UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

RAQUEL PEREIRA ROCHA

O "TEMPO DO PRIMEIRO" E O "TEMPO DE AGORA". TRANSFORMAÇÃO SOCIAL E ETNODESENVOLVIMENTO ENTRE OS APINAJÉ/TO.

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Estadual de Campinas, para obtenção do Título de Doutor em Antropologia Social.

Orientadora:

Profa Drª Vanessa Rosemary Lea.

Campinas
fevereiro de 2012

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
MARIA JÚLIA MILANI RODRIGUES-CRB8/2116- BIBLIOTECA DO IFCH
UNICAMP

R582t

Rocha, Raquel Pereira, 1964-
O "Tempo do primeiro" e o "tempo de agora". Transformação social e etnodesenvolvimento entre os Apinajé/TO./ Raquel Pereira Rocha. -- Campinas, SP : [s.n.], 2012.

Orientador: Vanessa Rosemary Lea
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Etnologia. 2. Índios do Brasil. 3. Índios Apinaye I. Lea, Vanessa Rosemary, 1953-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em Inglês: The time "the first" and "the time now". And social transformation among ethnodevelopment Apinajé/TO".
Palavras-chave em inglês:
Ethnology
Indians of Brazil
Apinaye Indians
Área de concentração: Antropologia Social
Titulação: Doutora em Antropologia Social
Banca examinadora:
Vanessa Rosemary Lea (Orientadora)
Odair Giraldin
Marta Maria do Amaral Azevedo
Mauro William Barbosa de Almeida
Felipe Ferreira Vander Velden
Data da defesa: 07-02-2012
Programa de Pós-Graduação: Antropologia

RAQUEL PEREIRA ROCHA

O "TEMPO DO PRIMEIRO" E O "TEMPO DE AGORA". TRANSFORMAÇÃO SOCIAL E ETNODESENVOLVIMENTO ENTRE OS APINAJÉ/TO

Tese apresentada ao Departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social sob orientação da Profa. Dra. Vanessa Rosemary Lea.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora no dia 07 de fevereiro de 2012.

Comissão Julgadora:
Titulares:

Profa. Dra. Vanessa Rosemary Lea – (UNICAMP) - (Presidente)

Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden (UFSCAR)

Profa. Dra. Marta Maria do Amaral Azevedo (UNICAMP)

Prof. Dr. Mauro William Barbosa de Almeida (UNICAMP)

Prof. Dr. Odair Giraldin (UFT)

Suplentes

Profa. Dra. Regina Aparecida Polo Müller (UNICAMP)
Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello (UFSCAR)
Profa. Dra. Dominique Tilkin Gallois (USP)

AGRADECIMENTOS

Agradeço a FAPESP, que financiou os procedimentos necessários para que esse trabalho se concretizasse. À Profa. Dra. Vanessa Lea pela participação ativa e direta; pela paciência e tolerância com que orientou essa tese.

Ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da UNICAMP que me ofereceu a oportunidade de mais um importante passo rumo ao crescimento científico e profissional.

Aos Apinajé, que com grande cordialidade me receberam e forneceram as informações insistentemente solicitadas. Em especial Maricota, Hilário, Antonio, Orlando, Cassiano, Daiane e outros que contribuíram para a construção deste trabalho.

Agradeço o afeto e todo o apoio e o auxílio de minha amorosa e dedicada família. Meu esposo Luciano; minha filha Josilaine; meu filho Tainam e a caçula Raissa; meus irmãos Paulo e Daniel e meus pais Daltro e Maria. Todos eles companheiros solidários de inestimável valor nesta empreitada.

Enfim, a todos que me auxiliaram direta ou indiretamente no decorrer desta jornada, contribuindo para realização deste trabalho, meu sincero agradecimento.

Em Antropologia Social o pesquisador produz seus próprios documentos, cria os seus dados e muitas vezes inventa suas técnicas de trabalho. De tal sorte que a prática do ofício, conforme já sugeriu brilhantemente Rodney Needham (1963), muito se assemelha ao ato de enxergar (ou o ato de voltar a ver).

Roberto DaMatta (1976)

RESUMO

O presente trabalho, realizado a partir de uma pesquisa de campo entre os anos de 2008 e 2009, visa apresentar as implicações inerentes ao processo de acirramento das relações interétnicas entre os apinajé/TO e a sociedade não indígena. A abordagem dos aspectos pertinentes ao referido processo tem como pano de fundo o debate acerca da questão do etnodesenvolvimento, objetivando versar a respeito das transformações sociais advindas através da crescente interação interétnica com o mundo urbano e capitalista. Nesse contexto destacam-se temas como: os projetos de sustentabilidade econômica em processo na área; os megaprojetos de desenvolvimento em construção na região Norte do Brasil e a consequente ameaça à integridade territorial; o acesso às políticas assistenciais e outras questões que compõem o cenário multi-étnico atual.

Palavras chaves: Etnologia / Índios Apinayé / Índios do Brasil

ABSTRACT

This study, carried out from a field research between 2008 and 2009, aims to present the implications in the process of increasing contact between the Indian of Apinajé / TO institutions and non-indigenous agents.The approach of the relevant aspects to that process has the backdrop of the debate about the issue ethnodevelopment. The work takes into account as well as increased contact and influence the surrounding society, social change arising through the interaction with the inter-ethnic urban and capitalist world. In this context stand out as themes: economic sustainability projects in process in the area, the development projects under construction in the region of the state of Tocantins and the consequent threat to the territorial integrity of the indigenous population, access to welfare policies and the process of addiction economic and other issues that make up the current multi-ethnic setting.

Keywords – Ethnology / Apinajé Indians / Indians of Brazil

.

Lista de Figuras

Figura 1:	Maricota confeccionando cesto de palha. Paisagem do terreiro de sua casa. Presença de dois bisnetos.	**30**
Figura 2:	Maricota (centro) ao lado de Hilário, seu marido. À esquerda presença de Nedina, moradora da Areia Branca. Ao fundo vista da vegetação que separa a casa de Maricota do riacho que passa atrás de sua casa.	**30**
Figura 3:	Antonio Veríssimo Apinajé durante reunião no barracão localizado na área central da aldeia S. José.	**31**
Figura 4:	Daniel Apinajé, presidente da Associação *Krinhinuré* acompanhado de esposa e filha. Presença de meus filhos Tainam e Raissa. Ao fundo, casa hoje destruída, que funcionava como suporte ao posto de saúde.	**32**
Figura 5:	Camilo, liderança apinajé. Pai de Orlando, ex-cacique.	**33**
Figura 6	Orlando e uma de suas filhas, no interior do galpão onde costuma realizar festas e outros eventos públicos.	**34**
Figura 7	Visualização da localização da área Apinajé no estado do Tocantins.	**37**
Figura 8:	Placa de sinalização da área Apinajé na Rodovia que liga a área Apinajé a Tocantinópolis. Presença de uma família (provavelmente apinajé).	**38**
Figura 9:	Figura que ressalta as seguintes localizações: aldeias, municípios mais próximos da TI; rodovias Transamazônica e BR-010 e indicações da área da Gameleira e Mumbuca pleiteadas atualmente pelos Apinajé.	**42**
Figura 10:	Fachada de Barracão construído com verba compensatória da CVRD na aldeia S. José	**43**
Figura 11:	Vista parcial da aldeia S.José. Conjunto de casas localizadas ao lado do posto de saúde	**43**
Figura 12:	Vista do galpão construído pela CVRD na aldeia S. José. Presença de jovens apinajé jogando futebol.	**44**
Figura 13:	Carro pertencente a uma família apinajé sob uma garagem de palha. Aldeia Riachinho.	**48**
Figura 14:	Casa da aldeia Riachinho	**48**
Figura 15:	Vista parcial da aldeia Bacaba	**49**
Figura 16:	Mulheres trabalhando no preparo manual da farinha. Aldeia Bacaba.	**49**
Figura 17:	Cleuza, uma de minhas principais interlocutoras e filha de Maria Barbosa, trabalhando no preparo manual da farinha	**50**
Figura 18:	Maria Almeida, liderança feminina, em reunião sobre a morte dos quatro kupe. Escola Matúk. Aldeia São José.	**73**
Figura 19:	Orlando na reunião sobre o ocorrido na aldeia Buriti. Local:	**75**

	interior do barracão da aldeia S. José. Ao fundo parte dos participantes da reunião. Presença de integrantes do CIMI.	
Figura 20:	Joanita, cacique da aldeia Areia Branca, durante reunião sobre a morte dos quatro kupẽ invasores	**76**
Figura 21:	O cantor Zé Cabelo, neto de Maria Barbosa, durante reunião sobre o ocorrido na aldeia Buriti.	**76**
Figura 22:	Homem apinajé ornamentado. Início do século XX.	**84**
Figura 23:	Grupo de índios apinajé realizando pintura corporal. Foto de Nimuendajú (década de 1930)	**85**
Figura 24:	Imagem da abrangência aproximada da UHEs com relação a TI Apinajé.	**116**
Figura 25:	Moradoras da aldeia Patizal preparando carvão para utilização doméstica.	**126**
Figura 26	Mulheres apinajé quebrando coco de babaçu para comercialização.	**128**
Figura 27:	Crianças apinajé na creche improvisada pela missionária católica na aldeia São José.	**131**
Figura 28:	Índios apinajé em Tocantinópolis a espera da condução para retornar a aldeia.	**141**
Figura 29:	Abrigo de palha em construção no Espaço Pempxá, próximo a aldeia Patizal.	**144**
Figura 30:	Antonio na "casa de farinha". Na imagem forno e utensílios usados para a fabricação da farinha.	**156**
Figura 31:	Lideranças Kayapó no X Encontro de Culturas Tradicionais/GO.	**158**
Figura 32:	Imagem da falecida líder Maria Barbosa segurando meu filho Tainam, na época com 7 meses, por ocasião de minha pesquisa para o mestrado.	**162**
Figura 33:	Roupas no varal.	**166**
Figura 34:	Família assistindo TV. Aldeia São José.	**166**
Figura 35:	Escola Matùk. Aldeia São José.	**168**
Figura 36:	Interior de uma sala de aula da escola Matúk. Em destaque, meu filho Tainam compartilhando uma atividade de dobradura com os alunos da 1ª série.	**169**
Figura 37:	Fila de crianças a espera de merenda escolar durante intervalo entre as aulas.	**169**
Figura 38:	Cartaz do festival de música realizado na escola Matúk. Fonte: Cópia de cartaz cedido por Orlando Apinajé.	**170**
Figura 39:	Interior de sala de aula multisseriada na aldeia Bacaba. Presença do professor Carlos Apinajé.	**172**
Figura 40:	Jovens em oficina de confecção de arco e flecha na aldeia S. José.	**178**
Figura 41:	Posto de saúde da aldeia S. José.	**184**
Figura 42:	Orlando Waxmegri em companhia de dois de seus filhos em frente posto de saúde.	**185**

Figura 43: Crianças utilizando aparelho de inalação no interior do posto de saúde da aldeia S.José. **186**
Figura 44: Mulheres e crianças em prática diária de utilização das águas do riacho que cortam a aldeia S. José para lavagem de roupas, utensílios domésticos e banho. **190**
Figura 45: Banco de madeira enfeitado com tecidos coloridos para o corte de cabelo. Sobre o banco um facão utilizado no preparativo da carne servida durante o festejo e uma bacia com miçangas e tesoura. **246**
Figura 46: Mulheres em choro ritual para acalmar os espíritos dos parentes mortos dos noivos na festa de casamento. **246**
Figura 47: Corte de cabelo do noivo, neto de Maricota. Ao fundo presença de missionária alemã. **248**
Figura 48: Casal de noivos durante choro ritual pelos mortos da família. **249**
Figura 49: Pessoas caminhando para a festa. **249**
Figura 50: Pintura corporal dos noivos durante casamento coletivo. **250**
Figura 51: Mulheres preparando carne assada colocando-a sob a terra para cobrir com madeira em brasa. **250**
Figura 52: Homem acendendo lenha para o cozimento de arroz, feijão e carne para ser servido durante a festa de casamento. **251**
Figura 53: Carne assada arrumada em cesto de palha. **251**
Figura 54: Noivos e convidados diante da mesa de bolo durante casamento coletivo. **252**
Figura 55: Finalização da parte *panhi* da festa de casamento coletivo no antigo barracão da missionária católica. **253**

Lista de tabelas e gráficos

Tabela 1: Levantamento de moradores atendidos no posto de saúde da aldeia S. José e adjacentes. (Janeiro/2008). **82**

Gráfico 1: Amostra populacional em função da faixa etária. **83**

Tabela 2: Evolução populacional dos Apinajé entre as décadas de 1820 e 2010. **87**

Gráfico 2: Evolução populacional dos Apinajé entre 1824 a 2010. **88**

Gráfico 3: Crescimento Apinajé nos últimos 50 anos. Modelo e real. **88**

LISTA DE SIGLAS

SIL	Sociedade Internacional de Lingüística
CTI	Centro de Trabalho Indigenista
UFT	Universidade Federal do Tocantins
CTL	Coordenação Técnica Local
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CEDI	Centro Ecumênico de Documentação e Informação
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
PDC	Projeto de Desenvolvimento Comunitário (Programa da Funai)
SPLAN	Secretaria de Planejamento (Presidência da República)
MEAF	Ministério Extraordinário para Assuntos Fundiários
GETAT	Grupo Executivo das Terras do Araguaia-Tocantins
USP	Universidade de São Paulo
CSN	Conselho de Segurança Nacional
SPU	Secretaria de Patrimônio da União
MIRAD	Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário
IDAGO	Instituto de Desenvolvimento Agrário de Goiás
CPTI	Coordenação Geral de Proteção de Terras Indígenas
OIT	Organização Indígena do Tocantins
PNGATI	Plano Nacional de Gestão Ambiental de Terras Indígenas
DSEI	Distritos Sanitários Especiais Indígenas
SIASI	Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena
CRI	Cartórios de Registro de Imóveis
UHE	Usina Hidrelétrica
ANEEL	Agência Nacional de Energia Elétrica
PCH	Pequena Central Hidrelétrica
PAC	Programa de Aceleração do Crescimento
PROINFA	Programa de Incentivo às Fontes Alternativas de Energia Elétrica
MME	Ministério de Minas e Energia
CESTE	Consórcio Estreito Energia
CVRD	Companhia Vale do Rio Doce
EIA-RIMA	Estudo de Impacto Ambiental e Relatório de Impacto Ambiental
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
MPF	Ministério Público Federal
TI	Terra Indígena
EPE	Empresa de Pesquisa Energética
MME	Ministério de Minas e Energia
PDEE	Plano Decenal de Expansão da Energia

PGC	Projeto Grande Carajás
CGPIMA	Coordenação Geral de Patrimônio Indígena e Meio Ambiente
ISA	Instituto Sócio Ambiental
PRONAF	Programa Nacional de Agricultura Familiar
ASPROIN	Associação de Produtores Rurais Indígenas
MMA	Ministério do Meio Ambiente
NPC	Núcleo de Pesquisa e Conservação (da Fauna e Flora Silvestre)
PPP-ECOS	Programa de Pequenos Projetos
PNUD	Programa das Nações Unidas para Desenvolvimento
FOIRN	Federação dos Povos Indígenas do Rio Negro
SCJT	Secretaria de Cidadania e Justiça de Tocantins
AERs	Administrações Executivas Regionais

LISTA DE TERMOS EM APINAJÉ

Tõx	Irmã
Kupẽ	Não Índio / (Branco)
Ikré	Casa
Panhi	Índio
Wajãgã-Panhi	Xamã Indígena
Wajãgã- Kupẽ	Xamã não-indígena
Pẽpkaàk	Ritual de iniciação para a vida adulta.
Myyti	Sol
Mywryre	Lua
Koti / Kore	Metades cerimoniais
Kupry	Mulheres solteiras não-virgens, divorciadas ou viúvas.
Panhi-kanê	Especialistas em matar outros índios
Tirtum	Deus ou “o criador de todas as coisas”
Waxme-kaprã	Personagem mitológico: o primeiro branco

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

1 – O CAMPO E O TEMA **21**

2 – A EXPERIÊNCIA ENTRE OS APINAJÉ E ALGUMAS DIFICULDADES ATUAIS DA PESQUISA ETNOGRÁFICA **24**

3 – UMA CONSULTA AO WAJÃGÃ **27**

4 – INTERLOCUTORES, AMIGOS E PARENTES APINAJÉ QUE COLABORARAM COM O TRABALHO E APARECEM NOS RELATOS. QUEM SÃO, E DE QUE FORMA CONTRIBUÍRAM PARA A EXECUÇÃO DA PESQUISA **29**

5 – A SEQUÊNCIA DOS CAPÍTULOS **35**

CAPÍTULO 1 – OS APINAJÉ: LOCALIZAÇÃO E CONTEXTO REGIONAL

1.1– INTRODUÇÃO **37**

1.2– ALDEIAS **43**

1.2.1– Aldeia São José **43**

1.2.2– Aldeia Mariazinha **45**

1.2.3– Aldeia Patizal **46**

1.2.4– Aldeia Riachinho **48**

1.2.5– Aldeia Bacaba **49**

1.2.6– Aldeia Boi Morto **50**

CAPÍTULO 2 – HISTÓRICO DE CONTATO E DEMARCAÇÃO DA ÁREA INDÍGENA

2.1 – INTRODUÇÃO 51
2.1.1 – O processo demarcatório 60

2.1.2 – Drama na aldeia Buriti: A morte dos quatro *kupẽ*. 70

2.2 – DADOS DEMOGRÁFICOS 80

2.2.1 – Dados populacionais Apinajé no último século e indicação de declínio na taxa de crescimento. 87

CAPÍTULO 3 - OS MEGAPROJETOS E A AMEAÇA À INTEGRIDADE TERRITORIAL

3.1 – INTRODUÇÃO 91

3.2 – MEGAPROJETOS INCIDENTES SOBRE OS APINAJÉ E AS AÇÕES DOS APINAJÉ EM RELAÇÃO A ELES 98

3.2.1– UHE Estreito: Estreito (MA/TO) 98

3.2.2– UHE Serra Quebrada 101

3.2.3– UHE Santa Isabel (TO/PA) 110

3.2.4– UHE Marabá 111

3.2.5– Projeto Grande Carajás [PGC] 113

3.3 – A APLICAÇÃO DE RECURSOS E SUAS DIFICULDADES 117

CAPÍTULO 4 - PANORAMA SÓCIO-ECONÔMICO E POLÍTICO

4.1 – O SISTEMA PREVIDENCIÁRIO NAS ALDEIAS 123

4.1.1 – A coleta do coco de babaçu e outras fontes de renda 127

4.2 – A TROCA DE CACIQUES 134

4.3 – NOTAS SOBRE FACCIONALISMO ENTRE OS APINAJÉ 140

4.4 – ASSOCIAÇÕES E PROJETOS 144

4.5 – A CRESCENTE PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES EM MOVIMENTOS POLÍTICOS E OUTRAS MUDANÇAS 162

4.6 – SERVIÇOS PÚBLICOS NAS ALDEIAS: A EDUCAÇÃO ESCOLAR 168

4.6.1 – Posto de saúde – Funasa 185

4.6.1.1– *Partos e parteiras* 192

4.6.1.2– *Alcoolismo* 199

CAPÍTULO 5 - TRANSFORMAÇÃO E ETNODESENVOLVIMENTO

5.1– INTRODUÇÃO 205

5.2– METAMORFOSE SOCIAL: ALGUNS ASPECTOS 210

5.3– ETNODESENVOLVIMENTO – O TERMO *KUPẽ* 213

5.3.1– As origens do termo 216

5.3.2– O SPI e as razões históricas da contradição pertinente ao discurso do etnodesenvolvimento 219

5.3.3– O que está em debate (O desenvolvimento pode ser étnico?) **224**

5.3.4– Os projetos do PDPI: exemplificando as dificuldades e os desafios das iniciativas executadas em áreas indígenas **230**

5.3.5– Analogia com os problemas enfrentados pelos Apinajé **235**

CAPÍTULO 6 - O TEMPO "DO PRIMEIRO" E O TEMPO DE AGORA: PRÁTICAS IDENTITÁRIAS NOS NOVOS CONTEXTOS

6.1 – INTRODUÇÃO **241**

6.2 – AS DUAS ETAPAS DE UM RITUAL DE CASAMENTO **246**

6.2.1 – A escolha do noivo **257**

6.3 – A INDIVIDUALIZAÇÃO DO MODO DE SER APINAJÉ **261**

6.4 – UM MUNDO DIVIDIDO E COMPLEMENTAR. HOLISMO E TRANSFORMAÇÃO **266**

6.5 – ATIVIDADE XAMÂNICA **275**

6.5.1 – Influência do catolicismo **284**

6.5.2 – Xamanismo e cristianismo **289**

6.5.3 – O Amálgama entre o cristianismo católico e os mitos Apinajé **291**

6.5.3.1 *– A criação dos homens "brancos" nas narrativas indígenas.* **294**

6.5.3.2 *– O caso apinajé: considerações sobre a transformação de Waxmẽ-kaprã* **295**

CONSIDERAÇÕES FINAIS 303

BIBLIOGRAFIA 311

ANEXOS 323

ANEXO 1 – Localização dos ribeirões e córregos que atravessam a área apinajé. **324**

ANEXO 2 – Cópia do projeto para construção de casas de alvenaria com instalações hidráulicas na aldeia são José realizado pelo Governo estadual de Tocantins em parceria com a Funai. **325**

INTRODUÇÃO

1 – O CAMPO E O TEMA

Inicio esse trabalho com uma colocação feita por Carlos Fausto no prefácio do livro de Cesar Gordon:

> A antropologia, em particular a pesquisa de campo, sempre nos reserva surpresas. Por mais que nos preparemos, por mais que procuremos determinar antecipadamente temas e objetivos, não sabemos de antemão qual o resultado de nosso trabalho. Este emergirá, lentamente e com grande esforço, de uma experiência, ao mesmo tempo intelectual e de vida, em que se misturam os anos que passamos entre a cidade e o campo, ruminando idéias e dados, relações pessoais e conceitos abstratos. (2006, p.II)

O parágrafo acima faz referência a uma conhecida lição no campo da etnologia, porém, tal ensinamento guarda um significado especial para aqueles que decidiram empreender uma mudança temática durante uma pesquisa de campo, tendo em vista o desafio de nos atermos aos planos e prazos que de antemão nos propusemos a cumprir diante da instituição de ensino e do órgão financiador que acreditaram em nosso projeto.

Vivenciei essa situação durante a pesquisa de campo para o doutorado. Experiência etnográfica que aconteceu oito anos após eu ter realizado, também entre os Apinajé, o estudo de campo para o mestrado[1] que versou a respeito da questão de gênero e discutiu alguns temas recorrentes na literatura sobre os povos Jê, tais como: a noção de "organização dual", baseada na existência de metades com funções cerimoniais; as chamadas "relações de substância", pelas quais pessoas consanguineamente próximas seriam ligadas por meio das substâncias corpóreas, como o sangue e o sêmen e a desconstrução das noções baseadas na divisão entre centro e periferia, que contrapõem mulher/doméstico/privado a homem/centro/público.

[1] Rocha, R. P. (2001). *A Questão de Gênero na Etnologia Jê a partir de um estudo sobre os Apinajé.* Dissertação de Mestrado IFCH/UNICAMP. Campinas/SP

Em Janeiro de 2008, retornei à aldeia São José a fim de realizar a primeira coleta de dados para a construção da tese de doutorado na qual pretendia dar continuidade ao estudo realizado para o mestrado. Nesta visita, estive acompanhada de minha orientadora, Vanessa Lea, que trabalha com os Mebengokre. Lea [2] realizou, na ocasião, um levantamento comparativo entre alguns termos linguísticos Mebengokre e Apinajé e, com base nesse trabalho argumentou que a consagrada classificação antropológica que une os Apinajé aos Timbira e os distancia em termos linguísticos dos Mebengokre não faz juz à proximidade linguística existente entre esses povos.

Na época (2008), da situação vivida pelos Apinajé, em detrimento do interesse pelas questões de gênero outros problemas chamaram minha atenção, como por exemplo, a crescente dependência econômica em relação aos programas sociais provenientes de instâncias governamentais. Além disso, novos fatores foram bastante perceptíveis, entre eles; o aumento de associações acompanhado de uma ansiedade em torno da elaboração de projetos sócio-econômicos e a busca pela re-elaboração de ritos e mitos, em meio a um processo de transformação social. Processo, por sua vez, marcado por uma crise entre o que os Apinajé consideram como sendo mais próximo da maneira como viviam os ancestrais ou, como costumam dizer, “no tempo do primeiro”, e o modo de vida advindo através do acirramento da convivência interétnica com a sociedade abrangente.

Gordon (2006) relatou que ao chegar entre os Xicrin, a visão de uma proliferação ostensiva de bens de consumo como carros, aviões, relógios, roupas e calçados de marca motivou-o a investigar o que estaria impulsionando o desejo dos Xicrin pelos objetos e pelo dinheiro dos brancos e a subsequente ressignificação desses bens realizada pelos índios. (2006, p. 39).

[2] Lea, V. (2009). Problematizando a classificação das línguas Jê setentrionais e o rótulo Timbira. In: Braggio & Souza Filho (Orgs). *Línguas e Culturas Macro-Jê*. Ed. Vieira, Goiânia.

Um tanto quanto diferente da experiência de Gordon, minha motivação inicial para a mudança de tema foi testemunhar por várias manhãs, a formação de uma fila de crianças em frente ao posto de saúde da Funasa localizado na parte central da aldeia São José, a fim de receber um prato de mingau feito pelos agentes de saúde à base de leite e farinha. Essa distribuição se destinava a crianças e velhos. Estes últimos, tendo em vista apresentarem um debilitado estado de saúde e/ou de disposição geral, aguardavam em casa que alguma criança da parentela chegasse com a parte que lhe cabia.

Outro fato chamativo era a preocupação diária com que as pessoas da aldeia São José esperavam alguma condução para se dirigirem até a cidade a fim de comprar a prazo nos mercados de seus "patrões" (assim os Apinajé se referem aos donos dos supermercados onde costumam realizar compra de alimento). Os "patrões" costumam transportar os Apinajé até Tocantinópolis na carroceria de seus caminhões em época de recebimento de aposentadoria ou mediante ao pagamento do "frete" (que geralmente é cotizado entre os usuários). Quando uma pessoa ou família não consegue ter acesso a nenhuma das duas alternativas o jeito é recorrer aos carros da saúde ou esperar que alguém mais endinheirado banque sua parte no frete.

Em decorrência da escassez da caça e da pesca, os Apinajé passaram a comprar a carne nos mercados e açougues. Como a compra regular de carne só é possível quando alguém da casa recebe algum benefício previdenciário (aposentadoria, auxílio-doença, bolsa-família etc), as pessoas demonstram uma ansiedade diária pelo consumo dessa fonte de proteína.

Exponho os fatos acima, apenas no sentido de ilustrar algumas das impressões da primeira pesquisa de campo, que contribuíram para a decisão de mudar o tema inicial de estudo. Não pretendo alongar-me na descrição desses fatos nessas linhas introdutórias, pois serão discutidos ao longo do texto. Decisão que foi facilitada por conta da presença de minha orientadora que me permitiu discutir a possibilidade de um novo viés de pesquisa estando ainda em campo.

2 – A EXPERIÊNCIA ENTRE OS APINAJÉ E ALGUMAS DIFICULDADES ATUAIS DA PESQUISA ETNOGRÁFICA.

Durante a pesquisa etnográfica, visitei os Apinajé nos seguintes períodos: nos meses de janeiro e fevereiro de 2008 e nos meses de janeiro, fevereiro, junho, julho, setembro e novembro de 2009. Considerando também o período de dois meses da pesquisa para a elaboração da dissertação de mestrado, perfiz um total de dez meses em campo. No período referente ao estudo de campo para o doutorado, permaneci hospedada na casa de Ireti (Maricota). Ireti é *tõx*[3] (irmã) de Maria Barbosa, minha "madrinha"[4]. Desde a morte de Maria Barbosa em 2002, Maricota se auto intitula como aquela que "ficou no lugar de Maria Barbosa" para receber e hospedar pesquisadores, agentes da Funai, representantes de ONGs e missionários que chegam à aldeia.

Os Apinajé são conhecidos por sua hospitalidade. Em 1930, Nimuendajú, em uma carta endereçada a Carlos Estevão de Oliveira[5], conta ao amigo como foi recebido por essa população indígena: "Todos são de uma cordialidade e hospitalidade cativantes. E neste ponto excedem a todos os índios que até agora conheci".

No meu caso não foi diferente, os Apinajé sempre me acolheram muito bem, entretanto; no início de 2009 várias vezes fui questionada sobre a razão de minha permanência na aldeia S. José e sobre o tema de meu estudo, fato que não havia ocorrido durante o período de pesquisa etnográfica para o mestrado. A abordagem questionadora partiu, principalmente, de professores e universitários indígenas. Essa, aliás, não é uma peculiaridade de minha experiência de campo, da mesma forma tem acontecido em outras áreas indígenas, onde índios que

[3] A ortografia utilizada neste trabalho para a transcrição das palavras em apinajé segue o critério da Sociedade Internacional de Lingüística [SIL]. Essa é a ortografia que serve de base ao aprendizado da língua escrita nas escolas Apinajé.

[4] Como é costume nos povos Jê, entre os Apinajé, o não-índio que chega a uma aldeia apinajé como hóspede, passa por um processo de "adoção", através do qual recebe um nome e uma família simbolizando a aceitação dessa pessoa na comunidade. Os Apinajé utilizam o termo "madrinha" para designar a mulher que "adota" o hóspede e comumente lhe dá um nome.

[5] Oliveira, E. C. (Junho/1930). "Os Apinagé do Alto Tocantins". Boletim do Museu Nacional. RJ. Vol. VI, n°2, p. 102.

tiveram acesso ao ensino superior manifestam o desejo de escreverem eles mesmos, sobre sua própria realidade étnica.

A busca pela formação acadêmica tem sido fomentada no âmbito das populações indígenas, principalmente após o sistema de cotas[6] para estudantes considerados pertencentes a minorias como índios e negros. Entre os Apinajé há bacharéis e professores formados nos cursos de Pedagogia e Direito, bem como estudantes em formação nessas áreas.

Lea (2011)[7] comenta que atualmente tem se destacado a busca das populações indígenas em formarem seus próprios antropólogos. Muito embora essa questão venha se apresentando no cotidiano das pesquisas etnográficas, não tem, ainda, sido alvo de um debate entre os etnólogos. Como afirma a autora, na medida em que os índios concebam a utilidade da antropologia faz sentido que eles mesmos queiram tornar-se etnólogos de seu próprio povo.

Lembrando que nesse caso, para os Apinajé, a antropologia é também identificada como mais uma possibilidade de trabalho remunerado, tendo em vista que os índios acreditam que os antropólogos ganham dinheiro com a realização de pesquisa sobre as populações indígenas, publicando livros e ministrando palestras em universidades.

Outra dificuldade ligada ao estudo etnográfico é o fato de que a estadia em uma Área Indígena tem se mostrado bastante dispendiosa em relação ao montante disponibilizado pelas bolsas de pesquisa. Visto que o dinheiro tornou-se tão necessário para os índios quanto para os não-índios, aumentaram consideravelmente as solicitações de auxílio tanto monetário como em forma de bens. Além do que, ao hospedar um não-índio (antropóloga ou não), espera-se

---

[6] O sistema de cotas é uma medida governamental que cria uma reserva de vagas em instituições públicas ou privadas para segmentos sociais específicos, que podem ser grupos étnicos ou raciais, classes sociais, imigrantes, povos indígenas, deficientes físicos, mulheres, idosos, dentre outros. A justificativa para o sistema de cotas é que certos grupos sociais, em razão de processo histórico depreciativo, teriam maior dificuldade para acessarem vagas no mercado de trabalho. Informação contida no site: http://www.ipae.com.br/et/32.pdf. Consulta realizada no dia 23/09/2011.

[7] Lea, V. (2011, Junho). A Metamorfose do Etnólogo. Paper apresentado no Congresso da SALSA (Conferência sesquianual de Antropologia das terras baixas da América do Sul). Belém/PA

que a pessoa sustente o gasto com alimentação dos moradores da casa (o que inclui a parentela que mora na vizinhança) durante o tempo que ali permanecer e, além disso, o pesquisador(a) é solicitado a ajudar nos gastos com a realização de festas como casamentos, batizados e formaturas.

Como exemplos dessa demanda, posso citar o ocorrido em agosto de 2009 quando atendi ao apelo da família que me hospedou efetuando a compra de um boi para ser servido em uma festa de casamento e no final do período da pesquisa, em novembro do mesmo ano, quando a fim de atender a solicitação do cacique forneci ajuda monetária para compra de butijão de gás e revelações de fotos que foram utilizadas na festa de formatura realizada em dezembro. Além dos pedidos cotidianos que vão desde a compra de miçangas até o pagamento integral de fretes, ou tarifas de táxi para as idas de meus anfitriões até a cidade.

Ainda enquanto parte do conjunto de dificuldades para a pesquisa etnográfica atual, como observou Lea (2011) no Brasil, o encolhimento do curso de mestrado tem dificultado a realização de pesquisa de campo; e a rigidez do prazo para terminar o doutorado torna praticamente inviável a aprendizagem de uma língua indígena, apesar da relevância desse aprendizado para o entendimento de categorias de pensamento e dos fenômenos observados. Somando-se aos fatos mencionados, que as instituições de fomento à pesquisa concedem o mesmo tempo de execução tanto aos projetos que precisam quanto aos que não necessitam de pesquisa de campo.

Questões conceituais da ciência atual também levantam novos questionamentos a respeito da ética na pesquisa etnográfica. Diante da situação problemática relacionada ao sustento alimentar da população apinajé, por exemplo, num primeiro momento cogitamos a idéia de eu realizar um levantamento sobre a biodiversidade das espécies plantadas na roça, prática ameaçada pela introdução de sementes não-indígenas e pelo fornecimento de cestas básicas. Consideramos porém, o risco de tal tema esbarrar na divulgada questão da biopirataria entre os povos indígenas, apesar da importância inegável desse assunto para as próprias populações.

3 – UMA CONSULTA AO WAJÃGÃ

Minha interação com os Apinajé, a despeito das questões expostas no item anterior, foi muito boa. No início de 2009, por exemplo, tive acesso à atividade xamânica, algo que eu ainda não havia vivenciado. Acesso que ocorreu através de uma consulta pessoal que me permitiu perceber a atualidade da prática do feitiço como uma forma de vingança interpessoal.

Antes, porém, de prosseguir com o relato, destaco um comentário de DaMatta a respeito de sua pesquisa entre os Apinajé. Disse o autor:

> Uma das diferenças básicas entre a minha experiência de campo com os Gaviões do médio Tocantins e os Apinayé é que, na primeira pesquisa, era simplesmente impossível viver sem perceber e observar o que os índios faziam. O cotidiano dos Gaviões desfilava diante da minha choça e não era possível ignorar suas decisões, seus movimentos e suas crises. Mas entre os Apinayé, logo verifiquei que poderia morar dez anos nas suas aldeias e nada saberia a respeito de sua vida social, pois era precisamente isso o que ocorria com os sertanejos que frequentavam as suas aldeias e com o pessoal do Posto Indígena. (1976, p. 29)

É possível exemplificar essa característica comportamental dos Apinajé através da maneira como ocorreu minha percepção a respeito da eficácia das ações de feitiço e a importância da atividade xamânica. Algo que demorei a observar. Apenas depois que, aproveitanto a ocorrência de um mal estar físico, consultei um *wajãgã* (xamã), é que os Apinajé passaram a relatar-me histórias sobre feitiços. Achei que essa seria uma oportunidade de buscar informações sobre esse tema.

Um dia, Maricota me levou até a aldeia Areia Branca[8] na casa de um velho *wajãgã*. Expliquei-lhe o que estava sentindo: cansaço, desânimo e dor de cabeça. Ele, então, solicitou que eu me sentasse em um banquinho colocado no centro da varanda onde nos recebeu, colocou a mão sobre a minha cabeça, demorando nessa posição por uns três a quatro minutos. Enquanto estava com as

[8] Ver mapa da localização das aldeias: Figura 09, pg. 42.

mãos sobre a minha cabeça, dirigiu-se à Maricota e explicou na língua nativa o que estava acontecendo comigo. Apenas depois da consulta é que Maricota me traduziu a fala dele. O meu problema, segundo o *wajãgã,* é que eu estava "com muito sol na cabeça".

Pela explicação que Maricota me traduziu entendi que o diagnóstico do *wajãgã* queria dizer que eu estava sob uma ação física do *karõ* (espírito) do sol. Depois, em conversa com Chico (cunhado de Maricota), ele me explicou que era como se o acúmulo de muitos pensamentos estivesse provocando um grande peso em minha cabeça, e isso era algo que eu precisava tratar sob o perigo de enlouquecer. O tratamento recomendado pelo *wajãgã* consistia em banhos no alto da cabeça feitos com o sumo de folhas da mangabeira[9].

Ele solicitou para a minha anfitriã que me preparasse o remédio. As folhas de mangabeira eram maceradas para que eu banhasse a minha cabeça e meu rosto logo pela manhã ao levantar e ao meio dia, quando o sol estava bem alto. Mas, alertou o *wajãgã,* que ainda faltava saber o que estava me causando aquele mal. Para isso, eu fui solicitada a voltar no dia seguinte, quando ele mesmo se incumbiria de tirar um pouco do sol que estava em minha cabeça.

Assim fiz, no outro dia voltei ao *wajagã*, novamente em companhia de Maricota. Sentei-me no mesmo banquinho. Ele providenciou um pano branco (tecido de fralda infantil) e colocou-o sobre a minha cabeça, segurou o tecido no alto da cabeça de modo a formar um pequeno amontoado e sobre ele despejou uma garrafinha de água. Depois disso fez uma longa explicação para Maricota sobre a causa de meu mal.

Maricota e eu caminhamos de volta para casa. Estranhei o silêncio dela durante o trajeto e perguntei o que o *wajãgã* tinha falado. Ela mostrou-se muito preocupada e disse que só me falaria quando estivéssemos na casa dela. Assim que adentramos a varanda da casa onde eu estava hospedada, Maricota passou a

[9] A mangabeira é uma árvore frutífera. Seu fruto é conhecido no Norte e Nordeste como Mangaba. É nativa do Brasil e pode ser encontrada nas Regiões Centro-Oeste, Norte, Nordeste e Sudeste. Os Apinajé costumam utilizar a folha da mangabeira no tratamento de inflamações.

vociferar na língua demonstrando grande indignação. Apontando em minha direção disse que era "coisa feita" de um homem com que eu havia me relacionado. Para afastar os efeitos desse feitiço, explicou Maricota, eu deveria usar ininterruptamente no pescoço um cordão feito de algodão, além de ficar o mais longe possível de tal pessoa, chegando a sugerir que eu passasse a morar na aldeia, pois assim, segundo o *wajãgã*, eu estaria mais protegida.

Maricota passou um bom tempo expressando revolta e raiva contra a pessoa que havia me enfeitiçado. O *wajagã* havia dito, segundo ela, que se tratava de um feitiço muito forte e perigoso e que a intenção era provocar minha morte ou um estado de loucura. O *wajãgã* disse para Maricota que se ele não fosse velho e já fraco de saúde iria fazer uma "coisa" para essa pessoa enlouquecer. Por várias vezes, ela perguntou se eu queria que arrumasse alguém para fazer isso. Eu expliquei que não era necessário, procurei tranquilizá-la dizendo que iria seguir à risca o tratamento recomendado e iria melhorar.

Depois dessa consulta ouvi histórias de feitiço e considerações sobre os *wajãgã* como não havia ouvido antes. Relatos que descrevo ao abordar o tema do xamanismo no capítulo 6.

4 – INTERLOCUTORES, AMIGOS E PARENTES APINAJÉ QUE COLABORARAM COM O TRABALHO E APARECEM NOS RELATOS.

É comum no contexto da literatura etnográfica, o etnógrafo referir-se ao grupo em estudo enquanto um bloco indistinto, como "os Apinajé", "os Krahó", "os Kayapó" assim por diante. Contudo, sabemos que há sempre um conjunto limitado de pessoas com quem nos relacionamos durante a pesquisa etnográfica, que tanto nos auxilia enquanto "interlocutores", quanto servem de alvo à nossa observação por nos permitir maior aproximação durante o tempo que permanecemos em campo. Entre essas, estão pessoas e famílias que nos hospedam; aqueles que se dispõem a responder nossas questões por terem maior familiaridade com um tema ou outro; os que, por conta de alguma circunstância,

estão em evidência na época em que realizamos a pesquisa e, assim por diante.

Essa característica da pesquisa etnográfica é um dos fatores capaz de levar dois ou mais etnógrafos pesquisarem o mesmo grupo humano e obterem informações diferentes sobre o mesmo tema, pois cada interlocutor ou indivíduo observado responde ou age de acordo com suas experiências pessoais, e seu conhecimento particular que pode convergir, divergir ou até extrapolar a experiência do grupo em estudo.



Figura 1: Maricota (centro) ao lado de Hilário, seu marido. À direita de Maricota, Nedina, moradora da Areia Branca. Foto: Raquel Rocha. Janeiro/2008.

Por conta dessa observação, como também para facilitar o entendimento das situações etnográficas expostas na tese, é que resumo nas próximas linhas um pouco de quem é cada uma das pessoas que figuram nos relatos etnográficos, cujas falas e ações me permitiram traçar considerações a respeito do povo estudado.

É preciso esclarecer que tendo obtido autorização dessas pessoas para escrever sobre elas no contexto da tese que resultou da pesquisa de campo, sinto-me na liberdade de citá-las pelo nome ou alcunha mais conhecido no dia-a-dia,



Figura 2: Maricota confeccionando cesto de palha. Paisagem do terreiro de sua casa. Presença de seus dois bisnetos. Foto de Vanessa Lea. Janeiro de 2008.

que pode ser o nome em português, às vezes o nome Apinajé ou, em alguns casos, os dois nomes. Uma das pessoas que mais figuram nos relatos com suas colocações sempre espirituosas e intrigantes já foi apresentada acima, minha anfitriã Maricota ou Ireti (seu nome Apinajé). Maricota é casada com Hilário com quem não tem nenhum filho. Seu único filho nascido do primeiro casamento já é falecido. Augustinho como era conhecido, destacou-se entre os Apinajé por ser um dos pioneiros nas iniciativas associativistas. Por esse motivo também é que um novo espaço, categorizado pelos Apinajé como "Espaço para eventos", que está sendo organizado na parte central da TI, terá o nome do filho de Ireti: *Pempxá*.

