casas dos parentes não ocorriam, principalmente na casa do Joel, uma espécie de ponto de encontro após o jantar para conversas descontraídas regadas a café. Nos dias em que estive lá, apenas minha *nã* (madrinha) descia para conversar à noite. Perguntei a Rosana sobre as outras mulheres da aldeia, que não as via no dia a dia da aldeia como da primeira vez, ela explicou que estavam empenhadas nos cuidados e consolo da viúva e seus filhos: “eles não podem ficar sozinhos, tem que ter sempre alguém para a tristeza não tomar conta deles”. Ela contou ainda que a esposa e os filhos (os parentes consanguíneos) não acompanham a plantação, para os Apinajé o *karô* do morto permanece vagando entre os dois mundos, dos humanos e dos mortos, e a presença dos

parentes consanguíneos durante a cerimônia de plantação pode fazer com que o *karô* volte para casa.

Demarchi (2013, p. 270) ao discorrer sobre os resguardos durante o luto Mebêngôkre aponta que tanto os humanos como os mortos sentem saudade, fazendo com que o *karô* retorne “constantemente para tentar levar consigo, para a aldeia dos mortos, os parentes próximos”. O estado de profundo sofrimento faz com que os corpos humanos fiquem enfraquecidos e vulneráveis às ações do *karô*, que tenta levá-los consigo. Para evitar que o *karô* dos parentes consanguíneos se desprendam do corpo e siga com o parente morto para aldeia dos mortos, uma rede de apoio e cuidado, que envolve os parentes aliados, os arranjadores de nomes⁷⁷ e os amigos formais⁷⁸ é criada em torno dos parentes consanguíneos.

Toda essa rede permaneceu na aldeia enquanto acontecia a reunião na aldeia Brejinho, compareceram à reunião apenas, eu, o Joel, a Rosana e a Aparecida. Foram dois dias de reunião, Joel justificou a decisão de não adiar a reunião:

É muito tristeza, mas não tem como mais fazer o luto como os antigos faziam. Eles ficam muitos meses até ano no luto. Para os meninos novos é mais difícil ainda, porque menino quer jogar bola, quer visitar os parentes, então é difícil. E tem a luta também, ela não espera. E essa luta também era dele (Elias), ele também ia querer estar aqui lutando com a gente. Por isso que a gente entendeu e decidiu que não podia cancelar a reunião com a FUNAI, era melhor leva para outra aldeia, mas ela tem que acontecer. Eu vou para reunião também, daqui da Prata vai pouca gente, vou fica mais no canto, observando o que eles têm para falar para gente, mas na hora que precisar eu vou falar também.

Essa fala do Joel foi fundamental para que minha pesquisa começasse a ganhar corpo e retornarei a ela mais adiante, no momento preocupo-me em analisar parte dos dois rituais de luto Apinajé que pude presenciar e outros dois que tomei conhecimento por relatos dos próprios *panhĩ* e pelas etnografias que serviram de preparação teórica para minha pesquisa.

Os rituais de luto desencadeiam uma série de ações que estabelecem ou reforçam os laços sociais entre os *panhĩ* (GIRALDIN, 2012). Um deles ocorre sete dias após a plantação, é o momento em que os parentes consanguíneos podem visitar o morto. Nessa visita, acontecem os banhos rituais dos parentes que só podem ser executados por

⁷⁷ O termo arranjador de nomes refere à pessoa que procura a pessoa pertencente ao mesmo conjunto de nomes para nomear um *panhĩ* e que terá por isso responsabilidades sociais com o nominado por toda a vida (cf. NIMUENDAJU, 1983; DAMATTA, 1976; GIRALDIN, 2000).

⁷⁸ Amizade formal é uma categoria antropológica para pensar as relações de evitação e solidariedade entre os *panhĩ* e demais povos Jê.

amigos formais. Além dos banhos, os parentes levam para o túmulo os pertences que o morto mais gostava, como esteiras, roupas, utensílios domésticos e enfeites.

O banho consiste em lavar o corpo todo da pessoa com água misturada com casca de sucupira (*kàxkàtàhti*), ou catिंगoso (*kýýre*), árvores de madeira dura e de cheiro forte. Retira-se uma boa quantidade de casca da árvore, mistura-se com um pouco de água e esfrega esta mistura no corpo do enlutado. Os amigos formais são recompensados por esta tarefa. Algumas das pessoas que estão em luto, principalmente os parentes consanguíneos próximos ao falecido, podem ser banhadas no cemitério junto ao túmulo. (GIRALDIN, 2012, p. 7).

Para os Apinajé, o banho tem função de proteção para os humanos, à medida que mistura com as cascas das árvores servem para fortalecer o corpo dos humanos e o cheiro forte da madeira utilizada serve como “repelente” para afastar os *mēkarô*, evitando que o corpo e o *karô* dos humanos sejam acometidos pelo desejo do *karô* do morto de tê-los consigo (GIRALDIN, 2012). Processo semelhante pode ser observado entre os Mebêngôkre em que as pinturas com urucu e jenipapo cumprem a função de proteção dos corpos dos enlutados (DEMARCHI, 2013). Os Apinajé também utilizam a pintura corporal de jenipapo como forma de proteção dos enlutados quando realizada nos braços, pernas, tronco e rosto e são pintados por completo.

O processo de tirção do luto se inicia cerca de três a quatro meses depois. Segundo Joel, o tempo depende muito da organização de cada família. A saída do luto é dividida em dois momentos, na primeira vez que estive em campo pude presenciar o *mēkaprĩ*⁷⁹, uma das formas de ritual de tirção do luto na aldeia *Pyka Méx*. A expressão *mēkaprĩ* também é usada para “tirção da tristeza”. Na minha última ida ao campo, fui convidada pelo Joel para acompanhar a tirção do luto da sua tia na aldeia São José. É interessante destacar que, apesar de ter presenciado o mesmo ritual, tanto eu como os *panhĩ* da *Pyka Méx* estávamos em posições diferentes, a escuta e o olhar eram outros.

Entre minha primeira e a última viagem para campo passaram-se dez meses. Na primeira viagem, apesar de toda a preparação teórica, sentia como se estivesse embarcando rumo ao desconhecido, onde tudo era novidade. De certa forma, não sabia ao certo o que esperava e o que eu buscava. Fui aberta para que o campo se revelasse para além dos estudos teóricos, mas a insegurança de iniciante por vezes tomava conta.

⁷⁹ Odair Giralдин (2000; 2012), descreve o *mēkaprĩ* como a etapa final do ritual *Mēôkrépoxrundi*, uma das formas de realização do ritual de tirção do luto para retomada das atividades sócias. O *Mēôkrépoxrundi* ainda é realizado entre os *panhĩ*, mas não tive a oportunidade de presenciar, pela descrição de Giralдин é possível notar que se trata de um ritual mais longo, no qual várias pessoas são envolvidas e divididas em diversas etapas (Cf. GIRALDIN, 2000; 2012).

Deste lugar presencie o *mêkaprĩ*, realizado para que os parentes consanguíneos e aliados possam retomar suas atividades sociais, no entanto, o ritual foi direcionado para os professores André Demarchi e Odilon Morais, que tiveram a oportunidade de conhecer o Quirino e seriam facilitadores de uma oficina de formação sobre o ICMS Ecológico. A cerimônia aconteceu na escola da aldeia, que leva o nome *panhĩ* do Quirino, local que ainda não havia passado pelo ritual. Portanto, a tiração do luto era tanto dos humanos quanto dos não humanos.