Francisco ou "Chico" é vizinho de Maricota (pertence ao seu núcleo de casas), casado com a irmã de Hilário. Chico se orgulha de ter auxiliado no trabalho de tradução da bíblia para a língua nativa, realizado por Patrícia Ham, através da Sociedade Internacional de linguística [SIL]. Chico também é um grande conhecedor dos relatos mitológicos dos Apinajé e de histórias de xamanismo. Por isso, é responsável por boa parte dos relatos dessa ordem transcritos neste trabalho.

Um dos meus principais interlocutores a respeito das questões relacionadas com a instalação de Hidrelétricas nas proximidades da TI foi Antonio Veríssimo. Acredito não estar cometendo nenhum exagero ao dizer que Antonio é um *kupẽ* (não-índio) que escolheu ser Apinajé. Antonio habita com sua família na aldeia Areia Branca. A casa de Antonio e Lenira (sua esposa apinajé) é feita de alvenaria. Em frente sua casa fica a 'casa da farinha' onde os moradores da Areia Branca beneficiam a mandioca para produzir a farinha, projeto construído através de um programa governamental intermediado,



Figura 3: Antonio Veríssimo Apinajé durante reunião no barracão localizado na área central da aldeia S. José. Foto Vanessa Lea. Janeiro de 2008.

segundo ele, por um político local. A utilização da casa de farinha é, segundo Antonio, aberta a qualquer morador da São José. Às vezes, ele vende o excedente produzido por sua família para os próprios Apinajé. Lenira é filha de Grossinho (já falecido; irmão de Maria Barbosa e Maricota. Foi citado por DaMatta como um dos seus principais informantes).

Antonio nasceu em Araguatins e foi lá que conheceu Lenira no início da década de 1990, casou-se com ela e passou a morar com os Apinajé. Ajudou a fundar e oficializar a associação *Krinhinuré*[10]. Com o tempo tornou-se uma referência política importante entre os Apinajé, visto que costuma participar ativamente de reuniões dentro e fora da aldeia sobre assuntos referentes à questão da segurança territorial e da revisão do processo demarcatório, entre outros.

Cassiano e Rosa são casados e são professores apinajé. Cassiano era até poucos anos atrás funcionário da prefeitura e responsável pela intermediação entre o poder público municipal e os Apinajé. Tarefa que tinha por finalidade a resolução de questões como a distribuição de energia elétrica, a contratação de professores não-indígenas, entre outras. Cassiano, em 2009, estava cursando Pedagogia na UFT em Tocantinópolis (deve tê-lo concluído em 2010).



Figura 4: Daniel Apinajé. Presidente da Associação *Krinhinuré* acompanhado de esposa e filha. Presença de meus filhos Tainam e Raissa. Ao fundo, casa onde funcionava o posto de saúde, hoje destruída. Foto Raquel Rocha. Fevereiro/2009.

Daniel é presidente da Associação Apinajé *Krinhinuré*. No ano de 2000, quando estive na aldeia São José, Daniel era um jovem que

[10] Através de conversa informal Giraldin comenta que *Kri* é igual aldeia; *nhindu,* quer dizer novo e/ou jovem; enquanto *ré* indica um diminutivo. Assim, podemos inferir o significado da palavra *krinhinuré* como “aldeia pequena” ou “aldeinha nova”.

trabalhava junto ao Centro de Trabalho Indigenista [CTI] em Carolina-MA. Nessa época, ele manifestava o desejo de estudar para, nas palavras dele "...escrever sobre a cultura do meu povo". Em 2008, ele estava morando com a família, mulher e uma filha, na casa onde funcionava o antigo posto de saúde pois sua casa havia pegado fogo. Posteriormente, por conta de divergências políticas, ele mudou-se da aldeia S. José para a aldeia Bacaba.



Figura 5: Camilo, liderança apinajé. Pai de Orlando, ex-cacique. Foto Vanessa Lea. Janeiro de 2008.

Entre os mais velhos citados na tese, está Camilo, pai de Orlando (ex-cacique), que é considerado como um dos guardiões do conhecimento ancestral e líder apinajé.

Orlando (Waxmegri), filho de Camilo, foi cacique entre 2008/2009 e contava na época, 45 anos de idade e, até o encerramento de meu período de pesquisa, Orlando estava também presidente do conselho local de Saúde. Nasceu na antiga aldeia Bacaba, que os Apinajé chamam de "aldeia velha" e estudou até a 8ª série na cidade de Tocantinópolis. Orlando conta que em sua época, não tinha escola na aldeia e que durante os anos de estudo, ele e mais quatro estudantes ficaram hospedados na casa de um padre.

Para chegar até a casa de Orlando, construída fora das ruas que circundam o pátio central na aldeia São José, é preciso atravessar uma cerca de arame e um portão de madeira. A casa, embora feita de palha e barro, imita uma construção "popular" (sala, cozinha, dois quartos). No quintal, há um barracão de palha onde acontecem palestras e aulas para crianças com missionários católicos, festas de casamento, festas religiosas e reuniões.

No interior do barracão, há um aparelho de som e um freezer que serve para armazenar a carne do gado que ele possui e utiliza para o consumo da família. Orlando possui cerca de 20 cabeças de gado e, quando cacique, costumava registrar as pautas discutidas nas reuniões. Lembrava um etnólogo andando com seu caderno de anotações. Escrevia comunicações contra os malefícios do alcoolismo, lembretes sobre reuniões, entre outros assuntos, que eram afixados em um quadro de avisos no posto de saúde. Orlando me solicitava amiúde que registrasse e divulgasse seus atos políticos e os problemas dos Apinajé e sempre estava disposto a responder minhas perguntas.



Figura 6: Orlando e uma de suas filhas, no interior do galpão onde costuma realizar festas e outros eventos públicos. Foto Raquel Rocha / Janeiro 2008.

Wanderlei (Tepkryt) é o diretor apinajé da escola de 1º e 2º graus que fica na aldeia São José. Formou-se inicialmente como técnico agrícola, em 1998 ingressou no curso de pedagogia em 2005 assumiu o cargo de diretor escolar. Wanderlei também fez curso de informática e enfatiza que no futuro os Apinajé querem ter apenas funcionários índios na escola.

Sabino é o cacique que assumiu em 2009[11], substituindo Orlando por decisão que os Apinajé tomaram em uma reunião convocada no pátio central. Sabino foi cacique na aldeia Palmeiras por sete anos e, quando assumiu o cargo na São José, estava morando temporariamente com seus parentes por conta de

[11] As motivações que levaram os Apinajé a decidir pela substituição do cacique é um assunto que será retomado no item 4.2 .

um evento que culminou na morte de quatro não-índios na aldeia Buriti Cumprido no final de 2007.

Entre as mulheres, tive em campo convivência com minhas “irmãs” (filhas de minha madrinha Maria Barbosa) Cleuza (Xikônh), Neide e Rosalina (Amnhák). Xikônh e suas irmãs foram minhas principais interlocutoras por ocasião da pesquisa para o mestrado. Após a morte de Maria Barbosa (Irepxi), porém, elas se dividiram entre várias aldeias e Xikônh, juntamente com um de seus filhos, um jovem líder apinajé e professor na aldeia Bacaba, estavam tentando oficializar uma nova associação.

Entre os jovens estudantes, Daiane que contava 17 anos em 2009, auxiliou-me transformando-se em uma espécie de porta voz dos anseios da juventude estudantil e elegendo-me, com o passar do tempo, uma espécie de confidente de suas expectativas e história de vida. Daiane trabalhou de forma assalariada, como monitora na creche improvisada pela missionária Católica Irmã Rita, que funcionou entre 2008 e 2009.

5 – A SEQUÊNCIA DOS CAPÍTULOS

É notório que as populações indígenas no Brasil se defrontam com problemas históricos em comum, sobretudo com relação à questão territorial, bem como os problemas provenientes de políticas públicas voltadas às populações autóctones. Com os Apinajé não é diferente. Para localizar os Apinajé no campo desta problemática, após contextualizá-los territorialmente no primeiro capítulo, exponho no segundo capítulo uma síntese da história da demarcação da TI Apinajé; em seguida, no terceiro capítulo, descrevo os megaempreendimentos que visam o desenvolvimento econômico da região do cerrado e que estão em elaboração no entorno da área indígena.

No quarto capítulo, traço uma visão geral de várias questões que fazem parte das experiências sociais por que passam os Apinajé, dentre elas, os projetos sócio-econômicos em andamento na área; as principais fontes de renda

monetária; a participação feminina em movimentos políticos e, por fim, descrevo sumariamente as dificuldades de acesso aos serviços públicos como educação escolar e atendimento médico-hospitalar.

No quinto capítulo, tendo em vista a problemática abordada nos primeiros capítulos, busco localizar o debate a respeito das tensões criadas através da expectativa quanto a possibilidade ou não de um "desenvolvimento étnico" (ou etnodesenvolvimento) entre os Apinajé. No sexto e último capítulo, o objetivo é apresentar a vigência atual de uma prática identitária através, por exemplo, da atividade xamânica, utilizada tanto para cura de enfermidades quanto para fazer ou desmanchar feitiços, e da transformação de aspectos mitológicos adaptados para compor o amálgama entre o conhecimento mítico ancestral e os valores cristãos trazidos, sobretudo, por influência do catolicismo.

No decorrer dos capítulos, utilizo como recurso ilustrativo algumas imagens fotográficas capturadas durante a pesquisa de campo. A utilização das imagens visa favorecer o entendimento do texto e disponibilizar na tese parte do material fotográfico, visto que, apesar de se constituir um recurso bastante utilizado em pesquisa etnográfica, o uso da coleção de fotografias fica, muitas vezes, restrito ao pesquisador enquanto fonte complementar de dados.

Os Apinajé vivem num contexto caracterizado por contínuas mudanças sócio-econômicas e culturais, iniciadas desde os primeiros contatos ocorridos a partir dos primórdios do Século XVIII (Nimuendaju, 1983[1939]) e, com intuito de promover uma visão geral da situação deste povo, é que o conjunto de problemáticas que compõe a tese será apresentado em linhas panorâmicas, numa espécie de mosaico. Reconheço que cada assunto abordado neste mosaico constitui-se um campo de estudo que pode ser compreendido como um objeto específico de análise. Essa contudo, não é uma meta para esta tese. A partir das abordagens propostas acima porém, espero contribuir com o debate sobre as consequências do processo de transformação social para os Apinajé enquanto um povo indígena que vivencia problemas similares as de outras tantas populações indígenas.

CAPÍTULO 1: LOCALIZAÇÃO E CONTEXTO REGIONAL

1.1 – INTRODUÇÃO

Nós[12] moramos na nossa terra, cada comunidade em sua aldeia, o limite da terra chega às margens do rio Tocantins à esquerda de quem desce o rio, não temos [grandes] lagos nem montanhas, apenas lagos que se formam na época das chuvas e pequenos córregos cortam a nossa área que é mais de chapada, com boa parte de cerrado. Ainda temos um bom recurso natural como frutos, pouco animais silvestres, mesmo assim, podemos dizer que é suficiente para as nossas práticas culturais.

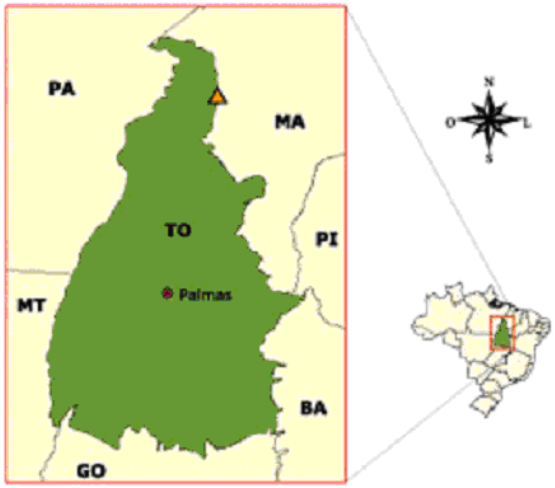


Figura 7: Visualização da localização da área Apinajé no estado do Tocantins. Fonte: http://culturasindigenas.org/peoplegroups/6

A nossa terra, a maior parte dela é devastada, pois os fazendeiros tocam fogo em suas pastagens e esse fogo passa para dentro da área todos os anos. Ao redor das aldeias existe vários lagos que se formam somente na época das chuvas e viram berço de proliferação de mosquitos e muriçocas. Temos muito pouco animal de caça e pesca. Temos estrada, apesar de precária, que dá acesso à cidade de Tocantinópolis e a BR Transamazônica.

Temos missionários da "Missão Nova Tribo". Escola de ensino fundamental e médio, posto de saúde, plantação de mandioca e pequenas plantações de batata-doce, inhame, banana, arroz, fava e feijão.

Nossa língua é usada no dia-a-dia pelas crianças, jovens e adultos. O português só é usado na cidade, na hora de falar com o *kupẽ*. A nossa língua é muito forte e não temos nenhum risco de perdê-la.

Temos várias ações feitas pelos órgãos de governo como escolas com merenda, material didático, professores inclusive bilíngues, posto de saúde com vacinação regular, medicamentos básicos, técnica de enfermagem.

Fazemos muitos artesanatos, mas é muito ruim a venda nesta região, estamos sem fiscalização territorial, eram dois postos de vigilância da Funai que desde 1988 foram desativados.

[12] Trecho escrito pelos Apinajé no contexto de um projeto enviado ao programa "Prêmio Culturas Indígenas em 2008" da Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural do Ministério da Cultura (SID/MinC).

Os Apinajé pertencem à família linguística Jê e localizam-se ao norte do do Tocantins, nas cercanias dos municípios de Tocantinópolis, Maurilândia, Itaguatins, São Bento, Cachoeirinha e Nazaré, entre os rios Araguaia e Tocantins, região conhecida como “Bico do Papagaio”, compreendida pela confluência dos rios Araguaia e Tocantins.

A TI Apinajé é atravessada, no sentido norte-sul, pela rodovia TO 126, que liga os municípios de Tocantinópolis e Maurilândia. Rodovia sinalizada com placas que indicam o início da área apinajé e facilita o acesso à cidade de Tocantinópolis.



Figura 8: Placa de sinalização da área Apinajé na Rodovia que liga a área Apinajé a Tocantinópolis. Presença de uma família (provavelmente apinajé), Fonte: http://www.jubiart.com.br/2011/01/colecao-apinaye-0102.html. Acesso em Setembro de 2011.

A Terra Indígena Apinajé foi demarcada em 1985 e homologada em 1997, situa-se em uma zona de transição entre o cerrado e mata densa e é rica em babaçu. Antigamente, o coco do babaçu era largamente comercializado para indústria de extração de óleo, porém, atualmente, esse comércio se reduziu a aldeia Mariazinha sendo que, a maioria dos Apinajé extraem o óleo do babaçu apenas para uso doméstico, enquanto componente alimentício, e utilizam as palhas do babaçu para a construção de casas e para confecção de esteiras e cofos.

Além do babaçual, a vegetação da região é composta também pela chamada floresta de galeria ou mata ciliar[13] presente nas margens dos vários cursos d'água da região. É nas matas ciliares e nas clareiras dos babaçuais que os Apinajé cultivam suas roças familiares, através do método popularmente chamado de "roça de toco", que se compõem da derrubada da vegetação, da queima e do plantio. Conforme pude observar em campo, na aldeia São José, esse sistema de plantio era praticado de forma mais intensa durante o período de pesquisa para o mestrado, (1999/2000) comparativamente ao período de pesquisa para o doutorado (2008/2009).

Os Apinajé ainda costumam caçar e coletar em seu território, porém, a oferta de caça é cada vez menor por conta das invasões por parte de fazendeiros e pela própria proximidade da área urbana. Durante a pesquisa de campo, pude verificar, por exemplo, que a prefeitura de Tocantinópolis vem utilizando as margens da estrada (não pavimentada), que vai da aldeia São José até a estrada de acesso a cidade de Tocantinópolis, como depósito para o lixo urbano, sem qualquer planejamento.

Quando possível os Apinajé costumam caçar animais como quatis, veados, antas, tatus e aves como a ema ou galinhas d'água. Por conta dessa escassez, a maior parte da carne que integra a alimentação dos Apinajé atualmente é comprada nos mercados e açougues urbanos. Aliás, os Apinajé vivem um aumento progressivo de consumo de alimentos industrializados. Com relação à coleta de frutos do cerrado, embora menos do que observei em 1999/2000, ainda costumam coletar frutos como caju, buriti, jussara, bacaba, pequi, bacuri, babaçu, murici, tucum e palmito que complementam a dieta alimentar.

Os Apinajé costumam construir suas aldeias próximas dos ribeirões perenes que deságuam nos rios Araguaia e Tocantins. A área apinajé é

[13] Designação dada à vegetação que ocorre nas margens de rios e mananciais. A vegetação ciliar protege os cursos de água de desbarrancamentos.

constituída de 20 aldeias, que até o decreto nº. 7.056 de 28 de dezembro de 2009, foram administradas por dois postos indígenas: o PIN São José, que compreendia as aldeias São José, Palmeiras, Patizal, Prata, Cocal Grande, Bacaba, Bacabinha, Abacaxi, Aldeinha, Areia Branca, Serrinha e Boi Morto; e o PIN Mariazinha, responsável pelas aldeias Mariazinha, Botica, Bonito, Girassol, Brejão, Mata Grande, Barra do Dia e Riachinho. O referido decreto, que tratou da reestruturação da FUNAI, extinguiu os postos indígenas no interior das aldeias e passou a administrar a área através de uma unidade designada como Coordenação Técnica Local [CTL] da Fundação Nacional do Índio [FUNAI] localizada em Tocantinópolis.

Entre 2008 e 2009, período da pesquisa de campo, os chefes de posto ainda trabalhavam diretamente nas aldeias São José e Mariazinha. Após a reestruturação da FUNAI, o assim designado "Chefe de Posto" foi substituído pelo "Coordenador Técnico". Cargo que foi assumido pelo funcionário que atuava como chefe (não-indígena) na Aldeia São José, Josivan da Cruz Vilanova, que passou a responder por todas as aldeias, tendo como posto de trabalho a CTL mencionada acima.

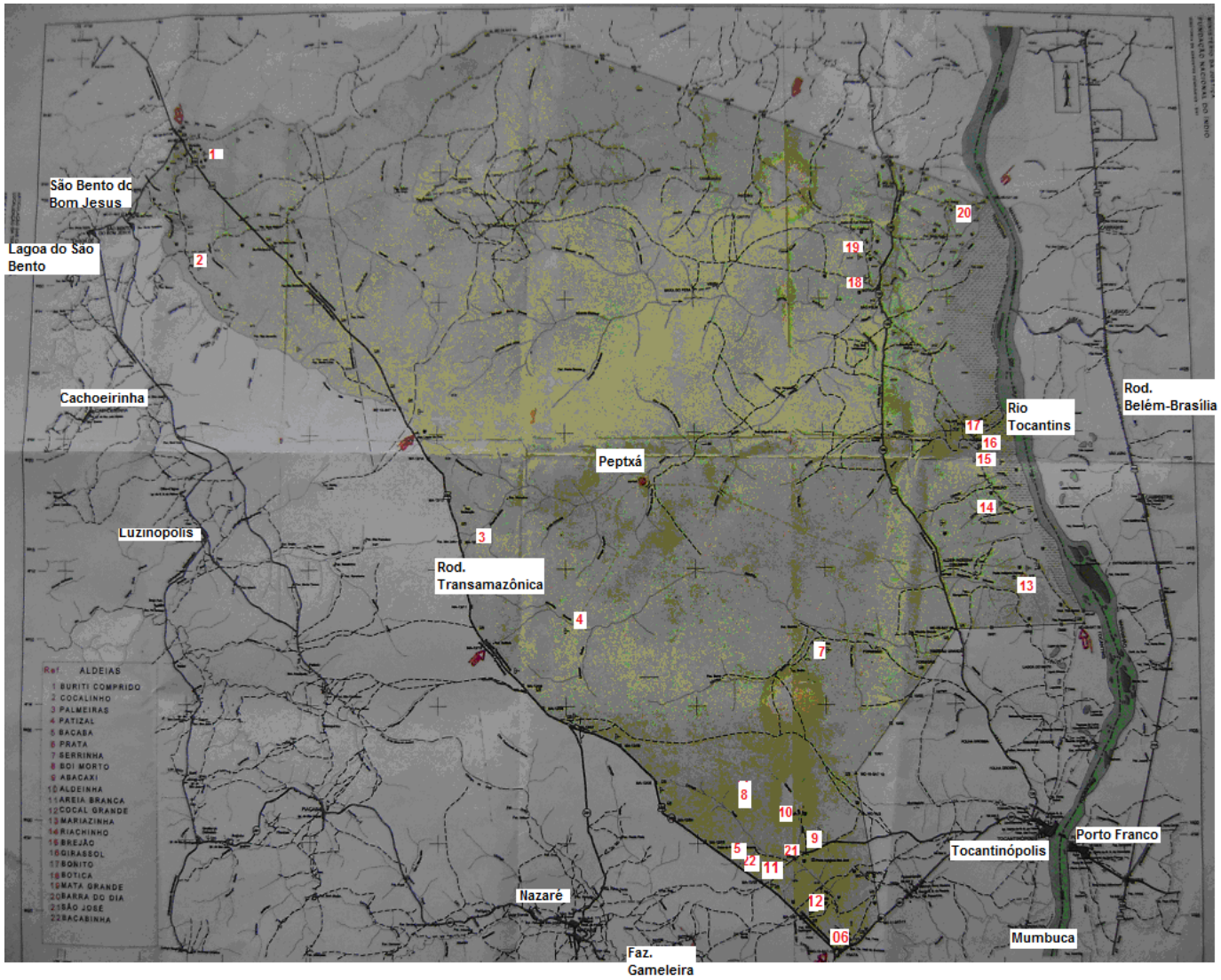
Destaca-se o fato de os Apinajé se organizarem em cerca de 20 aldeias a despeito de constituírem (estimativamente) uma população de pouco mais de 1.500 pessoas. A mobilidade e a disposição para fundação de novas aldeias baseiam-se em fatores como o característico faccionalismo das populações de língua Jê; a demanda pela abertura de novos postos de trabalho, visto que cada aldeia demanda uma escola e um posto de saúde, onde os Apinajé podem atuar como agentes de saúde ou escolares; e uma ocupação mais abrangente da área como medida de segurança.

Desde o início da história de contato dos Apinajé com a sociedade não-indígena no século XVIII, esse povo sofreu grande perda populacional, chegando a quase completa extinção em meados da década de 1920 quando somaram cerca de 150 indivíduos, mantendo-se com pouca variação até a década de 1960 e, por fim, iniciaram lenta recuperação a partir da década de 1970.

De acordo com DaMatta (1976), embora tenha sido paulatina a ocupação do território Apinajé, não deixou de causar efeitos drásticos na população que, em pouco menos de um século, foi bastante reduzida. A vantagem de estar numa área de pouco valor econômico na época (durante os anos dos primeiros contatos) salvou os Apinajé de uma completa extinção e lhes deu tempo para recuperarem-se dos efeitos da depopulação (p. 45).

Os Apinajé enfrentaram (e enfrentam), entretanto, episódios violentos ocasionados pela invasão territorial. Processo marcado, por sua vez, pelos projetos de desenvolvimento da região Norte do Brasil que se intensificaram a partir de meados do século XX, principalmente depois da construção das rodovias Belém-Brasília e da Transamazônica e, hoje, apesar de habitarem terra homologada, os Apinajé lutam pela integridade territorial contra as ameaças advindas da construção de hidrelétricas e outras grandes construções em elaboração na região.

Figura 9: Figura que ressalta as seguintes localizações: aldeias, municípios mais próximos da TI; rodovias Transamazônica e BR-010 e indicações da área da Gameleira e Mumbuca pleiteadas atualmente pelos Apinajé.



1.2– ALDEIAS

1.2.1 – Aldeia São José

A aldeia São José é onde estive hospedada durante a pesquisa etnográfica. Situa-se a 500 metros da Transamazônica e cerca de 20 km da cidade de Tocantinópolis. Possui formato circular irregular e, embora esteja passando por um processo de esvaziamento, ainda reúne a maior parte da população apinajé. Nesta aldeia, ainda é realizada a maioria dos rituais apinajé e das festas católicas. Na última década, em decorrência de um processo migratório, novas aldeias têm se formado nas adjacências da aldeia São José, como as aldeias Aldeinha e Bacaba e Bacabinha.



Figura 10: Fachada de Barracão construído com verba compensatória da CVRD na aldeia S. José. Foto Raquel Rocha. Janeiro 2008.



Figura 11 - Vista parcial da aldeia S.José. Conjunto de casas localizadas ao lado do posto de saúde. Foto Vanessa Lea. Janeiro de 2008.

Através de recursos compensatórios oriundos do ressarcimento por danos ambientais e sociais por conta da construção da Ferrovia Carajás na década de1980 da Companhia Vale do Rio Doce [CVRD] foi construída, na parte central da aldeia São José, uma casa (agora abandonada) que servia de Posto Indígena e onde morava o chefe de posto, com algumas outras edificações que formavam uma rua de construção de alvenaria, além do posto de saúde. Com exceção do posto de atendimento da Funasa, as demais construções estão em ruínas ou ameaçadas pela falta de manutenção, inclusive uma casa construída com recursos do convênio CVRD/FUNAI que funcionava como escola, até ser inaugurada a escola Matùk em 2005. Com os recursos desse convênio, foram adquiridos também: um trator, que desde o meu primeiro período de pesquisa está sucateado, um caminhão, que não está mais em funcionamento (em 1999, em minha primeira visita, este caminhão fazia o transporte dos moradores da São José para Tocantinópolis) e uma caminhonete D20, que desde minha primeira visita já não existia.



Figura 12: Vista do galpão construído pela CVRD na aldeia S. José. Presença de jovens apinajé jogando futebol. Foto Vanessa Lea. Janeiro 2008.

Ainda no pátio central os Apinajé formaram um campo onde presenciei a ocorrência quase diária de partidas de futebol entre 1999/2000, inclusive entre mulheres, e quase nenhum jogo em 2009. Os Apinajé alegaram interferência de uma missionária católica, Irmã Rita, que estava morando na aldeia neste período (assunto que retomarei mais adiante) e, segundo a qual, o futebol seria uma atividade que estaria atrapalhando o desempenho dos Apinajé em outras tarefas como a roça e aquelas ligadas a assuntos religiosos.

No pátio central da aldeia, também acontece a maior parte das reuniões coletivas, espaço que atualmente tem a concorrência com o pátio escolar, onde foi feita boa parte das reuniões que presenciei entre 2008/2009.

1.2.2 – Aldeia Mariazinha

A aldeia Mariazinha localiza-se na BR que liga Itagatins a Tocantinópolis e o rio Tocantins, a 5 km a oeste da cachoeira das Três Barras. Suas casas são construídas linearmente de forma a compor duas ruas. Uma casa grande de alvenaria serve como posto da Funai (erigida também pelo convênio da Funai com a CVRD) que estava na ocasião (meados de 2009) ocupada pelo então chefe de posto, um não-índio casado com uma líder apinajé.

Mariazinha é uma das aldeias apinajé mais antigas. Como na São José, o cenário da aldeia mostra as consequências da má aplicação dos recursos compensatórios provenientes da CVRD. Além do Posto Indígena, esta aldeia conta também com outras edificações de alvenaria. Entre elas um posto de saúde onde funcionários da Funasa atendem a população, um galpão onde antigamente funcionava uma Cantina (espécie de pequeno armazém), movida com a renda do babaçu, e uma garagem. Segundo Ladeira (1998), nesta aldeia, havia também uma "casa da farinha" (local onde se beneficia mandioca para a confecção de farinha) e banheiros comunitários, mas observava que, na década de 1990, quase todas estas construções já se encontravam em condições precárias. Atualmente, não há mais banheiros ou casa da farinha.

As casas construídas pelos índios estão separadas entre si através de cercas de madeira. Há também uma escola para onde as crianças das aldeias mais próximas (que pertenciam ao PIN Mariazinha) são transportadas por um ônibus escolar (providenciado pela secretaria da educação da prefeitura de Tocantinópolis).

Segundo Ladeira (1998) na década de 1970, a aldeia Mariazinha, que serviu como sede do projeto da Cantina, viveu por cerca de 2 ou 3 anos um

período de bonança em decorrência da comercialização do babaçu. Passado esse período, o projeto ruiu e hoje os galpões viraram depósitos de máquinas sucateadas.

Ainda segundo Ladeira, a demarcação da Terra Apinajé em 1985, que ocasionou a retirada dos moradores não índios da área, aliada ao final dos recursos do Convênio CVRD/FUNAI, desmontou a estrutura comercial dessa aldeia, ocasionando o processo de cisão que veio a formar as aldeias de Botica, Bonito e Riachinho.

Entre as aldeias São José e Mariazinha existe certa rivalidade histórica mencionada desde Nimuendajú (1983[1939]), que afirmou existir "aversão entre os habitantes de Bacaba (atual São José) e Mariazinha". Giraldin, várias décadas depois (2000, p. 7) relata a percepção de "uma relação delicada entre os membros das aldeias São José e Mariazinha. Sempre que se faz necessário alguma ação conjunta, cria-se uma relação de desconfiança entre os membros das duas aldeias".

Em minha pesquisa de campo pude observar moradores da aldeia Mariazinha acusando o pessoal da aldeia São José de conseguir verbas (através de projetos) em nome dos Apinajé e deter os recursos conseguidos apenas para benefício da São José.

1.2.3 – Aldeia Patizal

A aldeia Patizal é uma cisão da São José, foi fundada pela facção de um líder já falecido, conhecido como "Grossinho"[14] (Katàm Kaàk-Amnhimy) e sua esposa Rosa (Pãxti) em 1986[15]. Tem como município mais próximo a cidade de Tocantinópolis e está localizada nas proximidades da cabeceira do Ribeirão Grande. Conta desde 1995 com uma escola construída com recursos do do Tocantins.

[14] Grossinho foi um dos informantes de Roberto DaMatta na década de 1970.
[15] (Giraldin, 2000, p. 10)

A aldeia Patizal, que, conforme relata Giraldin, chegou a ser desmanchada após a morte de seu fundador, foi recuperada e hoje vem crescendo em importância por conta do aumento do número de reuniões nela realizadas, sobretudo as organizadas por iniciativa do Conselho Indigenista Missionário [CIMI].

A valorização desta aldeia tem se dado em decorrência de sua proximidade com um novo espaço chamado *Pempxá* que está sendo organizado com o apoio da Funai. Trata-se de um local para a realização de eventos públicos. Em 2009, quando visitei o espaço em companhia de algumas famílias apinajé e de minha anfitriã, havia três grandes casas (mais parecidas com galpões) de palha em construção. Em mais uma demonstração da rivalidade entre as aldeias Mariazinha e São José, algumas mulheres apinajé explicaram-me que, em ocasiões de evento, duas daquelas "casas" seriam utilizadas por pessoas da aldeia S.José e a outra casa pelos moradores da aldeia Mariazinha. As referidas casas estavam sendo construídas em extremidades opostas do terreno.

Para se chegar até esse espaço de eventos é necessário atravessar a aldeia Patizal. Pude observar um pátio bastante limpo e em seu contorno em círculo irregular cerca de 6 casas de barro bem estruturadas, sendo que em algumas havia banheiros feitos com o mesmo material da casa.

1.2.4 – Aldeia Riachinho



Figura 13: Carro pertencente a uma família apinajé sob uma garagem de palha. Aldeia Riachinho. Foto Raquel Rocha. Agosto 2009.

A aldeia Riachinho é formada por um círculo irregular de casas de alvenaria e uma escola construída também pela Secretaria do Estado. Essa aldeia é famosa pelo elevado número de casamentos com homens não-índios.

As casas de alvenaria ali existentes foram construídas através de um projeto coordenado pela prefeitura municipal de Tocantinópolis.



Figura 14: Casa da aldeia Riachinho. Foto Raquel Rocha. Janeiro de 2008.

Contudo; algumas famílias preferiram desmanchá-las e refazer suas casas de barro e palha. Os Apinajé reclamam que as casas de alvenaria são muito quentes e que não se acostumam com elas. Acredito que os Apinajé apreciam a mobilidade que as casas de pau-a-pique oferecem em contraponto a rigidez das casas de alvenaria tanto para mudanças, quanto para reformas.

1.2.5 – Aldeia Bacaba



Figura 15: Vista parcial da aldeia Bacaba. Foto Raquel Rocha. Janeiro 2008.

A aldeia Bacaba dista cerca de 6 km da aldeia S. José em direção ao trecho limítrofe da transamazônica, entre a TI e a cidade de Nazaré. O acesso a essa aldeia só pode ser percorrido a pé por dentro da mata. Bacaba é uma aldeia nova, formada por volta de 2007 e composta por doze casas pertencentes a cerca de três núcleos familiares.



Figura 16: Mulheres trabalhando no preparo manual da farinha. Aldeia Bacaba. Foto: Raquel Rocha. Fevereiro de 2009.

Nesta aldeia não há luz elétrica. Em um cômodo de pau-a-pique funciona uma sala de aula multisseriada.

As mulheres dessa aldeia costumam fazer farinha de mandioca utilizando-se do método manual, que consiste em ralar, secar e tostar a mandioca em um cercado de madeira sobre um fogareiro a base de carvão. Sistema que eu observei em 1999/2000 e não presenciei na aldeia S. José no segundo período de pesquisa 2008/2009, onde os moradores passaram a consumir a farinha industrializada. Além das grandes roças de mandioca, há também plantações de batata-doce, milho e arroz. Segundo o cacique, eles

dependem apenas da compra de produtos como café, açúcar, carne e não há criação de animais.



Figura 17: Cleuza, uma de minhas principais interlocutoras e filha de Maria Barbosa, trabalhando no preparo manual da farinha. Foto Raquel Rocha. Dezembro de 2000.

1.2.6 – Aldeia Boi Morto

A aldeia Boi Morto dista cerca de 5 km da aldeia São José, mata adentro, sendo de acesso possível apenas por veículos de tração**.** Até 2009, não havia energia elétrica nessa aldeia. Há um posto de saúde feito de palha. Segundo o cacique dessa aldeia, as pessoas plantam mais roças familiares por conta da dificuldade de irem até a cidade. Nela, há atividade escolar de 1ª a 4ª série e, dada a dificuldade de acesso, algumas crianças não dão prosseguimento aos estudos da 5ª série em diante. Os que o fazem caminham a pé diariamente até a escola da aldeia S. José. Essa aldeia retrata a situação das aldeias de acesso mais difícil como Serrinha e Bacaba.

CAPÍTULO 2 – HISTÓRICO DE CONTATO E DEMARCAÇÃO TERRITORIAL

2.1 – INTRODUÇÃO

Abordaremos a trajetória de contato e demarcação das terras apinajé através da apresentação de uma síntese de dados históricos reunidos a partir de várias fontes bibliográficas, sobretudo documentos Jornalísticos que fazem parte do Acervo do Centro Ecumênico de Documentação e Informação [CEDI] [16] e outros; da obra de Nimuendajú "Os Apinayé", reeditado pelo Museu Paraense Emílio Goeldi em 1983; de relatórios escritos pelos antropólogos Maria Elisa Ladeira e Gilberto Azanha para a CVRD por ocasião da demarcação e dos trabalhos de Roberto DaMatta e Odair Giraldin que me antecederam entre os Apinajé.

Segundo Nimuendajú (1983 [1939], p. 1) há indícios de que os Apinajé entraram em contato com a sociedade não-indígena através dos jesuítas Antônio Vieira, Francisco Velloso e Manoel Nunes, que entre 1633 e 1658 alcançaram o território apinajé a fim de "descerem" índios para as aldeias do Pará. Segundo Nimuendajú, no escasso registro que esses jesuítas fizeram dos índios encontrados (entre eles os Tupinambá), os Apinajé não foram mencionados. No decorrer do processo de abertura dos caminhos pelos rios Araguaia e Tocantins e da intensificação decorrente de contato com os grupos indígenas que habitavam esta região é que as referências aos Apinajé se tornaram mais precisas.

De acordo com Nimuendajú o (1983, p. 2), entretanto, o primeiro contato historicamente comprovado entre os Apinajé e não-índios aconteceu em 1774 quando o Tenente Coronel Antônio Luiz Tavares Lisboa[17] navegou pelo rio Tocantins e mencionou grande número de índios à margem esquerda do rio, próximo às cachoeiras de Três Barras e de Serra Quebrada.

[16] Que atualmente é o Instituto Socioambiental (ISA)
[17] O Tenente Coronel Antônio Luiz Tavares Lisboa consta na história da formação do Tocantins como um dos pioneiros a trazer sua família para fixar moradia na região onde foi constituído o Estado. (Fonte: www.arrendatocantins.to.gov.br. Acesso em abril de 2011)

Giradin (2000, p. 14) menciona que, no relatório do “Grupo Técnico de Revisão da Área Apinajé” (1994) para a Funai, Adolfo Neves de Oliveira chamou a atenção para uma informação que se refere a um grupo denominado “Pinarés” numa região mais ao sul de seu território tradicional, próximo ao arraial de Natividade (hoje município do estado de Tocantins). Haveria, portanto, que se recuar meio século a fim de corrigir a informação histórica de Nimuendajú a respeito das primeiras informações sobre os Apinajé. Adverte Giraldin porém, que tal informação carece de maiores pesquisas documentais, a fim de saber se a denominação “Pinaré” refere-se aos Apinajé.

Como sintetiza DaMatta (1976, p. 34), os Apinajé começam a ser “integrados à história do Brasil” com a ocupação do sertão nordestino e com a intensificação da navegação do rio Tocantins. Como aponta o autor, todos os contatos historicamente comprovados entre os Apinajé e agentes da sociedade não-indígena mencionados por Nimuendajú desde o final do século XVIII ocorreram nas margens do Tocantins.

O aumento da navegação pelo rio Tocantins, quer motivada pelas disputas das áreas de garimpo de ouro localizadas no sul do antigo estado de Goiás, quer pela necessidade de redistribuição de mão-de-obra provocada pelo declínio das atividades auríferas, leva ao surgimento de núcleos populacionais nas margens do rio e o torna palco de vários conflitos entre os Apinajé e os regionais.

Postos militares foram construídos a fim de conter as investidas indígenas contra os garimpeiros e fazendeiros; evitar o extravio do ouro e a fuga de escravos. Nesse processo, grupos indígenas antes desconhecidos passam a ser contatados e em alguns casos destruídos.

Para Nimuendajú (1983 [1939]), a construção dos postos militares é um marco do contato permanente dos Apinajé com a sociedade não-indígena, bem como do avanço da colonização sobre suas terras. O posto militar de Alcobaça (atual Tucuruí/PA), fundado em 1780, apesar do arsenal de artilharia que possuía, foi abandonado em consequência das incursões dos Apinajé. Em 1791, inaugurou-se um posto militar no rio Arapary/PA e, em 1797, o posto São

João das Duas Barras, atual São João do Araguaia/PA. Após a fundação do posto de São João das Duas Barras, os Apinajé, em resposta às pressões sobre o território, reagiram de forma violenta em defesa de suas terras e tiveram suas plantações destruídas e suas aldeias bombardeadas pela artilharia.

Com relação às atividades econômicas promovidas durante o período de expansão territorial através do rio Tocantins e Araguaia, diferente do que ocorria com a extração de castanha em Marabá, estado do Pará, o extremo norte do antigo estado de Goiás não foi marcado por uma atividade econômica específica e, ainda no século XVIII, a área começou a ser ocupada por uma fronteira de expansão pastoril, que passou também a pressionar os Apinajé. Essa frente pastoril avançou vagarosamente (sobretudo em decorrência da dificuldade causada pela travessia do Tocantins), caracterizando uma ocupação populacional rarefeita. Para o autor, tal fato permitiu brechas de sobrevivência para a população apinajé (DaMatta, 1976, p. 37).

Lembra DaMatta que posteriormente, nos primeiros anos do século XX, a região do “Bico do Papagaio” foi alcançada por uma frente extrativista de babaçu, que veio se juntar à pecuária que já havia enfraquecido devido às dificuldades de transporte do gado para os mercados consumidores do nordeste.

A comercialização do babaçu, porém, por conta de seu baixo preço, livre das variações do mercado internacional, como a borracha e a castanha, não chegou a envolver totalmente a população regional e, assim, o povoamento do território apinajé ocorreu de maneira relativamente constante durante o século XX. Uma situação essencial para que os Apinajé tivessem minimamente sua sobrevivência garantida apesar do processo de depopulação.

Em 1817 os Apinajé sofreram com uma epidemia de varíola, contudo, apesar das celeumas com os postos militares e da varíola, os Apinajé formavam na época um dos grupos mais numerosos da região. Totalizando, segundo Cunha Mattos, uma população de 4.200 pessoas. Em 1818 os Apinajé viviam em três aldeias e auxiliavam os viajantes na passagem das cachoeiras (Nimuendajú, 1939, p. 5).

No cenário político, como lembra Giraldin (2000, pp. 14-30), os primeiros anos do século XIX, até 1841, ano da chegada do primeiro missionário capuchinho, os Apinajé foram “administrados”, do ponto de vista da burocracia estatal, por seus “conquistadores”. O primeiro diretor nomeado das aldeias apinajé foi Antônio Moreira da Silva que, em 1816, fundou o povoado de Santo Antônio das Três Barras, incorporado posteriormente ao arraial de São Pedro de Alcântara e, em seguida, integrado à atual cidade de Carolina/MA.

O próximo diretor nomeado foi João Acácio de Figueiredo, comandante do destacamento de Carolina. Durante essa gestão, os Apinajé se envolveram nos conflitos político-militares do referido diretor com seu rival José Maria Belém. Enquanto um grupo era aliado de Antônio Moreira Silva, o outro se aliara a José Maria Belém numa briga empreendida entre as províncias do Pará e de Goiás pela posse da região do “Bico-do-papagaio”.