Colocaram uma esteira no centro do pátio da escola para que o Odilon e o André sentassem. Uma mulher mais velha se aproximou e com uma blusa tentava secar as lágrimas, soube depois que era a viúva, ficou por alguns segundos parada em pé em frente a eles, segurou a mão de cada um e em meio ao choro não consegui identificar se conversava ou cantava para eles. Mesmo com o celular nas mãos, hesitei por alguns minutos em filmar e fotografar, ao mesmo tempo em que sentir receio de parecer invasiva ou insensível com a dor dela, não queria desviar minha atenção do que acontecia para mexer com o celular. Depois de alguns minutos, dei-me conta que precisava registrar, afinal faz parte do trabalho como pesquisadora. Enquanto a viúva chorava, o restante da aldeia se organizava do lado de fora da escola, há mais ou menos 200m. Depois que a viúva se afastou, Joel, cacique e filho do Quirino, pegou os dois sacos de laranja que o André e o Odilon levaram e colocou na frente dos dois, cobrindo em seguida com um tecido. Logo depois o grupo que estava do lado de fora começou um canto e foram caminhando devagar em direção ao colégio, pude perceber que algumas pessoas choravam discretamente. Quando entraram no pátio, três mulheres, sendo duas filhas de Quirino, foram em direção ao André e ao Odilon, agacharam e choravam sem tentar conter as lágrimas, todos os outros permaneceram em silêncio. Apesar de não conseguir entender nada do que elas diziam, parecia haver uma sincronia que me levou a pensar que poderia se tratar de um canto. O choro acabou de repente e logo em seguida formaram-se duas filas e as laranjas foram distribuídas e os presentes foram saindo. Logo em seguida, as mulheres retiraram o *xwýkupu*⁸⁰ do moqué e distribuíram entre os participantes.

Nessa ocasião, por mais que o ritual fosse direcionado aos professores, a posição dos *panhĩ* da aldeia *Pyka Méx* era de envolvimento emocional direto, de parentesco consanguíneo. Quirino havia falecido a menos de dois meses, foi uma morte repentina, como disse uma de suas filhas “apagou igual vela”, sem avisar. Diana, apesar de ter sido

⁸⁰ Bolo feito tradicionalmente com massa de mandioca e carne de caça, mas atualmente usa-se muito carne de gado ou porco. É um importante componente dos rituais Apinaje.

realizado o *mêkaprĩ* para os parentes dias antes, disse que ainda estava de luto pelo avô e por isso acompanharia a distância as atividades daqueles dias, seu corpo ainda estava em muito sofrimento e manteria o resguardo das atividades sociais.

A segunda vez que presenciei o *mêkaprĩ*, já não me sentia uma completa estranha para os *Panhĩ* da *Pyka Méx*, os laços de afinidade e afetividade já estavam em construção. As aceitações da minha presença e da minha pesquisa na *Pyka Méx* atenuaram de certa forma as minhas inseguranças de iniciante, apesar de ainda ter que lidar com o meu desconforto ao usar o celular para registrar o cotidiano da aldeia. A essa altura minha pesquisa já havia ganhado corpo.

Os *Panhĩ* da *Pyka Méx* também estavam em uma posição diferente dessa vez, não pertenciam a família nuclear. O *mêkaprĩ* era da irmã da Iraide, morreu aos 99 anos de idade, minha percepção é de que havia um sentimento de tristeza diferente do que presenciei no *mêkaprĩ* do Quirino. Giraldin (2012) aponta que para os Apinajé a morte de uma pessoa mais velha se dá de uma maneira mais tranquila, tanto para o morto quanto para os vivos. Para os mortos, antes de sua passagem para *karô* começam a receber visita dos *mêkarô* de seus parentes e assim assimila melhor sua passagem, retornando ao mundo dos humanos apenas nas festas de finalização de luto e quando outros *panhĩ* morrem. Para os Apinajé, a morte nesses casos é vista como um processo natural, “não tem jeito, a gente tem que morrer mesmo; ninguém vira pedra e fica aí o tempo todo, ninguém vira água para ficar andando o tempo todo” (GIRALDIN, 2012, p. 4).

A preparação dos *panhĩ* da *Pyka Méx* começou um pouco antes do almoço, algumas mulheres se reuniram em frente à casa da Etelvina para preparar o moquéim de frango e abóbora que levariam como presente aos parentes da aldeia São José. O *mêkaprĩ* estava marcado para acontecer às 16h, por volta das 15h percebi uma movimentação no pátio, dois homens retiravam os frangos do moquéim e as mulheres organizava-os nos cofos, usando folhas de bananeira como proteção, Joel acrescentou quatro sacos de arroz aos itens que seriam entregues a família de sua tia. Às 15h30 um pequeno caminhão fretado para nos levar chegou, em poucos segundos já estava abarrotada de mulheres e crianças. No trajeto, muita descontração, brincadeiras e risadas.

Era a primeira vez que ia a aldeia São José, logo na entrada um enorme campo de futebol, um posto de saúde e alguns galpões abandonados. Perguntei ao Murilo, genro do Elias que nos acompanhava, o que eram aqueles galpões, ele disse que eram

garagens para guardar maquinários e tratores, “aqui já teve trator, caminhonete, ônibus e muita máquina. Agora não tem mais nada, perdeu tudo”. A aldeia tem aspecto de um vilarejo, são muitas casas e ruas. Quando chegamos ao local do ritual, já havia muitos *panhĩ*, quando Iraide e suas filhas se aproximaram das filhas da falecida o som das conversas em tom descontraído deu lugar ao pranto. Todas choravam e falavam na língua *panhĩ* agachadas aos pés das filhas enlutadas. O choro cessou com a mesma velocidade que iniciou e logo as conversas em tom descontraído tomaram o lugar novamente.

Depois de certo tempo, algumas mulheres começaram a colocar várias esteiras embaixo de uma grande árvore e na frente das esteiras enfileiraram os presentes, eram diversos cofos com algum tipo de assado, verduras e sacos de arroz. Com tudo organizado, os familiares foram sentando nas esteiras, as mulheres mais velhas acompanhadas de alguns dos presentes se reuniram em outro ponto do pátio e vieram cantando ao encontro dos familiares. Nesse momento, o som do choro tomou conta novamente do lugar por alguns minutos. Terminado o choro, uma das filhas de *Nhirò* (Creuza) disse: “Pronto, agora vocês já podem ir para festa e dançar no pátio”. Todos riram e assim os parentes consanguíneos estavam liberados do resguardo⁸¹. Antes que todos fossem embora, os presentes foram divididos, as mulheres mais velhas que fizeram o choro foram as primeiras a receber a parte que lhes cabiam.

4.3 O *Mēmýr* COMO ATO DE MEMÓRIA

O *mēmýr* (choro) possui uma presença marcante em todos os rituais de luto Apinajé. Como disse, na primeira vez em que estive entre os *Panhĩ*, o luto não figurava como possibilidade de tema para minha pesquisa e ao presenciar o *mēkaprĩ* pensei no choro apenas como uma expressão de lamento e sofrimento, não havia colocado as lentes do perspectivismo Apinajé. Quando a possibilidade do luto começou a se desenhar como tema, busquei aprofundar os estudos a partir das etnografias e tive a

⁸¹ O *Mēðkrépoxrundi* e do *mēkaprĩ* são rituais de “tiração do luto”, além deles o principal ritual de finalização do luto entre os Apinaje é o *Pàrkapê*. Não há uma data específica para realização do ritual, geralmente ele ocorre cerca de um ano após a morte preferencialmente no período de seca. Por ser uma festa grande é necessário toda uma preparação dos parentes consanguíneos e arranjadores de nome do morto para confecção de enfeites e cultivo de roças. Nessa cerimônia acontece a corrida de Tora, os Apinaje comumente chamam de Tora Grande. O ritual dura em média 15 dias e inicia com a derrubada de uma árvore para confecção das toras, durante o preparo da tora grande ocorrem corridas diárias, cantorias no pátio e todos os *panhĩ* participam sobre tudo os *mēkarô*. Dentro do *Pàrkapê* ocorrem dois outros rituais o *Rôrôt* e *mē kām nhôt* (nomeação das toras que será melhor detalhado adiante). Após a corrida final a tora grande é levada até a casa da pessoa homenageada, onde acontecem novos choros rituais e em seguida é levada para o túmulo. Com isso, finaliza o luto (Cf. GIRALDIN, 2000; 2012).

primeira surpresa, o choro ritual dos Apinajé é mais do que lamento e sofrimento, ele também é confirmação e aceitação.

Para Giraldin (2000; 2001; 2012), o choro é um indicador social da alterização do morto e da aceitação por parte de seus parentes para impedir que o *karô* retorne para o corpo. Entre os Krahô, o choro ritual apresenta função semelhante, Manuela Carneiro da Cunha (1978, p. 27) aponta que:

Enquanto os parentes consanguíneos interpelam o morto, as outras carpideiras se endereçam aos sobreviventes enlutados. Isto é consistente com o papel da comunidade de ajudar os enlutados a romper seus laços com o morto e de contrabalançar a atração que este exerce sobre eles. [...] Estas lamentações cantadas desenvolvem dois temas: dizem ao morto quão grande era o afeto que se lhe tinha quando era vivo e quão pungente é a saudade dele; e pedem-lhe sem transição que se esqueça de seus parentes pois estes não estão prontos para segui-lo.

Desse modo, o choro exerce uma função fundamental para a garantia da “ordem cósmica de separação e convivência entre seres diferentes” (MULLER, 2013). A convivência pressupõe comunicação entre mundos, no entanto, como apontado acima, a comunicação direta ocorre apenas entre os *wajagà* e os *mêkarô*. Ribeiro Apinajé (2019) é quem elucida a possibilidade de comunicação, mesmo que unilateral entre os humanos e os *mêkarô* de seus parentes. Segundo o autor, o choro ritual também acontece no *Axpênmã warer* (cerimônia de casamento) e no *Pahi xãm* (ritual e posse de cacique) para informar os acontecimentos para aqueles que não vivem mais no mundo dos humanos e reforçar o quanto gostariam que eles estivessem ali naquele momento. Para Oliveira *et al.* (2021, p. 8), os líderes espirituais indígenas “são mediadores entre humanos e não-humanos, e operam um trabalho de reconexão com tempo e as histórias míticas. São comunicadores que realizam permanentemente a cosmopolítica”.

Existem dois tipos de choro, o *Mêmýr maati* e o *Mêmýr mãprĩ*. O *mêmýr maati* é tido como choro sereno em que a pessoa que chora fica de pé, enquanto do *mêmýr mãprĩ* é executado com a pessoa agachada com um pranto mais acentuado.

Figura 33: Mēmýr maati durante o mēkaprĩ Quirino na aldeia Pyka Méx⁸²



Figura 34: Mēmýr mǎprĩ durante mēkaprĩ na aldeia São José⁸³



Durante minha última viagem para *Pyka Méx*, tive a oportunidade de conhecer o cemitério dos *panhĩ* na aldeia São José, fomos em várias motos, eu, Joel, Rosana, Aparecida, Ivaneide, uma das filhas do Elias junto com o marido e o genro do Joel. Reparei que eles levavam uma vassoura, foices e facões, a estrada que dava acesso ao cemitério estava tomada pela mata e por isso tivemos que caminhar cerca de 600m,

⁸² Fonte: De autoria própria (2022).

⁸³ Fonte: De autoria própria (2023).

durante o caminho conversávamos descontraídos, brincávamos por conta da quantidade de mutuca pelo caminho e Joel ia contando sobre a aldeia velha que existia próximo dali, mostrando alguns “remédios do mato”.

Joel ia a frente limpando o caminho com o facão, eu seguia logo atrás dele, de repente, ele parou, com as mãos no rosto chorava quase que em silêncio, logo percebi que o cemitério estava a poucos passos de nós. Percebi que ele hesitou em continuar a caminhada, aguardou que todos chegassem para que seguíssemos. O primeiro túmulo que visitamos foi o do Elias, a esteira quase intacta fazia sombra sobre o túmulo e seus pertences, as mulheres logo se agacharam em pranto, Joel continuava chorando em silêncio e sem se aproximar do túmulo. Assim que as mulheres se levantaram, todos começaram a limpar ao redor, havia muito mato. Há alguns passos a direita estava o túmulo do Quirino, quando chegamos próximo a ele as mulheres novamente se agacharam e entoaram o pranto, Joel que até aquele momento chorava em silêncio deixou que seu pranto se fizesse ouvir. Nessa hora, guardei o celular, dei alguns passos para trás e não consegui mais segurar as lágrimas, lembrei-me dos meus mortos. Depois de limparem em volta do túmulo, Aparecida pegou um punhado de *kaprã* (cannabis sativa), fez um buraco no túmulo e colocou dizendo: “Toma pai, para você fumar. Ele gostava de fumar mais os filhos e os netos”.

Depois do ritual *mêkaprĩ* na aldeia São José, perguntei ao Joel o que as mulheres falavam durante o choro ritual, ele respondeu que eram lembranças. E assim, ele me apresentava mais uma face do *mêmýr* Apinajé:

O choro não é só tristeza, ele é para lembrar de quem morreu. Das coisas que ele fez, das lutas, do que viveu junto com ele. Quando elas choram elas estão lembrando, contando o que viveu com a pessoa, o que a pessoa fez, a história dela. Ele é memória.

O choro ritual é carregado de memórias de uma vida de luta. Entender o *mêmýr* como também sendo um ato de memória foi o elo que conectou os fragmentos que formaram minha sacada. Minha escuta em campo apontava para o luto como memória da luta pela Terra. Assim, Luto, Luta e Terra surgiram como elos do modo de (re)existir do ser *panhĩ*. Como apresentado no capítulo anterior, a história do ser *panhĩ* “é parentesco, nomeação, ritual, território e tudo mais”, é a base que sustenta a existência dos Apinajé, a organização social e política (RIBEIRO APINAJÉ, 2019, p. 52).

As experiências em campo possibilitaram compreender o luto Apinajé também como um ato de memória. De certa forma, essa percepção funcionou como elo

fundamental para compreensão da relação entre o luto e a luta Apinajé. Para Rodrigues (2021), o ato de memória é um processo permanente de separar o que lembrar do que esquecer, desse modo o luto como memória também é um trabalho contínuo, no qual os “mortos reivindicam dos vivos uma atualização no/do tempo”. A ideia de continuidade também marca a concepção de luta dos povos indígenas, é essa intersecção entre memória e continuidade, luto e luta que tentarei elaborar nos próximos parágrafos.

Entendi em campo que a produção de sacadas funciona como encadeamento de novos questionamentos, elas não são resposta acabadas, a cada sacada uma nova questão surge. E novas questões surgiram: a memória funciona como força motriz da luta Apinajé? a memória seria esse agente natural que impulsiona a luta?

Ao discutir a diferença de conhecimentos e experiências dos anciões e dos jovens em relação ao território Apinajé, Cassiano Apinagé (2017, p. 37) argumenta que “é através da memória e da oralidade que resultam regras próprias de conduta, de relacionamento entre as famílias e de distribuição de bens, bem como no uso de critérios particulares para classificar os espaços e os seres da natureza”. Para Ribeiro Apinagé (2019), a memória representa um universo mais amplo que a transmissão de acontecimentos históricos, ela estabelece uma conexão entre as pessoas de uma sociedade e seus ancestrais míticos e os seres que habitam as águas e as florestas.

Nas sociedades indígenas, a memória é a fonte documental da história, transmitida oralmente. Para Giralдин (2011), na falta de uma sustentação material para preservação da memória, os Apinajé operam suportes imateriais que funcionam como recursos mnemônicos de conservação das suas memórias. As narrativas, os cantos, os nomes pessoais e os *mẽ myr* (os choros rituais) funcionam como suportes cristalizadores da memória (APINAGE; GIRALDIN, 2019; GIRALDIN, 2011).

Nessa perspectiva, aposto na compreensão do luto como um dos suportes para memória Apinajé. Ouso dizer que os suportes cristalizadores da memória são condensados e evidenciados no processo de luto. A vivência em campo do luto do Quirino e do Elias mostrou-me que nesse processo a memória deles e de todos os outros mortos, um a um, foram convocadas. E assim, a memória do povo Apinajé e seu território se mantém ativa.