Segundo Nimuendajú, em 1823 os Apinajé se envolveram num conflito bélico referente ao processo de Independência do Brasil. Neste episódio, o major Francisco de Paula Ribeiro, que comandava uma tropa de setenta e seis homens fiéis a Portugal, foi atacado por um grupo de 250 brasileiros regionais chefiados por José Dias de Mattos, aos quais os Apinajé se juntaram. O grupo de brasileiros venceu os portugueses, sendo o major Paula Ribeiro morto após ser aprisionado.

DaMatta (1976, p. 37) ressalta que, diante do novo quadro de contato a que foram submetidos, as alianças com chefes políticos locais e a participação nas lutas pela independência foram também, importantes como estratégia de sobrevivência para os Apinajé.

Faço um parêntese para relatar um fato interessante no tocante a data de comemoração da independência do Brasil. No período de minha pesquisa entre os Apinajé, no feriado de 7 de setembro de 2009, a escola Matùk manteve aula normal. O diretor esclareceu-me que os Apinajé não reconheciam essa data como importante para eles, pois se consideravam à parte do processo de independência do Brasil. Podemos inferir que, para os Apinajé a participação histórica nos movimentos bélicos desse episódio político é visto como algo que diz respeito à

conjuntura da época e leva a crer que os Apinajé tenham encarado a participação nos conflitos pela independência como uma oportunidade de realizar alianças políticas que pudessem favorecê-los e não como uma iniciativa ideológica.

Segundo Ladeira (1983), em 1831 também é fundado o povoado de Boa Vista, formado pelas primeiras famílias que se fixaram na região que se torna, posteriormente, a atual Tocantinópolis. Em 1841, iniciando o longo e influente contato dos representantes do catolicismo com os Apinajé, instala-se no povoado Frei Francisco de Monte São Vitor, missionário italiano designado por Dom Pedro II como responsável pela catequese dos índios apinajé.

Nimuendajú (1983, p. 5) cita que em 1843, esse frei estabelecera numa das aldeias apinajé a chamada Missão Pacífica, que era na verdade o nome que esse religioso atribuía à Vila de Boa Vista. Frei Francisco residia no povoado e sua presença em Boa Vista servia para atrair sertanejos que lhe atribuíam qualidades miraculosas. Por volta do ano de 1859, em consequência de conflitos entre a autoridade tecnocrática do Frei e a autoridade política local, Frei Francisco foi obrigado a se retirar de Boa Vista.

Após a saída do missionário capuchinho de Boa Vista, os Apinajé ficaram à mercê dos interesses dos moradores da região. Entre 1880 e 1884 o então “diretor” dos Apinajé João Francisco Batista denunciou invasões nas terras indígenas às autoridades goianas, que recomendaram que se respeitasse a terra indígena até que se pudesse demarcá-la de acordo com o artigo 2° do Decreto 426 de junho de 1845, que regulamentou a execução da Lei de Terras de 1850 e explicitamente, o artigo 75 que reservou o usufruto pelos indígenas das terras a eles destinadas. João Francisco Batista, entretanto, foi demitido e em seu lugar assumiu o Coronel Carlos Gomes Leitão, que mais tarde entre 1892 e 1895 tentou tomar a cidade à força das armas, abandonando-a após sua derrota (Nimuendaju, 1983).

No contexto dos conflitos de Boa Vista, surgiu o líder José Dias que ficou famoso por seus combates. Em junho de 1893, José Dias cercou a cidade de Boa Vista, havendo referência de que em sua tropa havia sessenta guerreiros

apinajé. O cerco à cidade durou até 7 de setembro de 1893, quando um tratado de paz foi assinado (Giraldin 2000, p. 21).

Outra figura lendária, que fez parte da história dessa população indígena no final da década de 1930, foi Padre João Lima, nascido em Boa Vista, que comandou a cidade por 50 anos até sua morte em 1947. Durante seu governo, houve na cidade vários conflitos nos quais há informações que os Apinajé teriam sido "usados" pelo padre João em suas lutas.

Padre João Lima fixou residência no povoado de Boa Vista em 1897 e chegou a promover uma revolução em 1936, ano em que foi eleito Manoel Gomes da Cunha, adversário político do padre João Lima. Após a derrota política o padre retirou-se para o interior do município e organizou um grupo de duzentos homens armados a fim de tomar o poder na Prefeitura de Boa Vista, entre eles estavam alguns Apinajé que apoiavam a ação do padre João Lima. Em dez de maio de 1936, o padre João entrou na cidade e tomou a prefeitura após ter expulsado o prefeito eleito e todos os servidores municipais. A fama do padre João Lima ficou gravada no hino patriótico do município que chama a cidade de "Terra do Padre João".

De acordo com Nimudendajú (1983) foram índios da aldeia São José que intermediaram os interesses indígenas perante o poder político local e obtiveram do Padre João Lima uma permissão para ocupar a atual área da aldeia após um sério conflito com um fazendeiro por conta da matança de gado. Aliás, a matança ou roubo do gado constituía o motivo alegado dessas tensões, quando, na verdade, o motivo latente era a pressão e a tentativa da população regional de expulsar os índios das áreas mais ricas em terras cultiváveis, principalmente as localizadas ao longo dos ribeirões e babaçuais.

Em resumo, o processo de ocupação das terras apinajé adquire caráter mais sistemático no fim do século XIX, marcando o começo de uma trajetória de conflitos pela posse da terra e se acentua a partir do início do século XX depois da construção da Belém-Brasília, inaugurada em 1960 e da Transamazônica, inaugurada no início da década de 1970.

De acordo com Maria Elisa Ladeira (1998), até a década de 1940, os Apinajé mantinham com rigor seu sistema ritual operante. A depopulação sofrida na década de 1920 aliada ao engajamento nas atividades de coleta e quebra de coco do babaçu, imposto pelo Serviço de Proteção ao Índio [SPI] e, posteriormente, pela FUNAI, vieram a interferir neste quadro, fazendo com que muitas práticas rituais deixassem de ser manifestadas.

De acordo com os dados de Ladeira (1983), a ocupação das terras dos Apinajé por posseiros se dá desde a década de 1910. Sendo que na época das primeiras invasões, os Apinajé empreendiam intensa atividade de caça na área, sobretudo na região do "Ribeirão Grande", em local conhecido como "Formigão", próximo à aldeia Serrinha, local hoje incluído na área demarcada. Conta-se que os primeiros posseiros pediam permissão às autoridades apinajé para fixarem residência na área indígena, reconheciam os Apinajé como verdadeiros donos e consideravam-se 'agregados' dos índios.

Essa situação, segundo Ladeira (1983), continuou até mais ou menos a década de 1940, época em que essa esparsa população invasora não-indígena que ocupava o território apinajé, (com exceção do limite leste, atual município de Nazaré, ocupado por criadores de gado), vivia basicamente da agricultura de subsistência, criação de animais de pequeno porte e extração de babaçu em pequena escala e mantinha com os Apinajé certa convivência através de relações como a de compadrio, comum nas zonas camponesas do país. Embora, também conste dessa época, os registros de ocorrências epidêmicas que dizimaram grande parte da população apinajé.

Com o tempo, porém, os novos posseiros que foram chegando, deixaram de solicitar permissão aos Apinajé, passaram a considerarem-se donos da área invadida e a vendê-la para comerciantes, profissionais liberais e fazendeiros da região. Esses 'novos' invasores eram, quase em sua totalidade, pequenos e médios proprietários residentes na cidade de Tocantinópolis.

Como argumenta DaMatta (1976), parece plausível dizer que a fase de ocupação mais intensa da região foi a da década de 1920, provavelmente

relacionada ao crescimento de Tocantinópolis e à extração mais intensa de coco de babaçu. É também a partir desta década que as fazendas da região começam a surgir. Nesta fase, a aldeia São José, então Bacaba, esteve para desaparecer não fosse o esforço de um chefe apinajé chamado José Dias Matúk, que conseguiu reunir os índios que haviam mudado para a aldeia Botica e para o território dos Krahô.

Por volta de 1944, o SPI instala na aldeia São José (ainda Bacaba) um Posto de Assistência como forma de mediar conflitos e, posteriormente, quando essa aldeia se transfere para as margens do Ribeirão São José, o Posto indígena também é transferido para o novo local e assume o nome de São José.

Apesar de não conseguir evitar novas invasões e nem buscar alternativas judiciais, a criação do Posto do SPI auxiliou a recuperação demográfica do grupo iniciada na década de 1960. O SPI institucionaliza, então, a prática do "arrendamento" como meio de demonstrar aos regionais que estes estavam habitando em "terra alheia". Contudo, no final dos anos 50, estes arrendamentos deixam de ser cobrados por parte dos Apinajé e muitos dos antigos posseiros acabam por "vender" suas posses.

Ainda no tempo do SPI, funcionários desta instituição estimulam os Apinajé a se engajarem na coleta do coco babaçu e, a partir dos anos de 1970, com a presença da Funai na área, passam a ser pressionados a produzirem babaçu em escala industrial. A Funai passa a gerenciar a cantina do SPI em moldes "empresariais", como instância intermediária para a comercialização do coco coletado pelos Apinajé.

DaMatta observa que os Apinajé consideravam a coleta de babaçu como um "mal necessário", ou seja; coletar e quebrar coco eram para eles atividades marcadamente negativas quando comparada às atividades tradicionais de caça e agricultura. Primeiro por ser uma atividade de coleta e, segundo, por se tratar de uma atividade orientada para a venda, que se caracteriza como uma tarefa não implicada nas mesmas obrigações sociais que a caça e a agricultura. (1976, p. 48)

Durante o período de abrangência do Convênio CVRD/FUNAI, 1982 a 1991, os Apinajé receberam vários recursos (trator de esteira, caminhões, garagens, banheiros, etc.) que, segundo Ladeira (1983), em nada contribuíram para a melhoria da qualidade de vida dos índios. Segundo a autora, os recursos do Convênio CVRD/Funai acabaram por consolidar a forma de atuação da Funai e na aldeia Mariazinha os índios foram sendo obrigados a vender sua produção exclusivamente no posto, sem a anterior alternativa de procurar um comprador que remunerasse melhor o produto, tendo como "contrapartida" o patrocínio pela Funai de grandes roças de arroz, através de "projetos de desenvolvimento comunitário". Assim, foi se construindo um regime de trabalho no qual os índios dessa aldeia ou trabalhavam na "roça do projeto" ou tiravam e quebravam coco para a cantina, ambos controlados integralmente pela Funai.

Em 1985, pequenos núcleos de não-indígenas alojaram-se onde antes estavam situados os acampamentos de obras da Transamazônica, vivendo da comercialização de refeições e cachaça aos usuários da estrada. Tais núcleos trouxeram muitos problemas aos Apinajé, servindo como pólos de prostituição e transmissão de doenças, além de, em 10 anos de existência, terem devastado o entorno da área indígena de uma forma que os Apinajé não fizeram em mais de cem anos de ocupação. (Ladeira, 1998)

Como reação ao sistema de extração e venda do coco de babaçu, a aldeia Mariazinha se divide no início dos anos 1990, e várias famílias migram para outras regiões da área indígena, voltando a viver das roças de subsistência, da caça e da coleta de frutas nativas.

Na aldeia Cocalinho, entre 1990 e 1994, com a falta de assistência da Funai, algumas famílias passaram a permitir a retirada de madeiras de lei pelos não-índios, mediante o pagamento de uma quantia que lhes possibilitassem adquirir alguns bens industrializados. Depois de 1995, com a retirada pela Funai dos últimos invasores daquela parte da reserva, este tipo de "arrendamento" deixou de ser realizado pelos Apinajé. (Ladeira, 1998, p. 39)

Foi criado, então, o Posto Indígena de Vigilância "Veredão", que contava com um motorista e um chefe de posto, situado no limite norte, na beira da BR-230, como forma de fiscalizar a entrada dos veículos; impedir assentamentos na beira da estrada e a prática de atividades predatórias e ilegais (como a retirada de madeira, caça e pesca) na área apinajé. Está desativado atualmente, embora os Apinajé reivindiquem o retorno das atividades deste posto de vigilância.

Em meio a esse processo histórico, os Apinajé empreenderam sua luta pelo reconhecimento territorial que se iniciou por volta de 1920 e culminou com a oficialização da TI realizada pelo Estado brasileiro em fevereiro de 1985; após os Apinajé terem interrompido o tráfego da Transamazônica e iniciado "por conta própria", com o apoio de representantes Krahô, Xerente, Xavante e Kayapó, a demarcação de suas terras[18].

2.1.1 – O processo demarcatório

Segundo Ladeira (1983), em 1926, um grupo de Apinajé, liderado pelo cacique José Dias, viajam até o Rio de Janeiro e solicitam ao marechal Rondon e ao presidente da República, a demarcação de seu território já em processo de ocupação pelos não-índios. Na época, a área dos Apinajé atingia o dobro da proposta de 148. 600 ha feita pela Funai em 1983.

Nimendajú (1983, p. 9), em 1932, visita os Apinajé e comenta que quase a totalidade da terra indígena já se encontrava invadida. Em 1937, por conta dessas várias invasões às terras apinajé, a aldeia Cocalinho é abandonada e ocupada por regionais.

A abertura da Transamazônica em 1970 traz como consequência, o acirramento das invasões na área indígena, e os Apinajé que permitiam que pequenos posseiros trabalhassem e fixassem moradias em suas terras, começam a perder o frágil controle que tinham sobre seu território.

[18] Jornal "O Popular". (1985, 24 de Janeiro). Demarcação por conta própria. Goiânia.

Em 1971, DaMatta encaminha um relatório para a Funai acerca da premência na demarcação das terras dos Apinajé. Em 1976, a Funai designa uma comissão para delimitação da área que propõe cerca de 85.800 hectares. Em 1978, o presidente da Funai assina um memorial descritivo delimitando a área Apinajé em 85.800 ha, tendo como base a proposta enviada pela comissão designada de 1976.

Em 1979, os Apinajé da aldeia S. José interrompem a demarcação iniciada pela Funai por não concordarem com os limites estabelecidos no memorial de 1978 e são pressionados pelo órgão tutelar, na gestão da 7ª Delegacia Regional [DR], a aceitarem os limites propostos. O delegado regional alega que a área indígena não deveria ultrapassar os limites da rodovia Transamazônica por se tratar de uma estrada federal e que, se os índios a ultrapassassem estariam contrariando a vontade do Presidente da República. Posteriormente, a 7ª DR foi desativada e criado em Araguaína/TO um Posto de Ajudância para substituí-la.

A Funai designa novo grupo de levantamento em 1980 sendo que, entre os integrantes, estava a antropóloga Jane Galvão. Um novo levantamento realizado por esse grupo propõe 101.000 ha, mas essa proposta permanece engavetada até 1982 (por ocasião da assinatura do convênio CVRD com a Funai).

Em relatório encaminhado a Funai em 1981**,** Jane Galvão ressalta a existência de muitos invasores na área apinajé e relata que, prevendo a demora da definição dos limites da área, alguns deles estavam tentando legalizar a posse da terra invadida e que, apesar do aparente estado de conciliação entre regionais e índios, havia um conflito latente que sempre que possível se manifestava. Enfim, apesar dos Apinajé desejarem e necessitarem da demarcação, não estavam dispostos a aceitar qualquer limite.

Em 1982, o convênio entre a Funai e a CVRD é assinado visando a compensação das comunidades indígenas localizadas na área de influência do "Projeto Ferro Carajás" dentro do qual os Apinajé foram considerados. O convênio fora assinado também pela Secretaria de Planejamento da Presidência da

República [SEPLAN] e o Banco Mundial como forma de garantir o ressarcimento das áreas atingidas pela construção da ferrovia que integra o projeto Carajás e promove o transporte do minério de ferro da Serra dos Carajás para o porto de Itaqui em São Luis / MA.

Um decreto-lei datado de 23/02/1983 determinou que a aprovação do memorial descritivo para a demarcação de uma área indígena não seria mais incumbência exclusiva da Funai. Os projetos de demarcação passaram a ser examinados por um Grupo de Trabalho composto por representantes do Ministério do Interior, do Ministério Extraordinário para Assuntos Fundiários [MEAF], da Funai e de outros órgão federais ou estaduais julgados convenientes.

Em 11 de abril de 1983, uma nova proposta de demarcação para os Apinajé é encaminhada para o Grupo Executivo das Terras do Araguaia-Tocantins [GETAT] [19] e a Funai. Políticos e proprietários de terras de Tocantinópolis contrários a demarcação encaminham abaixo-assinado para o então Ministro do Interior, Mario Andreazza, solicitando que a área Apinajé seja mantida nos limites estabelecidos no memorial de 1978, ou seja, os 85.800 ha. Em julho, os Apinajé encaminham proposta de 140.000 ha (aproximadamente) através de levantamento feito por Maria Elisa Ladeira, com inclusão da área do ribeirão Gameleira[20].

Em setembro de 1983, um novo documento é encaminhado às instâncias governamentais por políticos e fazendeiros que solicitam “em nome do pacato povo de Tocantinópolis” a redução da área para 25.000 ha, argumentando que “os Apinajé querem destruir a cidade”. Para os fazendeiros e políticos, os Apinajé estariam reivindicando uma área que eles consideravam desproporcional às necessidades dos índios. O GETAT é solicitado a participar das negociações para definição da terra indígena, porém nega-se a fazê-lo.

[19] O GETAT foi criado pelo Decreto-lei nº 1.767, de 1º de fevereiro de 1980 enquanto uma instância subordinada à Secretaria-Geral do Conselho de Segurança Nacional com a finalidade de coordenar e executar a regularização fundiária na área do Araguaia-Tocantins. Em 30 de abril de 1985 um novo decreto-lei torna o GETAT extinto e o substitui pelo INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), órgão subordinado ao Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário.

[20] Ver mapa da área indígena com localização das aldeias, figura 11, pg 38.

Em Janeiro de 1984, a Funai inicia um levantamento fundiário de 101.000 hectares, verifica a presença de 488 ocupantes não indígenas dentro do território e propõe indenizá-los para que deixem a área. Em Abril, uma comitiva apinajé encaminha-se até a CVRD a fim de solicitar que a Companhia exija da FUNAI e do GETAT que apresse a demarcação de suas terras. Apesar do convênio assinado entre a FUNAI, o GETAT e a CVRD para providenciar a demarcação, essas instituições não chegam a um acordo quanto ao tamanho e aos limites fronteiriços da área. Em Maio, os Apinajé decidem interromper o tráfego da Transamazônica por três dias reivindicando a demarcação urgente. A Funai reconhece então uma área de 150.000 ha. Em Julho, os conflitos se acirram e vários acontecimentos se colocam: a Funai inicia o levantamento da área de acréscimo e aponta a existência de mais 153 ocupantes; dois Apinajé reagem a uma provocação e esfaqueiam um regional acentuando o clima de tensão; os Apinajé vão para Brasília e recebem do presidente da Funai a promessa da demarcação. Enquanto isso os pequenos posseiros aguardam a indenização para se retirarem da área.

A polêmica em torno da inclusão da região da aldeia Cocalinho (hoje extinta) continua e Maria Barbosa (Ireti), líder apinajé, lidera a facção que exige a inclusão da área da Gameleira na terra a ser demarcada contrariando a facção de Romão Sutero que decide abrir mão dessa área a fim de apressar a demarcação. Maria Barbosa, então, acompanhada de 14 famílias muda-se para a aldeia Cocalinho sem esperar pela decisão quanto à inclusão dessa região na área a ser demarcada.

Em Agosto de 1984, Maria Elisa Ladeira defende em relatório apresentado à Universidade de São Paulo [USP] e ao Centro de Trabalho Indigenista [CTI] a delimitação da área em 157.000 ha com inclusão das áreas dos Ribeirões Gameleira e Mumbuca.

Em Novembro, os Apinajé decidem colocar placas em pontos limites de seu território, avisando que se trata de área indígena. Bonifácio Gomes, vereador em Tocantinópolis e ex-agente da polícia federal, derruba algumas placas. Os

índios as recolocam. Bonifácio Gomes torna a derrubá-las e os índios as reerguem e fazem piquetes atrás das placas dispostos a atirarem em quem viesse derrubá-las.

De acordo com Ladeira, a Funai solicita a proteção da polícia federal na área. A polícia permanece na cidade por alguns dias. Assim que se retira de Tocantinópolis, no dia 25 de novembro de 1984, mais de 20 homens armados e alcoolizados, comandados pelo ex-prefeito de Araguatins, João de Deus e Bonifácio Gomes invadem a aldeia Cocalinho queimando várias casas, entre elas a casa de Maria Barbosa. Retiram à força um grupo de cerca de 7 mulheres e 20 crianças, abandonando-as na rodovia Transamazônica completamente nuas. No dia 28, cinco homens cercam um funcionário da Funai que atua como chefe de posto e o faz engolir literalmente um artigo publicado no jornal de Goiânia onde se denuncia a situação dos Apinajé.

Através de Maria Barbosa, os Apinajé solicitam o apoio dos índios Xerente, Krahô e Kayapó. Um grupo de mais de 70 índios se reúne na aldeia São José, inclusive o conhecido cacique Kayapó Raoni, e resolve abrir picadas por conta própria para delimitar os limites da área reivindicada[21].

Em Janeiro de 1985, o prefeito de Tocantinópolis, José Sabóia de Souza Lima, e a câmara de vereadores argumentam que os 148.600 mil hectares reivindicados pelos Apinajé representam quase um terço dos 580 mil ha do município e, por isso, não concordam com a área proposta, sugerindo uma área de 25 mil ha para a reserva.

Chega fevereiro de 1985, o GETAT mostra-se irredutível e quer limitar a TI em 85.800 ha, reduzindo drasticamente a área reivindicada pelos Apinajé. Unem-se novamente aos Apinajé, os Kayapó, os Canela, os Xerente e representantes de outros povos, somando um grupo de cerca de 200 índios, entre as lideranças, Maria Barbosa e o cacique Raoni. Os índios bloqueiam a BR-260 da

[21] Jornal “O Popular” (1984, 28 de dezembro). Índios Apinajé reiniciam demarcação da reserva. Goiânia; Diário Popular. (1984, 27 de dezembro). Funai culpa Getat pela tensão entre os Apinajé em GO. São Paulo; Jornal “Cidade de Santos”. (1984, 25 de dezembro). Demarcação agrava tensão entre índios e brancos. Santos/SP.

Transamazônica nos limites do município de Tocantinópolis e reivindicam a demarcação de 148.600 ha. A Funai intercede prometendo a demarcação da área, e os índios concordam em deixar a rodovia.

Fazendeiros da região decidem criar o que eles denominam “milícias brancas”[22] (grupos de civis armados) para perseguirem os índios que tentassem demarcar suas terras por conta própria. A polícia Militar destaca 62 homens para vigiar o trecho da estrada que liga Tocantinópolis à aldeia sob o comando do Coronel Benvindo, comandante da Polícia do Interior de Goiás, a fim de proteger os índios sob a alegação de que o trecho onde a picada estava sendo aberta fazia parte de um território legítimo dos Apinajé. Maria Elisa Ladeira testemunha os Apinajé abrindo uma picada de 4 km na área invadida por fazendeiros, sob as vistas da Polícia Militar.

No dia 2 de fevereiro de 1985 o vereador José Bonifácio Gomes atira a queima-roupa num sargento da Polícia Militar que estava num carro da Funai à serviço, na barreira que a Polícia Militar havia montado no trevo da cidade de Nazaré, a cerca de dois quilômetros da aldeia São José, a fim de promover o controle do conflito. O fato acirrou ainda mais a tensão entre os Apinajé e os moradores de Tocantinópolis. José Bonifácio foge da cidade depois do ocorrido[23].

Políticos e fazendeiros de Tocantinópolis anunciam à imprensa local que pretendem promover uma “matança gradativa” dos Apinajé. Evandro Guimarães, presidente da câmara, diz em entrevista ao jornal “O Globo” de 11 de fevereiro de 1985: “A gente não pode evitar a matança de índios porque a solução anunciada significa o fim de Tocantinópolis”.

[22] Jornal do Brasil (1985, 8 de fevereiro). Fazendeiros de Goiás enfrentam os índios com milícias brancas. Brasília/DF

[23] Bosco, João. (1985, 6 de Fevereiro) Trégua acaba e índios armados vão iniciar a demarcação hoje. *Jornal O Globo*. RJ

Representantes locais da igreja católica mostram-se divididos. Segundo Gilberto Azanha[24], o bispo Aloísio Hilário de Pinho, que vivia há cerca de 20 anos em Tocantinópolis argumenta que de um lado estava o CIMI preocupado com a exterminação das nações indígenas e pregando ardorosamente a demarcação dos territórios, enquanto as Pastorais da Terra estariam engajadas na luta pelo direito de aquisição da terra por parte dos posseiros.

Enquanto isso, em Brasília, o Conselho de Segurança Nacional o [CSN] não abre mão da proposta que reduziria a área apinajé, deixando o trecho que fica do outro lado da rodovia Transamazônica (que corta as terras apinajé) fora dos limites da reserva. O CSN argumentou, então, que a rodovia era fundamental para o desenvolvimento da região e que a área, tal como foi proposta, deixaria o município de Tocantinópolis "espremido" entre a reserva indígena e o rio Tocantins. A Funai argumentou que o município tem condições de continuar se expandindo para o sul, enquanto o trecho da Transamazônica poderia ser desativado por conta da existência de uma variante que passa fora dos limites que os índios pleiteavam.

No dia 14 de fevereiro de 1985, os Apinajé finalmente tiveram seu território delimitado em 141.904 ha e registrado na Secretaria de Patrimônio da União [SPU] pelo Decreto 90969. Durante o tumultuado processo de delimitação e demarcação da terra apinajé, o Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário [MIRAD], órgão então responsável pelo reconhecimento das áreas indígenas, altera a proposta encaminhada pela Funai e retira as áreas situadas nos ribeirões do Gameleira e Mumbuca, que continuaram sendo reivindicadas pelos Apinajé da aldeia São José, visto que a aldeia Mariazinha fora beneficiada com a incorporação de uma faixa de terra do ribeirão Pecobo, próxima dessa aldeia.

[24] Entrevista de Gilberto Azanha para Revista "Isto é" de 13/02/1985.

A inclusão da Gameleira e Mumbuca é justificada pelos moradores da aldeia São José por tratar-se de uma região tradicionalmente ocupada. A exclusão das referidas áreas porém, atendia a aliança política entre o Governador de Goiás, Íris Rezende e seu secretário de segurança, José Freire, candidato em potencial a governador do futuro estado de TO, e aos políticos de Tocantinópolis e Nazaré, que exigiam a exclusão dessa faixa de terras. Contudo, apesar da não incorporação dessas áreas, a insatisfação com a demarcação por parte dos não-índios era muito grande, tanto entre os políticos locais quanto entre os moradores de Tocantinópolis.

Em março de 1985, o então presidente da Funai, Nelson Marabuto, em acordo com o GETAT anuncia o início dos trabalho de retirada dos posseiros e o acordo indenizatório dos mesmos.

Em Junho, no dia 28, o delegado da Polícia Civil de Tocantinópolis, Sebastião Lima, inconformado com a recente demarcação das terras indígenas, prende um grupo de 10 homens apinajé da aldeia São José, na maioria velhos. Lideranças da aldeia tomam conhecimento da prisão e se dirigem à delegacia para tentarem a soltura dos índios presos. Lá chegando, não encontram o delegado Lima e inicia-se uma discussão entre os índios e o sargento de plantão. Este manda chamar o delegado que chega com reforços e atirando. No tiroteio é atingido o índio Waldemar de 23 anos, que morre dentro da delegacia, e são feridos os índios Vicente de 55 e Romão de 60 anos. Sabino, que atualmente é cacique na aldeia S. José, é espancado. Apesar de ter assassinado um índio e ferido os demais, o delegado permite apenas a liberação dos índios feridos. Três dias depois, uma advogada designada pela Funai, mesmo sob ameaça do delegado Lima, tira os índios da cadeia. Até hoje, esse assassinato permanece sem punição, e a área da Gameleira e Mumbuca não foi incorporada à TI Apinajé. Vários levantamentos já foram realizados, porém nada se concretiza, permanecendo os 141.904 ha.

Em agosto de 1985, constituiu-se o primeiro grupo de trabalho com representantes do Instituto de Desenvolvimento Agrário de Goiás [IDAGO], Grupo Executivo das Terras do Araguaia-Tocantins [GETAT], Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário [MIRAD], Funai e CVRD com o objetivo de rever os limites a fim de incorporar as terras do Gameleira e Mumbuca.

No mesmo mês em visita à aldeia Mariazinha, Ladeira constata que aproximadamente 30 famílias de não-índios permaneciam no interior da área indígena com autorização dos moradores da aldeia Mariazinha, mesmo tendo sido indenizadas. O chefe da aldeia justifica o fato dizendo que os mesmos estavam auxiliando os índios na coleta de babaçu.

Autoridades dos municípios de Nazaré e Tocantinópolis alertam os integrantes do GT quanto a possíveis atos de resistência por parte dos invasores da área pretendida e das lideranças políticas locais caso os índios insistissem na revisão da área.

Em dezembro de 1985, no dia 11, revoltado com a possibilidade da revisão da área apinajé, José Bonifácio Gomes e seus capangas armados agridem o cacique Francisco e o chefe de posto Erivelson Ribeiro de Andrade em frente da prefeitura de Tocantinópolis. Esse fato ilustra o clima de hostilidade que ainda se arrastaria por muitos anos em decorrência da demarcação da TI Apinajé.

No dia 27 de abril de 1994, quase 10 após a demarcação, a Funai assina a Portaria nº 0429/94 criando o Grupo Técnico de Revisão da Área Indígena Apinajé. O GT instituído incluiu parte do trecho de terra reivindicado pelos índios, mas o processo permanece até hoje aguardando a realização do levantamento fundiário como condição para seu encaminhamento ao Ministério da Justiça.

Em 3 de novembro de 1997, o então presidente da República Fernando Henrique Cardoso assina homologação da TI Apinajé com 141.904,2092 ha (cento e quarenta e um mil, novecentos e quatro hectares, vinte ares e noventa e dois centiares) e perímetro de 178.018,32 metros (cento e setenta e oito mil, dezoito metros e trinta e dois centímetros), situada nos municípios de Itaguatins,

Maurilândia e Tocantinópolis, estado do Tocantins.

A TI Apinajé encontra-se atualmente demarcada, homologada e registrada no CRI e SPU, sendo que os Apinajé continuam reivindicando a ampliação da área, tendo a FUNAI, através do grupo instituído em 1994, iniciado um processo de identificação do que se designou "Área Indígena Apinajé II", que continua ainda sem solução.

Durante meu período de pesquisa de campo, pude constatar que, apesar da manifesta insatisfação com a não inclusão da região do rio Gameleira na área demarcada por parte dos moradores da aldeia São José, algumas famílias, por conta das lembranças das agressões sofridas no passado, temem as represálias caso essa demanda continue. Outros, porém, defendem a continuidade do pleito a respeito da inclusão dessas terras. Contudo, o evento de dezembro de 2007, que culminou com a morte de quatro homens não-índios, relatado no próximo tópico, parece ter contribuído para desestimular ainda mais os Apinajé de insistirem na solicitação de revisão dos limites da área demarcada.

Cabe argumentar, entretanto, que o processo de reconhecimento territorial tem se configurado de importância fundamental para a sobrevivência da população apinajé, assim como a etnologia tem demonstrado para com as demais populações indígenas no Brasil.

Conforme afirma Pacheco Oliveira (1998), a territorialização é um ato político que implica em um processo de reorganização social na medida em que permite a um conjunto de indivíduos o acesso a limites geográficos bem determinados, onde possa ser criada a possibilidade de reformulação de uma identidade própria. Reformulação importante enquanto subsidiária dos mecanismos de tomada de decisão, representação e reestruturação de formas culturais (inclusive as que se relacionam com o meio ambiente e com o universo cosmológico).

No caso dos Apinajé, diante do relato que mostra o desencadear da luta pela demarcação territorial, é possível perceber o quanto a trajetória de contato dos Apinajé e a luta dessa população por sua própria continuidade está imbricada

com o processo de territorialização, que não terminou com a homologação da área, mas que prossegue, não apenas pela tentativa da incorporação das terras da Gameleira e Mumbuca, mas por todo processo reivindicatório contra a proximidade das grandes obras e pela premência da busca por soluções que visam a exploração econômica do território.

Tal situação tem motivado os Apinajé à busca pela montagem de associações e elaboração de projetos. Iniciativa que constitui um dos focos de atenção atual deste povo e que compõem uma sucessão de tentativas e erros ante um cenário social e político que se caracteriza como um verdadeiro "projetismo" na procura por soluções que possam fazer a "vida do índio melhorar", como disse uma mulher apinajé ao falar sobre um projeto de criação de porcos em 2009 na São José.

A aposta em associações e projetos parece se colocar como uma resposta de certa forma "mágica" e imediatista aos apelos e necessidades criadas pelo contato cada vez mais próximo e esmagador da sociedade não-indígena com sua incansável ânsia desenvolvimentista.

2.1.2 – Drama na aldeia Buriti: A morte dos quatro *kupẽ*.

Como exposto acima, embora estejam com a terra demarcada, os Apinajé ainda hoje enfrentam conflitos que ameaçam a integridade territorial. A Terra Indígena é alvo de invasões por parte de coletores de frutos silvestres para comercialização, ladrões de madeira, caçadores e pescadores ilegais, fazendeiros que utilizam a terra para pastagens e, além disso, a terra vem servindo como esconderijo para foragidos da polícia, principalmente traficantes de drogas.

No início de 2008, após um evento ocorrido no final de 2007 que levou à morte quatro não-índios, a regional da Funai de Araguaína enviou para a Coordenação Geral de Proteção de Terras Indígenas [CPTI] um projeto onde solicita levantamento com o objetivo de elaborar um "plano permanente de Proteção e Controle Territorial da Terra Indígena Apinajé". Entretanto, durante o

tempo de pesquisa, não acompanhei ações concretas que possam garantir uma proteção permanente às terras apinajé.

Os Apinajé reivindicam há muitos anos a criação ou a reativação de postos de vigilância da Funai. O administrador da unidade da Funai de Araguaína/MA em reunião na aldeia S. José em janeiro de 2008 deu esperança de que as reivindicações seriam atendidas, dizendo que "hoje existe vontade política de aparelhar a Funai".

No início de 2008, quando cheguei acompanhada por Lea (minha orientadora) na aldeia São José, o clima era de grande tensão. Logo fomos informadas de que um grupo de homens havia saído à procura de um provável não-índio desconhecido que teria sido visto circulando pela aldeia. Em seguida, informaram-nos que as pessoas temiam que fosse alguém que tivesse invadido o a aldeia com o intuito de vingar a morte de quatro *kupẽ* na aldeia Buriti.

A invasão seguida de morte na aldeia Buriti foi o principal assunto dos próximos dias em que permanecemos na aldeia. Esse evento fez com que os Apinajé abandonassem as aldeias próximas das cidades de Luzinópolis, São Bento e Cachoeirinha e se concentrassem na aldeia São José.

O episódio dramático aconteceu no dia 15 de dezembro de 2007, quando cinco homens encapuzados invadiram a aldeia Buriti Comprido atirando. Quatro não-índios morreram. Os cinco homens haviam adentrado a aldeia Buriti Comprido armados a fim de resgatar um trator que os Apinajé da aldeia Cocalinho haviam apreendido com o propósito de pressionar o prefeito de Cachoeirinha[25] (cidade mais próxima da extinta aldeia Cocalinho) a cumprir promessas de melhoria naquelas aldeias. Entre as benfeitorias esperadas estavam a instalação de energia elétrica, tanto na Cocalinho quanto na aldeia Buriti Comprido e colocação de cascalho na estrada para garantir o acesso entre essas aldeias e a cidade de Cachoeirinha.

[25] O município de Cachoeirinha está localizado ao norte do Estado do Tocantins, faz divisa com os do Maranhão e Pará e dista 534 km da capital do Estado. Ver mapa de localização das aldeias, pg. 42.

Representantes da prefeitura foram até a aldeia tentar resgatar o trator por duas vezes, mas os Apinajé alegaram que só o fariam se o prefeito comparecesse para um diálogo sobre as melhorias solicitadas e prometidas. Depois de alguns dias, esses homens encapuzados e armados invadiram a aldeia Buriti Comprido onde os moradores da Cocalinho estavam presentes por conta de uma partida de futebol. Os homens (não-índios) se aproximaram e começaram a atirar, gastaram toda munição mas não conseguiram acertar os índios. Quando acabou a munição, os Apinajé, utilizando pedaços de madeira, revidaram o ataque e os mataram. O motorista da camionete tentou escapar, mas foi alcançado e morto.

Maricota, minha anfitriã, contou-me que mulheres também participaram do ato, ajudando a cercar a camionete e a arrastar o motorista para fora do carro. Apenas um homem conseguiu escapar e foi preso pela polícia de Tocantinópolis. Dias depois, as casas da aldeia Cocalinho foram inteiramente queimadas e a escola depredada, provavelmente pelos mesmos que mandaram os pistoleiros invadirem a área apinajé. Foram 15 casas queimadas junto com todos os pertences dos moradores, que não foram feridos porque já haviam saído da aldeia.

No dia 13 janeiro, houve uma reunião no pátio da escola da aldeia São José onde o diretor do posto da Funai de Araguaina compareceu acompanhado de um advogado que a pedido da Funai, prestou apoio jurídico no processo de defesa dos Apinajé. A população compareceu em peso, todas as lideranças estavam presentes. As autoridades não-índias começaram a reunião dizendo que entendiam o ocorrido como uma agressão contra os índios e que estavam ali para defender os interesses indígenas perante a justiça.

Os Apinajé haviam sido chamados pela polícia de Tocantinópolis, mas estavam se recusando a comparecer na delegacia com medo pelo que aconteceu ao índio Waldemar em junho de 1985, assassinado pelo delegado dentro da delegacia de polícia de Tocantinópolis durante um depoimento.

Segundo o advogado, a Funai havia solicitado à polícia federal que os Apinajé envolvidos nas mortes pudessem depor na aldeia, porém a polícia federal recusara-se argumentando que os depoimentos deveriam ser recolhidos todos da mesma forma, do contrário, poderiam ser acusados de favorecimento aos índios. Mas haviam dado permissão para que os índios que participaram do ocorrido fossem depor em Carolina/MA no dia seguinte.

A ocasião foi aproveitada pelos Apinajé para reclamar pelos postos de vigilância e outras medidas que pudessem garantir a integridade territorial. As autoridades não-índias concordaram que os Apinajé vivem sobre constante pressão de várias frentes contrárias à preservação da área indígena, essas incluem políticos que seriam contra o aumento da área ou a manutenção das mesmas. Os Apinajé fizeram também uma denúncia contra a prefeitura de Tocantinópolis, alegando que o prefeito estaria enterrando *kupẽ* no cemitério indígena.



Figura 18: Maria Almeida, liderança feminina, em reunião sobre a morte dos quatro kupe. Escola Matúk, aldeia S. José. Foto: Raquel Rocha. Janeiro de 2008.

O representante da Funai disse que um fator que dificulta o atendimento das reivindicações dos Apinajé pelas instâncias governamentais é a falta de visibilidade: "Os Apinajé não formam grandes grupos para irem à Brasília". Fala que não faz jus ao esforço das lideranças apinajé em participar de eventos políticos fora da aldeia.

Nessa reunião do dia 13 de janeiro, caciques e lideranças apinajé, homens e mulheres alternaram-se na fala, sempre discursando na língua e sendo traduzidos por Cassiano, professor apinajé, terminando com o discurso de Maria

Almeida, mãe do cacique da aldeia Cocalinho. Maria Almeida agradeceu os representantes da Funai por terem “ouvido o povo apinajé” e reiterou:

> Nós reagimos, mas como Deus é grande, não morreu nossos parentes. Mas isso foi ruim para nós e agora estamos nas mãos de vocês. Eu ainda não me conformei com a queima das casas, os animais, os cachorros, também eles fazem parte de nosso patrimônio. Estou muito chateada, eles nos ajudam a caçar. Nós cometemos crime bárbaro, mas eles cometeram crimes bárbaros também. Falei para os *kupẽ* pararem de provocar e fazer discriminação com a gente. Eles não respeitam nosso território, entram nele e caçam. Estamos nas mãos de vocês. Isso não pode continuar.

No final da reunião, os Apinajé elaboraram uma carta para ser endereçada ao presidente da Funai. Ao terminarem as falas, a fim de esclarecer a referência que Maria Almeida fez sobre os Apinajé terem cometido “crime bárbaro”, o representante da Funai de Araguaína disse que “o índio não cometeu nenhum crime bárbaro, apenas se defendeu”. Estranhamos o adjetivo “bárbaro” e procuramos investigar junto a Cassiano (que estava traduzindo) se esse era mesmo o termo que Maria Almeida havia usado. Cassiano nos explicou que, na verdade, um termo que traduziria melhor a fala de Maria Almeida seria “crime duro”, no sentido de entender que ao revidar o ataque dos *kupẽ,* os Apinajé teriam tomado uma atitude radical, porém, não um “crime bárbaro”.

Alguns dias depois chegou um grupo do CIMI e um dos netos de Maria Barbosa, conhecido como Zé Cabelo, fez o chamado para a reunião no galpão, cantando no pátio. Pouco a pouco, os participantes foram se reunindo sob o galpão no pátio da aldeia enquanto o Zé Cabelo continuava seu chamado, ornamentado com uma tira de palha na cabeça. Zé Cabelo é um dos cantores mais requisitado entre os Apinajé, por conta de sua habilidade e de sua disposição em aprender as cantigas apinajé.

Orlando, cacique na época, deu início a reunião falando na língua nativa. Um representante do CIMI esclareceu os motivos que os trouxeram até a aldeia. Elogiou a inteligência e a resistência dos Apinajé. Explicou que tinham por objetivo visitar o local onde aconteceram as mortes dos *kupẽ* a fim de realizar um

documentário sobre o que aconteceu na aldeia Buriti Comprido. Disse que o documentário visaba mostrar à sociedade não-indígena a verdade sobre o que aconteceu na aldeia Buriti a fim de evitar que a imagem distorcida dos Apinajé como “assassinos”, continuasse a se propagar pela sociedade do entorno. Imagem que, segundo representantes do CIMI, estaria se disseminando pela região.

Na reunião, além do CIMI, havia representantes de ONGs como a Associação APATO, de agricultores familiares do Bico do Papagaio; a Comissão Pastoral da Terra; a Associação de Atingidos pela Barragem e a Organização Indígena do Tocantins [OIT]. As organizações se dispuseram a auxiliar na divulgação dos problemas causados pelas invasões das terras indígenas.

Durante a reunião, vários representantes apinajé discursaram sobre o que aconteceu e reivindicaram segurança territorial. O Então cacique Orlando fez a seguinte colocação:



Figura 19: Orlando na reunião sobre o ocorrido na aldeia Buriti. Local: interior do barracão da aldeia S. José. Ao fundo parte dos participantes da reunião. Presença de integrantes do CIMI com máquina filmadora. Foto Vanessa Lea. Janeiro/2008.

> Há muito tempo nós estamos sofrendo conflito de terra, invasão e ameaça depois da demarcação, tanto dos municípios quanto dos povoados. Eu estou preocupado com meu povo, temos que ter mais apoio do governo federal e das autoridades. Esse povo que veio de todas as aldeias e está aqui agora, são mais de mil Apinajé. Será que essa aldeia queimada lá do Cocalinho vai ficar de graça? Porque os brancos mandam encapuzados atacar a gente? Acho que temos que ter respeito, assim como nós respeitamos os brancos. Nós não vamos à cidade de arco e flecha e borduna para atacar o povo da cidade. Aqui muita criança morreu e não é de fome. Há muito tempo eu fui criado só na roça. Agora porque não faz saneamento básico? O hospital de Tocantinópolis tem preconceito contra nós e assassina. Porque não tem hospital separado para nós? Um índio levou pancada na estrada. Vai ficar de graça? Os índios não querem mais levar criança para Tocantinópolis porque as mulheres e os homens falam para mim que estão envenenando as crianças lá. O prefeito deveria colocar outras pessoas para trabalhar no hospital. Eu estou preocupado. O pessoal deixou roça, deixou tudo para trás. Agora o governo está preocupado com a gente só por causa do que aconteceu, porque não olhou antes? Mas eu agradeço a todos vocês que vieram aqui ajudar.

Joanita, cacique da Areia branca, tomando logo em seguida a palavra continua:

Porque o branco quer atacar nós? Nós estamos aqui fazendo nossas coisas. Nós estamos aqui com medo. Nós estamos aqui trabalhando para criar os netos. Não vamos mexer com reserva de kupẽ. A água que tem aqui eu bebi desde criança, mas agora vem doença. Não é de fome não. Fome não mata ninguém. Agora não vamos na roça, porque estamos com medo. Porque o *kupẽ* não gosta da terra marcada para nós? Nós não vamos matar ninguém. Por isso não queremos levar mais as crianças para Tocantinópolis, leva lá e é envenenado. Os *kupẽ* são muitos, muitos mesmo e nós só um pouquinho. E agora que tem netinho para aumentar, matam na cidade.



Figura 20: Joanita, cacique da aldeia Areia Branca, durante reunião sobre a morte dos quatro kupẽ invasores. Foto Vanesssa Lea. Janeiro/2008.



Figura 21: O cantor Zé Cabelo, neto de Maria Barbosa, durante reunião sobre o ocorrido na aldeia Buriti. Foto Vanessa Lea. Janeiro/2008

Zé Cabelo relata o ocorrido:

Dia 15 tinha festa no Buriti. Eu fui para cantar durante a festa. E tinha festa a noite. Aí a gente estava jogando bola. Não fomos nós que invadimos, foram eles que invadiram encapuzados ... quatro homens ... estão todos mortos. Começaram a atirar, meu menino estava comigo e desmaiou duas vezes de medo.

Logo depois falou Cleuza, irmã da mãe (*nã*) de Zé Cabelo:

Essa história está se repetindo. Eles fizeram assim no tempo de minha mãe (Maria Barbosa). Minha mãe ficou enterrada lá sozinha (na aldeia Buriti Comprido). Eu vou lá de novo onde está minha mãe. Nós deixamos tudo lá. Porco, galinha, que estão morrendo de fome. Meus meninos querendo comer carne e nós não temos o que dar. Minha mãe está plantada (enterrada) lá no Buriti Comprido.

Cleuza fez alusão ao desempenho de sua mãe na luta pela demarcação da terra indígena, iniciativa que por ocasião da pesquisa para o mestrado (1999/2000) pude ouvir com detalhes da própria Maria Barbosa, e que consta na dissertação a fim de exemplificar a atuação das mulheres apinajé no âmbito das ações políticas. Abaixo, destaco algumas falas que, nessa reunião, lembraram a atuação de Maria Barbosa. As falas também lembram que a região da aldeia Cocalinho, há muito tempo, figura como uma região de conflito por conta de sua proximidade com cidades onde a não aceitação da constituição da reserva indígena é notória.

Como relata Orlando: "No tempo de Maria Barbosa, Cleuza tinha 15 anos, a aldeia Cocalinho foi invadia e Maria Barbosa foi trazida aqui. Ela foi guerreira. Nós ainda vamos fazer uma nova aldeia" (referindo-se a intenção de reconstruir a aldeia Cocalinho).

E por último a fala de Cassiano:

> Hoje, para nós, é através do diálogo e do debate que se resolvem as coisas. O prefeito usou estratégia errada, quis resolver com violência e, por conta disso, aqueles rapazes morreram e prejudicou a vida de todo mundo, principalmente quem ficou sem aldeia. Eu sei que as famílias dos que morreram estão odiando a gente. Mas não fomos nós. Continuamos mal assistidos pelo governo federal. Na questão da terra a fiscalização é precária. Solicito às ONGs que pressionem o governo para que olhe para a gente. Os povos indígenas são colocados em último lugar. O governo está priorizando o povo negro. Os povos indígenas precisam ter aliados, porque apenas a Funai não está dando conta. O território está sendo invadido e o governo não tem uma forma de combater essa invasão.

Após as falas seguiu-se uma nova discussão, pois um dos ex-moradores da aldeia Cocalinho relatou que, um dia antes do ocorrido na aldeia Buriti, pernoitou na aldeia Cocalinho, um forasteiro (não-índio) que disse ter ouvido rumores de que o prefeito de Cachoeirinha estaria reunindo um grupo de homens para atacar os índios e perguntou se os Apinajé dispunham de armas. Após fazer esse alerta o homem teria ido embora da aldeia. Como os Apinajé ainda não tinham citado esse episódio, uma advogada trazida pelo CIMI colocou que seria

importante que os Apinajé mencionassem esse fato na hora do depoimento, por conta da suspeita de que tal forasteiro pudesse ter sido incumbido pelo grupo agressor para checar se havia armas na aldeia antes de efetuar a invasão.

Os depoimentos foram filmados pelo pessoal do CIMI, e depois dessa reunião na São José, as filmagens continuaram nas aldeias Buriti e Cocalinho, local da tragédia. Posteriormente entrei em contato com o CIMI para solicitar uma cópia, mas fui informada que o vídeo não teria sido editado porque os próprios Apinajé não teriam autorizado a conclusão do filme. Lideranças apinajé porém, informaram-me que o documentário foi concluído, mas que os Apinajé não possuíam cópia da filmagem.

Evidencia-se nas falas dos Apinajé que, para eles, a intervenção do Estado com relação à segurança territorial se faz necessária, assim como o acesso às políticas de atendimento nas áreas de saúde e na questão alimentar, pois mesmo com a presença da Funasa e da Funai, os Apinajé sentem-se fragilizados, sobretudo em decorrência da ineficiência do atendimento prestado.

O local das citadas aldeias Buriti Comprido e Cocalinho configura-se enquanto uma região cercada por fazendeiros que não concordam com a proximidade dos índios e que sempre fizeram oposição a demarcação da TI. Os políticos de Cachoeirinha também foram apontados como opositores históricos do estabelecimento das terras apinajé. Hoje, com o abandono dessas aldeias, os Apinajé temem que essa região fique ainda mais frágil. No término de minha pesquisa de campo, ouvi notícias de que os Apinajé estariam arrendando parte das terras onde ficavam as referidas aldeias para agricultores não-índios.

Em julho de 2010, no X Encontro de Culturas Tradicionais, realizado na cidade de Alto Paraíso/GO do qual participei, Lilian Galeti, coordenadora da Carteira Indígena[26] do Ministério do Meio Ambiente, ao falar sobre o Plano

[26] Carteira Indígena é um programa governamental desenvolvido por meio de parceria entre o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome e o Ministério do Meio Ambiente. Tem por objetivo executar projetos voltados para ações que visem a segurança alimentar e nutricional e sustentação econômica de comunidades indígenas. Os projetos devem ser elaborados pelas próprias comunidades e apresentados através de associações indígenas, mas também por

Nacional de Gestão Ambiental de Terras Indígenas [PNGATI], proferiu o discurso governamental a respeito da intenção de "instrumentalizar as populações indígenas para que possam gerenciar sua própria terra e produzir alimento". Na base dessa questão, estudos coordenados por órgãos governamentais mostram que na Amazônia Legal as áreas de preservação ambiental coincidem, em grande parte, com áreas indígenas.

O discurso não deixa claro de que forma essa "instrumentalização" irá ocorrer e nem quando, mesmo porque, as populações indígenas convivem com ameaças que estão muito além de suas forças de controle, como por exemplo, as que ocorrem via a construção de hidrelétricas e o avanço de algumas monoculturas como a soja.

Além da proximidade dos grandes projetos, os Apinajé convivem com povoados criados na beira das estradas que permitem o acesso entre aldeias e as cidades circunvizinhas, como o núcleo populacional conhecido como "Passarinho" situado na beira da estrada que liga Tocantinópolis à rodovia Transamazônica. Relata Ladeira (1998) que esses núcleos regionais foram incentivados por políticos locais contrários à demarcação da reserva indígena que, para instigar a população regional contra os Apinajé faziam colocações do tipo: "Vocês vão perder tudo o que construíram para esses índios sujos, preguiçosos e cachaceiros". O povoado Passarinho se transformou num local de compra de bebida alcoólica para os Apinajé quando não conseguem se dirigir até a cidade.

O relato do conteúdo dessas reuniões serve para demonstrar que, se muitas vezes, os Apinajé não disponibilizam de recursos a fim de viajarem em grandes grupos para Brasília e reivindicarem o atendimento de suas necessidades, proporcionando maior visibilidade aos problemas que enfrentam, não perdem a oportunidade de se colocarem a respeito de suas reivindicações, assim como se verifica na questão da segurança territorial lembrada em diversas

---

organizações não governamentais indigenistas e socioambientalistas, universidades e centros de pesquisa.

assembléias, dentro ou fora do contexto das aldeias perante autoridades governamentais ou ONGs.

Realizada a síntese histórica e a exposição de um drama atual que mostra o estado de fragilidade territorial dos Apinajé, propomos a seguir um breve tópico sobre a questão populacional que revela a capacidade de sobrevivência dessa população indígena.

2.2 – DADOS DEMOGRÁFICOS

Ainda são poucos os estudos demográficos dos povos indígenas no Brasil, muito embora tenha sido reconhecido em congressos de estudos populacionais que o conhecimento do contingente, estrutura e dinâmica populacional dos diversos povos indígenas pode fornecer, em curto prazo, base de informações para projetos econômicos, educacionais e de assistência médica, além de, por meio de projeções, prever problemas futuros e viabilizar a adoção de medidas preventivas. (Azevedo, 2005)

A lacuna dos estudos demográficos no caso das populações indígenas deve-se, entre outros fatores, à dificuldade na obtenção e tratamento dos dados, à falta de documentação de registro de nascimento, morte e casamento; e aos recenseamentos de órgãos governamentais, que podem oscilar de acordo com os interesses políticos.

De acordo com Azevedo (2005) o primeiro censo nacional a levantar informações sobre as populações indígenas, através da inclusão da categoria indígena na variável “cor ou raça” foi o de 1991. Nesta ocasião foram recenseados somente índios moradores de missões religiosas, postos indígenas da Funai e áreas urbanas, ficando sem contagem os grupos que habitavam locais onde não havia postos da Funai.

Em 1999, após a transferência da política de assistência à saúde dos povos indígenas da Funai para a Funasa e a implementação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas [DSEI], criou-se o Sistema de Informação da

Atenção à Saúde Indígena [Siasi] com o intuito de coletar informações demográficas e epidemiológicas, entretanto, tanto a geração quanto a disponibilização dos dados produzidos pelos DSEI tem estado aquém, adverte Azevedo, do que seria esperado em face dos investimentos direcionados para a criação desse sistema de informação.

Relativamente aos Apinajé, assim como outros povos indígenas, os dados populacionais divulgados pela Funasa têm como fonte de informações os postos de saúde indígenas localizados dentro das aldeias. Esse sistema tem uma série de dificuldades que pude acompanhar durante a pesquisa de campo. A começar pelas precárias condições em que os agentes de saúde trabalham – salário baixo, sem acesso a direitos trabalhistas como férias, 13º salário, fundo de garantia; dificuldade de locomoção e falta de preparo para atuar em área indígena. A precariedade das condições de trabalho não permite contar com uma mão de obra que tenha certa permanência dentro das aldeias. Situação que é agravada pelo fato dos agentes se sentirem inseguros diante das acusações de culpa pelas mortes que acontecem no âmbito das aldeias, sobretudo, no caso de crianças.

Analisando o cadastro que fora realizado em 2006 na aldeia São José, verifiquei, por exemplo, que não havia nenhum registro das mortes das 19 crianças de 0 a 6 anos ocasionadas por quadros viróticos, ocorridas entre janeiro e fevereiro de 2006, conforme denúncia feita pelos Apinajé. Os 19 óbitos infantis foram noticiados pelo jornal do CIMI em janeiro de 2006 e por jornais locais. Na ocasião, além dos óbitos, mais de 60 crianças ficaram doentes.

Em janeiro de 2008, durante minha estadia em campo, realizei uma pesquisa no cadastro existente no posto da Funasa, com posterior inserção de dados obtidos através de informações orais. Os dados dizem respeito aos apinajé residentes em 7 aldeias, entre elas a São José e as adjacentes que não possuem postos de saúde como Areia Branca, Abacaxi, Aldeinha, Bacaba, Boi Morto e Bacabinha. O levantamento apontou um total de 547 pessoas habitando essas aldeias.

Interessante esclarecer que embora a São José, enquanto uma localidade antiga e politicamente importante que conta com expressiva parte da população geral esteja entre as 7 aldeias mencionadas acima, não me será possível afirmar uma quantidade totalizante, pois não houve condições e tempo suficientes para realizar o mesmo levantamento nas demais aldeias. De acordo com dado divulgado pela Funasa referente ao primeiro semestre de 2010, contudo, os Apinajé totalizam 1.629 pessoas. Tomando o censo da Funasa como base, nas outras 13 aldeias restantes devem estar distribuídos 1.082 habitantes. Os 547 moradores das aldeias pesquisadas constam na tabela e gráfico a seguir:

Faixa etária	Masc	Fem	Total
75 +	3	4	7
70 a 74	0	3	3
65 a 69	1	1	2
60 a 64	2	4	6
55 a 59	6	4	10
50 a 54	5	6	11
45 a 49	6	8	14
40 a 44	16	14	30
35 a 39	10	11	21
30 a 34	19	17	36
25 a 29	24	26	50
20 a 24	18	21	39
15 a 19	33	27	60
10 a 14	39	42	81
5 a 9	50	51	101
0 a 4	37	39	76
TOTAL	**269**	**278**	**547**

Tabela 1: Levantamento de moradores atendidos no posto de saúde da aldeia S. José e adjacentes. (Janeiro/2008)

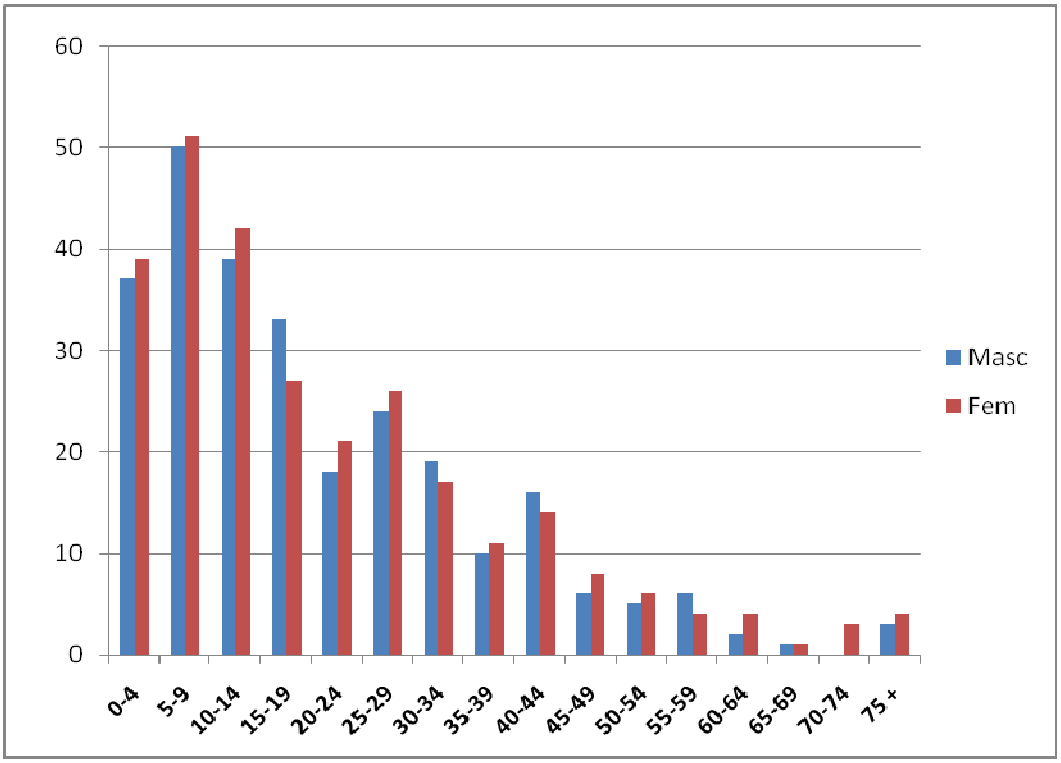


Gráfico 1.: Amostra populacional em função da faixa etária.

Ao expor os dados numéricos parciais da população apinajé não traço como objetivo realizar um estudo demográfico. A alusão a esses dados visa minimamente aproveitar as informações coletadas a fim de compor a apresentação geral do quadro da situação atual deste povo indígena.

Acredito que, a partir desses dados e de algumas observações empíricas, é possível compor considerações e levantar questões a respeito do estudo demográfico e demonstrar uma possível tendência de estabilização e/ou declínio do crescimento populacional desta população.

A seguir retomamos o registro de dados populacionais relacionados ao longo da história dos Apinajé por Nimuendajú, Da Matta, J. Reginaldo S. Gonçalves, Ladeira e Giraldin a fim de tratá-los comparativamente.

Os dados coletados por Nimuendajú (1983) apontam que em meio aos acontecimentos históricos os Apinajé viveram um processo de depopulação.

Segundo o autor, na segunda metade do século XIX, a população apinajé era apontada nos relatórios oficiais de negócios da Província da época como numericamente expressiva. Em 1851, o aldeamento de Boa Vista era calculado como tendo 2.822 índios. Em 1859, Vicente Ferreira Gomes[27] visitou os Apinajé e registrou a existência de 1.800 a 2.000 pessoas. Em 1877, novo relatório provincial informava uma população de 1.564 Apinajé e justificava o decréscimo populacional em razão de uma epidemia de sarampo (1983, p. 4).

Ainda seguindo os dados de Nimuendajú, em 1897, Coudreau[28] estima a população Apinajé em 400 pessoas. Em 1932, em visita aos Apinajé, Nimuendajú presencia outra epidemia de varíola que nas palavras do autor "deixava poucas esperanças para o futuro". Em 1937, porém, o autor em nova visita constata que, apesar dos vários episódios epidêmicos (sarampo, febre, varicela) que até aproximadamente 1940 quase dizimaram esta população, os Apinajé contavam 180 pessoas. Sobre a situação fundiária, entretanto, apresentou um relato bastante pessimista:



Figura 22: Homem apinajé ornamentado. Foto de Curt Nimuendajú, início do século XX. Fonte: http://pib.socioambiental.org/pt/povo/apinaje/print Acesso em Agosto de 2011

> Deste seu antigo território, hoje quase nada lhes resta. Em toda a região acham-se moradores neo-brasileiros, se bem que muito espalhados. Alguns se fixaram na vizinhança das aldeias dos índios. Até há uns 20 anos passados, os Apinajé não se lembrariam de ver nisto um perigo para o futuro da tribo. Devido à sua índole afável, tomavam como verdadeiras todas as promessas de solidariedade dos intrusos e pelo contrário, eles aceitaram de bom grado, por seu valor aparente, os protestos de amizade dos intrusos, e quando abriram os olhos já era tarde: excetuadas duas pequenas áreas em torno das aldeias Bacaba e Gato preto, toda a terra da tribo já tinha seus donos "legais", e também aquele pouco que ainda lhes resta corre o perigo de ser "legalizado" por qualquer fazendeiro suficientemente poderoso e descarado. (Nimuendajú, 1983, p. 9)

[27] Obra de referência: Gomes, Vicente Ferreira. (1862). Itinerário da cidade de Palma, em Goyaz, á cidade de Belém do Pará. Revista do Instituto de História/RJ. n. XXV
[28] Coudreau, Henri. 1897. Voyage au Tocantins-Araguaya. Paris.

Assim os Apinajé, que até então haviam sido o grupo indígena mais expressivo da região conhecida como "Bico do Papagaio" ou "Triângulo do Tocantins", ingressam no novo século como uma minoria inexpressiva em relação aos ocupantes regionais não-indígenas que viviam pleno processo de ocupação fundiária.

Nimuendajú (1983, p. 36) relata que nesse período, apesar do já intenso contato com a sociedade brasileira não-indígena, os Apinajé se distinguiam dos regionais por alguns traços que, ressalta o autor, "tendiam a desaparecer". Os homens usavam o cabelo mais longo que os usados pelos regionais e, no caso dos mais velhos, furos nos lábios e orelhas. As mulheres costumavam usar saias deixando o busto nu, exceto quando se encaminhavam para a cidade de Tocantinópolis.



Figura 23: Grupo de índios apinajé realizando pintura corporal. Foto de Nimuendajú (década de 1930). Fonte: www.socioambiental.org. Acesso em Agosto de 2011

Por ocasião de meu primeiro período de pesquisa (1999/2000), desses costumes restava o hábito das mulheres de conservarem o busto nu quando dentro das aldeias, exceto quando se dirigiam para a área urbana. Costume que no segundo período de campo (2008/2009) pude observar que apenas as mulheres mais velhas conservavam, sendo que até as crianças e os bebês utilizam roupas atualmente mesmo no âmbito das aldeias.

De acordo com dados de Ladeira (1983) em 1851, no aldeamento de Boa Vista os Apinajé foram calculados em 2.822 pessoas. Em 1859, Vicente Ferreira Gomes[29] (citado por Nimuendajú) registrou a existência de 1.800 a 2.000 indivíduos. Em 1877, novo relatório provincial informava uma população de 1.564 Apinajé. Em 1897, Coudreau[30], segundo Nimuendajú, estima a população Apinajé em 400 pessoas. Em 1928, Nimuendajú registra uma população de 150 indivíduos e em 1937 constata que os Apinajé tinham aumentado para 180 pessoas, apesar dos episódios epidêmicos (sarampo, febre, varicela).

Em 1960, um recenseamento realizado pelo Chefe de posto do SPI soma os Apinajé em 186 pessoas. Em 1962, DaMatta (1976) aponta a presença de 214 índios. Em 1964, um novo recenseamento aponta 220. Em 1967, DaMatta (1976) relata a soma de 253 indivíduos. Em 1975, conforme dados do SPI, havia 359 índios (Giraldin, 2000). Em 1996, Giraldin[31], durante sua pesquisa de campo, estima a população em 1000 indivíduos. Ladeira, em 2002, estima a população em 1.425 indivíduos, distribuídos em 7 aldeias.

[29] Fonte de referência: Gomes, Vicente Ferreira. (1862). Itinerário da cidade de Palma, em Goyaz, á cidade de Belém do Pará. Revista do Instituto de História/RJ. n. XXV

[30] Obra de referência: Coudreau, Henri. (1897). *Voyage au Tocantins-Araguaya*. Paris.

[31] Giraldin, O. (2000). *História, Cosmologia, Onomástica e Amizade Formal Apinajé*. Tese de dourado. IFCH/Unicamp.

2.2.1 – Dados populacionais Apinajé no último século e indicação de declínio na taxa de crescimento[32].

Decada	Populaçao	Fontes
1820	4200	1851:2882.
1830		
1840		
1850	2441	1859:2000
1860		
1870	1564	1877:1564
1880		
1890	400	1897: 400
1900		
1910		
1920	150	1928:150
1930	180	1937:180
1940		
1950		
1960	218	1960: 186, 1962:214, 1964:220, 1967:253
1970	359	1975:359
1980		
1990	1000	1996:1000
2000	1425	2000: 1425

Tabela 2: Evolução populacional dos Apinajé entre as décadas de 1820 e 2010.

[32] A confecção da tabela 2 e dos gráficos 2 e 3 foi uma contribuição informal do professor Mauro William Barbosa Almeida (Unicamp) para a presente tese.

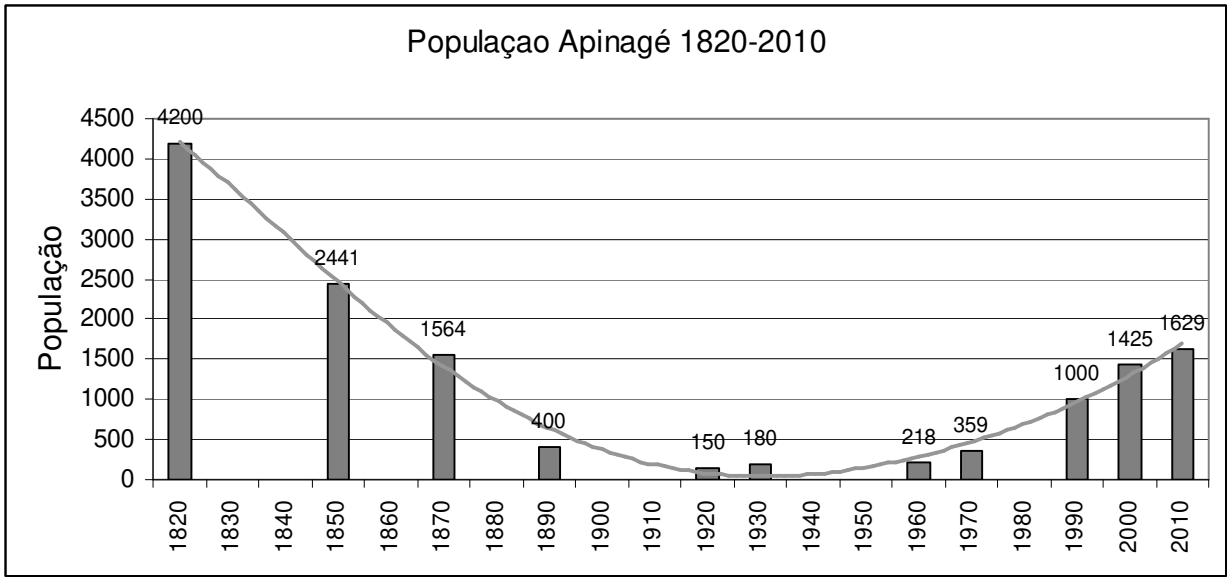


Gráfico 2: Evolução populacional dos Apinajé entre 1820 e 2010

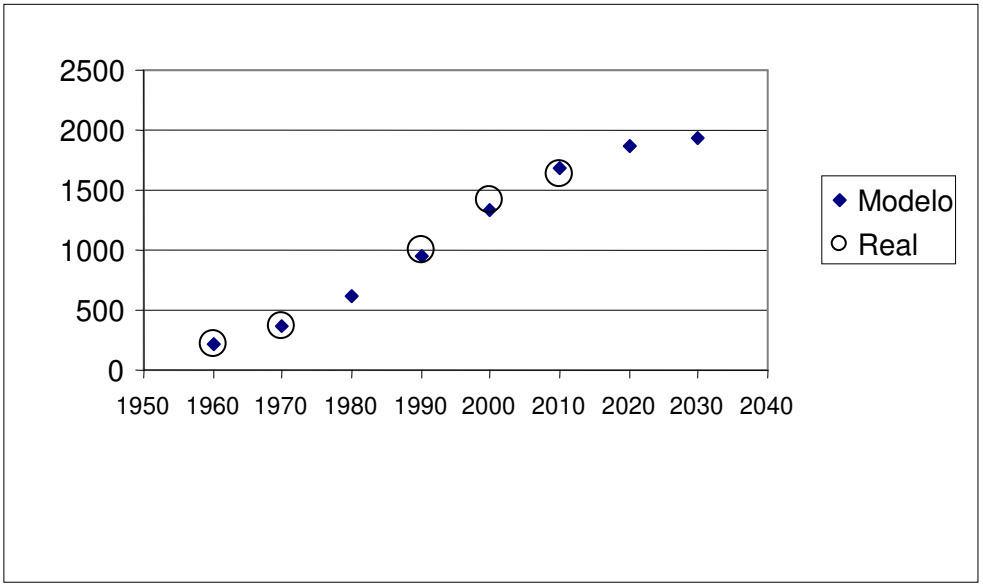


Gráfico 3: Crescimento Apinajé nos últimos 50 anos. Modelo e real

O gráfico mostra que de 1960 a 2010 a população cresceu a uma taxa 50% por década em média, ou a uma taxa anual média de 4%. No modelo logístico, a taxa de crescimento foi tomada como 6% ao ano, com um teto perto de 2000 habitantes. Esse modelo expressa a idéia de que após uma acelerada retomada do crescimento, a população cresce agora a taxas menores, aproximando-se de uma situação de equilíbrio entre nascimentos e imigração de um lado, e mortes e emigração de outro. [33]

Os dados populacionais aqui reunidos mostram que os Apinajé, assim como outras tantos povos indígenas, chamam a atenção por sua capacidade de sobrevivência. Apesar de todos os problemas enfrentados por essa população, a recuperação demográfica dos Apinajé motiva-nos a permanecermos otimistas quanto a continuidade desta comunidade indígena, visto que conseguiram atravessar o drama das epidemias e dos conflitos armados provenientes da história de contato até a vitória na luta pela demarcação[34] que culminou na homologação e registro da TI.

Além de toda problemática territorial, os Apinajé vivem atualmente a ameaça da iminência da implantação de grandes hidrelétricas que se conjugam a megaempreendimentos já realizados ou em realização nas proximidades da área. A fim de ilustrar essa questão, no capítulo seguinte descrevemos os megaempreendimentos desenvolvimentistas projetados para a região do cerrado que afetam ou poderão afetar a TI Apinajé.

[33] Leitura dos gráficos 2 e 3: contribuição informal do professor Mauro W. B. Almeida.

[34] Terras homologadas e/ou registradas são as terras garantidas oficialmente para o usufruto exclusivo de populações indígenas. Essas terras são registradas em Cartórios de Registro de Imóveis (CRI) e/ou no Serviço de Patrimônio da União (SPU). Também fazem parte deste grupo as "Reservadas", que são terras garantidas através de decretos estaduais criados na época do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), ou ainda, porque foram adquiridas pela Funai ou outros órgãos para assentarem comunidades indígenas atingidas por hidrelétricas.

CAPÍTULO 3 – OS MEGAPROJETOS E A AMEAÇA À INTEGRIDADE TERRITORIAL

3.1 - INTRODUÇÃO

Um dos maiores alvos de ações de caráter desenvolvimentista localizado na região do cerrado brasileiro é a Bacia Hidrográfica Araguaia-Tocantins. Região sobre a qual se projeta a construção de várias usinas hidrelétricas. A Usina Hidrelétrica [UHE] de Estreito, por exemplo, atinge 12 municípios do estado do Tocantins, e as obras avançam a despeito de todo o prejuízo social e ambiental que a produção de energia via construções de hidrelétricas tem causado.

A construção de barragens financiada, sobretudo, via Banco Mundial tem motivado a organização de movimentos contestatórios tanto por organizações representativas das populações atingidas como por entidades ambientalistas, por causar, entre outros problemas, a inundação de áreas agricultáveis, florestais, de proteção ambiental, de sítios arqueológicos; deslocamento de populações indígenas, ribeirinhas e quilombolas; além de processos de indenização das comunidades afetadas que, em geral, revelam-se não compatíveis com os prejuízos provocados.

De acordo com dados divulgados através da Campanha Interestadual Contra a Implantação de Barragens na Bacia Araguaia-Tocantins[35], desde 1996, por ocasião do fechamento das comportas da hidrelétrica de Serra da Mesa/GO, as populações que habitam a região da bacia Araguaia-Tocantins vivem um processo que caso concluído deverá inundar uma superfície de 12.500 Km². Segundo dados da *International Rivers*[36], está prevista para toda a bacia

[35] Campanha Interestadual Contra a Implantação de Barragens na Bacia Araguaia-Tocantins: Água sem barragens. Informação disponível em: http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/cartilhabarragens.pdf. Acesso em Maio de 2010.

[36] ONG ambientalista que promove campanhas contra projetos hidrelétricos com impactos ao meio ambiente. Informação disponível no site: www.internationalrivers.org. Acesso em 18/03/2011

Araguaia-Tocantins a construção de 50 hidrelétricas de pequeno[37] a grande porte. Vários desses projetos já tiveram seus estudos de viabilidade econômica e ambiental iniciados e alguns já se encontram em funcionamento como as hidrelétricas de Serra da Mesa e Cana Brava em Goiás e Lajeado no Tocantins.

Para entendermos melhor que tipo de danos essa megaconstrução pode causar aos Apinajé é interessante recorrer ao estudo de Sevá (1985, pp. 2-4) a respeito do funcionamento e das complicações sociais, econômicas e ambientais provocadas pelas UHEs. O autor lembra que uma usina hidrelétrica é um megaempreendimento que conta com uma tecnologia maquinal sofisticada e dispendiosa que em pouco mais de 100 anos espalhou-se pelo mundo, constituindo-se em milhares de usinas em quase todos os rios das principais bacias fluviais de todos os continentes, exceto da Antártida. Uma experiência humana inédita cujas complicações e consequências, tanto para o meio ambiente quanto para as populações atingidas, ainda não se revelaram plenamente.

Trata-se de um processo que se inicia pela instalação dos canteiros de obras, onde se alojam os trabalhadores e os maquinários. Constrói-se, então, um "paredão" que desvia o curso do rio. Em seguida são instaladas as máquinas "turbo-geradoras" (que "engolem" vazões de água represada). Finalmente, tem-se a construção de linhas de transmissão desta eletricidade até os denominados "centros de carga", onde, por meio de subestações elétricas e de linhas de distribuição e transformadores, são conectados os consumidores finais.

Historicamente, porém, lembra o autor, barrar rios e conduzir a água para outros pontos de utilização ou aproveitar localmente sua força-motriz é algo praticado há séculos, quer via os aquedutos romanos; as obras de *riego* dos impérios pré-colombianos nos Andes ou as rodas d'água na América Central. Contudo, a repercussão atual das UHEs é completamente diferente, visto que,

[37] De acordo com a Agência Nacional de Energia Elétrica [ANEEL] toda usina hidrelétrica cuja capacidade instalada seja superior a 1 MW e inferior a 30 MW é considerada de pequeno porte, denominada Pequena Central Hidrelétrica [PCH]. Sendo que a área do reservatório deve ser inferior a 3 km².

estão sendo barrados rios cada vez maiores e mais caudalosos. De acordo com Sevá (1985) estamos diante de uma somatória inusitada de alterações geográficas, geológicas, fluviais e hidrológicas e, consequentemente, de alterações atmosféricas e biológicas, de longo prazo, em todos os rios barrados e nas terras ribeirinhas mais próximas.

Os agentes empresariais e/ou governamentais envolvidos com a construção de hidrelétricas, buscam justificar esses grandes empreendimentos na necessidade de suprir uma crescente demanda de energia provocada pelo crescimento demográfico, além de acenar com a possibilidade de promoção do desenvolvimento econômico da região em questão, com reflexo na melhoria de qualidade de vida das populações locais por conta da criação de empregos diretos e indiretos. Esses discursos não expõem, entretanto, o objetivo real da proliferação das UHEs que visa atender a demanda energética das grandes indústrias cuja produção é direcionada para a exportação; bem como, não esclarecem a extensão dos danos ambientais, sociais e econômicos.

A construção de hidrelétricas é hoje uma das metas principais das atividades financiadas pelo Programa de Aceleração do Crescimento [PAC] (programa governamental que visa ações de promoção do desenvolvimento econômico nacional)[38]. A priorização desses empreendimentos baseia-se no fato de tratar-se de um processo que envolve uma grande acumulação de capital e mobilização de força de trabalho, juntamente com outras obras de grande porte.

O discurso adotado pelos financiadores dos megaempreendimentos também não revela que uma usina hidrelétrica não é uma obra perene. Como esclarece Sevá (1985), as represas se entopem, algumas mais lentamente e outras menos, e seus grandes mecanismos podem se deteriorar. Estatisticamente, com o passar dos anos, algumas rompem-se, outras colapsam e outras ainda são

[38] O Programa de Aceleração do Crescimento [PAC] é um conjunto de políticas econômicas do governo federal brasileiro lançado em 2007. Tem como objetivo acelerar o crescimento econômico do Brasil e prioriza investimento em infra-estrutura em áreas como saneamento, habitação, transporte, energia e recursos hídricos, entre outros. A meta é obter um crescimento do PIB em torno de 5% ao ano, que deverá ser alcançado eliminando os “entraves” para o desenvolvimento, baseado principalmente na aceleração do setor privado.

deliberadamente desativadas, abrindo suas comportas de vez ou até removendo seus “paredões”.

Além disso, as represas provocam uma modificação irreversível do relevo que oculta outras alterações das camadas da crosta terrestre, mudando os seus níveis de pressão interna. Tal alteração traz também consequências sociais e econômicas, entre elas, várzeas que se encharcam fazendo brotar novas nascentes enquanto outras secam, transformando assim a agricultura local. Se há vegetações submersas, há também emanação de gases carbônicos, inclusive metano e ácidos orgânicos, o que afeta animais e plantas.

No plano das consequências sociais e econômicas, a implantação de usinas hidrelétricas nos rios se constitui num campo de disputas por terrenos e posições geográficas, resultando em um re-ordenamento fundiário e agrícola das regiões onde é instalada. Dada a sua dimensão técnica, econômica e territorial, tornam-se fatores de desorganização social e econômica, provocando uma re-organização das populações que residem no local, e a entrada de novas atividades que se estabelecem no entorno da represa.

Renata Nóbrega investiga a trajetória de resistência dos índios Arara e Gavião da Terra indígena Igarapé Lourdes/RO no embargo da construção da Usina Ji-Paraná em Rondônia e lembra que os projetos hidrelétricos [39] são apresentados por seus idealizadores como uma “possibilidade ímpar para modernizar pessoas e lugares, sempre desqualificados ao olhar dos empreendedores, que se colocam como portadores do desenvolvimento e do progresso” (2008, p. 127). Trata-se, porém, como já argumentado nas linhas

[39]Nóbrega (2008, p. 61) lembra que as barragens denominadas Pequenas Centrais Hidrelétricas [PCHs] têm contado com incentivos de governos estaduais e do governo federal. Atualmente, o Programa de Incentivo às Fontes Alternativas de Energia Elétrica [PROINFA], coordenado pelo Ministério de Minas e Energia [MME], garante aos produtores selecionados a compra de toda energia produzida por um período de vinte anos. De acordo com autora, o adjetivo que qualifica estas barragens como “pequenas” tem causado um equívoco ao associar o tamanho da hidrelétrica ao seu potencial de causar prejuízos, pois, ainda que em tamanho e potência menores, estas hidrelétricas têm sido motivo de conflito entre empreendedores e populações ameaçadas ou atingidas e causadoras de graves prejuízos sociais e ambientais.

acima, de um modelo de desenvolvimento que tem como um de seus pilares um tipo de geração de energia de custo econômico, social e ambiental extremamente elevado, sobretudo para as populações atingidas.

De acordo com a autora, mais do que um projeto de desenvolvimento, a ameaça das barragens é identificada pelos Arara e os Gavião como um “projeto de morte”. Para essas populações, a insistência dos “brancos” nesse modelo de exploração de energia é vista como uma idéia fixa, cuja real intenção é “acabar” com os índios.

Lembra Nóbrega (2008, pp. 80-81) que no contexto da Ásia, África e América Latina a “indústria barrageira” está empenhada em uma nova ofensiva voltada para influenciar a opinião pública. Projetos há tempos paralisados estão sendo retomados. No Brasil, se na década de 1980 a luta contra as barragens se beneficiou de um contexto favorável que colaborou para a suspensão dos projetos hidrelétricos, atualmente o cenário se modifica e várias terras indígenas são atingidas.

Os Apinajé se reconhecem enquanto incluídos no rol das populações indígenas ameaçadas pela indústria da barragem, sobretudo porque a área prioritária para esses investimentos é a região conhecida como “Bico do Papagaio”, exatamente onde se localiza essa população.

A construção de hidrelétricas nas proximidades da área e outros empreendimentos de grande porte como a Estrada de ferro Norte-Sul, bem como a promessa de recebimento de indenizações provenientes dessas grandes obras, são debates constantes nas reuniões tanto dentro como fora das aldeias, em congressos voltados à problemática indígena e outros eventos políticos nos quais os Apinajé participam.

Os líderes apinajé ressaltam amiúde, a preocupação com a insuficiência da terra para a população que, segundo eles, está em crescimento e a depredação de seu território que ocorre pela ação ilegal de posseiros, fazendeiros médios, madeireiros, coletores de frutos do cerrado, caçadores e pescadores não-índios e pequenos comerciantes que vivem da venda de bebida alcoólica.

Vale sublinhar que, paralelamente aos impactos negativos na vida das populações indígenas, como lembra Nóbrega, a luta contra a construção de hidrelétrica, no caso dos Arara e Gavião, tem se constituído num espaço político de formação de novas lideranças indígenas. Entre os Apinajé acontece algo semelhante. Os movimentos reivindicatórios têm destacado a participação de jovens professores e de lideranças femininas, como também tem consolidado a atuação de agentes não indígenas que convivem com os Apinajé, como a de Antonio da aldeia Areia Branca e Fernando, um não-índio funcionário da Funai, e constitui-se num dos canais de consolidação da interação dos Apinajé com ONGs como o (CIMI). Sendo assim, a participação nos movimentos extra-aldeia entre os Apinajé, tal como citado por Nóbrega entre os Arara e Gavião, tem possibilitado o contato e o conhecimento da realidade de outros povos indígenas, bem como, das estratégias de mobilização desses grupos.