Célia Xakriabá (2018, p. 176) apresenta o conceito de memória nativa e memória ativa:

A memória nativa seria aquela memória que guardamos dos nossos pais, avós, bisavós, são as memórias mais antigas e que trazemos ancestralmente. Já a memória ativa consiste também naquelas memórias que reativamos em

matrizes do passado, mas que estão presentes e ativas ainda hoje, sendo dinâmicas e marcadas pelos processos de ressignificação que definirão a nossa relação com estas memórias do corpo-território no futuro daqueles que ainda virão.

As memórias Apinajé evidenciam as vivências no território, são memórias que narram um estado permanente de luta pela Terra (RIBEIRO APINAJÉ *et al.*, 2023). Narrativas sobre a luta pela Terra e o processo de demarcação são frequentemente contadas pelos *panhĩ*, os enfiamentos pela proteção do território estão presentes tanto nas narrativas do passado quanto do presente. Na perspectiva Apinajé, o tempo pode ser compreendido através das *mẽ ujarẽnh tũm* e *mẽ ujarẽnh*. *Mẽ ujarẽnh* é uma categoria geral para se referir a qualquer acontecimento do passado ou do presente, em que *mẽ* é o prefixo coletivizador da expressão, *ujarẽnh* é o termo correspondente a narrativas ou histórias, enquanto o sufixo *tũm* é usado para diferenciar os acontecimentos em que não há presença viva de testemunhas, como as histórias de origem do mundo e dos *panhĩ*, dos acontecimentos que possuem testemunhas oculares (APINAGE; GIRALDIN, 2019; FAGUNDES, 2022).

Raquel Rocha (2012) discute a temporalidade Apinajé a partir das noções de “tempo do primeiro” e “tempo do agora”. Segundo a autora, para os Apinajé a noção de tempo não implica uma mudança no sentido de desenvolvimento progressivo, mas de um “novo tempo”, onde o passado e o presente coexistem, ou seja, “nas palavras dos Apinajé é a coexistência entre o tempo do primeiro e o tempo de agora” (Id., 2012, p. 265).

A coexistência entre os tempos torna-se possível a partir dos suportes cristalizadores da memória *panhĩ*. Durante minha vivência no campo, os recursos mnemônicos foram “apresentados” fragmentados, um a um, a sacada de que eles operam condensados no luto ocorreu depois de um breve distanciamento da minha experiência etnográfica entre os Apinajé. O último recurso mnemônico com que me deparei em campo foi a transmissão dos nomes pessoais.

Na véspera do meu retorno para casa, conversava com a Rosana sobre sua família, não recorro em que ponto da conversa chegamos ao tema da escolha e transmissão dos nomes *panhĩ*, o clima já era de despedida e por isso não estava com o gravador. Em uma pesquisa pautada pela pretensa neutralidade científica talvez tenha sido um grave erro de principiante, porém, desde o início busquei um caminho que me permitisse ser afetada pela pesquisa e por todos nela envolvidos. Talvez estivesse mais atenta ao calor dos abraços e lágrimas da despedida, naquela noite não registrei nada em

meu diário de campo, decidi apenas sentir e rememorar tudo o que havia vivido naqueles dias em campo, afinal o afeto também é um potente suporte da memória. Durante a longa viagem de volta para casa, fragmentos de vários diálogos invadiam meus pensamentos, entre eles essa conversa que até então não havia registrado materialmente, em algum momento Rosana disse: “Minha vó falou: ‘Estou pigêx (velha) e não deram meu nome. Suas filhas nasceram e não tem meu nome, vocês vão me esquecer quando eu morrer’. Daí eu falei que a Grehô estava grávida e se fosse menina eu ia dá o nome dela para minha neta”. Mesmo com o movimento do ônibus registrei essa memória e acrescentei uma pergunta: “O nome como elo da memória?”.

Diferente do que ocorre entre os povos Timbira e os Kayapó, nos quais a transmissão dos nomes envolve apenas duas pessoas, nominado e nominador, a transmissão de nomes Apinajé envolve pelo menos três pessoas (DAMATTA, 1976). Giralдин (2011) indica que a transmissão dos nomes pessoais entre os Apinajé envolve “o nominado, ou seja, aquela pessoa que receberá o nome pessoal; o epônimo, isto é, aquela pessoa que porta o nome a ser transmitido e o nominador, conhecido na literatura como arranjador de nomes, ou seja, aquela pessoa que se encarregou de buscar o nome pessoal com um epônimo” (Id., 2011, p. 225).

Assim como a língua, a origem dos nomes é um dos elementos de diferenciação entre os Apinajé e os povos Timbira, em especial os Krahô. Os *Panhĩ* atribuem essa diferença a *mẽ ujarẽnh tũm* do *kupẽ nhêp*⁸⁴ (homem-morcego) com quem aprenderam uma nova língua, cantos, rituais e nomes. Entre os *Panhĩ*, os nomes pessoais são classificados em dois grupos: os nomes bonitos, aqueles aprendidos com o *kupẽ nhêp*, e os nomes comuns, que surgem quando é acrescentado a um nome bonito os apelidos dos *panhĩ*, que ao longo tempo portaram aquele nome. Nesse sentido, os nomes pessoais, além de indicarem a formação e uma identidade coletivamente incorporada, servem como elemento de conservação da memória coletiva (GIRALDIN, 2011).

Cada nome carrega em si as ações de seus portadores, sendo assim um importante suporte da memória e da continuidade daqueles que os portaram. Transmitir o nome para as novas gerações é a garantia de que a história, a luta e a memória de seu portador permanecerão vivas, mesmo após sua morte.

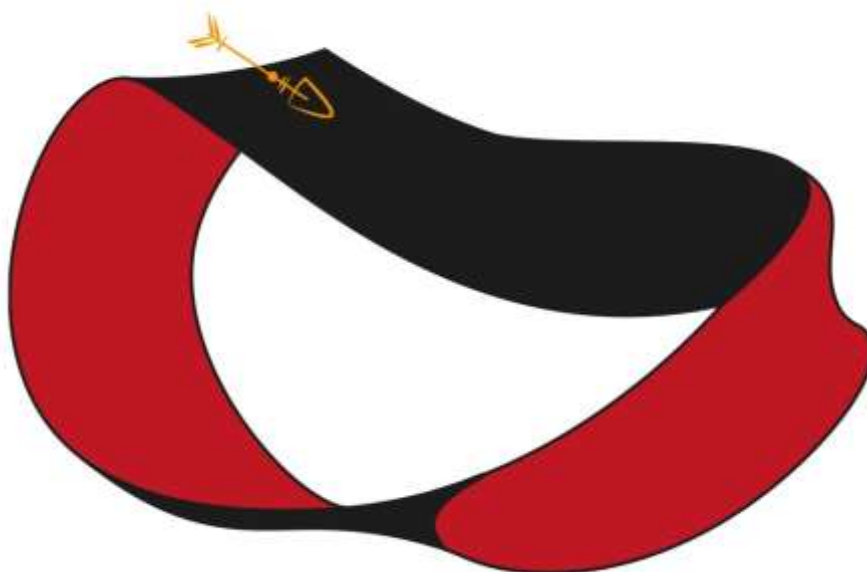
A pesquisa etnográfica não opera por um encadeamento lógico e imediato das experiências. Em campo, por vezes, os fatos etnográficos se apresentam isolados, confusos e sem conexão aparente, exigindo paciência e disposição para (re)conhecer a

⁸⁴ Cf. Apinage (2017, p. 38-40).

perspectiva do Outro. Notei que no meu processo de elaboração subjetiva havia um retorno ao ponto de partida, o encadeamento dos fatos etnográficos não era retilíneo, e encontrei, mais uma vez, na topologia uma figura que representa o que vinha sendo construído, a Fita de Möbius.