Entre 28 a 30 de abril de 2009, os Apinajé realizaram uma reunião na aldeia Mariazinha que denominaram “Encontro inter povos da aldeia Mariazinha”, onde a proximidade de barragens de grande porte foi o principal assunto. Vários índios Krahô participaram da assembléia relatando os impactos da UHE de Estreito sobre a Terra Krahô. Nesse encontro, os Apinajé expuseram quais são as hidrelétricas construídas ou projetadas que, segundo eles, são potencialmente impactantes para a TI Apinajé.

Nos dias 24 a 27 de maio de 2010, os Apinajé participaram também da 1ª assembléia dos povos indígenas de Goiás e Tocantins no campus da UFT em Palmas-TO. Além dos Apinajé, outros povos se fizeram presentes, entre eles,

Krahô, Xerente, Javaé, Carajá Xambioá, Krahô-Kanela[40] e Tapuia de Goiás. A principal preocupação deste evento foi a questão da forte pressão da ELETRONORTE sobre as populações indígenas para a construção de UHE de Serra Quebrada, enquanto os Xerente reclamaram os prejuízos que tiveram com a construção da UHE de Lajeado, já em funcionamento. O desfecho dessa reunião foi mais uma carta reivindicatória encaminhada às autoridades governamentais, porém sem garantia de qualquer espécie por parte da Funai que encaminharia o documento.

Os Apinajé e outros povos indígenas, dessa forma, vão tentando marcar sua posição na contramão da instalação desses empreendimentos que, como denomina Sevá, são "engrenagens formidáveis de acumulação de capital e de mobilização de força de trabalho"**,** criam seus próprios povoados de operários, compostos desde os alojamentos de "solteiros" dentro dos canteiros, cortiços e pensões improvisadas nos "beiradões", até confortáveis hotéis de trânsito para executivos, engenheiros e, eventualmente, pesquisadores que, dentro do perímetro administrativo, revelam-se bem policiados, enquanto "lá fora", nos alojamentos, nas redondezas, nas firmas sub-contratadas, "agenciadores e oportunistas compõem um cenário de "terra sem lei", onde milhares de desempregados, expulsos da terra e trabalhadores braçais itinerantes tentam obter alguma migalha" (Sevá, 1985, p. 7).

Um processo que faz surgir a cada empreendimento, os elementos mercantis necessários para a criação de novos núcleos sociais e povoados que se organizam no entorno das empresas capitalistas. Ou seja; novos atores sociais que, em potencial, participarão da rede de relações das populações indígenas da região.

[40] Os Krahô-Kanela ocupam a Terra Indígena Mata Alagada no município de Lagoa da Confusão, à 300 Km de Palmas/TO. Em 2006 os Krahô-Kanela retornaram às suas terras após um processo de expulsão e um longo pleito judicial. Somam hoje aproximadamente 100 indíos. Artigo de referência sobre os Krahô-Kanela: Oliveira, J. E.; Mauro, V. F. Os Krahô-Kanela e a política de reconhecimento étnico da Funai. *Revista OPSIS.* Departamento de História e C. Sociais. UFG/GO.

Os planos governamentais de desenvolvimento econômico para a região do cerrado somado a construção de hidrelétricas, inclui um sistema de transporte que buscará integrar a região no sistema produtivo nacional através da conjugação entre hidrovias, estrada de ferro e rodovias. Plano que uma vez realizado, trará consequências como crescimento do desmatamento da região para criação de pastos e/ou áreas de monoculturas mecanizadas, valorização da terra e modernização da agricultura e da pecuária. Todas essas transformações têm um potencial impactante, ainda não avaliado, sobre a população indígena que poderá sentir-se ainda mais "acuada" nesse novo cenário econômico e político que poderá, além disso, favorecer as invasões de terra por especuladores.

A seguir faço uma descrição desses empreendimentos e as ações dos Apinajé em relação a cada projeto, de acordo com documentos e relatos dos próprios Apinajé. Dos megaempreendimentos especificados abaixo, alguns já estão funcionando; outros em processo de construção e outros, ainda, constam enquanto projeto em busca de licenciamento ambiental. Todos eles configuram-se enquanto problemas que mobilizam os Apinajé em prol de ações que vão desde a luta pela paralisação e/ou pelo não licenciamento da obra, até as iniciativas no tocante ao processo de indenizações compensatórias. Na tentativa de ilustrar a abrangência das hidrelétricas mencionadas procuro demonstrar num mapa o alcance aproximado de cada uma das UHEs em relação à terra dos Apinajé.

3.2 – MEGAPROJETOS INCIDENTES SOBRE OS APINAJÉ E AS AÇÕES DOS APINAJÉ EM RELAÇÃO A ELES[41].

3.2.1– UHE Estreito: Estreito (MA/TO)

A construção da barragem do Estreito localiza-se entre o norte do Estado do Tocantins e o Estado do Maranhão, entre os municípios de Estreito/MA, Aguiarnópolis/TO e Palmeiras do Tocantins. Trata-se de uma grande hidrelétrica que deverá produzir 1.087 MW.

De acordo com mapa do Consórcio Estreito Energia [CESTE][42], a UHE do Estreito possui uma área de abrangência que envolve as seguintes cidades: Estreito/MA, Aguiarnópolis/TO, Palmeiras do Tocantins/TO, Darcinópolis/TO, Goiatins/TO, Barra do Ouro/TO, Palmeirante/TO, Itapiratins/TO, Tupiratins/TO e Carolina/MA. Com impactos mais profundos nas cidades de Carolina/MA, Babaçulândia/TO (que deverá ser inundada) e Filadélfia/TO.

Apesar dos protestos e dos vários embargos, a construção da Usina do Estreito foi iniciada em 2009 com conclusão prevista para 2011, sendo que em março de 2011, o CESTE divulgou o início de funcionamento da segunda turbina dessa hidrelétrica. O alagamento provocado pelas obras da barragem deverá chegar à distância de apenas 20 km da área apinajé. Segundo as lideranças apinajé, a barragem provocará a mudança das vazantes e das cheias do rio. Além disso, eles alegam que os deslocamentos populacionais causados pelas inundações levam a população ribeirinha não-índia a estabelecer povoados mais próximos da TI. Os índios temem que essa aproximação possa provocar o acirramento dos conflitos na região e intensificar a disputa por terras.

Como compensação pela construção hidrelétrica do Estreito, os Apinajé reivindicam a demarcação da região do rio Gameleira, faixa de terra que ficou fora do processo demarcatório. Mas, não há um consenso quanto a essa reivindicação,

[41] Ver o mapa de abrangência aproximada das UHEs no final dessa seção.
[42] O Consórcio Estreito Energia [CESTE] foi formado em 2002 através de um acordo entre as empresas Suez Energy, Vale do Rio Doce, Alcoa e Camargo Corrêa a fim de construir e operar a Usina Hidrelétrica de Estreito.

pois, conforme já citado, algumas pessoas, ao recordar a represália sofrida por ocasião da luta pela conquista da terra, ficam receosas pelos conflitos que possam acontecer em consequência dessa nova demanda.

Segundo Fernando Schiavini (2009)[43], indigenista que convive com os problemas enfrentados pelos Apinajé há vários anos, a TI Apinajé está situada a aproximadamente 40 km da cidade de Estreito/MA que, como o nome diz, é o ponto mais estreito para passagem do rio Tocantins.

Antonio Apinajé comenta que é difícil convencer as autoridades que os Apinajé, os Krikati e os Krahô também fazem parte dos atingidos pela barragem. No entender dos Apinajé, os laudos oficiais consideram apenas as áreas que vão ficar debaixo d'água. No caso do Estreito, segundo os Apinajé, o CTI chegou a fazer um documento falando sobre o impacto que essa construção trará para essas áreas, porém tal documento não teria sido considerado.

No dia 21 de junho de 2011, os Apinajé se reuniram na aldeia Mariazinha a fim de discutir a questão da compensação da UHE Estreito. Segundo Antonio, os Apinajé deliberaram neste encontro utilizar parte dos recursos vindos do convênio Consórcio Estreito Energia Usina Hidrelétrica de Estreito [CESTE] e FUNAI para a construção do espaço da Associação PEMPXA, e outra parte para reformar o Posto abandonado da FUNAI na aldeia S. José, a fim de que esse possa funcionar como sede da Associação.

De acordo com Antonio, o montante dos recursos para os povos indígenas atingidos somam 16 milhões de reais que deverão ser pagos em 10 anos. O povo Apinajé tem direito a metade desta soma, ou seja, 8 milhões de reais. Quantia que deverá ser acessada através de projetos que devem ser encaminhados pelas Associações de cada população. Entre os Apinajé, o recurso será administrado pela Associação PEMPXA, do qual Antonio é secretário e participante do Comitê Gestor dos recursos compensatórios.

[43] Fernando Schiavini assessorou a Associação *Kapey* dos Krahô em projeto que visa o resgate de sementes tradicionais e vem atuando junto aos Apinajé na tentativa de buscar soluções para proteção da área contra invasores e as atividades ilegais como caça e pesca.

3.2.2– UHE Serra Quebrada

A UHE de Serra Quebrada é uma obra prevista para ser construída no rio Tocantins, acerca de 15 km da cidade de Imperatriz/MA. A barragem criará um lago com aproximadamente 100 Km de extensão, que deverá inundar os municípios de Itaguatins/TO e Governador Edson Lobão/MA e afetar as terras dos Apinajé e dos Krikati. Entre os municípios próximos da Terra Apinajé, que compõem a área de abrangência desta obra, estão as cidades de Tocantinópolis/TO, Aguiarnópolis/TO, Porto Franco/MA e Estreito/MA.

Desde 2001, os Apinajé movimentam-se contra a instalação da Usina de Serra Quebrada. Relatou-me o ex-cacique Orlando que no dia 02 de setembro de 2001 lideranças das aldeias Botica, Bonito, Mariazinha, Riachinho, São José, Patizal, Cocalinho e Buriti Comprido reuniram-se em Tocantinópolis e redigiram um documento para a Funai dizendo que eles não concordavam com a construção desta barragem. Segundo os Apinajé, tal barragem vai atingir diretamente o povo apinajé, com alagamento de duas aldeias, Riachinho e Mariazinha, além da redução das caças, das frutas, do babaçu e das matas onde são feitas as roças.

Durante minha pesquisa de campo, no dia 19 de novembro de 2009, um grupo de 10 homens e uma mulher apinajé encaminharam-se até a sede da FUNAI em Brasília para atender a uma solicitação de representantes da Eletronorte que desejavam realizar um estudo prévio na Terra Indígena, a fim de viabilizar a construção dessa hidrelétrica.

Durante a reunião ocorrida na sede da Funai em Brasília, os representantes da Eletronorte disseram que várias etapas já haviam sido realizadas visando o licenciamento da obra, entre elas, o estudo de viabilidade econômica, viabilidade técnica e uma avaliação dos possíveis impactos sociais e ambientais, que foram submetidos ao Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis [IBAMA], que teria solicitado ajustes no projeto e que o tempo para a conclusão da obra estaria estimado em 5 anos. Estaria faltando assim, o Estudo de Impacto Ambiental e Relatório de Impacto Ambiental

[EIA RIMA][44] e a realização de negociações com as populações indígenas que serão afetadas, que além dos Apinajé, inclui os Krahô, os Krikati e os Gavião.

O representante explicou ainda que sem os estudos não seria possível viabilizar a construção da barragem. Os Apinajé se mostraram irredutíveis quanto a decisão de não aprovar o estudo prévio da área. Descrevo a seguir parte do diálogo entre o representante da Eletronorte e os Apinajé, a fim de ilustrar as estratégias argumentativas de pressão que as empresas interessadas na obra exercem sobre as populações indígenas.

Sabino, cacique da aldeia São José, tomando a iniciativa da fala, disse que os índios não aceitariam nenhum estudo para a instalação de Serra Quebrada, pediu que deixassem as casas e os cemitérios apinajé em paz e que a Eletronorte procurasse outro meio de gerar energia.

Janilda, moradora da aldeia Aldeinha, emendou: "...vocês são tão espertos. Pensa em outra energia". Daniel Apinajé, presidente da Associação *Krinhinuré*, argumentou em seguida que o lugar onde iria ser construída a barragem é um local de caça, e numa tentativa de manter um diálogo num tom amistoso dirigiu-se ao diretor da Eletronorte dizendo que os Apinajé não estavam ali para desrespeitar alguém, mas que apenas queriam um "entendimento". Em seguida insistiu na abordagem sobre uma nova forma de energia: "... as aldeias são mais chegadas na beira do rio. Será que não tem outra forma de gerar essa energia? Esses estudos vão ser o início de vocês enganarem nós ... faz estudo, vai fazendo, fazendo, e depois vem igual o Estreito" (referindo-se à luta pelo recebimento da indenização compensatória após a construção da hidrelétrica). Continuou: "não é bom para nós. Será que eu

[44] O estudo prévio de impacto ambiental (EIA) e o Relatório de Impacto Ambiental (RIMA) são ações previstas no artigo 225, § 1º, IV da Constituição Federal (CF/88). O EIA é uma avaliação preliminar que visa diagnosticar a viabilidade do empreendimento com a finalidade de evitar ou compensar os problemas ambientais que possam decorrer da obra. A competência para exigir o Estudo é da autoridade administrativa responsável pelo licenciamento ambiental. O RIMA é realizado posteriormente ao EIA e detalha o Estudo que será apresentado ao órgão responsável pelo licenciamento.

vou morrer e meus filhos também vão morrer? Enchente, alagação, e se a água vem?" E terminou a fala deixando novamente uma brecha a um possível acordo: "... vocês só vão fazer se nos convencer. Mas não vão convencer..."

O representante da Eletronorte continuava esperando a sucessão das falas sem se manifestar. Lucas Apinajé, um morador da Aldeinha, tomou a palavra e fez um pequeno discurso remetendo-se a questão ambiental:

> Deus está dando o troco. A natureza também responde o estrago que o homem faz. Nosso povo está defendendo e o branco destruindo. O homem não pode segurar ventania. Tudo nosso está na beira do rio, nossas casas, nossas sobrevivência, tudo na beira do rio. Os velhos estão lá, com medo do que está acontecendo nesta reunião hoje. Não aceitamos! Nós temos a saúde e nossa saúde vem do cerrado, da mata. Já tem eucalipto, tem soja e agora essa barragem. Melhor (nos) matar logo.

Carlos Apinajé, professor na aldeia Bacaba, reiterou: "... os mais velhos estão confiando em nós. Vocês estão ouvindo, nós estamos falando". Carlos lembrou o representante da Eletronorte novamente sobre o que aconteceu com relação a barragem de Estreito, do qual os Apinajé alegam não ter recebido o que fora combinado. "... de Estreito foi assim, o estudo era somente para ver se vai ter impacto. Esse estudo é porta, então não queremos estudo sobre Serra Quebrada. Já sofremos com Estreito. Foi através do estudo que tudo aconteceu, o estudo foi o início da obra. O Povo Apinaje não aceita estudo". Um outro professor, Oscar da aldeia Bacabinha, continuou afirmando: "... Não queremos mais ouvir e nem sequer falar de Serra Quebrada. Ouvimos que quem não gosta do PAC não tem alma! Ficamos ofendidos. Queremos respeito, não queremos dinheiro". E mostrando que sabia muito bem o que o PAC significava continuou: "... não é assim que se leva desenvolvimento. Esse PAC é plano de aceleração, plano de desenvolvimento. Mas que tipo de plano? Nada de proteção!".

Carlos fez uma alusão ao conhecimento escolar, levado pelo não-índio no âmbito das aldeias: "... vocês que (nos) ensinaram e que levaram a escola (não-indígena) para dentro das aldeias. Vocês falam que (o índio) tem que

conhecer o branco para (se) defender (dele)[45]". Continuou sua fala fazendo apelo a questão "cultural": "... espero que essa reunião seja uma das últimas. Vocês tiram os mortos de vocês. Não se pode plantar[46] uma pessoa e depois mexer. Não mudamos nossos mortos". Por fim Carlos mostrou-se surpreso pelo fato da reunião ser sobre Serra Quebrada e não sobre o Estreito: "... eu pensei que esse encontro iria falar do Estreito e de como aquilo vai ficar ..

Tendo ouvido essa e outras argumentações, o representante da Eletronorte iniciou sua resposta dando a entender que estava ali para dar início ao que sabia ser uma longa negociação e que não estava disposto a desistir facilmente: "Vocês querem que essa seja a última reunião, mas acredito que serão necessárias muitas reuniões, bastante conversa". Justificou da seguinte forma a insistência na geração de energia via construção de barragens:

> Existe, de fato, muitas energias diferentes, mas posso garantir que barrando o rio é gerada a energia mais barata. E hoje tudo funciona com energia, a população está crescendo e cada vez mais energia será necessária. Não vamos mentir para vocês. Queremos fazer os estudos para realizar a construção. Somente não vamos construir se os estudos mostrarem que não é viável ou se vocês não estiverem de acordo.

A fim de convercer os Apinajé lembrou acordos realizados com outras povos indígenas:

> Existe o Programa Paracanã. Esse Programa tem mais de 20 anos. Eram 240 índios, hoje são 750 índios. Eles recebem vacina, recebem educação, produzem semente de mogno com o programa de produção, possuem floresta preservada, fiscalizam a terra eles mesmos. Também existe o Programa dos Waimiri-Atroari. Vocês poderiam fazer uma visita. Perguntem diretamente para eles se gostam ou não.

Continuou sua fala tentando minimizar os efeitos sobre a TI:

> Aqui pouca terra será alagada. Não precisa sair, nem irão ficar sem água. A usina provoca confusão, principalmente durante a fase de construção que dura aproximadamente cinco anos. Depois disto, ficam somente 100, 200 pessoas para trabalhar na usina. Existe planejamento para compensar tudo

[45] Parênteses meus
[46] Os Apinajé costumam usar a palavra "plantar" como sinônimo de enterrar uma pessoa falecida.

> isso. Tudo será discutido com vocês. E saibam que o acordo não será para piorar a vida de vocês. Podemos mostrar até onde a água vai. Por tudo isso, vamos precisar de mais conversa e assim sendo todas as dúvidas serão retiradas. O lago de Tucuruí tem um tamanho muito diferente de Serra Quebrada. Serra Quebrada será 10 vezes menor. Podemos mostrar tudo isso para vocês, basta que aceitem o nosso convite para conhecer o Programa Paracanã e Tucuruí.
>
> A FUNAI acompanha essa visita, apresentaremos as pessoas para vocês. Nos dias de hoje muitas barragens serão construídas. Estas barragens não são construídas em qualquer lugar. Os estudos servem para garantir o melhor lugar para a construção, neste caso está na Terra Indígena.

A argumentação da Eletronorte não convence os Apinajé e a negativa continua. Jorge, cacique da aldeia Palmeira, retoma a palavra para os Apinajé rementendo-se a questão da compensação: “Vocês vão compensar? Compensar como? Vão aumentar nossa terra? Aumentar a terra vai provocar revolta nos donos das terras vizinhas. Vai ter briga. Tem como comprar Tocantinópolis para nós? Não tem lugar na beira do rio não”.

O representante da Eletronorte insiste, agora de forma mais autoritária: “Nós vamos insistir, pois queremos fazer a barragem”. Antonio, da aldeia Areia Branca, que até então não tinha se manifestado responde: “Isso é pressão. Estamos sofrendo muita pressão!”

O representante da Eletronorte apela para a instância governamental: “É em nome do governo que eu trabalho. Governo que foi eleito e reeleito. Vocês estão indo contra a hidrelétrica mais barata, limpa e renovável. A suja é a que tem petróleo. Todos precisamos de energia. Quem tem geladeira aqui? Camiseta? Televisão? Rádio? Celular? (...)”

Antonio argumenta que a energia mais limpa é a do sol. O representante da Eletronorte diz que a captação de energia solar tem custos muito altos e faz uma proposta: “Independente (da mudança) de governo são 26 anos de estudos/planejamento. Oferecemos um acordo para os próximos 30 anos”.

Oscar Apinajé se altera: “Não entendeu o que falamos? Não Serra Quebrada! Estamos sofrendo pressão. Insistir é teimar. Vocês estão teimando conosco!”. O representante da Eletronorte torna a reiterar: “Vamos insistir, pois

precisamos da energia que será gerada".

Sabino Apinajé faz nova alusão a questão não resolvida de Estreito: "... nem resolvem o que já existe e querem criar outro (problema)! Isto vai no mesmo rastro do que o Estreito".

O representante da Eletronorte tenta justificar que no caso de Estreito, tratava-se de outra empresa, diz que faltou acordo antes das obras e em seguida apelou ao representante da FUNAI para organizar a reunião, pois todos queriam falar ao mesmo tempo. O representante da FUNAI pede atenção para dizer que o impasse continuaria. Argumenta que a Eletronorte tem interesse em construir enquanto os Apinajé desejam manter o usufruto sobre a terra. Deixa espaço para um novo diálogo dizendo que caberia aos Apinajé decidir quanto a aceitar ou não outro convite para conversar com a Eletronorte a respeito de Serra Quebrada, e que caso isso ocorra, cabe à FUNAI apenas garantir que o diálogo aconteça. Em seguida justificou a não conclusão do processo indenizatório da construção de Estreito com o objetivo de convencer os Apinajé que no caso de Serra Quebrada seria diferente:

> "(...) o dialogo com o CESTE foi bastante difícil. Estreito foi muito mal conduzido desde seu início, pois a licença prévia foi emitida pelo IBAMA antes mesmo do posicionamento da FUNAI. Houve total desconsideração do componente indígena. O CESTE não é do governo e a negociação de Serra Quebrada deve acontecer de forma independente das negociações de Estreito.

Janilda e Daniel insistem no encerramento da negociação**.** O representante da Eletronorte não se dá por vencido:

> Encerrar, nós não encerramos. Não há duvida da posição contrária a usina. Mas se de um lado existe Estreito, de outro lado existe também Parakanã e gostaríamos de mostrar para vocês. A proposta de Serra Quebrada vai existir neste ou em outro governo. Se eu fosse vocês aceitava a proposta desse governo.

Oscar se irrita: "Ainda vai passar anos e anos e teremos que nos defender dessa Serra Quebrada. Essa ameaça vai continuar". E o representante

da Eletronorte continua dizendo que novos convites serão feitos: “Vamos convidar vocês para outras conversas”. Faz uma promessa: “Vamos tentar ajudar a resolver a negociação de Estreito e convidar para outras conversas e vocês aceitam se quiserem”. Carlos Apinajé termina a conversa dizendo que para os Apinajé o assunto Serra Quebrada estava encerrado.

Optei por registrar a transcrição de parte do diálogo entre os Apinajé e a Eletronorte, tal como foi documentada pelos representantes Apinajé durante a reunião de 19 de novembro de 2009 com a intenção de exemplificar a pressão exercida sobre as populações indígenas para que estas cedam suas terras à construção de barragens.

Durante a discussão, a fim de convencer os Apinajé, o representante da Eletronorte recorre, por exemplo, ao fato dos próprios índios utilizarem energia elétrica atualmente. O que constitui uma ironia, pois dessa forma, a população que utiliza muito menos, teria de arcar com o custo mais alto. Além do que, como já mencionado, o que está em jogo é o atendimento da demanda energética das grandes indústrias cuja produção é voltada mais para a exportação do que para a venda no âmbito nacional.

Vimos que o representante da Eletronorte admite o que ele chama de “confusão na fase de construção” que duraria “5 anos”, restando depois “100, 200 pessoas trabalhando no local”. Como avaliar, quantificar e compensar as consequências de cinco anos de “confusão” e a permanência de 100 a 200 trabalhadores próximos a uma terra indígena cuja população não chega a duas mil pessoas? Certamente essa fala não contempla a extensão do problema, simplesmente se atem a questão do limite das áreas alagadas como se fosse o único impacto desse empreendimento.

Por outro lado, a argumentação dos Apinajé esteve bastante centrada na questão do processo de compensação pela Usina de Estreito, ainda não resolvida. Soa como uma “condição” para a continuidade da negociação sobre Serra Quebrada. Apesar dos Apinajé estarem conscientes da ameaça promovida pelos impactos na área, fica também claro que há um descrédito quanto ao

cumprimento do acordo no tocante ao processo de ressarcimento pela obra de Estreito. De qualquer forma é difícil saber por quanto tempo os Apinajé vão conseguir manter a decisão de não permitir o estudo dos impactos na TI, visto que a pressão continua, sobretudo agora com a decisão governamental de promover a exploração do potencial hidrográfico da região através do PAC.

A UHE de Serra Quebrada em questão, até meados de 2009, encontrava-se embargada por um juiz de Imperatriz/MA. O coordenador do Posto da Funai de Araguaína, também em reunião com os Apinajé, argumentou que estava sendo pressionado a convencer os índios a aceitarem essa obra que afetará diretamente populações indígenas. A previsão é que o impacto de Serra Quebrada atinja quatro aldeias da TI Apinajé: Mariazinha, Riachinho, Barra do Dia e Botica. Além disso, essa obra atingirá grandes babaçuais (cuja palha constitui-se em recurso largamente utilizado pelos Apinajé para a construção de casas) e fará desaparecer trechos férteis de terra.

Entre os dias 4 a 6 de julho de 2011, houve uma reunião na aldeia Patizal com representantes tanto indígenas quanto de associações de pescadores e ribeirinhos para discutir sobre as consequências da implantação da Usina de Serra Quebrada. Abaixo cópia do documento final produzido nesse Encontro, que me foi enviada por Antonio Apinajé via correio eletrônico:

> Documento final do encontro dos povos indígenas Apinajé e Krikati, pescadores, ribeirinhos e trabalhadores rurais – discussão do projeto de UHE serra quebrada:
>
> Nós indígenas do Povo Apinajé, Krikati, os representantes da Coapima, CNPI, Conselho Indígena Pêpcahyc Krikati, Associação da Aldeia Jerusalém Põo Catihi, Associações União das Aldeias Apinajé-PEMPXA, Associação 'Krinhinure' do povo Apinajé, Associação dos Agricultores Familiares da Ilha de São Domingo Município de Itaguatins, Colônia de Pescadores de Itaguatins, Colônia de Pescadores de Estreito, Colônia de Pescadores de Porto Franco, Colônia de Pescadores de Ribamar Fiquene, reunidos na Aldeia Patizal, Terra Indígena Apinajé, Município de Tocantinópolis Estado do Tocantins, nos dias 04 a 06 de julho de 2011, viemos a público denunciar e nos posicionar contra a UHE – Serra Quebrada, nos seguintes termos:
>
> Desde a década de 70, o projeto da UHE Serra Quebrada no rio Tocantins, na divisa dos estados do Maranhão e Tocantins, vem sendo uma ameaça as nossas populações indígenas, ribeirinhas, de pescadores e

pequenos produtores da região. Os estudos preliminares apontam que este projeto, se construído, inundará aproximadamente 10% da terra indígena apinajé no estado do Tocantins. O povo Krikati no Município de Montes Altos no estado do Maranhão também poderá ser afetado, assim como também mais de 14.000 ribeirinhos e população urbana que serão deslocados de suas moradias.

Esta obra faz parte do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) e do Plano Decenal de Expansão de Energia (PDE), (2007/2016). Os municípios que poderão ser afetados pela obra são: Governador Edson Lobão, Ribamar Fiquene, Montes Altos, Campestre do Maranhão, Porto Franco e Estreito, estes no Estado do Maranhão. No lado do Tocantins, Itaguatins, Maurilândia, Tocantinópolis e Aguiarnópolis.

Entretanto, no entendimento de nós Povos Indígenas reunidos, além de alagar grande parte de nossas terras, provocando o deslocamento forçado de 8 aldeias, vai causar impactos e alterações no nosso modo de vida e no meio ambiente, nos nossos recursos naturais com a destruição de grande quantidade de Babaçu, uma das principais fontes de renda. Na parte da Terra projetada para ser alagada está situada a maior diversidade de animais, aves e peixes. Ademais, o empreendimento representa grande ameaça de invasões da Terra Apinajé já demarcada.

No entendimento dos ribeirinhos e pescadores presentes, o empreendimento representa o fim das fontes de renda e meio de sobrevivência, com a devastação da natureza, acabando com a vida e nossa história. O empreendimento representa um falso desenvolvimento para nós, pois gera riqueza concentrada para poucos e deixa os prejuízos socioambientais e econômicos para o povo da região.

Diante das ameaças contra nosso território, nosso modo de vida, nossos recursos naturais garantidos na Constituição Federal, repudiamos essa política energética do Governo Federal que vem apoiando política e financeiramente as empresas na construção desses empreendimentos com o dinheiro público. Nossos povos Apinajé, Krikati, trabalhadores rurais, ribeirinhos e pescadores que moramos e dependemos do rio Tocantins para nossa sobrevivência, repudiamos a construção dessa obra e reafirmamos nossa decisão de não aceitar nenhum estudo ou pesquisa na tentativa de viabilizar o empreendimento

Exigimos do governo Federal, da Presidenta Dilma, e do Ministro das Minas e Energia, senhor Edson Lobão, a paralisação imediata de qualquer processo administrativo ou estudos relacionados a esse empreendimento. Manifestamos que levaremos as denúncias aos órgãos responsáveis nacional e internacional, à imprensa e a sociedade civil, se houver qualquer tentativa de implementação da UHE Serra Quebrada, a qualquer custo e com violações de nossos direitos garantidos pela Constituição Federal e pelos organismos internacionais de que o Brasil faz parte. (Aldeia Patizal, 06 de julho de 2011).

No início de outubro de 2011, o Ministério Público Federal [MPF] através da Procuradoria da República no Tocantins recomendou ao IBAMA a

paralisação do processo de licenciamento ambiental da UHE de Serra Quebrada, determinando seu arquivamento e comunicando ao empreendedor a impossibilidade legal de construção da obra. O MPF/TO recomendou também à Funai que não tome medidas relacionadas ao licenciamento, emitindo contribuições para o termo de referência ou qualquer outro documento direcionado a viabilizar o empreendimento ou mesmo a realizar estudos ambientais ou socioeconômicos. Á Centrais Elétricas do Norte do Brasil S/A (Eletronorte) foi recomendada a abstenção em dar sequência ao projeto de construção dessa usina.

A Procuradoria advertiu que tal medida é parte de inquérito civil público que tramita na Procuradoria da República no Tocantins, instaurado para fiscalizar o licenciamento ambiental da UHE de Serra Quebrada. Além disso, a recomendação atende a reivindicação feita pelos Apinajé durante uma reunião realizada na aldeia Patizal entre os dias 25 e 28 de setembro de 2011 onde os Apinajé manifestaram sua repulsa à construção do empreendimento e solicitaram ao MPF a adoção de medidas para impedir a realização dessa obra que poderá alagar 15% da TI com remoção de três aldeias.

O licenciamento ambiental do empreendimento é conduzido pelo IBAMA, que já emitiu o termo de referência para elaboração do estudo de impacto ambiental. Porém, para o MPF o projeto é inconstitucional e a recomendação considera que a execução da obra, caso autorizada, representará violação direta ao artigo 231 da Constituição Federal, uma vez que a inundação do território indígena ocasionará perda territorial, o que acarretará em impedindo do usufruto dos recursos naturais existentes na TI. O MPF considera que a criação do reservatório constitui ato de ocupação do território indígena, afetando por isso a posse dos índios sobre ela, o que também é explicitamente proibido. O comunicado alerta que eventuais atos dessa natureza somente seriam possíveis em carácter excepcional, segundo relevante interesse público da União a ser disciplinado em lei complementar, que ainda não existe.

3.2.3 – Usina Hidrelétrica de Santa Isabel (TO/PA)

Trata-se de uma obra em processo de aprovação que deverá ser instalada no rio Araguaia, próximo à Santa Isabel do Araguaia/PA. Com área prevista de 250 km² de reservatório, irá atingir os municípios de Palestina do Pará/PA, Piçarra/PA, São Geraldo do Araguaia/PA, Ananás/TO, Aragominas/TO, Araguaina/TO, Riachinho/TO e Xambioá/TO. O projeto prevê a geração de 1200MW.

De acordo com informações divulgadas pelo Ministério do Meio Ambiente [MMA], o projeto foi arquivado em 2000 por falta de estudos ambientais e retomado em 2009. Entre os povos atingidos pela barragem estão os Apinajé, além de outras terras indígenas como a Sororó[47], Mãe Maria[48] e Xambioá[49].

De acordo com dados da ANEEL, a hidrelétrica de Santa Isabel foi arrematada pelo Consórcio Gesai, formado pela Vale do Rio Doce (43,85%), Billinton Metais (BHP) (20,60%), Alcoa (20%), Votorantim Cimentos (10%) e Camargo Corrêa Geração (5,55%). A construtora responsável pela obra ficou sendo a Chroma Engenharia e a projetista, a Engevix.

No Plano Decenal de Expansão da Energia [PDEE] 2008-2017, da Empresa de Pesquisa Energética [EPE] ligada ao Ministério de Minas e Energia [MMA], essa usina não havia sido considerada no planejamento. Em 2002, o IBAMA emitiu parecer pela inviabilidade ambiental da usina, o que levou os empreendedores a cogitarem a devolução da concessão, o que não chegou a acontecer. Em fevereiro de 2009, o IBAMA emitiu termo de referência que permitiu reabertura do processo, a fim de adequar os estudos às condições determinadas pelo órgão ambiental.

---

[47] Os Aikewára são um Povo Tupi que habitam na região Sudeste do Estado do Pará, na Área Indígena Sororó, pertencente aos municípios de Marabá, São Domingos do Araguaia e São Geraldo do Araguaia. Região que antes da demarcação, constituía o território Aikewára. A Área Indígena Sororó está localizada aproximadamente a 100 km de Marabá, a 50 km de São Domingos do Araguaia e a 55 km de São Geraldo do Araguaia.

[48] Trata-se da área dos Parkatêjê localizada no município de Bom Jesus do Tocantins, no sudeste do Estado do Pará.

[49] Referência aos Karajá, que habitam no estado do Tocantins.

Por se tratar de um projeto retomado recentemente, os Apinajé ainda não tomaram nenhuma iniciativa quanto à implantação dessa obra. Estão aguardando o desfecho decisório para estabelecer uma posição mais efetiva.

3.2.4– UHE Marabá

Localizada na cidade de Marabá/PA, no rio Tocantins, próxima a confluência com o rio Araguaia, possui uma área de abrangência que compreende os municípios de Itaguatins/TO, Maurilândia/TO, Tocantinópolis/TO, Aguiarnópolis/TO, Governador Edson Lobão/MA, Ribamar Fiquene/MA, Campestre/MA, Porto Franco/MA e Estreito/MA e, dentre as populações indígenas da região, prevê atingir os Krahô, Krikati, Apinajé e Gavião. O impacto deste aproveitamento sobre a terra indígena Mãe Maria (povo Gavião/Timbira) foi considerado crítico. A capacidade instalada deverá ser de 2.160 MW.

Os Apinajé estão aguardando a decisão dos órgãos competentes para decidir quais as medidas a serem tomadas no caso da aprovação desse projeto. Por enquanto, os Apinajé incluem as obras projetadas em documentos a serem enviados às autoridades onde solicitam a não construção dessas barragens.

Durante minha permanência na aldeia, uma das reuniões de grande porte aconteceu entre 23 a 25 de setembro de 2009. Representantes do CIMI estiveram presentes entre os Apinajé na aldeia Bonito para discutir os impactos das construções das novas barragens[50]. Índios Krahô e Xerente também vieram para discutir o assunto. Nesta reunião estiveram presentes 12 mulheres e 20

[50] Antonio Carlos Magalhães (2005) em "Tenotã-Mõ. Alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu", organizado por Oswaldo Sevá, lembra que há tempo a construção de barragens preocupa os povos indígenas. Em 1988, a Comissão Pró-Índio/SP publica – "As Hidrelétricas do Xingu e os Povos Indígenas" que analisa a construção de barragens e suas implicações sociais. E em 1994 dois volumes intitulados "Energia na Amazônia" são produzidos após um seminário internacional ocorrido em Belém, por iniciativa do Museu Paraense Emílio Goeldi e da Universidade Federal do Pará que analisam a implantação de grandes projetos, principalmente aqueles voltados à produção de energia, suas alternativas e as conseqüências sociais, ambientais e econômicas que acarretam.

homens apinajé. Entre as mulheres estavam as filhas de Maria Barbosa, Maricota e as professoras da escola Matùk. Após a assembléia foi redigido um documento, posteriormente publicado pelo CIMI, onde os representantes indígenas fizeram as seguintes colocações a respeito das construções das barragens:

> Nós povos indígenas Apinajé, Krahô e Xerente devemos estar sempre unidos para não deixar que construam grandes projetos em nossas áreas. Porque eles não afetam somente nossas áreas, mas também as áreas de nossos parentes Gavião e Krikati. Nós Apinajé permaneceremos unidos para somar forças contra a construção de barragens que nos afetam. Como já tivemos experiência de sofrimento das conseqüências da barragem de lajeado, com o povo Xerente, destruição da natureza, dos peixes, vazantes, divisão das comunidades, que não é o nosso costume. Compensação para nós significa doenças, miséria, fome, poluição de rios, óbitos, alcoolismos, prostituição, desrespeito, condições precárias e não supre a necessidade da comunidade indígena. Por isso não queremos. Nós, povo Xerente, denunciamos a construção da barragem de Novo Acordo, que afetará o povo Xerente e irá inundar a nossa área indígena, e nós não aceitamos a redução das áreas indígenas e por isso não queremos esta construção. Por isso que nós indígenas vamos continuar lutando para não aceitar a implantação desses projetos em nossas áreas. Todos os povos indígenas têm direito de fazer com que os seus valores tradicionais sejam respeitados pelos não índios, porque nós somos primeiros habitantes do Brasil, por isso que os investidores e os governantes devem fazer valer as leis que nos protegem. Sempre estaremos prontos para brigar pelo que é nosso.

No documento, os Apinajé fazem alusão aos malefícios causados pela construção de barragens próximas das áreas indígenas e, dentre os males causados por esse tipo de megaconstrução, citam a “divisão das comunidades” referindo-se ao faccionalismo, no texto acima colocado como algo provocado e/ou instigado por eventos exteriores às sociedades indígenas provenientes da sociedade dominante. Embora o faccionalismo seja algo comum nas sociedades Jê (e em muitas povos não-Jê), tanto no texto, quanto durante as discussões a respeito das políticas externas, ele é abordado como algo que pode “enfraquecer” a união indígena em torno de um mesmo ideal, que, nesse caso, é a luta contra a implantação de hidrelétricas que possam atingir as terras indígenas.

No texto também se faz alusão ao processo compensatório como parte dos males trazidos pela construção de barragens. Como de fato, o recebimento

das compensações tem dividido opiniões e provocado conflitos entre os interesses individuais e os interesses coletivos.

3.2.5– Projeto Grande Carajás [PGC]

A CVRD encabeça a coordenação desse projeto que visa explorar minérios (cobre, níquel, bauxita, ferro, manguanês etc) da Amazônia e da Serra Carajá no sul do Pará. O PGC inclui outros projetos como a Hidrovia Araguaia-Tocantins e a Ferrovia Carajás, que vai de Carajás a São Luis e a construção de dois portos: Ponta da madeira e Itaqui em São Luis. A área de abrangência atinge vários municípios entre os estados do Pará, Maranhão e Goiás, incluindo o município de Tocantinópolis. Entre os impactados estão incluídas 23 áreas indígenas, inclusive os Apinajé.

O Projeto Grande Carajás[51] é um megaempreendimento que faz parte de uma política de colonização e desenvolvimento da região amazônica. Suas obras se iniciaram no final da década de 1970, sendo lançado oficialmente em 1982, como Programa Grande Carajás e regulamentado através de um Decreto-lei.

Trata-se de uma jazida mineral que se localiza numa imensa área de cerca de 900 mil quilômetros quadrados cortada pelos rios Xingu, Tocantins e Araguaia. Área que abrange terras do sudoeste do Pará, norte de Tocantins e oeste do Maranhão.

O Projeto Grande Carajás incluiu também a exploração de recursos agroflorestais, extrativistas, agropecuários, além do aproveitamento do potencial hidrelétrico de alguns rios amazônicos, como é o caso do Tocantins, onde foi construída, por exemplo, a hidrelétrica de Tucuruí a fim de fornecer energia

[51] Santos, R. L. (2010). O projeto Grande Carajás - PGC e algumas consequências regionais. Revista Eletrônica Boletim do TEMPO, Ano 5, Nº07, RJ.

elétrica para as indústrias de alumínio. Para a consolidação desse programa foi implantada uma grande infra-estrutura de suporte que, além das Usinas Hidrelétricas, inclui Estrada de Ferro e Hidrovias. A ferrovia promove o escoamento do produto mineral de Carajás até o porto de Itaqui em São Luís. A maior parte do produto é para exportação. Toneladas de ferro são enviadas para o Japão, por exemplo.

A Hidrovia Araguaia-Tocantins deverá cortar cerca de 2000 km, passando por cinco estados brasileiros e várias áreas de conservação ambiental, incluindo a Ilha do Bananal e 35 áreas indígenas, e chegando até um dos limites da área Apinajé, a aproximadamente 30 km da cidade de Estreito (MA).

A Estrada de Ferro Norte-Sul Lançada pelo então presidente José Sarney, quando concluída, possuirá a extensão de 1.980 km e cortará os estados de Pará, Maranhão, Tocantins, Goiás, Minas Gerais, São Paulo e Mato Grosso do Sul. Durante o governo de Luis Inácio Lula da Silva o projeto da ferrovia foi retomado e falta o trecho entre Palmas/TO e Anápolis/GO que estava previsto para 2011.

Através da conexão entre a hidrovia e a construção da Ferrovia visa-se também ligar regiões produtoras de soja, como Pedro Afonso, aos portos de Belém/PA e Itaqui/MA, além de permitir a exportação de produtos como etanol e celulose. A idéia é trazer grandes obras para a região que facilitem o escoamento de produtos (industrializados ou não), fazendo da região Araguaia-Tocantins um grande pólo exportador[52].