A fita de Möbius é um objeto topográfico criado pelo matemático e astrônomo alemão August Ferdinand Möbius, em 1858. Consiste em uma superfície unilateral de uma borda obtida pela colagem das duas extremidades de uma fita, após efetuar torção em uma delas temos a impressão que a fita apresenta duas faces, mas, na realidade, trata-se de uma superfície de uma só face, na qual o direito e o avesso estão contidos um no outro. Avesso e direito estão em continuidade um com o outro (MELO, 2007).

Figura 35: Fita de Möbius



A ideia de continuidade presente na fita de Möbius ajuda a pensar imageticamente a relação entre luto, memória e luta. Ao deslocar um objeto pela face de cima ou de fora da fita, quando esse objeto completa a volta chegando ao ponto de partida, ele estará parado na face de baixo ou de dentro da fita. Assim, ao chegar no que seria o ponto final da compreensão do luto enquanto ato de memória, encontrei-me novamente no ponto de partida da (re)existência Apinajé, a luta pela Terra.

Durante a oficina de formação dos Guadiões, perguntei ao Edmar⁸⁵ qual era o papel das pessoas que já haviam morrido nas lutas contemporâneas:

⁸⁵ Liderança Apinajé e graduando em Educação do Campo pela UFT.

Eles são como se fossem o princípio, o nosso princípio é não desistir de lutar. Hoje eu aprendi a ler e escrever, mas sem as histórias dos mais velhos eu estaria perdido. Foi bom eu ter escutado, com o que sei hoje é como se fossemos um par, os mais velhos sentem como se nós fossemos eles mesmos, porque sabem que tem alguém que vai falar o que eles pensam. É como eles dizem: “eu estou aqui, mas amanhã quem vai estar, quem vai levar (a luta) são vocês”. Então, eu acho que eles foram com o dever cumprindo, porque teve quem continuou. E é a mesma coisa que eu sinto, não quero só para mim, até onde eu estiver na minha luta eu quero que os outros aprendam também. Os jovens já estão começando com esse trabalho que você vê, o povo está interessado em fazer as atividades é um sinal que a gente vê que o nosso anseio está andando para frente. Porque quanto mais gente tiver conhecimento da nossa história de luta, do nosso jeito de ser, melhor para nós, porque ao invés de só um estar falando por todos, serão todos falando por um. Então, eu acho que é isso que eles (os que já morreram) pensavam. Enquanto nós estivermos aqui existindo, eles estão vivos.

Após a visita ao cemitério dos *panhĩ*, conversei com o Joel sobre seus sentimentos com relação a ausência do seu pai, para ele o sentimento é de continuar a luta que seu pai deixou:

Ele falava muito da luta, do território e mesmo que ele não está mais aqui vou caminhar tudo o que ele me ensinou, tudo que ele falava para mim. [...] Mesmo que Deus levou ele, mas toda a sabedoria, conhecimento, o pensamento dele vai estar sempre com a gente. [...] Ele sempre falava: “o território é uma herança que as lideranças deixaram para nós, não foi um presente que o governo deu, foi tudo pela luta das lideranças que tiveram à frente”. Então nós vamos seguir a luta e não desistir.

Ao refletir sobre as questões da morte e do morto entre os Kaiowá que vivem no Mato Grosso do Sul, Morais (2017, p. 268) apontou o *tekoha*⁸⁶ como a categoria de reivindicação territorial, “como a terra que se quer ver demarcada”, uma vez que, para os Kaiowá, “a vida e, sobretudo, a morte grafam as pessoas na terra até o ponto em que uma e outra se confundem e o sujeito resta definitivamente inscrito no espaço”. Proponho aqui uma tentativa de aproximação do pensamento dos Kaiowa descrito por Morais (2017) a partir da perspectiva Apinajé, visto que minhas experiências no campo apontam para a memória como a possível categoria de reivindicação territorial dos *panhĩ*, na medida em que, como diz Joel, “a memória dessa luta (pela Terra) que passa de geração para geração, é o que mantém os *panhĩ* vivos”.

Parafraseando Morais (2017), para os Apinajé “luto e luta semeiam as pessoas na Terra até o ponto em que uma e outra se confundem e o sujeito resta definitivamente

⁸⁶ “*Tekoha*, na definição antropológica clássica, é a aglutinação de *teko* – “costume”, “modo de ser” – e *há* – partícula locativa, “lugar em que”. *Tekoha* seria, portanto, “o lugar em que vivemos segundo nossos costumes”, mas indicaria mais do que uma simples circunscrição territorial; se trataria de uma unidade orgânica política e religiosa, um polo de relações autônomas inscritas no território” (MORAIS, 2017, p. 38).

plantado no território”. Quando um *panhĩ* é plantando, a memória e a presença dele se fundem com o solo fértil, nutrindo a vida que ali floresce. É como se a sua essência se entrelaçasse com a essência da Terra, criando uma teia de conexões e continuidades. Para Beatriz Nascimento (2021, p. 139), a “continuidade seria a vida do homem, permanecendo aparentemente sem clivagens, embora achatada pelos vários processos e formas de dominação, subordinação, dominância e subserviência”.

O luto como memória da luta pela Terra torna-se a energia vital que impulsiona a (re)existência *panhĩ*, evidenciando que a defesa do território é, ao mesmo tempo, a defesa de si mesmos, saberes ancestrais e do futuro para as novas gerações. O *Enlace Apinajé* nos convida a romper as fronteiras que limitam nosso olhar e a compreender a ancestralidade do futuro e profunda conexão entre todas as formas de vida.

5 CONSIDERAÇÕES DA EXPERIÊNCIA VIVIDA

Longas travessias exigem pausas, encaro a finalização desse trabalho como uma. Não por acaso, iniciei a introdução usando essa metáfora. Na difícil tarefa de transformar as vivências no campo em texto, encontrei um caminho ao buscar muito mais refletir sobre o percurso da pesquisa do que apresentar conclusões. Afinal, toda pausa requer reflexões e assim antes de seguir é preciso retornar, preciso, então, voltar ao ponto que me trouxe até aqui, a etnografia.

Meu encontro com a etnografia foi o que podemos chamar de grata surpresa ou acaso da vida, e o percurso dessa pesquisa me mostrou o quanto surpresas e acasos são fundamentais na construção de conhecimento, a possibilidade de seguir por um caminho acadêmico que permitisse os enlaces pessoais e subjetivos fez com que minha pesquisa ganhasse corpo e sentido. Um corpo construído no campo, no território, no encontro de múltiplos olhares, vozes e saberes.

Foi (re)conhecendo minhas vulnerabilidades enquanto pesquisadora, o meu *não saber*, que me dediquei à leitura teórica para depois “suspendê-la” em campo, para conhecer o mundo Apinajé a partir das experiências compartilhadas, dos encontros, diálogos e afetos, e de volta ao meu mundo, revisitando as histórias, contextos e narradores pude convocar as teorias⁸⁷ para uma nova leitura, dessa vez a três – eu, os Apinajé e as teorias.

Nenhuma travessia está livre de dificuldades, e essa pesquisa não foi exceção. Propor uma pesquisa de campo em um contexto pandêmico trouxe incertezas e inseguranças no início da caminhada. Foram diversas adversidades ao longo do caminho, especialmente no que diz respeito à compreensão da língua *panhĩ*, que se mostrou uma barreira significativa. No entanto, a maior dificuldade foi conciliar o tempo necessário para estabelecer relações de confiança com os *panhĩ* e compreender suas perspectivas com as exigências burocráticas do mestrado. Em vários momentos essa dificuldade me fez duvidar se seria possível transformar toda as leituras e vivências no campo em escrita.

Estabelecer uma comunicação intermundos, com múltiplas vozes e múltiplos saberes, permitiu compreender como a *cosmopraxis comunicacional* Apinajé ocorre nos diferentes elos e contextos do *enlace Apinajé*. A emergência sanitária da covid-19 (re)ativou memórias de lutas e perdas em epidemias passadas, gerando uma resposta de

⁸⁷ Diante da impossibilidade de uma linguagem neutra na língua portuguesa, opto aqui por usar o termo teorias ao invés de teóricos.