Além da extração do minério, o PGC abarcou diversos subprojetos que foram favorecidos pelo suporte material montado para o projeto matricial. Nessa diversidade surgiu o pólo guseiro, madeireiro, agropecuário e florestal, com grandes plantações de eucalipto pela região.

Significativas quantidades de florestas nativas passaram a ser, mais intensivamente, queimadas para atender as necessidades das indústrias de ferro. Entre as décadas de 1970/1980, mais de 80% do carvão utilizado na siderurgia

[52] Disponível no site: http://www.seplan.go.gov.br. Acesso em 14/02/2011

brasileira era extraído de florestas nativas, sendo que, as plantações de eucaliptos configuraram-se como uma das formas de aquisição de carvão para esses fornos.

Em relatório para CVRD, Ladeira (1983) ressalta que a implantação do PGC provoca alterações na estrutura sócio-econômica da região afetada. Sendo a principal alteração o crescimento demográfico e os problemas decorrentes quanto à posse e a regulamentação fundiária.

Em meados de 2009, uma equipe de índios e funcionários da Funai, em uma ação de inspeção da área, constatou a existência de exploração ilegal dos recursos da TI Apinajé. Além de sinais de retirada de madeira e frutos da floresta, e a utilização de trechos da TI na fronteira norte como pastagens, os integrantes da equipe relataram que o plantio de eucalipto financiado pela CVRD já havia alcançado os limites da área.

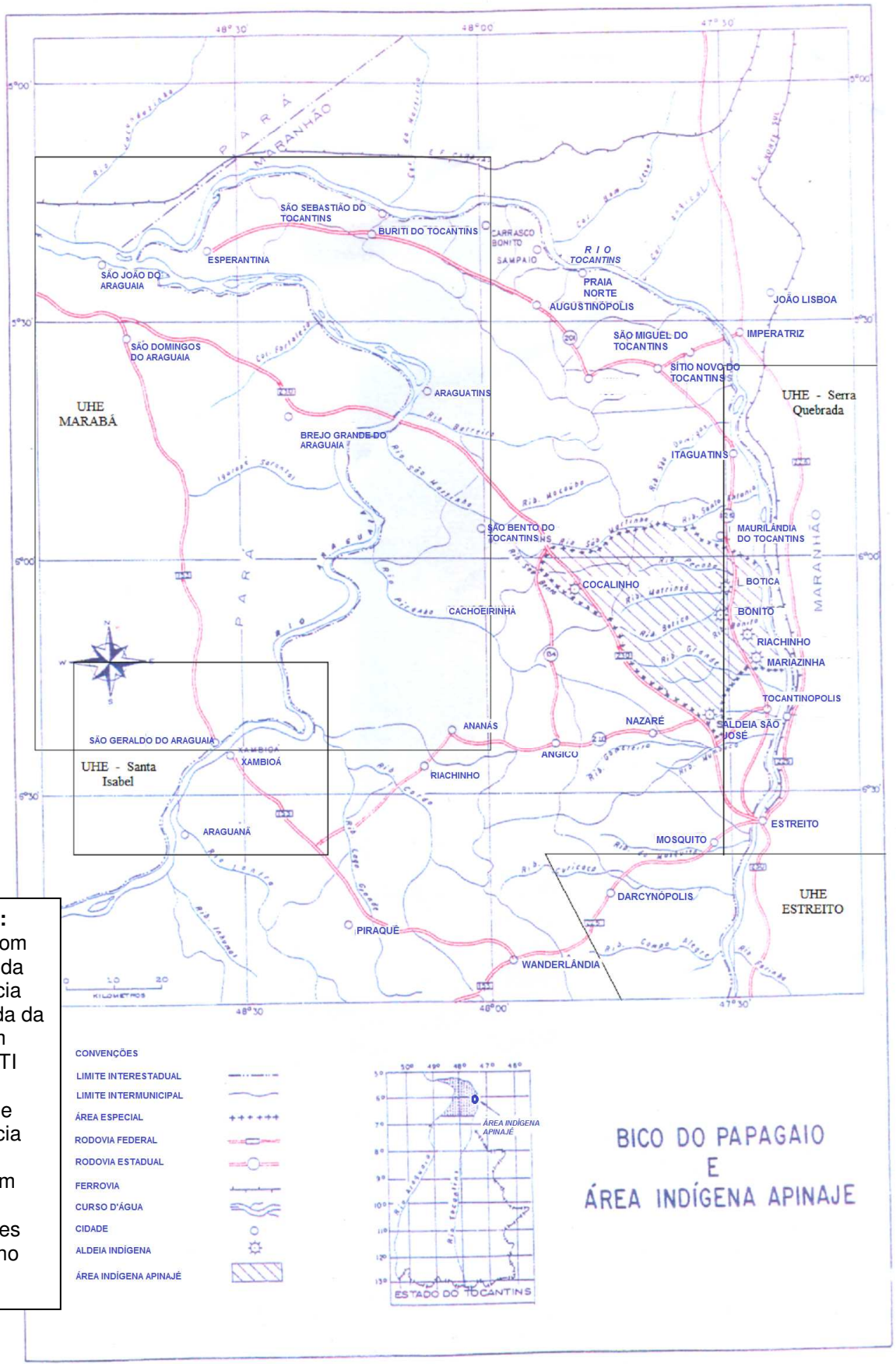


Figura 24: Imagem com indicação da abrangência aproximada da UHEs com relação a TI Apinajé. Traçado de abrangência de minha autoria com base nas informações expostas no cap. 3

3.3 – A APLICAÇÃO DE RECURSOS E SUAS DIFICULDADES

A proximidade destes megaprojetos, além de ameaçar a extensão territorial, preocupa pela maneira como se dá a aplicação dos recursos oriundos das compensações a que os Apinajé têm direito, que, muitas vezes, é realizada sem o mínimo de preparação e/ou conhecimento sobre a população a ser ressarcida. Fato que pode representar uma força tão impactante quanto o empreendimento em si. Além disso, conforme já citado, essas obras atraem um grande contingente de mão-de-obra masculina de várias regiões do país que vem habitar os arredores da área indígena potencializando ainda mais os conflitos existentes. Ou seja; mesmo quando os índios são consultados, a aplicação de recursos e benefícios pode mostrar-se tão prejudicial quanto o empreendimento, pois há muita divergência interna sobre a aplicação desses recursos e sobre quem pode decidir sobre isso.

Tal problema pode ser observado nos pátios das aldeias São José e Mariazinha, onde tratores e máquinas sucateadas jazem sob construções em ruínas. Quando em funcionamento, tais objetos não raro alimentam interesses particulares como o caso acontecido em 2009, quando um trator proveniente de verba do convênio CVRD/Funai, segundo lideranças apinajé, fora vendido por uma líder apinajé que apropriou-se do dinheiro (cerca de três mil Reais) em proveito próprio, sem acordo prévio com a comunidade. O marido dessa líder é um não-índio, funcionário da Funai, que fora destituído do cargo após o acontecido, acusado de ter participado da venda.

A problemática inicia-se antes da execução do projeto, quando começam os boatos sobre o possível recebimento de indenizações compensatórias e de benfeitorias. A partir daí são acionados os interesses particulares e de grupos afins.

Uma liderança apinajé argumenta que é muito difícil organizar uma ação coletiva que busque a solução para essa problemática porque alguns índios acreditam que poderão obter vantagens pessoais das compensações em dinheiro

e, embasados nessas “promessas”, comenta que muitos abandonam atividades vitais como as roças, as caçadas, o artesanato e a coleta extrativista.

Entre 21 e 27 de maio de 2009, um movimento que reivindicava o ressarcimento pela Usina Hidrelétrica de Estreito culminou na invasão do posto da Funai em Araguaína. Coordenados por uma líder apinajé (a mesma acusada de ter vendido o trator) da aldeia Mariazinha, que na época atuava como mediadora entre a prefeitura e os índios, cerca de 100 indígenas dos povos Krahô, Apinajé, Karajá e Krikati do Maranhão invadiram a sede da Funai em Araguaína e permaneceram no prédio por cinco dias.

O objetivo da invasão era exigir esclarecimentos com relação aos impactos gerados pela Usina de Estreito; reivindicar a intervenção da Funai quanto ao cumprimento das medidas compensatórias desta UHE e, por fim, solicitar o afastamento de três servidores do órgão, incluindo o administrador da sede, Cléso de Morais. Segundo os índios, esses funcionários não estariam preparados para ajudá-los nesse pleito.

No final do movimento, os índios firmaram um abaixo-assinado com as respectivas solicitações à FUNAI de Brasília. O pedido de exoneração dos funcionários não foi atendido. Os Apinajé acusaram os Krahô de terem invadido a sede da Funai antes do combinado e a líder apinajé de ter utilizado o movimento como ferramenta de vingança contra Cléso e outros funcionários da Funai, porque os consideravam responsáveis pela demissão de seu marido do cargo de chefe de Posto. No dia 27, porém, após terem conseguido uma promessa de Cléso para recebê-los, os índios deixaram a Administração regional da Funai localizada em Araguaína.

Apesar da divergência no interior do grupo que participou da manifestação, os índios resumiram o ocorrido em um documento enviado para a Funai da seguinte forma:

> Nós povos Krahô, Apinajé, Carajá Xambioá e Krikati, que desde o último dia 21/05/2009 estamos ocupando o prédio da Funai em Araguaína/TO para reivindicar nossos direitos. Viemos através desta nota de repúdio expressar nossa indignação e revolta com a ação da polícia federal que no dia 20 usou de práticas de intimidação, maus tratos e abuso de autoridade contra algumas lideranças do povo Krahô que se encontravam na sede da Funai em Araguaína para buscar nossos direitos. As lideranças foram espancadas e empurradas com violência para fora do prédio do órgão indigenista, informamos ainda que o administrador da Funai Cléso Fernandes de Morais se negou a receber-nos, fechando as portas da instituição. Em outro episódio, dia 19/05 o administrador da Funai chegou escoltado por policiais militares na aldeia Mariazinha, atitude que julgamos desnecessária e precipitada, pois o mesmo se diz amigo e que quando está na aldeia sente-se em casa. Exigimos que fatos como esses não voltem a acontecer e que providências sejam tomadas.

Os índios só abandonaram o prédio quando o funcionário da Funai marcou uma reunião para recebê-los pessoalmente no dia 09 de junho de 2009. Nesta reunião, depois de dizer que a Funai iria mantê-lo no cargo como chefe da regional de Araguaína, Cléso esclareceu o andamento das negociações de compensação. Argumentou que desde novembro de 2007 a Funai articula a viabilidade de negociar a troca da incorporação da região do Gameleira na área demarcada pela permissão das obras da UHE de Estreito, e que em dezembro de 2007 o Ceste encaminhou à Funai - Coordenação Geral de Patrimônio Indígena e Meio Ambiente [CGPIMA] uma proposta de programa de compensação para os Krahô, Apinajé, Krikati e Gavião.

O episódio da invasão do posto da Funai em Araguaína/TO mostra que apesar da capacidade de articulação existente entre os Apinajé e os vizinhos Krahô nos movimentos contra a instalação de megaprojetos e em prol da proteção territorial, há desavenças e disputas promovidas por histórica rivalidade entre esses dois grupos, como também entre facções apinajé. O caso protagonizado pela líder apinajé, acusada de mobilizar os índios, já motivados pelo desejo de reivindicar a compensação pela UHE de Estreito, com a intenção de utilizar o movimento para reverter a situação de desemprego de seu marido, demonstra que essas ocasiões, não raro, transformam-se em palcos onde interesses individuais

se cruzam aos projetos coletivos, revelando pontos de desacordo entre os diferentes atores e grupos em atuação.

Os conflitos entre facções configuram-se em mais uma dificuldade que se coloca quando a questão são as "compensações" provenientes dos grandes projetos na área indígena. Caciques e presidentes de associações, responsáveis por recebimento de verbas para projetos ou assinatura de acordos compensatórios são constantemente acusados de fazer uso individual das verbas e recursos recebidos. Era cena comum nas reuniões coletivas ouvir esses personagens justificando suas ações a fim de tentar reverter tais acusações. Em 2009, Daniel, presidente da *Krinhinuré*, após ter sua casa queimada em sua ausência, mudou-se da aldeia S. José onde habitava desde o nascimento para outra aldeia. Embora Daniel tenha alegado que o incêndio foi acidental, alguns desconfiam que isso tenha sido provocado pelos seus acusadores.

Na literatura Jê, a afluência de um volume regular de dinheiro e mercadorias diretas que o convênio com a CVRD vem motivando nos últimos vinte anos, inspirou o trabalho de Cesar Gordon (2006, p. 38) entre os Xicrin-Mebêngôkre, no qual busca investigar a relação dos Xicrin com os bens industrializados de acordo com uma perspectiva indígena. Gordon mostra que a utilização dos recursos injetados no cotidiano Xicrin corresponde ao desejo dos Xicrin de obterem acesso a esses bens e, que, apesar do faccionalismo e outras complicações oriundas desse processo, o desejo dos Xicrin pelos objetos que lhes são estrangeiros não é inautêntico e/ou exótico, mas, que ao contrário, é a expressão de um propósito e de uma história absolutamente indígena.

Ressalta o autor que a utilização dos recursos por parte dos índios nem sempre corresponde a expectativa dos agentes externos e comenta que a CVRD, por exemplo, imagina ser possível implementar uma lógica gerencial, baseada em maximização de resultados e redução de custos, bastando para isso uma atuação mais eficaz dos órgãos indigenistas como a Funai e o Instituto Socioambiental – [ISA]. Esse fato se deve, segundo ao autor, à incapacidade desses agentes de entender a apropriação particular que os Xicrin fazem dos recursos recebidos.

Gordon procurou demonstrar que o consumo inflacionário Xicrin não deve ser visto como um processo de deterioração cultural, mas como resultado de um sistema próprio de processamento das relações entre os índios e a mercadoria não-indígena, que determina novos sentidos e novas utilizações dos objetos, de acordo com as práticas xicrin.

Cabe aqui ressaltar que, em relação a CVRD e as indústrias barrageiras, os Apinajé não contam com um volume "regular" de recursos, porém com verbas e materiais bastante esporádicos, sobre o qual se deposita muita expectativa e que, enquanto os Xicrin contam com uma população de nove mil índios, cujas ações (mesmo havendo conflito entre facções) se somam na obtenção de resultados que possam evitar situações de fragilidade, os Apinajé encontram-se em número bem mais reduzido (como já vimos em tópico anterior) e em uma condição de acesso e acúmulo de bens industriais aquém de ser julgada como "inflacionária", embora tenha aumentado bastante nos últimos 10 anos em decorrência de outros fatores como o recebimento de benefícios previdenciários.

Resguardadas as diferenças, de fato, não se trata de dizer que a proveniência dos recursos compensatórios transforme os Apinajé em "menos índios", porém, que a forma como foi realizada até agora não basta para restituir o prejuízo que significa para os Apinajé os problemas advindos com a pressão sobre o uso do território, além de desviar a atenção para as questões referentes aos processos de ressarcimento em detrimento de uma questão maior, que é a segurança territorial e alimentar, que, de acordo com o que entendemos, é condição fundamental para a continuidade dessa população bem como para a realização de suas práticas ancestrais.

CAPÍTULO 4 - PANORAMA SÓCIO-ECONÔMICO E POLÍTICO

4.1 – O SISTEMA PREVIDENCIÁRIO GOVERNAMENTAL NAS ALDEIAS

Num primeiro momento o movimento cotidiano dos Apinajé leva a concluir que está em curso uma dinâmica de transformação dos padrões de comportamento social motivada, entre outros fatores, por uma situação de dependência dos programas sociais, conjugada ao confinamento territorial, que induz os Apinajé a buscarem, cada vez mais, a satisfação de suas necessidades de sobrevivência e dos seus desejos de consumo, como por exemplo, roupas e calçados, no contexto urbano.

Os Apinajé reivindicam e apreciam alimentos industrializados e benfeitorias como luz elétrica para as aldeias que ainda não a possuem e obras de saneamento básico (rede de esgoto e abastecimento de água potável nas casas e o controle de pragas e agentes patogênicos). Na aldeia São José existe abastecimento de água potável, mas não há rede de esgoto e nem controle de pragas.

O que pude observar através de minha estadia entre os Apinajé é que a principal fonte de renda dessa população são os programas sociais previdenciários. Essa situação configura-se aparentemente numa dependência econômica dos Apinajé para com os programas assistencialistas, entretanto, acredito que os próprios Apinajé não se sentem “dependentes”, no sentido de uma submissão, mas encaram o recebimento desses recursos como se a sociedade não-índia estivesse “pagando” parte da dívida social relacionada com as perdas territorial, populacional e cultural que esta população indígena enfrentou no decorrer da história de contato.

Em outras palavras, para os Apinajé, a concessão de benefícios e o desenvolvimento de programas sociais é parte da obrigação do Estado para com os povos indígenas aos quais a sociedade não-indígena seria devedora. Como me disse Daniel, presidente da Associação Apinajé *Krinhinuré*, quando indagado

sobre o que achava dos programas assistenciais: “É a obrigação deles (do governo) dar”.

Os Apinajé têm acesso aos seguintes benefícios: cestas básicas[53], aposentadoria por idade, auxílio-doença, benefício por deficiência física, salário-maternidade e, no final de 2010, estavam prestes a receber a bolsa-família.

As cestas básicas chegam mensalmente e são compostas por itens como arroz, feijão, óleo de soja, farinha de mandioca, farinha de mandioca para biju, farinha de milho, fubá, sal, açúcar refinado e café. Para a distribuição das cestas são considerados grupos familiares aqueles compostos por uma mulher com filhos e/ou netos; casal; casal com filhos e/ou um casal de idosos. Os grupos familiares são beneficiados independente do fato de habitarem, ou não, sob o mesmo teto, sendo que cada grupo familiar recebe uma cesta. Assim, uma casa pode receber mais que uma cesta básica.

Cabe aqui um parêntese sobre a composição familiar observada entre os Apinajé. DaMatta (1976) descreveu em relação aos Apinajé dois tipos de grupos familiares: a família nuclear (composta por marido, mulher e filhos) e a família extensa uxorilocal (composta por um casal, os maridos de suas filhas e os filhos de suas filhas). Relata o autor que não havia casas sem que houvesse pelo menos uma família nuclear, embora tivesse casas sem famílias extensas. Segundo observação de DaMatta homens e mulheres solteiros não tinham o direito de construir casas para si próprios.

Em comparação com o observado atualmente, ainda não se constrói residência para pessoas solteiras; a regra da uxorilocalidade vem se tornando menos observada; há casas que abrigam uma mulher com filhos e netos (como o caso de Indocré na aldeia Abacaxi); há casas habitadas por família nuclear, sendo que o casal da geração acima habita em casa separada embora próxima da geração abaixo. Em geral as famílias extensas se dividem em pequeno núcleo de

[53] A distribuição de cesta básica não é realizada de maneira permanente, sendo mais verificada em ocasiões de crise social, onde os recursos alimentares tornam-se mais escassos. Como o durante o evento vivido na aldeia Buriti e Cocalinho em 2007, quando moradores de várias aldeias vieram habitar na aldeia S. José.

casas onde os filhos e netos (após o casamento) constróem suas casas em torno da residência do casal mais velho, que tanto pode ser a mãe-da-mãe quanto mãe-do-pai, designadas pelo mesmo termo (*tyj*) como o caso do neto de Maricota que trouxe a esposa para morar próximo de sua avó e Tepkryt (diretor da escola) que trouxe a esposa para habitar próximo à sua mãe.

Vale lembrar, porém, que os Apinayé não possuem nenhum conceito específico para os dois grupos mencionados acima. Eles não falam em "famílias extensas", nem em "famílias nucleares" como unidades relevantes desses grupos. Cada *ikré* (casa) é, segundo DaMatta (1976, p. 74), concebida como uma unidade social, política e potencialmente independente. Maricota, por exemplo, costuma se referir ao seu núcleo de casas como "minha aldeia".

Voltando a questão dos benefícios aos quais os Apinajé têm acesso, a aposentadoria por idade contempla homens a partir de 55 anos e mulheres a partir de 50 anos[54]. Há também pessoas com idade inferior a esta que recebem benefício por invalidez para o trabalho – problemas na coluna vertebral, por exemplo, diabetes ou outros. Famílias que contêm portadores de algum tipo de deficiência também recebem benefício, como a família de um garoto de cerca de nove anos que sofre de epilepsia. E há ainda o auxílio-maternidade de R$ 1.500,00, concedido para cada criança que nasce. Esse valor pode ser recebido de uma única vez ou em três vezes, de acordo com a preferência dos pais da criança.

No ano de 2000, os Apinajé recebiam apenas a aposentadoria por idade e o número de pessoas contempladas não era tão significativo em relação à comunidade como um todo. Segundo os próprios Apinajé, o aumento do número de beneficiados influenciou na falta de ânimo e de disposição atual para o plantio das roças familiares e dificultou a continuidade de atividades ligadas à criação de animais como bovinos e galináceos.

[54] No contexto urbano a aposentadoria por idade continua contemplando mulheres com 60 anos ou mais e homens a partir dos 65 anos. Entre os Apinajé segue-se o critério da aposentadoria rural.

Com relação ao trabalho na roça, o velho Camilo (pai do ex-cacique Orlando) desabafa:

> As pessoas não sabem ou não querem trabalhar com foice e enxada. Muitos acompanham os pais no dia do pagamento e compram cosméticos e roupas caras, estão vivendo às custas dos velhos. Vivem às custas de quem ganha *katiporé* (dinheiro). Isso atrapalhou o trabalho na roça de toco.

Em 2008 um fato acontecido com o velho Moisés, apontado como um dos apinajé mais velhos, chamou a atenção para a importância dada pelos Apinajé ao rebebimento da aposentadoria. Como de costume no período correspondente ao recebimento desse benefício previdenciário as pessoas estavam agitadas na espera dos caminhões de seus "patrões" para se dirigirem até Tocantinópolis. O velho Moisés se aproximou reclamando que não poderia ir porque sua neta tinha ficado com o seu cartão e, segundo Moisés, ela teria saído da aldeia para um destino ignorado por ele. Num breve diálogo comigo e com Vanessa ele comentou que se sua neta não aparecesse para lhe devolver o cartão ele iria procurar a polícia para dar queixa dela. Esse evento mostra como a preocupação com a aquisição de dinheiro, pode sobrepor-se à questão familiar, fazendo com que o avô, imaginando que o cartão é o único meio de acesso ao seu salário mensal de aposentado, ameace denunciar a neta à autoridade local para tê-lo de volta. Além do recebimento de salários e benefícios previdenciários, outras atividades se configuram como possível fonte de renda. Atividades que antes eram designadas entre as pessoas da família, vão se tornando tarefas remuneráveis e



Figura 25: Moradoras da aldeia Patizal preparando carvão para utilização doméstica. Aldeia S. José. Foto de Vanessa Lea. Janeiro de 2008.

executadas por pessoas de fora do âmbito da parentela (de todas as idades). Uma dessas atividades é a produção de carvão, que era exercida sobretudo pelas mulheres de um núcleo familiar, agora é uma tarefa oferecida, por exemplo, por jovens rapazes ou por outros beneficiários que querem ganhar um dinheiro extra ou mulheres que não recebem aposentadoria. O comércio de cachaça, comprada na cidade e vendida na aldeia por um preço maior, é outra atividade bastante comum, bem como, a troca de cachaça por produtos alimentícios de cesta básica ou utensílios domésticos.

Enfim, as formas de conseguir dinheiro se dividem entre iniciativas coletivas como a elaboração de projetos através da montagem de associações, as iniciativas institucionais como os já mencionados programas governamentais (dos quais as populações indígenas se beneficiam), e as iniciativas individuais como, por exemplo, as citadas acima e/ou a iniciativa de três famílias (uma delas a família da filha mais jovem de Maria Barbosa) que alugaram mesas de sinuca, instalaram na frente de suas casas e lucram com a venda de fichas de jogo e de bebida, transformando suas casas em uma espécie de bar.

4.1.1 – A coleta do coco de babaçu e outras fontes de renda.

Os dados etnográficos a partir de Nimuendajú (1983 [1939]), bem como DaMatta (1976) e Ladeira (1984) chamam a atenção para a importância que a coleta de coco de babaçu representou na história da economia apinajé. O comércio do babaçu foi uma das tentativas pioneiras de estabelecer uma relação de troca com a sociedade envolvente na busca de promover o sustento da população.

Nimuendajú escreve que, anteriormente à sua chegada, a lavoura dos Apinajé destacava-se em importância econômica em comparação com os demais Timbira Orientais. Segundo Nimuendajú, por volta dos anos 1920 / 1930, os Apinajé chegaram a fornecer alimentos de suas roças para os viajantes do Tocantins e para Boa Vista (atual Tocantinópolis). E que até nos anos 30, “não

obstante sua decadência social e econômica" (1983, p. 69), os Apinajé costumavam levar produtos agrícolas ao mercado de Tocantinópolis.

A partir de 1944, com a instalação do posto do SPI, os Apinajé passaram a ser estimulados a intensificar a coleta do babaçu com a finalidade de angariar renda monetária através do comércio da castanha. Contudo, a coleta de coco era considerada pelos Apinajé como uma atividade, embora necessária, inferior em comparação com a caça e a agricultura**.** A coleta era realizada apenas por mulheres e crianças maiores, sendo que somente em caso de muita necessidade os homens adultos participavam desta tarefa. Além do que, tratava-se de uma atividade orientada para troca comercial, o que a alijava do significado social da caça e da agricultura.

Com a presença da Funai em 1970, os Apinajé passaram a ser pressionados a coletar babaçu em escala cada vez maior. Fato que se tornou ponto de conflito entre os índios e o chefe de posto da Funai, pois, de acordo com DaMatta (1976, p. 48), os Apinajé não concebiam a idéia de tirar babaçu em escala industrial. Neste período, os Apinajé ficaram por cinco anos consecutivos sem abrir novas roças, "só no coco" – acreditando que, assim fazendo, iriam "enricar". Depois desses anos, os moradores da aldeia São José nunca mais se dedicaram a coleta do babaçu nos moldes impostos pela Funai.



Figura 26: Mulheres apinajé quebrando coco de babaçu para comercialização. Foto: Raquel Rocha. Dezembro de 1999.

De acordo com Ladeira (1984), os Apinajé da aldeia Mariazinha, porém, a partir dos anos 70, passaram a dedicar-se prioritariamente a uma "cantina" onde se vendia os produtos coletados e víveres urbanos – gerenciada por um ex-funcionário do SPI – e o plantio de grandes roças de arroz, que visava o aproveitamento intensivo das terras férteis através de recursos oriundos do Projeto de Desenvolvimento Comunitário [PDC] da Funai. Para que essa cantina obtivesse razoável margem de lucro, era necessário que os habitantes da Mariazinha, então responsáveis pela coleta, mantivessem uma produção média de três toneladas de coco de babaçu por semana. O contrato da cantina com a Tobasa (empresa de Tocantinópolis que extrai óleo de babaçu) e a OVIA – de Imperatriz exigia um mínimo de 10 toneladas/mês. Para cumprir o acordo, os Apinajé precisavam comprar coco dos regionais que residiam dentro da área indígena.

O aparente sucesso da aldeia Mariazinha durou enquanto a Funai pôde sustentar a cantina e as roças mecanizadas com verba a fundo perdido e enquanto puderam manter o acordo de compra de coco com os regionais invasores. Após a demarcação, com a interrupção gradual do fluxo de recursos e a retirada da área de boa parte dos invasores, a cantina da aldeia Mariazinha começou a decair. Ladeira (1984) aponta que, 10 anos depois, sem os recursos possibilitados pela Funai e CVRD, restavam pela aldeia o que chamou de "sinais de decadência", ou seja, veículos quebrados, cantina vazia e prédios em ruína.

Com relação à coleta de coco de babaçu para comercialização, em 1999/2000, embora em uma escala muito menor, pude observar que os Apinajé ainda coletavam e quebravam coco de babaçu (mulheres, quase exclusivamente) para comercializar. Em 2008, essa tarefa não foi mais encontrada. A suspensão dessa atividade demonstra que, de fato, os Apinajé recorriam a ela por falta de alternativa, superada com o acesso a outras fontes de renda como o recebimento de benefícios previdenciários.

Em 2008 havia um debate na aldeia São José quanto à necessidade de se construir uma cantina, dessa vez para a venda de víveres para os próprios Apinajé, onde a população pudesse comprar os produtos alimentícios que costumam buscar no centro urbano, a fim de que pudessem diminuir as idas para a cidade. Orlando, cacique na época, contou-me sobre a cantina que existia na aldeia no tempo da demarcação. Relatou-me que, na época, a CVRD doava as mercadorias e abastecia a cantina, mas que, posteriormente, a venda faliu. Para Orlando a falência aconteceu por conta da inadimplência dos compradores. Segundo Orlando, na cantina vendia-se tanto produtos da cidade quanto da roça dos Apinajé, como banana por exemplo.

Durante minha pesquisa de campo presenciei uma tentativa de construção de um ponto de venda na aldeia São José montado pela missionária católica alemã. Irmã Rita que já trabalhava há dois anos com os Apinajé havia se instalado no início de 2008 na São José e ali permaneceu até meados de 2009. Em poucos meses essa missionária tomou conta do cenário central da aldeia. Solicitou aos Apinajé que lhe construísse um barracão e uma casa no estilo indígena. Uma parte do galpão transformou em uma espécie de creche. Treinou uma jovem Apinajé para trabalhar como monitora com crianças de 2 a 6 anos. Duas ou três vezes por semana trazia caminhões ou carros de aluguel carregados com doações de roupas, utensílios domésticos e alimentos. Itens que eram trocados com colares e brincos que, segundo a missionária, eram enviados para serem vendidos na Alemanha. Segundo Irmã Rita, essa troca visava incentivar os índios a produzirem artesanato.



Figura 27: Crianças apinajé na creche improvisada pela missionária católica. Aldeia S. José. Foto: Raquel Rocha. Fevereiro de 2009.

Irmã Rita entrou em contato com os Apinajé através de Orlando, com quem atuava em parceria. Contou-me Orlando que I. Rita depositava em sua conta corrente uma verba para que ele administrasse os salários tanto da monitora da creche como das duas mulheres que tomavam conta da cantina. (cada uma das mulheres recebia um salário mínimo/mensal).

Para coordenar a cantina que funcionava em um galpão abandonado de alvenaria, construído há muitos anos pela Vale do Rio Doce, a missionária criou e registrou a "Associação das Mulheres Apinajé". A cantina perdurou entre 2008 e 2009 na aldeia S. José e nela eram vendidos vários produtos provenientes da cidade, inclusive roupas.

A própria religiosa efetuava compras para abastecer a cantina, provendo-a até sua expulsão da aldeia em 2009, após a troca de caciques, quando deixou de contar com o apoio de Orlando (Waxmegri). Quando este deixou o cargo, o grupo favorável ao antigo cacique recuou e aqueles que apoiavam o novo cacique engrossaram o movimento que não concordava com a atuação da religiosa.

Certo dia, tomei a iniciativa de procurar Irmã Rita para uma entrevista. Eu queria que ela me informasse sobre suas iniciativas entre os Apinajé. Ela me recebeu com visível contrariedade e questionou a utilidade de minha presença entre os Apinajé. Argumentei sobre a importância da investigação etnográfica e então, apesar da hostilidade, consentiu em dar-me algumas informações. Relatou que havia organizado e oficializado a "Associação das mulheres indígenas da tribo Apinajé da aldeia S. José e vizinhas" em 26 de abril de 2008. A missionária justificou sua preferência em trabalhar com as mulheres com o argumento de que as Apinajé eram "desvalorizadas" pelos homens. Comentou que para "amenizar" essa situação resolveu criar uma creche onde as mães pudessem deixar as crianças para estudarem, pois, no geral, as mulheres apresentam menor escolaridade que a média dos homens, contudo, reclamou o fato de perceber que sua iniciativa não estava alcançando esse objetivo. Esclareceu que pretendia implantar um projeto de carpintaria e que já havia comprado uma motosserra para dar andamento, mas o mesmo não chegou a acontecer.

A presença da missionária provocou algumas mudanças circunstanciais que, creio eu, fizeram parte das motivações que ocasionaram à sua expulsão da aldeia. Durante o primeiro semestre de 2009, observei que as partidas de futebol, apesar de serem muito apreciadas pelos Apinajé, não estavam ocorrendo. Ao indagar os moradores, recebi a resposta de que futebol havia sido proibido pela missionária como algo que, segundo ela, o futebol atrapalhava o trabalho na roça e o horário de estudo dos jovens.

Em entrevista com a filha do ex-cacique, uma das funcionárias da cantina e que também assinava como presidente da Associação das Mulheres, relatou-me que fora a irmã que a chamara, juntamente com a professora Ana Rosa, irmã (*tõx*) de Orlando, para organizar a associação, mas que o trabalho da cantina estava sendo difícil porque a inadimplência era grande e nem sempre eles conseguiam repor a mercadoria, por isso I. Rita reabastecia o estoque com verba própria.

Enquanto a religiosa esteve entre os Apinajé, todas as manhãs a aldeia acordava ao som de orações como “Pai Nosso” e “Ave Maria” e músicas religiosas interpretadas, por exemplo, pelo conhecido cantor e padre brasileiro Marcelo Rossi. Ela costumava fazer também um discurso que era traduzido por um Apinajé na língua. Não raro, Orlando também realizava uma preleção quase sempre chamando a atenção para a importância de valorizar os costumes tradicionais, tais como danças, cantos e mitos.

Depois do discurso propagado através do sistema de som instalado no barracão da creche. A missionária católica convocava as mulheres pelo microfone para reuniões de palestras doutrinárias e, em seguida, efetuava a troca de produtos da roça e artesanatos com mercadorias trazidas da cidade, que incluía desde produtos alimentícios até vestimentas, roupas de cama e cortes de tecido. Havia sempre muito comentário feminino em torno dos tecidos, roupas e produtos que a freira trazia para trocar.

Certo dia fui chamada por Orlando para uma conversa particular. Ele comentou que estava descontente com a forma como a I. Rita estava agindo tanto com os Apinajé quanto com ele pessoalmente. Reclamou que ela vivia dando-lhe ordens e acusando-o de ter “trazido o futebol” para a aldeia. O ex-cacique me fez uma curiosa solicitação, pediu que eu, como antropóloga, denunciasse a religiosa para a Funai, alegando que ela estava na área sem autorização. Eu expliquei que eu não poderia tomar esse tipo de iniciativa, pois isto era responsabilidade da própria comunidade. Orlando explicou-me que, na verdade, esta era a segunda vez que Irmã Rita se instalara na aldeia. Da primeira vez ela teria sido expulsa pelos Apinajé após alguns meses de convivência.

Waxmegri disse-me que I. Rita havia iniciado seu trabalho com os Apinajé em 2006 e que nessa época estava instalada em Tocantinópolis. Nesta ocasião, Orlando (Waxmegri), relata que a auxiliou de forma voluntária, mas estava pensando em entrar com uma ação na justiça para requerer seus direitos trabalhistas.

Após sua expulsão da aldeia, ocorrida por volta de julho de 2009 com uma invasão ao barracão onde ela morava e estocava material que trocava com artesanatos, a creche continuou funcionando precariamente por mais alguns meses, pois, segundo a monitora, a freira continuava mantendo seu pagamento. Porém, todos os objetos da creche como livros, móveis, TV, haviam sido retirados do salão pelos Apinajé.

O episódio ocorrido com a missionária situa-se no contexto de um movimento faccional, que tem de um lado o grupo que apóia Orlando e, de outro, o grupo que está com Sabino, o atual cacique. A troca de caciques ocorrida no final de 2008, que descrevo abaixo, foi um evento político com consequências sociais e econômicas importantes. Orlando fora destituído e substituído por Sabino, o ex-cacique da aldeia Palmeiras. O pessoal da aldeia Palmeiras permanecia morando na aldeia S. José desde as mortes dos *kupẽ* que invadiram a aldeia Buriti no final de 2007[55].

4.2 – A TROCA DE CACIQUES

> Naquele tempo, o cacique mandava matar muito *wajãgã* (pajé) por causa de feitiço. Ninguém fazia nada, respeitava o cacique. Agora não querem mais obedecer ao cacique. O cacique tinha homens que eram escolhidos para matar quando o cacique pedia. Quando alguém não queria participar de reunião, o cacique mandava buscar, botava no meio do pátio e batia muito, depois lavava[56] e botava na cama da própria pessoa. No outro dia, a pessoa ficava boa e seguia o cacique para onde ele quisesse.

A fala de Camilo aponta na "contramão" da conhecida referência aos caciques indígenas enquanto um agente não coercitivo. O cacique citado por Camilo age de forma autoritária e demonstra poder centralizador. Assim como fez Camilo, porém, é comum os Apinajé se referirem à autoridade dos antigos caciques falando de como eram temidos e respeitados pelos Apinajé. O cacique

[55] Fato descrito no Capítulo 4.
[56] O ato de "lavar" ou banhar as pessoas é utilizado ritualmente entre os Apinajé por ocasião, por exemplo dos enterros, quando se banha parentes e outras pessoas relacionadas ao falecida(o) para protegê-los do karõ do morto.

ao qual Camilo se refere é Matúk, o mesmo cujo nome foi homenageado na escola da aldeia S. José.

Por outro lado, é possível também que estivesse se referindo ao crescente status das lideranças constituídas via o exercício de intermediação com agentes da sociedade envolvente em detrimento da autoridade dos caciques.

Dentre as pessoas que atuam como representantes dos Apinajé frente às instituições não-indígenas há homens e mulheres. Geralmente são professores ou funcionários públicos municipais como Cassiano, que atualmente é professor concursado na escola Matùk e Sheila na aldeia Mariazinha. Ambos já foram funcionários públicos e cumpriram a função de intermediar os Apinajé e a prefeitura.

A destituição do cacique Orlando que fora substituído por Sabino insere-se numa lógica faccional que dividiu a opinião dos Apinajé da aldeia São José. Entre os que apoiavam Sabino estavam indivíduos de atuação política proeminente no momento, como professores e representantes de associações.

A troca de caciques mostrou-se ligada a uma série de outros eventos. A começar pela extinção de projetos que estavam em andamento em 2008. Entre eles o projeto de criação de porcos confinados financiado pelo Programa Nacional de Agricultura Familiar [Pronaf], coordenado por um missionário batista através da Associação de Produtores Rurais Indígenas [ASPROIN] dos moradores da aldeia Abacaxi. Após a substituição do cacique, os apinajé soltaram os porcos confinados. Uma parte dos animais fora abatido para alimentação, outra parte foi vendida, tanto entre os próprios Apinajé quanto na cidade.

Segundo Tepkrit (diretor da escola e associado da Asproin), os associados não sabem quem irá arcar com a dívida do financiamento. O projeto fora financiado no nome daqueles associados da Asproin que recebem algum tipo de provento mensal, ou seja, professores e aposentados. Eles estavam esperando que as cobranças começassem a chegar para então resolverem o que fazer.

Vários relatos versaram sobre as motivações que levaram à finalização desse projeto. De acordo com Tepkrit, os associados dependiam do fornecimento

de ração que era realizado por um candidato a prefeito de Tocantinópolis que perdeu a eleição e após ser derrotado encerrou o fornecimento. Sem dinheiro para comprar o alimento para os animais, o pessoal da aldeia Abacaxi começou a vender os porcos e os leitões.

Pepkrit esclarece que o Pronaf havia previsto uma quantia de mil reais para cada família dos associados para o plantio de roças específicas destinadas à alimentação dos animais, mas o dinheiro foi utilizado para outros fins. Além disso, tanto Pepkrit, quanto outros associados como Sabino relataram que houve uma reunião com o missionário Batista (que coordenara o projeto) onde esse se comprometera a fazer uma divisão dos porcos mostrando a cada associado qual o conjunto de porcos que lhe cabia, porém, isso não teria acontecido e, segundo eles, o missionário começara a vender os porcos sem consultar os índios.

Os Apinajé da aldeia Abacaxi contam que Romão, uma das lideranças mais antigas, associado da ASPROIN teria repreendido o missionário e ameaçado expulsá-lo da aldeia. Após esses eventos, o missionário batista abandonou o projeto e a aldeia e até o final do período de minha pesquisa de campo não retornou mais.

Além da extinção desse projeto, os Apinajé também abateram as cabeças de gado que, segundo os índios, haviam sido fornecidas pela Funai para obtenção de leite e carne. A maneira como os fatos foram sendo relatados indica que alianças realizadas com políticos da cidade influenciaram diretamente os acontecimentos na aldeia. Uma das motivações para a destituição de Orlando do cargo de cacique foi o fato de ele ter se posicionado contra Cassiano, quando esse lançou sua candidatura para vereador pelo PMDB nas últimas eleições.

Orlando aliara-se a coligação comandada pelo PFL, ao qual pertence o prefeito que venceu a eleição e governa atualmente a prefeitura de Tocantinópolis, Fabion Gomes, que segundo os Apinajé é irmão de José Bonifácio, inimigo histórico dos Apinajé na história da demarcação. Orlando também é acusado por alguns apinajé de autoritarismo e de tumultuar os acontecimentos. Contudo, é notória a divergência na aldeia quanto a esse assunto. A destituição de Orlando

teria sido realizada, então, por um grupo liderado por Cassiano.

Segundo o presidente da Associação *Krinhinuré*, é notória a influência de políticos da cidade que buscam aliados entre os Apinajé. Cada político conquista a confiança de um determinado grupo, geralmente um ou dois núcleos familiares e solicitam a ajuda para a conquista de votos entre os moradores da aldeia em troca de benfeitorias particulares, como doação de cabeça de gado, construção de uma ponte etc. Segundo Daniel, essas promessas em geral não são cumpridas. Lembra que foi um fato dessa natureza que motivou o assassinato dos não-índios ocorridos na extinta aldeia Buriti Cumprido em 2007.

Diante do sentimento que divide a aldeia com relação à troca dos caciques, procurei ouvir os dois lados e entender de que forma esse acontecimento está relacionado com os anseios e necessidades dos Apinajé.

Sabino, o novo cacique, contou-me que já tem experiência como cacique, pois ocupara esse cargo por sete anos na aldeia Palmeiras. Segundo Sabino, no projeto dos porcos, liderado pelo missionário batista, cada associado tinha direito a um conjunto de quatro fêmeas e um macho, porém, segundo Sabino, o missionário monopolizava os porcos, não deixando claro quais as cabeças pertenciam a cada associado. Segundo ele, o missionário teria vendido mais de 50 cabeças de leitões sem consultar os associados.