Luta efetiva contra o vírus, mas sobretudo contra a necropolítica adotada pelo então presidente. Enquanto o mundo pandêmico se pergunta como viver sob o risco da morte eminente, entre a ordem e a desordem, os Apinajé vêm dando a mesma resposta de diferentes maneiras há 523 anos: lutando.

No segundo capítulo as emergências territoriais foram evidenciadas a partir da proteção da Terra e de toda forma de vida que nela habita. O processo de demarcação e revisão dos limites territoriais foi nosso ponto de partida, o desejo das novas gerações de “experimentar essa luta” mais uma vez (re)ativou memórias, impulsionou a indigenização dos instrumentos *kupẽ* e a formação dos corpos das novas Guerreiras e Guerreiros Apinajé.

No terceiro capítulo, compreendemos o Luto como memória da Luta pela Terra, o último elo que liga o “tempo do primeiro” com o “tempo de agora” e semeia o *corpoterritório* Apinajé. A temporalidade Apinajé nos permite pensar o passado e presente em um movimento de continuidade, no qual a memória seria ao mesmo tempo o cordão que formar o *enlace Apinajé* e faz da Luta, da Terra e do Luto elos que não se separam, e a fita que forma a banda Möbius que nos mostra que o “futuro é ancestral” (KRENAK, 2022).

Assim, destacamos a relevância de compreender a *cosmopraxis comunicacional* Apinajé como um sistema de estratégias comunicacionais que engloba diferentes elementos como memória, luta, território, corpo e luto. Através desses elementos, os *Panhĩ* não apenas resistem às ameaças contemporâneas, mas também reafirmam sua identidade e sua relação intrínseca com a Terra.

Este estudo também aborda dois aspectos epistemológicos importantes. Em primeiro lugar, destaca a possibilidade e a necessidade de propor pesquisas que subvertam a lógica do midiacentrismo, buscando apresentar múltiplas experiências comunicacionais. Além disso, ressalta a importância de uma abordagem intercultural na construção de diálogos e saberes entre pesquisadores e sujeitos da pesquisa. Ao (re)conhecer os saberes ancestrais e a agência do povo Apinajé ao longo desta pesquisa, promoveu-se uma construção horizontalizada do conhecimento, evitando assim a reprodução de práticas coloniais e excludentes.

É fundamental reconhecer que minha pesquisa representa um ponto de partida para a compreensão da riqueza e complexidade da *cosmopraxis comunicacional* Apinajé. Ainda há muito a ser aprendido e compartilhado. Ela é um convite a novos diálogos interculturais, comunicações intermundos indígenas e não indígenas,

humanas e não humanas. O encontro com os Apinajé e a imersão em seu mundo transformou minha perspectiva acadêmica e pessoal, reforçou a importância de abraçar a pluralidade de saberes e reconhecer a centralidade dos povos indígenas na construção de um futuro onde caibam vários mundos.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2021.

ALMEIDA, Renata Cardoso; MALDONADO, Alberto Efendy Gomez de la Torre. Transmetodologia como identidade: uma epistemologia transformadora na pesquisa em comunicação. **Comunicação & Educação**, [S.l.], v. 25, n. 2, p. 94-103, jul./dez. 2020. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/comueduc/article/view/163962>. Acesso em: 03 jul. 2022.

APINAGÉ, Cassiano Sotero. **Escola, meio ambiente e conhecimentos**: formas de ensinar e aprender na teoria e na prática entre os Apinajé. 2017. 184f. Dissertação (Mestrado em Ciências do Ambiente) – Universidade Federal do Tocantins, Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente, Palmas, 2017.

APINAGÉ, Cassiano Sotero; GERALDIN, Odair. Perspectivas históricas sob a perspectiva dos Apinajé. **Tellus**, Campo Grande, MS, v. 19, n. 38, p. 237-288, jan/abr. 2019. Disponível em: <http://www.gpec.ucdb.br/projetos/tellus/index.php/tellus/article/view/547>. Acesso em: 19 jul. 2022.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). **Nossa luta é pela vida! Covid-19 e povos indígenas: o enfrentamento das violências durante a pandemia**. Brasília, DF: APIB, 2020. Disponível em: https://emergenciaindigena.apiboficial.org/files/2020/12/APIB_nossalutaepelavida_v7PT.pdf. Acesso em: 7 out. 2022.

BRASIL, Câmara dos Deputados. **Projeto de Lei n. 2670/2021, institui o Dia Nacional em Memória das Vítimas da COVID-19**. Brasília: Câmara dos Deputados, 2021. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2292120>. Acesso em: 10 dez. 2022.

BRASIL. **Lei 8.080, de 19 de setembro de 1990. Dispões sobre a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências (SUS)**. Brasília, DF: Presidente da República, 1990. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8080.htm#:~:text=LEI%20N%C2%BA%208080%2C%20DE%2019%20DE%20SETEMBRO%20DE%201990.&text=Disp%C3%B5e%20sobre%20as%20condi%C3%A7%C3%B5es%20para,correspondentes%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%Aancias. Acesso em: 3 de mar. 2023.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os Mortos e os Outros**: Uma Análise do Sistema Funerário e da Noção de Pessoa entre os Índios Krahó. São Paulo: Hucitec, 1978.

CARVALHO, Luis Miguel Levy. **Negacionismo instrumental**: oscilações do governo Bolsonaro entre ciência e anticiência. 2021. 82 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política., Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2021.

CASTRO APINAJÉ, Sheila Baxy Preira. Meà e a luta contra o avanço do coronavírus entre os Apinajé. **Articulando e Construindo Saberes**, [S.l.], v.5, p. e65254, 2020. Disponível em: file:///C:/Users/Cliente/Downloads/avieira1,+65254_Me%C3%A0+e+a+luta+contra+o+avan%C3%A7o+do+coronav%C3%ADrus+entre+os+Apinaj%C3%A9.pdf. Acesso em: 10 dez. 2022.

CLASTRES, Pierre. **Sociedade contra o Estado** – pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

_____. **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

COELHO DE SOUZA, Marcela. **O traço e o círculo**: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos. 2002. 679 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social do Museu Nacional) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

COHN, Clarice. **Relações de Diferença no Brasil Central**: os Mebengokré e seus Outros. São Paulo: USP, 2005.

CORREA XAKRIABÁ, Célia Nunes. O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada. 2018. 218 f., Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília, 2018.

COSTA, Nayane Januário. **“Tem que ser do nosso jeito”**: As ressignificações criadas pela Associação Apinajé *Pyka Méx* à lógica burocrática de execução de projetos. Monografia (Licenciatura em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Tocantins. Tocantinópolis, 2019.

DAMATTA, Roberto. **Um Mundo Dividido**: A estrutura social dos índios Apinayé. Ed. Vozes, Petrópolis/RJ, 1976.

DATASUS. Painel de casos doença pelo coronavírus (COVID-2019) no Brasil pelo Ministério da Saúde. **Coronavírus Brasil**, 2020. Disponível em: <https://covid.saude.gov.br/> Acesso em: 10 mar. de 2023.

DEMARCHI, André; PAZ, Adriana. Estamos morrendo de Covid-19, mas também de Covid-1500. In: Jácome, Phellypy et al. **Narrativas midiáticas, experiências e pesquisas amazônicas**. Belo Horizonte, MG: PPGCOM/UFMG, 2021.

DEMARCHI, André. **Kudràdjà Nhipêjx**: Fazendo Cultura. Beleza, Ritual e Políticas da Visualidade entre os Mebêngôkre – Kayapó. 2014. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014.

_____. Figurar e desfigurar o corpo: peles, tintas e grafismos entre os Mebêngôkre (Kayapó). In: SEVERI, Carlos; LAGROU, Els. **Quimeras em diálogo**: grafismo e figuração nas artes indígenas. 1 ed.^a Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

_____. A. Contra-narrativas indígenas: vulnerabilidades e resistências. In: MIRANDA, C. M. et al. **Vulnerabilidades, narrativas identidades**. Belo Horizonte, MG: Fafich/Selo PPGCOM/UFMG, 2020.

DUNKER, Christian. A topologia dos nós borromeanos de Lacan. **Youtube**, 16 de março de 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1i8XrMmWA4A>. Acesso em: 26 mar. 2023.

FAGUNDES, Marcelo Gonzalez Brasil. **Fragmentos de uma história Panhí**: história e território Apinajé na longa duração. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2022.

FELBERG, Altamar; GIANNELLA, Valéria. Pensando juventude e participação no território Pataxó do Sul da Bahia uma proposta de pesquisa. In: MORAIS, N. R. *et al.* **Povos originários e comunidades tradicionais**: trabalhos de pesquisa e de extensão universitária. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019, p. 312-342.

FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ, ESCOLA NACIONAL DE SAÚDE PÚBLICA SERGIO AROUCA. ‘Radis’ aborda estudos diferentes com idêntica conclusão: a maior parte das mortes por Covid-19 no país poderia ter sido evitada. **Boletim Epidemiológico**, 2021 jul. 28. Disponível em: <https://informe.ensp.fiocruz.br/noticias/51870>. Acesso em 10 de mar. 2023.

FREUD, Sigmund. **O Infamiliar [Das Unheimliche]**. [S.l.]: Autêntica, 2019.

GEERTZ, Clifford. **Uma descrição densa**: por uma teoria interpretativa da cultura. In: A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

_____. **Obras e vidas**: O antropólogo como autor. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

GIRALDIN, Odair. **Axpen Pyrak**: história, cosmologia, onomástica e amizade formal Apinaje. 2000. 296 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2000.

_____. Um Mundo Unificado: Cosmologia, Vida e Morte entre os Apinajé. **Campos - Revista de Antropologia**, [S.l.], v. 1, p. 31-46, dez. 2001. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/1567/1315>. Acesso em: 7 out. 2022.

_____. Nomes, tradição oral e identidade: os nomes pessoais entre os Apinajé. **Revista Mosaico**, [S.l.], v. 4, n. 2, p. 223-234, jul./dez. 2011. Disponível em: http://www.uft.edu.br/neai/file/odair_nomes_tradicao.pdf. Acesso em: 07 abr. 2023.

_____. A morte, o morrer e o morto entre os Timbira. **28ª Reunião Brasileira de Antropologia**, São Paulo, 2012. Disponível em: <http://www.uft.edu.br/neai/?p=378>. Acesso em: 15 ago. 2022.

HALLAL, Pedro Curi *et al.* EPICOID19 protocol: repeated serological surveys on SARS-CoV-2 antibodies in Brazil. **Ciência & Saúde Coletiva**, [S.l.], v. 25, n. 9, p. 3573-3578, set. 2020. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/csc/a/Vw6Ds5DLZH6qkH9NZspzbvg/?lang=en#>. Acesso em: 01 abr. 2020.

GIRARDELLO, Gilka. Passeios pelas clareiras narrativas da imaginação. In: **Jornada Interdisciplinar do PPGCOMS/UFT – Intimidade Expandida: comunicação em tempos virais**. Palmas, 2021. Conferência eletrônica. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=T9OX8VXHTUY&t=2174s>. Acesso em: 02 jul. 2021.

HOOKS, bell. A margem como espaço de abertura radical. In: HOOKS, bell. **Anseios, raça, gênero e políticas culturais**. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

HORTA, Bernado et al. Prevalence of antibodies against SARS-CoV-2 according to socioeconomic and ethnic status in a nationwide Brazilian survey. **Rev Panam Salud Publica**, [S.1], v. 44, p. 1-7, 2020. Disponível em: <https://iris.paho.org/bitstream/handle/10665.2/52948/v44e1352020.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 11 dez. 2022.

HOWARD, Catherine V. A domesticação das mercadorias: Estratégias Waiwai. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Ed. UNESP, 2002. p. 25-60.

Human Mortality Database (2023); World Mortality Dataset (2023) – Excess mortality during the Coronavirus pandemic (COVID-19). **Our World in Data**, 2023. Disponível em: <https://ourworldindata.org/excess-mortality-covid#citation>. Acesso em: 15 mar. 2023.

IANNINI, Gilson; TAVARES, Pedro Heliodoro. Freud e o Infamiliar. In: FREUD, Sigmund. **O Infamiliar [Das Unheimliche]**. [S.1]: Autêntica, 2019.

INA; INESC. **Fundação anti-indígena: um retrato da Funai sob o governo Bolsonaro**. Brasília, 2022. Disponível em: https://www.inesc.org.br/wp-content/uploads/2022/07/Fundacao-anti-indigena_Inesc_INA.pdf. Acesso em: 02 abr. 2023.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Terra Indígena Apinayé. **Terras Indígenas no Brasil**, 2022. Disponível em <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3584>. Acesso em: 14 dez. 2021.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

_____. **O Amanhã não está à venda**. São Paulo. Companhia das Letras, 2020b.

_____. **O Futuro Ancestral**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KILOMBA, G. **Memórias da Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LADEIRA, Maria Elisa. **Perícia Antropológica referente a ação de Demarcação que Leon Delix Milhomen e outros movem contra a Fundação Nacional do Índio.** Processo n. 1875/81. 1989.

LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia.** São Paulo: Brasiliense, 2003.

LIMA, Daniela Batista. A história do contato e o desterro tapayuna: um massacre anunciado. In: DEMARCH, André; GIRALDIN, Odair; MELO, Maycon; MORAIS, Odilon. Outras imagens do pensamento para a etnologia dos povos Jê do Brasil Central. **Revista de Antropologia da UFSCAR.** v. 11, n. 2. jul.-dez. 2019.

LIMA, Ariene dos Santos *et al.* Desterritorializações metodológicas e saberes Amazônicos: comunicadores indígenas na criação midiática em contexto de pandemia. In: RODRIGUES, F. S *et al.* (org.). **Estudos Transdisciplinares em Regiões de Fronteira:** migração, violência e direitos humanos em tempos de pandemia. Boa Vista: Editora UFRR, 2020. p. 149-167.

MACIEL, Lucas da Costa. "Perspectivismo ameríndio". In: **Enciclopédia de Antropologia.** São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia, 2019. Disponível em: <https://ea.fflch.usp.br/conceito/perspectivismo-amerindio>. Acesso em: 26 mar. 2023.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Etnografia como prática e experiência. **Horizontes Antropológicos.** Porto Alegre, v. 15, n. 32, p 129-156, jul./dez. 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/6PHBfP5G566PSHLvt4zqv9j/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 19 dez. 2022.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. **Argonautas do Pacífico ocidental:** um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné. 2 ed.^a São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MELO, Maria Isabel Afonso. **Lacan e a Topologia:** Um retrato da matemática sob o olhar da psicanálise lacaniana. 2007. 102 f. Dissertação (Mestrado em Engenharia). Programação de Pós-Graduação de Engenharia, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2007.

MELO, Ana de. **O manejo do mundo:** articulações dos povos indígenas no Vale no Javari (1990-2013). 2015. 121 f. Dissertação (Mestrado em História Política) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica:** biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: n-1 edições, 2023.

MORAIS, Bruno Martins. **Do corpo ao pó:** crônicas da territorialidade Kaiowá e Guaraní nas adjacências da morte. São Paulo: Elefante, 2017.

MULLER, Regina Polo. Arte gráfica Asuriní do Xingu: Corpo, mito e pensamento. In: SEVERI, Carlos; LAGROU, Els. **Quimeras em diálogo:** grafismo e figuração nas artes indígenas. 1^a ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras:** relações raciais, quilombos e movimentos. 1^a ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Os Apinayé**. Belém, PA: Museu Emílio Goeldi, 1983.