Sabino confirmou a tensão entre o missionário e Romão como um das motivações que o fez abandonar o projeto e a aldeia. Diz Sabino que o missionário "deixou a dívida para os *panhi* pagar*"* e nunca mais voltou.

Antonio, líder na aldeia "Areia Branca", faz parte do grupo que apóia Sabino. Segundo Antonio, Orlando "buscava os próprios interesses, é instável emocionalmente" e, por conta da revolta com sua destituição, enquanto presidente do conselho de saúde local Orlando estaria negligenciando sua atuação como representante das necessidades da população em nome de um desejo de vingança. O ex-cacique é também acusado de atuar de forma arbitrária na tentativa de diminuir o consumo de bebida alcoólica na aldeia. Contava-se que ele costumava entrar nas casas e esvaziar garrafas de cachaça.

De acordo com apoiadores de Sabino, um dos méritos do novo cacique é o incentivo à roça familiar. De fato, nota-se uma discreta revitalização da chamada roça de toco, como também, da fabricação da farinha de mandioca no sistema caseiro, atividade que eu não testemunhara no início de 2008.

A produção agrícola é um tema constante nas reuniões inter-aldeias. As lideranças mostram-se preocupadas com a crescente demanda tanto de alimentos industrializados como de sementes e insumos dos não-índios. Em uma das assembléias foi denunciada uma prática que vem somar com os problemas enfrentados nesse campo. Trata-se de uma suposta iniciativa de pesquisadores acadêmicos (de diversas áreas) que estariam comprando mandiocas produzidas em roças de agricultores não-índios com dinheiro público (via projetos para área indígena) e doando para algumas famílias indígenas. Para os Apinajé, essa atitude favorece produtores não-índios e corrobora com a idéia errônea de que os Apinajé são incapazes de realizar seu próprio plantio e agrava a situação de vulnerabilidade sócio-econômica das comunidades apinajé, potencializando as disputas internas entre os núcleos familiares, além de reforçar a dependência com relação ao mundo urbano[57].

Segundo Cleuza, "foi muito duro tirar esse cacique e colocar outro". Na visão dela, o próprio Orlando colaborou com o movimento que desejava destituí-lo. Conta que nas últimas reuniões que convocara no pátio, o que costumava fazer amiúde, reclamava muito e dizia que "os Apinajé não faziam o que ele pedia e que, se continuasse assim, ele preferia sair e entregar o cargo de cacique para ficar mais sossegado". Ela completa: "ele falou diversas vezes assim, até que os Apinajé o tiraram". Cleuza conta que apesar de Orlando expressar-se dessa forma nas reuniões, quando fora destituído, entretanto, ficou bastante revoltado e não aceitou o fato.

[57] Nomes de pesquisadores, lideranças e órgãos públicos foram omitidos por falta de prova de tal denúncia, embora algumas famílias apinajé tenham confirmado o recebimento desses produtos.

Observei também que após a mudança de cacique o movimento de reuniões havia diminuído. O centro da aldeia se encontrava vazio quase todo o tempo, com o mato crescendo no pátio

Ao conversar com Orlando, ele mostrou-se bastante chateado com fato de ter sido tirado de seu posto de cacique e contou que pretende formar outra aldeia, que irá se chamar “Lagoa Pequena” e realizar ali um projeto de construção de casa de alvenaria, da qual ele já se considera cacique. Orlando contou-me que apesar de não ser mais cacique continua sendo presidente do conselho de saúde local. O Conselho de Saúde Indígena envolve sete povos (Apinajé, Krahô, Javaé, Xerente, Krahô-Canela e Karajá) ligada ao Distrito Sanitário Especial Indígena [DSEI] de Palmas. Disse que, enquanto membro do conselho de saúde, pretende pleitear a volta da distribuição de mingau para as crianças, antes realizada pelos agentes do posto de saúde, conforme testemunhei no início de 2008.

Orlando relatou-me a respeito de um projeto cultural que ajudou a elaborar junto a associação *Krinhinuré* e que recebeu a aprovação do Ministério da Cultura. O projeto recebeu um prêmio de 24 mil reais, porém, conta que quando recebeu a notícia do prêmio ele não era mais cacique e, por isso, nem ele e nem outra pessoa fora representar os Apinajé na cerimônia de entrega do prêmio em São Paulo. A despeito da falta de representatividade na solenidade da entrega do prêmio, a verba fora depositada na conta da Associação *Krinhinuré,* e estava sendo gerenciada por ela. Orlando, que outrora fazia parte da associação, afastou-se por divergências políticas com os outros membros. Segundo ele, para evitar acusações de apropriação indevida desse dinheiro. Realmente há muita polêmica em torno da utilização dessa verba que não fora usada para o resgate da festa tradicional (assunto que retornarei mais adiante).

Orlando fez questão de mostrar-me vários projetos que pretendia viabilizar na aldeia se continuasse como cacique. Trata-se de projetos de arquitetura, eletricidade, hidráulica e medidas sanitárias. Entre as documentações guardadas pelo ex-cacique há um projeto arquivado que visa a construção de

casas de alvenaria[58]. O projeto, elaborado em 2005, versa sobre a construção de 120 casas de alvenaria envolvendo os povos Karajá, Apinajé e Javaé. Trata-se de 120 unidades para serem construídas em 6.600 m^2 em cada uma dessas áreas. Segundo os Apinajé, nos Karajá o projeto já teria sido realizado, porém, entre os Apinajé, em decorrência da divisão das opiniões, a construção das casas não fora executada. Na verdade, uma minoria da população mostra-se a favor da construção de casas de alvenaria.

4.3 – NOTAS SOBRE FACCIONALISMO ENTRE OS APINAJÉ

Voltando ao contexto do faccionalismo que caracteriza os povos Jê, e que se verifica também entre os Apinajé, vale lembrar que o faccionalismo independe do modelo de metades cerimoniais. Maybury-Lewis (1979) emprega a noção de "sociedades dialéticas" para designar as sociedades Jê-Bororo por seu caráter dualístico e complementar.

No contexto de intensificação do contato com a sociedade não-indígena, observa-se que a constituição das facções está mais diretamente ligada à disputa pelo controle político emergente nas relações de contato com a sociedade envolvente. As tensões faccionais entre os Apinajé motivam tanto a formação de novas aldeias como os movimentos associativistas. Sendo que, embora haja exemplo de facções que coincidam com núcleos familiares, não é possível generalizar. Um dos casos onde a coincidência pode ser detectada é quanto aos moradores da aldeia Abacaxi que formam, ao mesmo tempo, um grupo de parentela que se agrupa em torno de um homem (Romão) e de interesses convergentes. Uma das expressões dessa convergência é a formação da associação Associação de Produtores Rurais Indígenas [ASPROIN].

[58] Ver cópia do projeto arquitetônico das casas entre os anexos.

O movimento faccional aparece também em outras esferas como, por exemplo, na problemática relacionada aos meios de transporte que permitem o acesso ao perímetro urbano, motivado pela busca de satisfação das necessidades de consumo.



Figura 28: Índios apinajé em Tocantinópolis a espera da condução para retornar a aldeia. Foto: Raquel Rocha. Janeiro de 2008.

As viagens entre a aldeia São José e a cidade de Tocantinópolis, procuradas tanto pelos homens quanto pelas mulheres, aumentaram bastante nos últimos anos. É um fator de ansiedade diária encontrar um carro disponível para as idas à cidade[59]. Os motivos são diversos: compra de alimentos, remédios e roupas; consultas, cirurgias e/ou visitas a parentes internados nos hospitais; recebimento de aposentadorias e auxílios nos bancos; pagamento de prestações de eletrodomésticos e móveis, entre outros, e vem sendo realizado, principalmente, através de "fretes"[60] contratados e cotizados

[59] Em Tocantinópolis fiquei sabendo que várias casas comerciais têm sobrevivido graças aos índios. Entre estas estão supermercados, hotéis, açougues e restaurantes. Num hotel no qual me hospedei em Tocantinópolis, empregados me relataram que aquele estabelecimento estava conseguindo manter-se, em grande parte, por conta da verba oriunda da venda de refeições e/ou do serviço de hospedagem para os índios durante a passagem deles pela cidade, pois em diversas ocasiões pernoitam na cidade, sobretudo em visita a parentes hospitalizados em Tocantinópolis, ou quando necessitam aguardar condução intermunicipal para hospitais de cidades vizinhas como Araguaína, ou mesmo, Palmas. Em novembro de 2009, em Tocantinópolis, presenciei um grupo familiar apinajé hospedado neste hotel esperando o ônibus com destino ao hospital de Araguaína a fim de visitar uma criança enferma. Nesses casos, a conta da alimentação e hospedagem é paga em parte pela Funai, em parte pelos próprios índios.

[60] Além dos fretes realizados com os caminhões, fora do período de recebimento das aposentadorias e benefícios, o transporte pago costuma ser realizado por taxistas e proprietários de outras casas comerciais. Porém, seja ou não época de pagamento, todas as conduções que entram na aldeia com a finalidade de buscar pessoas para levar até o centro urbano rumam completamente lotadas para seu destino.

entre os passageiros. Trata-se, em geral, de comerciantes em cujo estabelecimento os Apinajé fazem suas compras mensais de alimentação e que utilizam seus caminhões para transportar os índios até a cidade. Entre os dias 1 a 13 de cada mês – período em que são efetuados os pagamentos dos benefícios e salários – os comerciantes não cobram os fretes desde que a pessoa efetue compra na loja de sua propriedade e, após esse período, a corrida até a cidade passa a ser cobrada.

Durante o tempo que permaneci na aldeia pude verificar que os Apinajé se dividem em dois grupos enquanto consumidores de supermercado e usuários do transporte oferecido pelos donos dos estabelecimentos de Tocantinópolis. Cada grupo se refere ao comerciante que lhe proporciona o transporte e onde efetua a compra de víveres como "patrão". Um dos "patrões" é Raimundo, o ex chefe de posto da Funai que atuava na aldeia São José na época de minha pesquisa para o mestrado e hoje é comerciante em Tocantinópolis. Os "patrões", pelo menos até 2009, ficavam com o cartão bancário dos Apinajé aposentados e controlavam o recebimento dos benefícios e o gasto em seus mercados. No início de 2009, uma denúncia dessa prática levou a prisão de Raimundo por alguns dias. Após esse evento, os Apinajé negam que os cartões são deixados com os donos dos mercados.

Eliza Mara Lozano Costa (2010), ao estudar as relações políticas na Reserva Extrativista do Alto Juruá (Acre), descreve um processo semelhante entre seringueiros e seus patrões no alto Juruá.

Segundo a autora, dentro de um contexto conhecido pela violência dos patrões, comumente acusados de criar uma espécie de sistema de 'escravidão' por meio de endividamentos, nem sempre o processo de endividamento é concebido pelos seringueiros como uma forma de 'escravidão', sendo às vezes desejado por tratar-se da criação de um "elo" entre o credor e um superior, servindo dessa forma para garantir a continuidade de obrigações de ambos os

casos e estabilizar o fluxo contínuo de adiantamento das mercadorias.

A utilização do termo “patrão” para designar a relação com não-índios foi o tema de observação realizada por Oiara Bonilla entre os Paumari/AM. A autora relacionou o uso deste termo no cotidiano Paumari com o costume de associar o serviçalismo às trocas comerciais. Segundo Bonilla (2005), os Paumari preferiam o termo “patrão” ao termo “freguês” por sua ligação correspondente com a idéia de “empregado”. Para os Paumari, explica Bonilla, o freguês é aquele que apenas se “endivida”, sem obter do comerciante qualquer benefício ou garantia, ao passo que na condição de “empregado” a pessoa garante certo acesso a bens e serviços que o patrão deve manter. Como diz a autora: “Estar servindo alguém é estar sob sua proteção e ser alimentado direta ou indiretamente por ele” (2005, p. 48).

Podemos dizer que o desejo de criação de um “elo” é uma explicação que pode ser aplicada satisfatoriamente no caso dos Apinajé. Esse elo mantém, através do “endividamento”, tanto a garantia do transporte quanto a possibilidade de realizar compras, quer no período de recebimento das aposentadorias ou fora desse período. É como se os Apinajé, ao transformar-se em um consumidor “fiel” de um determinado estabelecimento, estivesse prestando um “serviço” ao comerciante que lhe retribui fornecendo o transporte, calculando a quantia que cada um pode gastar (visto que tem acesso a seu benefício) e permitindo a compra a crédito.

4.4 – ASSOCIAÇÕES E PROJETOS

Durante o período de pesquisa entre os Apinajé tomei conhecimento da formação de cinco associações oficializadas e/ou em processo de oficialização. A *Krinhinuré* é a mais estruturada delas, com histórico de recebimento de verbas oriundas de projetos aprovados em instâncias governamentais e que envolve pessoas de várias aldeias, mas principalmente da São José; a Associação de Produtores Rurais Indígenas [ASPROIN], aberta por iniciativa de um missionário batista, mas que após sua saída da aldeia ficou a cargo da administração da família de Romão da aldeia Abacaxi; A Associação das Mulheres organizada pela missionária católica, ficando após sua saída da aldeia sob a responsabilidade da filha e da irmã de Orlando; A Associação dos Moradores da aldeia Bacaba, administrada pela família de Cleuza, filha de Maria Barbosa. A Associação União das Aldeias Apinajé *Pempxá*, aberta por iniciativa de Fernando, indigenista da Funai que trabalha com os Apinajé, e administrada por Antonio da aldeia Areia Branca. Essa associação visa a construção do que está sendo chamado de "Espaço de Eventos Timbira – *Pempxá*".



Figura 29: Abrigo de palha em construção no Espaço Pempxá. Foto: Raquel Rocha. Junho de 2009.

É claramente observável que a maior parte das experiências advindas da execução dos projetos associativistas originaram-se de ações gerenciadas por agentes externos que têm em vista também interesses outros que nem sempre coadunam com os objetivos indígenas.

Levi Marques Pereira (2007), ao falar sobre mobilidade e territorialização entre os Kaiowá, explica que os agentes externos que atuam ou mesmo vivem naquela área indígena agem como dirigentes dos processos políticos internos.

Entre os Apinajé acontece algo similar, observável, por exemplo, no caso da formação de algumas associações conforme relatado acima e na execução de projetos como a já relatada iniciativa que objetivou a criação de porcos em cativeiro.

Como lembra Pereira (2007), em geral esses agentes externos não orientam sua atuação pela lógica interna da organização social da população indígena em questão, quer por ignorância desta lógica, quer porque as práticas locais se chocam com seus próprios interesses e/ou das instituições que representam. Contudo, como argumenta o autor, por outro lado não há como desconsiderar ou confrontar a presença desses agentes, uma vez que a solução para a maioria dos problemas atuais envolve a atuação de instituições externas, da mesma forma que não há como prescindir dos recursos disponibilizados via programas de saúde e assistenciais, educação escolar etc.

Gersem Baniwa (2006) analisou experiências de lideranças baniwa do Alto Rio Negro com projetos de etnodesenvolvimento denominados por eles de "projetos de alternativas econômicas", que articulam diferentes campos institucionais e atores sociais como índios, antropólogos, missionários, indigenistas, agências do governo brasileiro, organizações não-governamentais e agências multilaterais e constatou que os projetos, malgrado estarem orientados pelas noções reformistas de desenvolvimento (desenvolvimento sustentável e etnodesenvolvimento) estariam longe de ser, aos olhos dos povos indígenas, o tipo desejado de intervenção, do ponto de vista conceitual e metodológico. Não obstante, o autor entende que eles representam possibilidades e oportunidades de recuperação de auto-estima e visibilidade étnicas diante do mundo globalizado.

Para Gersen Baniwa, os projetos de alternativa econômica são uma forma de sair do confinamento cultural, econômico e político a que os povos indígenas foram submetidos por séculos de dominação colonial, além de subsidiar o processo de instrumentalização política para a conquista dos direitos, desejos e projetos étnicos.

As associações apinajé também se dedicam a parcerias com organizações externas, como o caso do Centro de Trabalho Indigenista (sede de Carolina / MA) – atualmente desativado – que desenvolveu um projeto de extração de polpa para a indústria de suco em parceria com a associação *Krinhinuré.* As frutas coletadas eram beneficiadas pela "Fruta Sã - Indústria, Comércio e Exportação Ltda", empresa de propriedade da associação *Vyty caté*, da Associação do Povo Timbira do Maranhão e do Tocantins e também do CTI, do qual os Apinajé também fazem parte.

Ávila (2006) ao estudar os Krahô argumenta que, se anteriormente as relações interétnicas, especialmente com os agentes governamentais, eram mediadas pela liderança da aldeia, na conjuntura dos últimos vinte anos essas mediações passaram para os representantes das associações indígenas. O autor argumenta que as alterações na política interétnica e na assistência indigenista influenciaram o processo de surgimento e a consolidação das associações indígenas como sujeito político privilegiado, sendo que seu surgimento relaciona-se, principalmente, com o crescimento da participação indigenista não governamental nas áreas indígenas.

Fato que também se faz notar entre os Apinajé e que levou tanto o ex-cacique Orlando, quanto o cacique Sabino, a se filiarem às iniciativas associativistas. Conforme relatamos, Orlando fazia parte da *Krinhinuré* e Sabino é filiado à Asproin e à associação *Pempxá.*

Entre os Apinajé, a *Krinhinuré* é a associação mais atuante. Um dos projetos que essa organização coordena é a criação de porco queixada em sistema semi-extensivo com o apoio da Funai. Nesse projeto estão inseridas as aldeias S. José e Mariazinha. No final de 2009, a associação havia recebido a

primeira parcela da verba destinada a esse projeto. Verba que foi utilizada para a compra de uma motocicleta, que, segundo o presidente da associação, fazia-se necessária para a realização do monitoramento dos animais entre as duas aldeias. A compra dessa moto deu margem a muita polêmica entre os Apinajé, pois muitos não concordavam com o uso da moto pelo então chefe de posto da Funai que encontrava-se sem condução da Funai para fazer a inspeção entre as aldeias. Além da motocicleta, conta o presidente, foram construídos cercados para os porcos. No final de 2009, os Apinajé estavam na espera da segunda parcela da verba e dos animais.

O projeto de criação de porco queixada foi aprovado no início de 2009 e prevê a necessidade de um técnico que acompanhe a criação dos animais e outros tantos elementos de infra-estrutura. O presidente da associação reclama a falta de pessoas qualificadas que possam elaborar mais projetos para a *Krinhinuré.* Diz que a associação necessita de equipamentos como computadores, TV, DVD etc.

Ao questionar porque não usam os aparelhos disponíveis na escola, ele explicou-me que não existe acessibilidade para tal uso e enfatiza a necessidade de ter aparelhos de uso exclusivo da associação, como também de um espaço específico para a *Krinhinuré.* Lembrando a questão faccional, a escola no caso tem como diretor Pepkrit que é filho de Romão da aldeia Abacaxi e que, por sua vez, é filiado à Asproin. Daniel e Pepkrit então representam grupos divergentes. Esse pode ser um dos fatores que impede a *Krinhinuré* de utilizar os recursos da escola, como os Apinajé em geral costumam fazer, visto que as pessoas ainda não possuem computadores e acesso à internet em suas casas.

Daniel também lamenta a falta de participação dos índios nos projetos, concluindo: *"*Os Apinajé não se interessam em aprender, eles querem quem faça por eles*".* Essa fala ilustra mais uma vez como os Apinajé avaliam a própria participação em projetos, mostrando a tendência por assumirem a culpabilidade pelos fatores que podem provocar o fracasso de um empreendimento associativista. Por outro lado, esse tipo de expressão pode estar ligado à forma

como se conceberia o recebimento dos benefícios previdenciários, ou seja, promover o sucesso dos projetos sem que seja necessário aos Apinajé se envolverem em todas as etapas de execução seria mais uma forma da sociedade não-indígena pagar sua dívida para com eles.

Voltando à descrição do projeto de criação de queixada. O engenheiro agrônomo responsável pela elaboração do mesmo argumenta que é necessário um estudo prévio de identificação da população dos porcos queixada na TI, pois acredita-se que esse animal esteja extinto ou em vias de extinção na área.

A criação "semi-extensiva" caracteriza-se por seguir uma metodologia específica onde, numa primeira fase, os animais são criados em confinamento para, numa segunda fase, serem libertados. Os animais mantidos em cativeiro devem ser submetidos a controle sanitário[61] e seus descendentes utilizados para concretização da segunda fase do projeto, bem como, a utilização de duas técnicas diferentes para monitorar os animais em liberdade: o uso de "cevas" [62] e a telemetria[63].

No sistema de criadouro extensivo (já soltos na área indígena), os animais deverão ser manejados através do monitoramento, além do uso das cevas instaladas dentro dos "bretes" (cercado de madeira com cobertura e cocho).

O Projeto de criação de porco queixada (2009) que abrange as aldeias S. José e Mariazinha foi aprovado com o apoio da Funai "a fundo perdido". A participação da aldeia Mariazinha foi justificada no projeto com o argumento de que atualmente trata-se de uma aldeia constituída por "210 índios que dependem exclusivamente dos recursos naturais renováveis e de esperança por dias melhores".

---

[61] Avaliação periódica de condições higiênicas das instalações com a finalidade de prevenir o surgimento e/ou o contágio de doenças.

[62] Cevas são pontos de fornecimento contínuo de milho em grão para os animais a fim de promover um condicionamento alimentar.

[63] Trata-se de um sistema de medição. Geralmente refere-se a comunicações sem fio, via rádio ou telefones, redes de computadores ou através de um enlace ótico.

[63] Mestre em nutrição de animais silvestres pela Escola Superior de Agricultura "Luiz de Queiroz" (ESALQ).

Tais empreendimentos se fundamentam no argumento de que à medida que a população indígena aumenta, também aumenta a pressão sobre os recursos naturais renováveis que ficam restritos à área demarcada, sem a possibilidade de ampliação das fronteiras em decorrência da ocupação não-índia do entorno.

O projeto de criação de queixada, elaborado com o auxílio de um engenheiro agrônomo Paulo Bezerra Silva Neto[64] designado pela Funai, usa o seguinte argumento:

> Antes do contato com os não-índios, os índios não precisavam poupar recurso natural, pois a diminuição dos estoques dos recursos naturais era compensada pela mudança temporária ou ampliação do território. Os índios nunca precisaram poupar as fêmeas ou os filhotes dos animais silvestres, pois os mecanismos e métodos para favorecer o incremento da população, de uma determinada espécie silvestre, nunca foram postos em prática, uma vez que não foram necessárias. Isto implica que os índios mais velhos não detêm a sabedoria, o costume e a tradição para poupar e usar adequadamente um recurso natural limitado, ou seja, nunca precisaram procurar esses métodos, muito menos conhecer práticas de manejo para alterar a dinâmica de população de determinada espécie animal. Agora, porém, essas práticas são necessárias para evitar a completa extinção de algumas espécies silvestres. (Projeto de criação de porco queixada, 2009)

Dessa forma, a criação desses animais é apresentada como uma alternativa de "compensação", pelo menos em parte, das limitações territoriais e das limitações criadas pelos não-índios ao uso dos recursos naturais anteriormente disponíveis na área indígena. O projeto estabelece como objetivo principal "resgatar o consumo de carne de queixada na aldeia Mariazinha e S. José e, ao mesmo tempo, estimular o uso racional e sustentado desse recurso em toda a TI".

Tal empreendimento necessitará de uma disciplina rígida de coleta de dados através de pessoal qualificado e recursos financeiros suficientes, além de uma administração constante. A participação integral da FUNAI, principalmente

dos técnicos da Administração Regional da Funai em Araguaína, é mostrada como sendo fundamental.

Além do objetivo central exposto acima, afirma-se sobre a possibilidade da criação de queixada:

> Atuar na promoção da educação e da conscientização indígena do uso racional dos recursos naturais; estimular os mais velhos a repassarem seus conhecimentos de caça aos mais jovens; possibilitar o desenvolvimento de instrumentos capazes de efetivar uma política de conservação e manejo sustentável dos recursos naturais renováveis, compatível com os direitos, costumes e tradições indígenas e desestimular a criação de animais domésticos, sobretudo suínos e bovinos na TI, para evitar a contaminação e propagação de doenças causadas por vermes.

A troca dos animais domésticos (porcos e bois) pelos queixadas a fim de "evitar doenças e contaminação", todavia, não resolve a questão de propagação de doenças por vermes, porque sabe-se que contaminação e doenças não têm a ver apenas com os animais em si, mas com a sua concentração.

Outro argumento apresentado é o reforço nutricional proporcionado pelo consumo regular de proteína contida na carne do porco queixada. O projeto explica que, segundo a organização Mundial de Saúde [OMS], um ser humano precisa de 0,7g de proteína bruta/dia para sua manutenção. Pensando em termos de uma aldeia com cerca de 600 pessoas, como é o caso da S. José, seriam necessárias 28.350g de proteína bruta/dia, o que corresponde a 158 kg/dia de carne de queixada ou 14 queixadas com 28 kg de peso/dia (considerando os animais com mais ou menos um ano de idade). Para atender 100% das necessidades diárias mínimas das aldeias, seriam necessários 57.670kg de carne de queixada por ano, equivalente a 4.929 animais adultos. O projeto visa atender no 1º ano 650kg – produzir e abater 40 animais machos /ano – um animal a cada 10 dias.

Para entendermos melhor esse cálculo, lembramos que apesar do projeto especificar que cada pessoa precisa de 0,7g de proteína bruta, isso não

pode ser interpretado como 0,7 g de carne, pois a carne não tem apenas proteína. Pelos números apresentados no projeto, presume-se que a carne do queixada possua 17,9% de proteína bruta, e é sobre esse montante que a conta foi feita. Além disso, deve-se levar em conta a média do peso das pessoas da aldeia que, de acordo com os dados colocados no projeto é de 67,5 Kg. Nesse caso, o objetivo do projeto só poderá ser atingido com um aumento progressivo da produção de carne, pois os 650 Kg iniciais não serão suficientes, caso essa seja a única fonte de carne.

Por sua vez, o aumento da produção de porcos queixada só será possível se houver um real comprometimento dos Apinajé com a técnica de manejo especificada no projeto. Isso pressupõe treinamento daqueles que vão lidar diretamente com os animais e a aceitação e participação dos moradores da aldeia na concretização desta tarefa. O que tem se mostrado complicado, tendo em vista a existência de grupos divergentes que disputam prestígio e poder político dentro das aldeias.

O projeto prevê para a execução de criação extensiva[65] a realização de um programa de capacitação, incluindo aulas sobre parâmetros básicos da zootecnia e dinâmica populacional de uma espécie no seu ambiente natural.

Trata-se de um projeto que argumenta a favor da importância das TI's como detentoras e protetoras da biodiversidade brasileira, com base no fato de que o Brasil possui 170 povos indígenas com 379 TI's, totalizando 20,66% da Amazônia (Santilli, 2001). E lembrando a existência de 106.410.323 ha no Brasil distribuídos em 607 áreas indígenas, o que corresponde a 12,49% do território nacional, fala-se na necessidade de: "Garantir aos índios a permanência voluntária no seu habitat, proporcionando-lhe ali recursos para seu desenvolvimento e

[65] Nesse sistema os animais são criados soltos, precisando, para isso, de uma grande extensão de terra. O manejo é feito apenas com o fornecimento de complementos alimentares em pontos previamente determinados para atrair os animais. Nesse sistema, o animal deve ser manejado periodicamente. As dificuldades para a execução desse sistema é o controle do animal, da caça predatória e a falta de experiência com esse tipo de atividade. Informação contida no site: http://www.criareplantar.com.br/pecuaria/silvestres/capivara/zootecnia.php. Acesso em Fevereiro de 2010.

progresso" (Art. 198 – Constituição federal. Política nacional da Biodiversidade, instituída pelo Decreto 4.339 de 22/08/2002). Tal argumento, porém, não se sustenta, pois a criação de queixadas, por si só, não é suficiente para garantir os recursos necessários para sustentar a permanência dos índios e/ou a manutenção da biodiversidade na área indígena.

As entidades externas que aparecem como responsáveis pelo fornecimento das condições necessárias à execução do projeto são: a Funai; o Ministério do Meio Ambiente [MMA]; o IBAMA. Figuram como apoio técnico, o Núcleo de Pesquisa e Conservação (da Fauna e Flora Silvestre) [NPC] [66] e como apoiadores financeiros: o Programa [67] de Pequenos Projetos [PPP-Ecos] e o Programa das Nações Unidas para Desenvolvimento [PNUD][68], com recurso a fundo perdido.

A área total que deverá ser reservada para o projeto é de 17.500 ha. O custo total foi estimado em R$ 64.000,00. Segundo Daniel Apinajé, uma parte desse montante já havia sido depositada em meados de 2009 (cerca de metade) e esperavam a segunda parcela para a continuidade da atividade. Na área deverão ser construídos dois criadouros, com cinco hectares cada e cercados com tela, próximos às aldeias S. José e Mariazinha. Cada criadouro receberá 18 fêmeas e dois machos para plantel inicial.

[66] O NPC é uma instituição privada sem fins lucrativos sediada em Iguape-SP. Trabalha com projetos de conservação da fauna. Sua principal atividade é a promoção de cursos de capacitação para populações de áreas florestais, técnicos e responsáveis pelas Unidades de Conservação e Terras Indígenas. (Fonte: http://npcfauna.org.br/. Acesso em maio de 2011)

[67] O PPP-ECOS foi criado pelo Fundo Mundial para o Meio Ambiente administrado pelo Banco Mundial. Mecanismo financeiro internacional formado por 176 países que se dedica a apoiar iniciativas voltadas à preservação do meio ambiente e à promoção do desenvolvimento sustentável. É administrado pelo Instituto Sociedade, População e Natureza (ISPN) e apoia exclusivamente projetos voltados para o bioma Cerrado e suas áreas de transição com a Amazônia, o Pantanal, a Caatinga e a Mata Atlântica.

[68] O PNUD é o órgão da Organização das Nações Unidas (ONU) que tem por objetivo divulgado "promover o desenvolvimento e eliminar a pobreza no mundo". É conhecido por elaborar o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), bem como por ser o organismo internacional que coordena o trabalho das demais agências, fundos e programas das Nações Unidas - conjuntamente conhecidas como Sistema ONU - nos países onde está presente.

Projetos de criação de animais no sistema de semi-confinamento é uma experiência que vem sendo implantada também em outras áreas indígenas. A criação de queixada se repete na Terra Indígena Pimentel Barbosa dos Xavante (MT) e entre os Sateré-Mawé (AM), além da criação de Ema entre os Pareci (MT) e os Krikati (MA).

Os referidos projetos de criação de animais, entretanto, não deixam claro vários pontos, entre eles, de que forma e/ou quem fará a manutenção "racional ou sustentada" dos queixadas, além do que, tratam-se de atividades de custo elevado que demanda assistência técnica, treinamento e alterações na paisagem que motiva, pelo menos entre os Apinajé, o abandono das iniciativas.

Como lembra Gordon (2006, p. 57), entre os Xicrin-Mebêngôkre uma das dificuldades do ISA no projeto de manejo de madeira, empreendido na área Xicrin decorria justamente da distribuição dos lucros da comercialização da madeira, onde era preciso, segundo o autor:

> (...) um jogo político delicado para corresponder, de um lado, às expectativas da "comunidade" – lembrando que o financiamento do PPG7 exigia que fosse um "projeto comunitário", de melhoria de vida para todos – e, de outro, aos interesses aparentemente particularistas dos chefes.

Entre os Apinajé, mais do que configurar um problema para os idealizadores dos projetos, constitui-se em uma questão para os próprios Apinajé, que têm que lidar com a contradição que se coloca entre os interesses coletivos expressos na elaboração dos projetos e os interesses que se colocam por ocasião da aplicação das verbas oriundas destes.

Outro projeto gestado pela Associação *Krinhinuré* é o que objetiva a realização de um ritual de iniciação há muitos anos em desuso. Trata-se de uma iniciativa empreendida em 2008, após a *Krinhinuré* vencer uma concorrência pública para projetos culturais indígenas[69], através do qual, a *Krinhinuré* recebeu

[69] O Prêmio Culturas Indígenas é um projeto anual que foi desenvolvido em 2006 pela Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural do Ministério da Cultura (SID/MinC), em parceria com a

um prêmio de 24 mil reais para realizar uma festa ancestral denominada *Pẽpkaàk* – um ritual de iniciação dos homens para a vida adulta. Resumidamente, o ritual consiste na escolha de dois ou três rapazes de cada núcleo familiar que passam cerca de um mês acampados nos arredores da aldeia em meio ao cerrado. Os rapazes são acompanhados de um ou dois homens adultos que cumprem a tarefa de instruir os rapazes com relação aos princípios, costumes e hábitos ancestrais.

A iniciação dos novos rapazes realizada pelos Apinajé é comum à etnografia dos demais povos Jê. Porém, entre os anos de 1930 e 1940, após uma epidemia de varíola que diminuiu drasticamente a população, os Apinajé abandonaram estes rituais[70].

A Associação *Krinhinuré,* responsável pela utilização da verba para a elaboração do *Pẽpkaàk,* estava sendo acusada de utilizar o dinheiro do prêmio para outros fins. Acusação que é agravada pelo fato da *Krinhinuré,* apesar de ter recebido o prêmio em 2008, até hoje não ter conseguido realizar a festa de iniciação.

O presidente da *Krinhinuré* relatou-me que parte do dinheiro fora gasto com a construção da cobertura de um quiosque com cobertura de palha que deverá abrigar as atividades e materiais pertinentes aos preparativos para a festa, e outra parte serviu para a compra de miçangas que deverão ser utilizadas para confeccionar colares e enfeites.

De acordo com Daniel, o objetivo da associação é capacitar os jovens para empreenderem um "resgate cultural", ensinando-lhes as técnicas de produção de artesanatos tanto para uso, quanto para venda, bem como, coletar histórias mitológicas ou "as histórias dos antigos", como diz Daniel. O uso do termo "resgate cultural" por Daniel diz respeito à tentativa de reconstruir práticas

---

Associação Guarani Tenonde Porã. São premiadas 100 iniciativas de comunidades indígenas que realizem ações consideradas como de "fortalecimento cultural". Ações que segundo o Ministério da Cultura contribuam para a "continuidade das tradições e a manutenção das identidades culturais dos povos indígenas". Cada iniciativa selecionada recebe R$ 24 mil, a fim de que a comunidade beneficiada possa continuar executando aquele trabalho de valorização cultural ou iniciar novos projetos de fortalecimento cultural. Os recursos destinados à premiação, no valor total de R$ 2,4 milhões, são oriundos da Petrobras, por meio da Lei Federal de Incentivo à Cultura (Lei Rouanet).

[70] Nimuendajú assistiu e descreveu esse ritual em 1937 (Nimuendajú, [1939] 1983, pp. 34-46)

rituais ou não (como a confecção de tipos de artesanato em desuso) a partir do relato dos mais velhos e do estudo da literatura etnográfica a respeito dos Apinajé, sobretudo, da obra de Nimuendajú.

A ASPROIN formada por 16 famílias moradoras da aldeia Abacaxi foi responsável pela execução de um projeto de criação de porcos domésticos através de financiamento do Programa Nacional de Agricultura Familiar [Pronaf][71], ligado ao Banco Central do Brasil. O projeto contava com 67 cabeças de porcos no início de 2008. Conforme já mencionado, após desentendimento com o missionário e coordenador do projeto, os Apinajé abandonaram a criação dos porcos, dividindo e vendendo os animais.

Ao que parece, a alternativa econômica para a geração de renda e segurança alimentar buscada através da criação de animais em confinamento ou semi-confinamento, embora vise atender necessidades de pequenas comunidades, não prevê diferenças culturais entre essas comunidades humanas; apóia-se na concepção de mundo não-indígena capitalista e não se faz acompanhar de um estudo que investigue as peculiaridades étnicas implicadas nos pressupostos que cerceiam a atividade proposta.

Nesses projetos, a população indígena é tratada da mesma forma que populações rurais e/ou ribeirinhas e a demanda da TI indígena é vista como uma questão de propor uma atividade compatível com o bioma, sem atentar para o modo como cada população pensa sua relação com os animais e vegetais. Além de promover presença contínua de não-índios nas aldeias despreparados para lidar com a questão indígena, quando os projetos fracassam, simplesmente essas pessoas somem, sendo que a elas se sucedem outras nas mesmas condições que acabam por cometerem os mesmos erros.

Uma das questões que figuram como um dos motivos do abandono das atividades dos projetos de criação de animais é que os Apinajé, como várias outros povos indígenas, não concebem a lógica da estocagem de alimentos, o que

[71] O Pronaf tem uma linha de financiamento que inclui índios, remanescentes de quilombolas e silvicultores

se constitui em mais um problema para a criação de animais que trabalha com a idéia de “estoque de carne”. O abate do gado cedido pela Funai, por exemplo, citado acima, pode ter tido a questão da lógica do não-acúmulo de alimentos como um dos fatores motivadores da ação, pois, segundo os Apinajé, essa não foi a primeira vez que esse fato aconteceu.

A etnologia tem mostrado como a concepção cosmológica indígena, que interpreta as ações engendradas por projetos de geração de renda e de sustento alimentar, escapa às estratégias desses projetos. Luiz Martini (2008) pesquisou o criatório de peixes entre os Tukano e os Arawak do Rio Uaupés/AM. Trata-se da criação in situ (ou no meio ambiente) de peixes nativos, espécies do rio Negro, como Aracu por exemplo, adotada pelas lideranças indígenas da Federação dos Povos Indígenas do Rio Negro [FOIRN] e pelo ISA como uma das prioridades para o oferecimento de alternativas econômicas para as populações indígenas das terras demarcadas na região. Martini mostra que a inclusão dos peixes na dieta alimentar foi obstaculizada pela cosmologia indígena, segundo a qual, os peixes eram considerados sujeitos sociais plenos. Sendo que, a relação entre homens e peixes era regulada por um conjunto de regras e condutas rituais que, quando não seguidas, abriam espaço para a reivindicação de vingança por parte dos peixes, realizada através de ataques xamânicos que causavam doenças e mortes.



Figura 30: Antonio na “casa de farinha”. Aldeia Areia Branca. Na imagem forno e utensílios usados na fabricação da farinha. Foto: Raquel Rocha. Fevereiro de 2009.

Retornando às iniciativas associativistas, na aldeia Areia Branca, Antonio Veríssimo Apinajé coordena a "casa da farinha", um barracão com maquinários próprios para o beneficiamento de mandioca e a confecção de farinha, alimento fundamental para a população local, cujo excedente é vendido para outras aldeias.

Ainda com relação às práticas agrícolas, outra iniciativa que movimenta os Apinajé é a implantação de uma roça mecanizada e coletiva. Em 2000, já estavam às voltas com esse tipo de plantio, porém sem muito resultado no tocante à solução dos problemas com alimentação. No dia 23 de janeiro de 2008, o Secretário Telles Leão, da Secretaria de Cidadania e Justiça de Tocantins [SCJT], esteve na aldeia e, em meio a uma pomposa solenidade e discurso sobre a "boa vontade" do governador do Estado em ajudar os índios, fez a entrega de sementes e insumos para a roça mecanizada.

No X Encontro de Culturas Tradicionais durante a fala de Terezinha Dias, Funcionária da Embrapa que auxilia a *Kapey* – Associação Krahô – no projeto que visa o resgate de sementes tradicionais em terras Krahô, um líder Ashaninka falou sobre o problema de distribuição de sementes híbridas[72] para populações indígenas e agricultores regionais. Segundo ele, os Ashaninka receberam, há alguns anos, sementes de milho sem terem conhecimento de que se tratava de uma espécie híbrida.

De acordo com o relato do representante Ashaninka o primeiro plantio foi ótimo, mas no segundo as sementes não brotaram e eles tiveram que solicitar mais sementes para a continuidade da plantação. Disse que isso também aconteceu com regionais do entorno da área com sementes de melancia. Foi assim que os Ashaninka descobriram que esse tipo de semente serve apenas para um único plantio. Além disso, a semente híbrida em terras indígenas causa

[72] Segundo conversa informal com a engenheira agrônoma Josilaine E. do Prado, trata-se de uma semente produzida por cruzamento de espécies, de tal forma que esta passa a possuir os melhores caracteres herdados da combinação de duas plantas genitoras. A vantagem é que a planta pode apresentar alto rendimento, resistência a algumas doenças, pragas ou herbicidas, dependendo do objetivo do cruzamento, porém, ela não consegue levar esses caracteres adiante numa próxima geração.

dependência de doações e/ou compra de mais sementes, como também prejudica espécies adaptadas[73].

O representante Ashaninka pediu que a Embrapa providenciasse um curso sobre sementes modificadas para que o produtor indígena saiba o que é e como lidar, evitando assim a perda de espécies já comumente plantadas. Até mesmo para poder recusar tais doações, se decidirem que será prejudicial ao plantio da área.



Figura 31: Lideranças Kayapó no X Encontro de Culturas Tradicionais/GO. Foto: Raquel Rocha. Julho de 2010.

Discursou a palestrante sobre a dificuldade de convencer os responsáveis pela liberação dos projetos dentro da Embrapa a investir em empreendimentos que promovam a melhoria do plantio em área indígena. Disse que técnicos da Embrapa se preparavam para realizar projetos desse tipo na África, onde já implantaram um programa de atuação nesse sentido, mas dificilmente elaboram projetos para áreas indígenas no Brasil. Por isso, solicitou às populações indígenas, representadas no encontro, que redigissem um documento para ser levado à diretoria da Embrapa a fim de pleitear implantação de programas em terras indígenas.

Hoje, segundo a palestrante, o projeto mais importante que Embrapa viabiliza nessa direção é o realizado pela associação Krahô. Explica que isso foi possível porque os próprios índios, acompanhados pelo indigenista Fernando

[73] As espécies (no caso plantas) são consideradas adaptadas ao meio ambiente quando este possui características que contribuem com sua sobrevivência ou reprodução naquele ambiente.

Schiavini, foram até a Embrapa reivindicar ajuda para resgatar espécies de sementes tradicionais.

O desenvolvimento do programa junto a Associação Krahô *Kapey* prevê a realização de encontros onde se efetua troca de sementes entre os povos indígenas. Nestas ocasiões também se compartilham técnicas de plantação, como a que se faz nas orlas dos rios aproveitando o período de seca, e o modo de plantar sem derrubar áreas florestais. Segundo os Krahô presentes no evento, até agricultores ribeirinhos já se beneficiaram com este evento de troca de sementes.