NOLETO, Juliana Almeida. **A fábrica é dos *mehin***: Desenvolvimento Sustentável e Povos Indígenas vistos partir do caso da Fruta Sã. 2009. 137 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável). Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

NOMINÉ, B. O encontro de Lacan com o nó borromeano. **Revista de Psicanálise Stylus**, [S.l], n. 39, p. 13–59, 2020. Disponível em: <https://stylus.emnuvens.com.br/cs/article/view/496>. Acesso em: 18 fev. 2023.

OLIVEIRA, Luciana *et al.* Pensar a comunicação intermundos: fóruns cosmopolíticos e diálogos interepistêmicos. **Galáxia**, São Paulo, n. 46, p. e47910, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/gal/a/9MXqXf3nd5BNH3VpDjcwR7b/>. Acesso em: 20 mar. 2023.

OLIVEIRA, Luciana. Cosmopraxis Comunicacional dos Povos Indígenas Kaiowá e Guarani: Resistência e Luta por Visibilidade. **Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación**, [S.l], v. 19, n. 33, 2020. Disponível em: <http://revista.pubalaic.org/index.php/alaic/article/view/615>. Acesso em: 12 de nov. 2022.

_____. Na aldeia, na mídia, na rua: reflexões sobre a resistência Kaiowa e Guarani em diálogo com contexto de golpe político no Brasil e com o campo hegemônico da comunicação. **Revista Mídia e Cotidiano**, [S.l], v. 12, n. 1, 2018. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/midiaecotidiano/article/view/9865>. Acesso 20 mar. 2023

_____. Etnografia, pesquisa multissituada e produção de conhecimento no campo da comunicação. **Questões Transversais – Revista de Epistemologia da Comunicação**, [S.l], v. 5, n. 10, 2017. Disponível em: <https://revistas.unisinos.br/index.php/questoes/article/view/15735>. Acesso em: 20 mar. 2023.

ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DA SAÚDE (OPAS). OMS afirma que COVID-19 é agora caracterizada como pandemia, **PAHO**, 2020. Disponível em: <https://www.paho.org/pt/news/11-3-2020-who-characterizes-covid-19-pandemic>. Acesso em: 10 abr. 2023.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE (OMS). Who Coronavirus (COVID-19) Dashboard. **WHO**, 2020. Disponível em: <https://covid19.who.int/more-resources>. Acesso em: 10 mar. 2023.

RIBEIRO APINAJÉ, Júlio Kamêr. **MÊ IXPAPXÀ MÊ IXÀHPUMUNH MÊ IXUJAHKREXÀ**: território, saberes e ancestralidade nos processos de educação escolar PANHÍ. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Goiás, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Goiânia, 2019.

_____. *et al.* Luta, vida e pandemia na Terra Indígena Apinajé. **Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19**, [S.l], v. 1, n. 7, 2020. Disponível em: www.pari-c.org. Acesso em: 15 set. 2022.

_____. *et al.* **Imunização pela Luta:** os Guardiões Apinajé e a pandemia de COVID-19. (No prelo).

ROCHA, R. P. **A questão de gênero na etnologia Je:** a partir de um estudo sobre os Apinaje. 2002. 128p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

_____. **O “tempo do primeiro” e o “tempo de agora”:** Transformação social e etnodesenvolvimento entre os Apinajé/TO. 2012. Tese (Doutorado) – I IFCH, UNICAMP. Campinas, 2012.

ROCHA, Welitânia de Oliveira. **O movimento das mulheres indígenas Apinajé:** tempo, política e chefia feminina. 2019. 130 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)—Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

RODRIGUES, Carla. **O luto entre clínica e política:** Judith Butler para além do gênero. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um “objeto” em vias de extinção (parte II). **Revista Mana**, [S.l], v.3. n. 2, p. 103-150, 1997. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/LNRkjYm6krSRbSfSFW49NLL/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 19 fev. 2023.

SANT’ANA, Graziella Reis de. **História, espaços e símbolos das associações indígenas Terena.** 2009. 329 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação: Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, Campinas, 2009.

SANTOS, João Vitor; PRADO, Thiago. Coronavírus: quando estar no mesmo mar, não é estar no mesmo barco. Site Alma Preta. **Alma Preta**, 2023. Disponível em: <https://almapreta.com.br/sessao/quilombo/coronavirus-quando-estar-no-mesmo-mar-nao-e-estar-no-mesmo-barco>. Acesso em: 01 abr. 2023.

SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios:** e uma antropologia por demanda. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SILVA, Aline Rodrigues Moreira da. **Trabalho doméstico na pandemia:** Um estudo sobre as múltiplas violências e seus aprofundamentos nas vidas de trabalhadoras em tempos de crise. 2020. 92 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2020.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/4056/405655387023/405655387023.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2023.

TAUKANE, Isabel Teresa Cristina. **Na Trilha das pekobaym guerreiras kura-bakairi:** de mulheres árvores ao associativismo do instituto yukamaniru. 2013. 90 f.

Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) –Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

TOCANTINS. Secretaria de Planejamento e da Modernização da Gestão Pública. Diretoria Geral de Pesquisa e Zoneamento Ecológico-Econômico. Diretoria de Zoneamento Ecológico-Econômico (DZE). **Projeto de Desenvolvimento Regional Sustentável**. Estudo da Dinâmica da Cobertura e Uso da Terra do Estado do Tocantins, Palmas, v. 1, 2012. Disponível em:
http://zoneamento.sefaz.to.gov.br/Publicacoes_Tecnicas/Tocantins/TO_Rel_Dinamica_Cob_Uso/Din_Cob_Uso_Tocantins_vol1.pdf. Acesso em: 30 nov. 2022.

URIARTE, Urpi Montoya. O que é fazer etnografia para os antropólogos. **Ponto Urbe Revista do núcleo de antropologia urbana da USP**, [S.l], v. 11, 2012. Disponível em:
<https://journals.openedition.org/pontourbe/300>. Acesso em: 19 fev. 2023.

VERDELIO, Andreia. Primeira morte por covid-19 no Brasil aconteceu em 12 de março. Agência Brasil, 28 jun. 2020. Disponível em:
<https://agenciabrasil.ebc.com.br/saude/noticia/2020-06/primeira-morte-por-covid-19-no-brasil-aconteceu-em-12-de-marco>. Acesso em: 20 mar. 2023.

VICTORIA, Ligia Gomes. O nó do amor. In: **Editorial: Sexualidades**. [S.l]: Correio APPOA, 2017. p. 6-21. Disponível em:
<https://appoa.org.br/correio/imprimir/edicao=264>. Acesso em: 10 abr. 2023.

_____. Topologia e tempo na quarentena – a banda de Möbius aplicada ao confinamento. In: **Editorial: Topologia e tempo na pandemia**. [S.l]: Correio APPOA, 2023. p. 6-21. Disponível em:
https://appoa.org.br/correio/edicao/307/8203topologia_e_tempo_na_quarentena__a_banda_de_mobius_aplicada_ao_confinamento/934. Acesso em: 10 abr. 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, [S.l], v. 2. p. 115-144, out. 1996. Disponível em:
<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/1421?show=full>. Acesso em: 26 mar. 2023.

_____. Os Involuntários da Pátria: elogio do subdesenvolvimento. Serie Intempestiva. **Caderno de Leitura**, n. 65, [S.l], Ed. Chão da Feira, 2017.

WANG, Haidong *et al.* Estimating excess mortality due to the COVID-19 pandemic: a systematic analysis of COVID-19 related mortality, 2020-21. **The Lancet**, [S.l], v. 399, n. 10334, p. 1513-1536, 2022. Disponível em:
[https://www.thelancet.com/article/S0140-6736\(21\)02796-3/fulltext](https://www.thelancet.com/article/S0140-6736(21)02796-3/fulltext). Acesso em: 19 abr. 2023.

WERNECK, Guilherme Loureiro *et al.* Mortes Evitáveis por COVID-19 no Brasil. Junho de 2021. **Oxfam**, 2021. Disponível em:
<https://www.oxfam.org.br/especiais/mortes-evitaveis-por-covid-19-no-brasil/>. Acesso em: 16 abr. 2023.