Segundo Terezinha, a Embrapa possui um programa de coleta e guarda de sementes nativas, visando o armazenamento e a conservação de espécies para posterior distribuição para plantio em áreas indígenas. A empresa faz um contrato com a comunidade que fornece as sementes coletadas, sendo que a população acompanha o processo de guarda.

De acordo com esse contrato, as sementes guardadas não podem ser fornecidas nem mesmo para a própria comunidade que as coletou. Segundo a palestrante, há relatos de povos que forneceram sementes e depois as pediram de volta, por isso elaboraram essa regra contratual. O projeto da Embrapa denomina-se "Conservação in situ/on farm em áreas indígenas" e visa o cultivo e manejo contínuo de populações de plantas (ou animais) no sistema tradicional realizado por comunidades indígenas. De acordo com Terezinha, o projeto considera os povos indígenas como "principais agentes da conservação *in situ on farm* da agrobiodiversidade, detentora de variedades agrícolas manejadas a milênio" que infelizmente com o "rápido processo de aculturamento acelera muito a perda desta agrobiodiversidade"[74].

[74] Conservação *in situ* é a conservação dos ecossistemas e dos habitats naturais, bem como, a manutenção e a reconstituição de populações de plantas e animais nos seus ambientes naturais e, no caso de espécies de plantas domesticadas e cultivadas, nos ambientes onde desenvolveram seus caracteres distintos. A conservação *on farm* pode ser considerada uma estratégia complementar à conservação in situ. Termo utilizado para se referir à diversidade de seres vivos, de ambientes terrestres ou aquáticos, cultivados em diferentes estados de domesticação. A conservação on farm envolve recursos genéticos, especialmente variedades cultivadas por pequenos agricultores, comunidades locais e populações indígenas, consideradas detentoras de grande diversidade de recursos fito-genéticos e de um amplo conhecimento sobre eles. Dentre os

As lideranças concordaram com a importância da pesquisa nessa área, mas enfatizaram a necessidade de assessoria no sentido de evitar que as populações indígenas recebam sementes modificadas em suas áreas sem a devida orientação de como lidar com elas, como também, abordaram o problema do sumiço de espécies tradicionais, e a crescente dependência de sementes que vêm de fora, de programas governamentais e outras instâncias não indígenas.

Terezinha Dias afirma que o projeto da Embrapa "vem realizando cursos de conservação, manejo e uso da agroviodiversidade para indígenas Apinajé, Krahô e Yawalapiti". Iniciativa que não tive conhecimento durante o tempo de pesquisa, nem por observação, nem por relato. Levando-se em conta que, de acordo com a própria funcionária da Embrapa, falta disposição da própria empresa para a execução de projetos com populações indígenas brasileiras, e o alerta dos agentes indígenas que estavam presentes no evento quanto a necessidade de acompanhamento durante todas as etapas do projeto, podemos dizer que uma das grandes dificuldades para que esse tipo de empreendimento tenha algum resultado válido, começa pela falta de aparelhagem e disponibilização de recurso da própria empresa para a conclusão desse tipo de projeto.

A discutível possibilidade de lucro ou de estatus político, enquanto motivação *sine qua non* para que as empresas idealizadoras consigam implantar tais ações, compõem um empecilho para a execução desses projetos. Acredito que o sucesso no caso dos Krahô deva-se muito mais ao esforço da *Kapey* que da Embrapa.

De acordo com os líderes Apinajé letrados, proferida por ocasião das reuniões, os Apinajé manifestam a necessidade de projetos que possam atuar na busca de ações que incentivem e auxiliem as famílias a plantarem suas próprias roças e a melhorarem e diversificarem os produtos da terra.

Segundo as lideranças, os Apinajé querem seminários e cursos que apontem soluções para a geração de renda e sustento alimentar e, sobretudo,

---

principais recursos fito-genéticos mantidos pelos pequenos agricultores brasileiros estão a mandioca, o milho e o feijão.

cursos de capacitação sobre elaboração, gestão e implantação de projetos focados em agricultura familiar, agro-extrativismo, fiscalização e controle territorial e artesanato indígena regional.[75]

Entre os empreendimentos apinajé, conforme já citamos, está em construção o "Centro de Convenções Timbira- *Pempxá*", próximo a aldeia Patizal. A inauguração do espaço estava inicialmente programada para novembro de 2009, posteriormente, em decorrência da necessidade de se providenciar melhoria na estrada que dá acesso ao novo espaço e à construção das casas que hospedarão os visitantes e participantes de eventos, a inauguração do centro de convenções foi adiada, concretizando-se em meados de 2011.

O fato é que a formação de associações tem sido cada vez mais valorizada pelos Apinajé, que parecem compartilhar da idéia de que basta montar uma associação para conseguir verbas e atender assim, as necessidades tanto coletivas (de melhoria de qualidade de vida) quanto individuais (de acesso aos bens urbanos). Contudo; como os projetos da *Krinhinuré* tendem a envolver somente as aldeias S. José e adjacentes, cada vez mais as aldeias ou núcleos familiares dentro delas querem montar associações próprias a fim de buscar seus próprios interesses.

Na aldeia Bacabinha, Carlos, um dos filhos de Cleuza, atuava como professor das primeiras séries escolares, na única sala de aula (multiseriada) dessa aldeia, é presidente de uma associação formada por parte de sua família (mãe e irmãos) e moradores das extintas Cocalinho e Buriti Comprido. O neto de Maria Barbosa conseguiu viabilizar um projeto de criação de peixe através dessa associação. No início de 2009, Carlos me procurou para expor que, apesar da aprovação do projeto, faltava verba para cumprir os trâmites burocráticos de oficialização da associação, elemento necessário para terem acesso a tal verba. Entre os documentos pedidos por um contador, fazia-se necessário solicitar à Receita Federal uma "negativa de débitos", essencial para que a associação

[75] Termos utilizados pelos líderes Apinajé mencionados.

pudesse concretizar a abertura de uma conta bancária e receber a quantia aprovada. O presidente da Associação, então, solicitou-me dinheiro para fazer estes encaminhamentos burocráticos. Argumentei que não dispunha de verba para este fim e sugeri que cotizassem o gasto entre os associados, visto que a associação contava com 15 membros entre assalariados e aposentados. Ele contou-me que já havia tentado fazer isso, mas que os associados não confiavam que ele levaria o dinheiro para o contador. Exponho esse caso a fim de ilustrar parte das dificuldades enfrentadas pelo empreendimento associativo entre os Apinajé.

4.5 – A CRESCENTE PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES EM MOVIMENTOS POLÍTICOS E OUTRAS MUDANÇAS.



Figura 32: Imagem da falecida líder Maria Barbosa segurando meu filho Tainam na época com 7 meses. Foto: Raquel Rocha. Fevereiro de 2000, (ocasião da pesquisa para o mestrado).

Neste ponto, cabe uma consideração sobre a transformação ocorrida na vida feminina através do acirramento do contato com a sociedade envolvente, bem como, uma observação sobre a crescente participação das mulheres nos eventos políticos e enquanto mediadoras com agentes da sociedade não-índia.

Certo dia, Maricota (Ireti), minha anfitriã afirmou: *"Sou mulher mais fui feita de homem"*. Ireti frequentemente faz curiosas colocações sobre a complicada arte de entender o universo de regras e etiquetas que regem as relações de gênero. No caso da afirmação citada, acredito que trata-se ao mesmo tempo de

uma alusão à concepção Apinajé de que é o sêmen que faz a criança[76] e, nesse sentido, homens e mulheres seriam "feitos de homem"; como também, de uma indicação de que atributos masculinos como "iniciativa, coragem e espírito guerreiro" também podem ser encontrados num corpo feminino (Rocha, 2001).

No final de 2000, assisti a uma cena em que Maria Barbosa (Irepxi), minha "madrinha" Apinajé (já falecida), e um grupo de mulheres brincavam com a idéia de serem caciques. Enquanto brincavam, aquelas mulheres deixavam subentendido que reconheciam a etiqueta social, segundo a qual, os cargos de comando não eram apropriados às mulheres, mas, ao mesmo tempo, que se quisessem, poderiam assumir o cacicado. Oito anos depois, pude constatar a presença entre os Apinajé de duas mulheres caciques. Hoje as mulheres não tratam o assunto como brincadeira. A etiqueta social foi quebrada e, a partir de então, qualquer uma delas pode exercer o cacicado, bastando colocar-se à disposição. A aldeia Areia Branca tem Joanita como cacique, assim como a aldeia Girassol também conta com a liderança de uma polêmica Apinajé casada com um não-índio.

Joanita, cacique na Areia Branca, tem como conselheiro Antonio, seu genro não-índio. Quando um(a) cacique é nomeado, ele(a) elege para si "conselheiros(as)" que o auxiliam nas tomadas de decisões. Joanita, que costuma discursar nas reuniões coletivas com bastante espontaneidade e fluência, já viajou a fim de representar a aldeia em reunião com o CTI, em Carolina/MS. As mulheres que se destacam como líderes são também mães e/ou avós. Joanita, por exemplo, tem quatro filhos adultos e mais de 15 netos.

Um elemento que chama a atenção no caso das duas mulheres caciques é a ligação delas com homens não-índios. Joanita, como vimos, é sogra de Antonio e a cacique da aldeia Girassol é casada com um não-índio, e ex-funcionário da Funai (Girassol é uma das aldeias onde há muitos casamentos com brancos). Tanto o genro de Joanita, quanto o marido da cacique da aldeia Girassol

[76] A noção apinajé de que o feto é formado pelo acúmulo de sêmen encontra-se descrita em minha dissertação de mestrado sobre questões de gênero, pg 95.

tem bastante influência em suas aldeias. É comum ouvir comentários de índios e não-índios que essas mulheres foram colocadas no cargo de cacique apenas porque os homens aos quais são ligadas são *kupẽ*, o que os impossibilita de ocuparem o cargo.

Coincidência ou não, de fato é notória a proximidade dessas mulheres (realizada através do casamento) com esses não-índios, porém, antes de concluir que o cacicado feminino se deve exclusivamente a ligação delas com homens *kupẽ,* acredito que seja pertinente lembrar que, por ocasião de minha dissertação de mestrado, pude constatar a influência de várias mulheres no âmbito das decisões políticas e o reconhecimento dos Apinajé com relação à atuação delas. Tal constatação me levou a comentar que a capacidade de iniciativa nas ações políticas se sobrepunha a questão de gênero e a concluir que, nesse caso, a ligação dessas mulheres com homens não-índios e influentes, apenas deflagrou algo que já existia em potencial, fazendo com que fosse quebrada a etiqueta que verifiquei em 2000, de que mulheres não poderiam se tornar cacique.

Por outro lado, podemos dizer que, se as ações políticas se sobrepõem ao gênero, o mesmo não acontece com relação à noção de pertencimento étnico. Apesar desses homens (Antonio e ex funcionário da Funai) terem uma atuação política reconhecida entre os Apinajé, isso não os torna "elegíveis". Ou seja; o cacicado só pode ser exercido por *panhi* (índios).

Essa não é a única mudança, contudo, que está ocorrendo no campo das relações de gênero. A possibilidade de uma mulher estudar e concluir um curso universitário e de exercer um trabalho remunerado como professora, ou outros cargos na escola, transforma as expectativas de vida, apontando o florescer de novas alternativas de escolha.

Daiane, uma moça de 18 anos que em 2009 cursava a 8ª série, preferiu não se casar e busca uma oportunidade para fazer um curso profissionalizante na cidade. Disse-me que seu objetivo é estudar e sair da aldeia. Daiane é filha de uma Apinajé com um não-índio e afirma que atualmente os jovens Apinajé "namoram como *kupẽ"* e escolhem seu cônjuge de acordo com a vontade

individual. Diz ela: “o casamento é feito por causa da paixão, igual os *kupẽ*”.

Daiane contou-me sua história que é bastante ilustrativa. O pai e mãe eram namorados quando esta engravidou de Daiane. Segundo a moça, seu pai queria casar-se com sua mãe, porém o irmão da mãe teria impedido o casamento, ameaçando e expulsando o pai dela da aldeia. Conta que, segundo sua mãe, depois que ela nasceu, o pai a visitou uma vez, trouxe algumas roupas e alimentos e nunca mais voltou.

O que aconteceu com Daiane é algo bastante comum entre os Apinajé. A moça relata que hoje há muitos casos de “namoros” entre garotas apinajé e rapazes *kupẽ*. Esses “namoros” começam (e na maior parte das vezes terminam) durante as festas religiosas realizadas na aldeia. As meninas começam a namorar a partir dos 10/12 anos. Daiane fala-me sobre isso de uma perspectiva romântica. Porém, de acordo com os mais velhos, muitos dos homens *kupẽ* que frequentam as aldeias são moradores das cidades vizinhas, casados com não-índias. Esses homens costumam participar das festas em comemoração a santos católicos que acontecem nas aldeias e se relacionam sexualmente com essas jovens, nessas relações algumas engravidam e, na maior parte dos casos, esses homens não voltam mais à aldeia. Uma liderança me contou que algumas famílias permitem que esses homens passem a noite com suas filhas (sobretudo as mais jovens) em troca de bebida alcoólica e/ou outros bens ou alimentos industrializados como açúcar, arroz, carne, cigarros etc.

Mulheres universitárias ou, ainda, fazendo cursos na cidade é um fato que eu não havia verificado em meu período de pesquisa para o mestrado, pelo contrário, as mulheres em geral, abandonavam a escola antes que os homens, principalmente após o casamento. Atualmente, pode-se dizer que dentro da aldeia o número de mulheres e homens que chegam no 2º grau é equivalente. Um dos fatores atuais que desestimulam tanto homens como mulheres a cursarem o 3º grau é a falta de um meio de transporte noturno que garanta ida e volta da faculdade que fica em Tocantinópolis. São raros os que podem solucionar esse problema como o fizeram Ana Rosa e Cassiano, que são empregados como

professores da escola da aldeia, comprando uma motocicleta para realizar esse transporte.

Por outro lado, é possível que o auxílio maternidade oferecido pelo governo, (que em 2008 era de $ 1.500,00) esteja incentivando o aumento do número de filhos o que, por sua vez, dificulta a opção de estudar ou exercer um trabalho remunerado. Um atenuante para o impasse é que o cuidado com as crianças é facilitado pela possibilidade de dividir o cuidado dos filhos menores com as irmãs, a mãe e as filhas maiores. Cleuza, por exemplo, que em 2000 tinha 36 anos e quatro filhos, em 2008, aos 44 anos, estava com nove filhos. Mesmo assim, ela trabalhou por um ano como merendeira na escola da aldeia. Entre os oito professores indígenas que trabalham na escola da aldeia São José, duas são mulheres.



Figura 33: Roupas no varal. Atualmente paisagem comum entre as casas apinajé. Foto: Raquel Rocha. Janeiro de 2008.

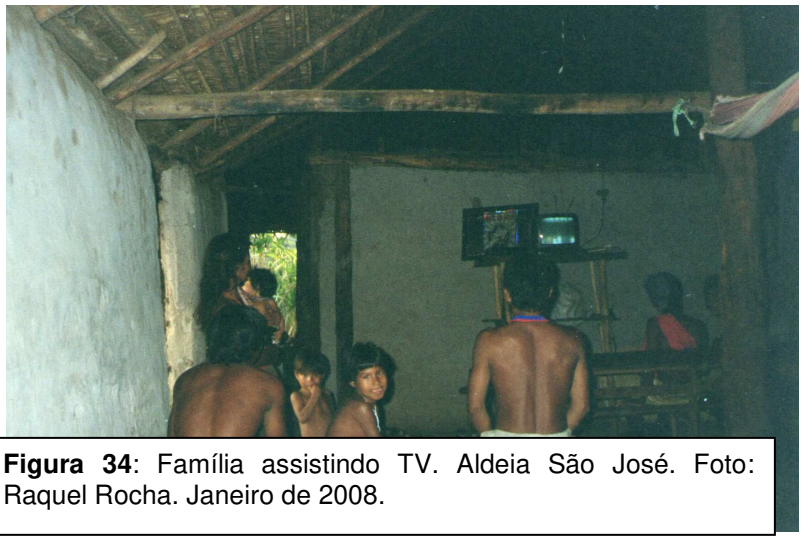


Figura 34: Família assistindo TV. Aldeia São José. Foto: Raquel Rocha. Janeiro de 2008.

O trabalho rotineiro das mulheres também sofreu alterações. Antes, (fato verificado por ocasião da pesquisa para o mestrado) o tempo era dividido basicamente entre o cuidado com as crianças, a casa e a roça.

Hoje, boa parte do tempo que antes era utilizado para o trabalho na roça tende a dar lugar à lavagem de roupas, atividade realizada nos riachos que cortam a aldeia, com sabão industrializado adquirido nos mercados da cidade. A TV é outro eletrodoméstico que interfere na organização das atividades diárias. Ocupa hoje um lugar privilegiado no cotidiano da aldeia e dentro das casas, onde os aparelhos são colocados na sala, sendo a principal atração do tempo livre, tanto para homens quanto para as mulheres de todas as idades. Tempo que antes era utilizado para a confecção de artesanato, por exemplo.

Os programas televisivos vêm substituindo as conversas noturnas no terreiro das casas, cena comum há dez anos. A maioria das famílias se reúne para assistir às novelas noturnas. Maricota e Hilário meus anfitriões, ao cair da noite se reúnem na casa da frente que é da irmã de Hilário juntamente com seus netos e bisnetos para assistirem a programação da rede Globo, novelas e jornal. Mesmo durante o dia, é comum ver homens e mulheres adultos e adolescentes fora do período de aula assistindo a programas de TV.

Pude observar que, além das novelas, jornais e jogos de futebol, apreciam assistir a seriados, como o programa humorístico produzido pela televisão mexicana, conhecido como “Chaves”. Uma tarde, Chico estava assistindo a uma novela na TV e, ao passar pela sua casa, ele comentou comigo “Estou aqui assistindo a vida do branco”. Na tela uma cena comum em novelas, pessoas em volta de uma piscina numa cobertura alto padrão. A velha idéia de que a vida do *kupẽ* é sempre rica em recursos e bens materiais.

4.6 – SERVIÇOS PÚBLICOS NAS ALDEIAS: A EDUCAÇÃO ESCOLAR



Figura 35: Escola Matùk. Aldeia São José. Foto: Raquel Rocha. Abril de 2009

Às 07h30min de todas as manhãs (exceto nos finais de semana) soa pela aldeia São José a sirene da escola anunciando o início do horário letivo. A ordem e a disciplina dos pequenos alunos são dignos de nota. Em nada lembra a algazarra característica das escolas urbanas não-indígenas. Pude acompanhar a rotina escolar no início de 2009, ocasião em que me fiz acompanhar de meus dois filhos menores (5 e 9 anos) em minha pesquisa de campo. Tainam com 9 anos frequentou a escola durante o tempo que esteve na aldeia.

No início do período letivo, vários professores indígenas estavam fazendo um curso de aprimoramento em Goiânia e retornaram cerca de um mês após o início das aulas, que ocorreu em fevereiro de 2009. Apenas Cassiano, Ana Rosa e Pepkrit estavam ministrando aulas. Às 10h30min, as crianças deixavam a escola voltando para suas casas. O período normal seria das 07h30min às

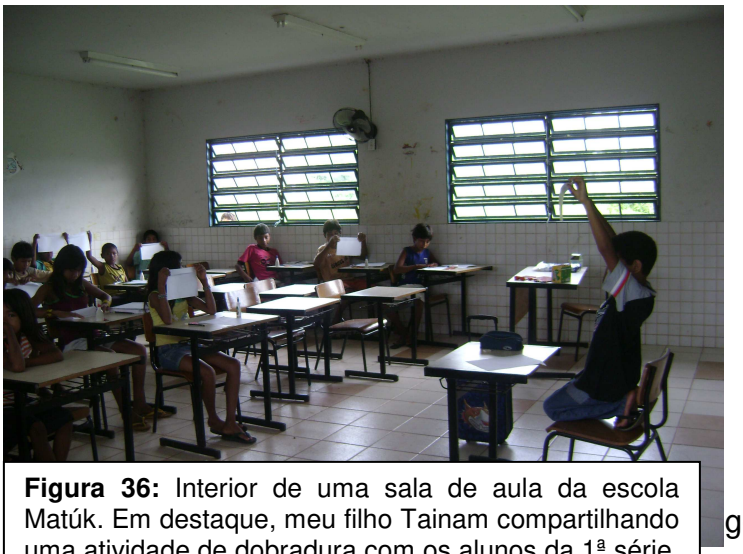


Figura 36: Interior de uma sala de aula da escola Matúk. Em destaque, meu filho Tainam compartilhando uma atividade de dobradura com os alunos da 1ª série. Foto: Raquel Rocha. Março de 2009.

11h30min, mas as crianças das primeiras séries encerravam as atividades escolares antes do horário padrão porque a escola Matùk estava com problemas de abastecimento de água desde o início de 2008.

Construída pelo governo de Tocantins, a "Escola Estadual Indígena Matùk" oferece Ensino Fundamental e Médio. A escola tem um diretor Apinajé que, para ficar mais próximo da escola, trouxe a esposa de outra aldeia para morar com os pais na aldeia Abacaxi, quebrando a norma da uxorilocalidade. Tepkryt, conta que para se formar como técnico, que é formado agrícola, morou na cidade de Palmas por três anos.



Figura 37: Fila de crianças a espera de merenda escolar durante intervalo entre as aulas. Foto: Raquel Rocha. Março de 2009.

O nome da escola é uma homenagem a um dos primeiros caciques da aldeia São José. A escola tem, entre outras dependências, seis salas de aula e um laboratório de informática com oito computadores. Além disso, é equipada com uma máquina de xérox, um retroprojetor, TV e DVD. Nessa escola, também funciona o Ensino de Jovens e Adultos [EJA]. Todas as aldeias apinajé reconhecidas pela Funai têm escola, onde é oferecido, pelo menos, o Ensino Fundamental - com exceção das pequenas e recentes aldeias formadas próximas

a São José. Nas aldeias São José e Mariazinha o ensino escolar vai até o 2º grau e na Matùk, além dos alunos moradores na S. José, estudam os moradores das aldeias Boi Morto, Cocal Grande, Abacaxi, Prata e Areia Branca. A Secretaria Estadual de Educação fornece um ônibus escolar que transporta os alunos que moram nas aldeias mais distantes como Cocal Grande e Prata e também provê o material escolar. A escola conta com cerca de dez professores apinajé contratados pela Secretaria Estadual de Educação do Tocantins.



Figura 38: Cartaz do festival de música realizado na escola Matúk.
Fonte: Cópia do cartaz cedido por Orlando Apinajé.

Tepkryt relata que boa parte do conteúdo escolar, mormente o referente às séries iniciais, é trabalhada por meio de livros didáticos escritos na língua apinajé. De acordo com o diretor, a escola oferece esporadicamente atividades extracurriculares, entre elas a organização de festivais de música indígena, aulas de pintura indígena e artesanato com babaçu. Exemplo dessas atividades é a festa ocorrida em 26 de setembro de 2008 chamada de “IV Festival de Música Indígena Apinajé” na aldeia São José. De acordo com relatos, fotos e cartazes do evento, produzidos pelos Apinajé, o festival foi organizado pelo então cacique

Orlando, o diretor da escola e equipe de professores. Homens, mulheres e crianças se apresentaram em grupos separados.

Na segunda semana de aula em fevereiro, o luto pela morte de um bebê fez com que as aulas ficassem paralisadas por três dias. Um professor esclareceu na época que essa foi uma regra adotada pela gestão do ex-cacique e que tendia a ser modificada. Nessa ocasião, a convenção era de três dias de suspensão da aula no caso da morte de uma criança e cinco dias quando se tratava do óbito de um adulto.

De acordo com Pepkryt, a evasão escolar é grande entre os jovens da segunda metade do ensino fundamental e médio (a partir da 5ª série). Ele conta que os motivos são as dissidências políticas internas que provocam a formação de novas aldeias, o casamento, apontado como a principal causa da evasão (sobretudo no caso das mulheres) e, por fim, o alcoolismo.

A situação da importância dada à educação escolar pelos Apinajé, entretanto, mudou desde minha pesquisa de campo nos anos de 1999 e 2000, por ocasião do mestrado. Em geral, os pais apinajé não se empenhavam para matricular os filhos na escola. Em conversa com Rosa, uma professora não-índia funcionária da Funai, na época, ela argumentou que os Apinajé davam pouca importância ao ensino formal e relatou que ficava ao encargo dos professores incentivarem os pais a matricularem os filhos na escola. As famílias alegavam que o tempo gasto pela criança na escola impedia o aprendizado no trabalho da roça. Além disso, para muitos Apinajé o conteúdo escolar era “coisa de branco”. Nessa época, o ensino de 1ª a 4ª série era ministrado improvisadamente em duas salas de uma casa que hoje é utilizada como dependência do posto da Funasa.

Em 2008, contudo, pude verificar que quase todas as crianças em idade escolar (de 1ª a 4ª série) estavam matriculadas na escola Matùk, cujo prédio ganhou uma dimensão de local de reuniões coletivas, sendo muitas vezes preferido ao pátio da aldeia.

Foi possível perceber a disseminação do uso da escrita também fora do âmbito escolar. Na primeira visita que realizei para o doutorado entre os Apinajé,

chamou-me atenção a atitude do cacique Waxmegri, que anotava em ata as reuniões da aldeia e documentava todas as resoluções coletivas. Fato que em 1999/2000 não presenciara. Apenas algumas pessoas tinham o domínio da escrita e esse conhecimento parecia descontextualizado do cotidiano da aldeia. Nas minhas visitas entre 2008/2009, foi possível observar que nas reuniões, não apenas o cacique, mas jovens estudantes ou professores estão redigindo e revisando documentos reivindicatórios que são enviados às autoridades locais.

Na realidade, a questão educacional por ocasião de minha pesquisa para o mestrado tinha pouco destaque na vida cotidiana das aldeias apinajé. Ladeira, em 1997, ao analisar a situação linguística dos Timbira, afirma em relatório que apesar dos esforços de alfabetização poucos poderiam ser considerados tecnicamente alfabetizados, sendo que a maior parte continuaria "funcionalmente analfabeto"[77]. Segundo a autora, para o grupo Timbira, a leitura ainda não havia se tornado significativa, no sentido de uma ação reflexiva que pudesse ser incorporada à experiência de vida.



Figura 39: Interior de sala de aula multisseriada na aldeia Bacaba. Presença do professor Carlos Apinajé, neto de Maria Barbosa. Foto: Raquel Rocha. Agosto de 2009

Albuquerque (1999) argumenta que as escolas apinajé vinham adotando um modelo pluralista de educação escolar com concepções próprias sobre o que deveria ser ensinado e que, nesse sentido, a escola não seria vista como um lugar privilegiado de aprendizado, sendo que a comunidade valorizava mais a transmissão oral do conhecimento tradicional.

[77] O analfabeto funcional é aquele que consegue decodificar as letras, porém, não consegue minimamente entender e nem elaborar um enunciado sobre o que lê.

Giraldin, em agosto de 1995, quando chegou à aldeia São José, relata a mesma condição de ensino escolar que eu presenciara em 1999. Havia apenas uma pequena escola, composta por duas salas de aula. Não havia secretaria, cozinha ou outras dependências e nela estudavam as crianças da aldeia, tendo uma mulher e dois homens apinajé como professores e uma funcionária da Funai, Rosa, uma não-indígena. Dos professores apinajé, Cassiano era pago com bolsa pelo CTI; Josué, pelos missionários das Missões Novas Tribos do Brasil; Ana Rosa era a única contratada pelo governo do Estado do Tocantins e Rosa era, então, funcionária da FUNAI.

As atividades escolares na aldeia se restringiam às primeiras séries (1ª a 4ª séries) do ensino fundamental. Os que desejassem a continuidade dos estudos nas séries seguintes tinham que fazê-lo nas escolas da cidade de Tocantinópolis, a 18 km de distância da aldeia. Como havia um caminhão na aldeia (sobra dos recursos da CVRD dos anos 80), alguns alunos eram levados diariamente para a cidade. Giraldin, porém, tal qual presenciei, confirma que no cotidiano da aldeia a escola ocupava pouco o tempo de vida das pessoas.

Após, aproximadamente, 15 anos após a experiência de pesquisa para o doutorado, Giraldin escreve por ocasião do VII Encontro Macro-Jê na Universidade de Brasília em outubro de 2010 que como professor no curso de formação em magistério para professores indígenas do Estado do Tocantins e do curso de licenciatura intercultural na Universidade Federal de Goiânia [UFG], reconhece um novo quadro no tocante à educação escolar entre as populações indígenas. Segundo Giraldin (2010), na última década a educação escolar vem se disseminando entre vários povos indígenas no Brasil com uma política de acesso que varia de acordo com os contextos políticos dos estados e/ou municípios em que cada população indígena se insere.

Giraldin relata a situação de outros povos do Tocantins e confirma que entre os Krahô, por exemplo, foi implantado Ensino Médio Regular em várias aldeias. Entre os Xerente cita a criação do Centro de Ensino Médio Indígena Xerente (CEMIX-Warã) numa área central do território com o funcionamento de

dois cursos técnicos, um de informática e outro de enfermagem e, nos Javaé, a existência do Ensino Médio regular na aldeia São João.

Tem-se verificado também a ampliação do acesso e da procura dos professores indígenas a programas de formação de professores em nível superior, como os cursos de licenciatura intercultural [78] pelas universidades públicas brasileiras[79].

Lea (2010) relata que entre os Metyktire, em 1978, apenas três homens tinham algum domínio sobre a escrita. O simples ato de presenciá-la escrevendo em seu diário provocava a curiosidade e o fascínio, especialmente dos jovens. Lea comenta sua experiência com os Metyktire desde sua tentativa de permutar aulas de alfabetização em português com a aprendizagem da língua Mẽbêngôkre em 1979, até sua participação no curso de formação de professores bilíngues, que chegou a 10ª edição de formação de professores bilíngues Mẽbêngôkre, Tapaiuna (Goronã) e Panará em 2005.

Giraldin (2010) argumenta que a partir de 1991 o governo federal transferiu a responsabilidade pelo financiamento e formulação das diretrizes para a educação escolar indígena da FUNAI para o Ministério da Educação [MEC], que, por sua vez, transferiu a execução da educação escolar indígena para os estados e municípios. Embora os governos locais não disponham de recursos humanos qualificados para a execução dessa tarefa, o governo federal ainda não criou mecanismos para formar quadros administrativos qualificados capazes de gerenciar essa nova situação.

A escolarização indígena segundo as regras gerais do sistema educacional nacional deveria ter um programa educacional calcado num ensino culturalmente diferenciado e bilíngue, contudo, como argumenta Giraldin, a falta de preparo dos profissionais não-indígenas que gerenciam a educação nas

[78] O curso de licenciatura intercultural forma o aluno para atuar na área do magistério e da pesquisa no campo da educação, embora não dê ao aluno o título de bacharel.
[79] Odair Giraldin cita como exemplo os cursos da Universidade Federal de Goiás (UFG), da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Universidade Estadual de Mato Grosso (UNEMAT), Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Universidade Estadual da Bahia (UNEB), dentre outras.

aldeias constitui uma barreira para que o processo educacional escolar se construa sobre tais critérios.

Na escola Matùk tive a oportunidade de conversar com uma das professoras *kupẽ* e o diálogo foi revelador no sentido de mostrar o quanto esses profissionais estão despreparados para trabalhar com populações indígenas. A própria professora reconheceu sua falta de preparo. Contou-me que durante todo seu curso de magistério teve apenas uma disciplina em um dos períodos que versava sobre o ensino voltado para educação indígena e que estava tentando adaptar o planejamento que fizera antes de assumir as aulas na aldeia.

O problema, contudo, não se resume a inadequação do plano de aula, pois sabemos que esse exercício de adequação é comum em novos contextos. A questão é que diante de uma prática mal orientada, a professora optara por conceituar os alunos indígenas como provenientes de um "mundo primitivo". Nas palavras da professora "a população indígena é como os homens da caverna que estão vivendo em nosso tempo" e de acordo com essa idéia, ela conta que havia tomado a iniciativa de ensinar "sobre a pré-história". Para a professora, os alunos apinajé não entendiam "que a educação vem do berço". Contudo, essa profissional em particular mostrava interesse e predisposição em transformar suas idéias e conceitos a respeito do processo escolar indígena, fato que não foi possível observar nos demais profissionais.

Em novembro de 2009, durante minha estadia na aldeia São José, a professora mencionada acima e outro professor não-indígena tomaram a iniciativa de montar peças teatrais baseadas em mitos apinajé que foram apresentadas por alunos das últimas séries do fundamental e do ensino médio. As histórias míticas que foram reelaboradas pelos professores misturavam personagens míticos com figuras da tradição européia como príncipes e princesas.

A apresentação aconteceu no pátio da escola. A platéia assistiu atenta e rindo muito ao ver seus parentes interpretando personagens de forma tímida e murmurante. Pareceu-me que a intenção da apresentação foi de utilizar mitos apinajé para, a partir deles, abordar valores religiosos não-indígenas, pois os

textos continham várias falas sobre como as pessoas devem “obedecer a vontade de Deus”.

A iniciativa dos professores parecia imbuída de certo desejo de “catequizar” os Apinajé. Giraldin argumenta que a educação escolar indígena no Brasil falha em não levar em consideração os principais preceitos estabelecidos seja na Constituição (Art. 210), seja na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN, 1996, Art. 32, art. 78), na Referência Curricular Nacional para a Educação Indígena (RCNE-Indígena, 1998) e resoluções do Conselho Nacional de Educação (Resolução 03 e Parecer 14). Os princípios que regem a escola culturalmente diferenciada, na qual devem ser respeitados os processos próprios de ensino e aprendizagem de cada povo, permanecem mais no discurso que na prática e, com isso, as Secretarias de Educação vêm, ao longo de quase vinte anos, aplicando como diferencial apenas o estudo das línguas maternas nas escolas das aldeias.

Além do estudo da língua materna, o “diferencial”, no caso do ensino nas escolas indígenas, pode aparecer, por exemplo, na elaboração do calendário escolar anual. Entre os Apinajé, o dia 7 de setembro, conforme já citado, não é comemorado. Porém, na prática, a ocorrência do feriado acabou interferindo na rotina escolar e da própria aldeia. Os moradores da aldeia Patizal, aproveitando-se do feriado, contrataram uma banda musical da cidade (cujos integrantes não atuam em dias úteis por manterem trabalhos regulares assalariados) para a realização de um baile. A festa na aldeia Patizal contou com a colaboração da prefeitura de Tocantinópolis que cedeu um ônibus para transportar as pessoas de outras aldeias. O evento na aldeia Patizal fez então com que a escola Matùk ficasse quase vazia, pois os alunos resolveram se encaminhar para o festejo com a banda de forró na aldeia Patizal.

Ao aterem-se a questões mais superficiais, as premissas oficiais que legalizam o diferencial na educação escolar indígena abstêm-se de atuar de forma mais profunda no questionamento da própria estrutura do ensino indígena, tanto no que concerne ao conteúdo didático quanto na construção da estrutura física

escolar.

Giraldin aponta como fazendo parte do discurso dos gerenciadores não-indígenas da educação escolar indígena no Tocantins, a justificativa de que escolas nas aldeias utilizam o mesmo modelo das escolas urbanas porque os próprios povos indígenas reivindicam uma escola igual a do não-índio. Porém, segundo o autor, o fato dos índios reivindicarem uma escola no mesmo modelo da escola não-indígena não significa que se trata de um processo de alienação assimilacionista, no sentido de quererem abandonar sua cultura e assumir a do outro, mas que os Apinajé, como outros povos Jê, querem de fato uma escola de "branco", porque para os Jê, os bens culturais mais importantes provêm do exterior e são incorporados e o conhecimento dos e sobre os *kupẽ* também pode ser entendido nesta categoria. Enfim; o que os Apinajé estariam querendo com a escola é conhecer o mundo dos brancos para administrar esse Outro e saber se relacionar com ele.

Para o autor (2010, p. 3), o argumento que propõe uma educação escolar indígena diferenciada no sentido de salvar conhecimentos e práticas culturais através do seu registro em escrita é uma posição equivocada. Giraldin relata que, de acordo com Gersem Baniwa:[80]

> (...) a maioria dos conhecimentos tradicionais, que formam a base de sustentação dos modos de vida dos diversos povos indígenas, não são para serem transmitidos coletivamente, mas sim individualmente e somente para aqueles escolhidos criteriosamente dentro da parentela próxima e/ou pelo próprio detentor do conhecimento.

Segundo Giraldin, por conta dessa noção, alguns velhos preferem morrer com seus conhecimentos a transmiti-los num contexto ou para alguém que possa enfraquecê-lo.

Além dessa questão, durante pesquisa de campo, a experiência de interlocução com os mais velhos mostra que o conhecimento detido pelos mais velhos não é algo ofertado "de graça". Ao disponibilizar seus conhecimentos, a

[80] Comunicação pessoal.

pessoa sempre espera algo em troca. Particularmente, encontrei dificuldade de manter uma conversa com algumas dessas pessoas, por conta da exigência de recompensas.



Figura 40: Jovens em oficina de confecção de arco e flecha na aldeia S. José. Foto: Raquel Rocha. Janeiro de 2008.

Durante minha pesquisa de campo, o diretor e alguns professores indígenas demonstraram certa preocupação em levar para a escola ensinamentos de práticas ancestrais. No discurso desses agentes, a escola aparece como um espaço apropriado a ações que visem a tentativa de uma espécie de "resgate" de práticas julgadas em processo de desuso. Wanderlei relata que, como atividade extra-escolar, além dos festivais de música indígena, há ocasiões em que os mais velhos vêm ensinar os mais jovens no espaço da escola sobre as festas, assim como sobre a corrida de toras. Além dessas atividades, Wanderlei conta que já tiveram curso de artesanato com babaçu. Segundo Pepkryt, os professores indígenas procuram trabalhar os significados e sistema de transmissão de nomes com os alunos.

O desejo de voltar a realizar práticas em desuso era parte constante do discurso do ex-cacique Orlando. Em 2008, ele programou um evento que denominou "oficina cultural" onde pretendia proporcionar aos jovens e meninos

uma aula de confecção e utilização do arco e flecha. Orlando comentou que intencionava organizar uma oficina cultural por domingo, sendo que a próxima oficina seria de confecção de borduna.

No dia da oficina de arco e flecha, Cleuza foi chamada por Orlando para preparar a refeição aos participantes no galpão. Tarefa que ela exerceu sem a ajuda de nenhuma outra mulher, carregando pesadas pedras para improvisar um local para cozer o alimento. A idéia de Orlando era motivar os mais velhos a passarem seus conhecimentos para os mais jovens. Entretanto, essa foi a única oficina empreendida por ele, as próximas não chegaram a acontecer.

Foi bastante difícil reunir os meninos e jovens para participarem da oficina. Os meninos vinham e se dispersavam com facilidade. O chamado dos cantores ecoou no pátio por mais de duas horas até que meia dúzia de jovens se reunissem em frente a homens mais velhos que esperavam sentados sob o galpão. A técnica foi passada de forma simples, os velhos faziam os arcos e flechas enquanto os jovens tentavam imitá-los, quase sem explicações verbalizadas. Nos dias que se sucederam foi possível observar alguns meninos fazendo suas próprias flechas e brincando de tiro ao alvo com elas.

O diretor Apinajé da escola Matùk também comenta que alguns professores e líderes que atuam junto às associações apinajé já tomaram a iniciativa de constituir um grupo para estudar a literatura etnográfica que versam sobre os Apinajé. O estudo começou pela obra de Nimuendajú, mas o grupo acabou se dispersando.

Giraldin ressalta, contudo, que nos locais onde se verifica a “ausência” e/ou a “ineficiência” por parte dos gerenciadores não-indígenas, os povos Timbira acabam por ter maior controle sobre os conteúdos e calendário das escolas. De acordo com o autor, povos como os Ràmkôkamekra e os Krĩkati que apresentam grupos cerimoniais e políticos atuantes conseguem suspender atividades escolares, por exemplo, para a realização de festas típicas e programar as férias para quando meninos e meninas estão em processo de reclusão.

Nesse aspecto, Giraldin fala a respeito dos Apinajé como inseridos nos casos onde há um controle mais efetivo do ponto de vista administrativo das Secretarias de Educação, onde, por tratar-se de "um povo que não tem mais as suas instituições éticas e morais fortalecidas", ocorre a imposição de um ritmo na escola que dita o tempo também da vida na aldeia (2010, p. 4).

Segundo Giraldin (2010), os velhos Xerente, atualmente, criticam muito a educação escolar existente na aldeia, porque a oferta da educação universalizadora teria fortalecido o conhecimento não-indígena e enfraquecido o conhecimento da cultura tradicional. Sendo que os cursos de formação de professores teriam sido cruciais nesse processo, pois os professores indígenas que antes se aprimoravam com os anciãos para poderem ensinar na escola sobre os valores culturais Xerente, passaram a receber formação nos conhecimentos dos não-indígenas e foram orientados a transmitirem estes nas suas aulas. Paulatinamente os professores se afastaram dos anciãos e ficaram apenas com os conhecimentos não-indígenas

Com relação aos Apinajé, de acordo com meus dados, para vários jovens, como Daiane, a escolarização se apresenta como uma possibilidade de entrada no mercado de trabalho e de obter melhor acesso aos bens do mundo urbano. Entretanto, no discurso de professores como Ana Rosa e Cassiano, a escola é uma maneira de adquirir conhecimento do mundo não-indígena para uma relação mais equitativa com o *kupẽ*. Para outros, persiste a polêmica em torno dos reais benefícios que a escola pode proporcionar. Antonio Veríssimo entende que a escola acaba agindo como uma "contra-cultura" ao introduzir conhecimento proveniente da escola ocidental que, muitas vezes, contrastam com o conhecimento ancestral. Os mais velhos acusam a escola pelo afastamento dos jovens do conhecimento e práticas indígenas ou pelo não atendimento dos jovens à reivindicação para o trabalho na roça mecanizada, embora os jovens que cursam o ensino médio estudem apenas no período noturno.

O cacique Waxmegri comentou com a professora Vanessa Lea, por ocasião da visita que ela fez aos Apinajé em minha companhia, que a escola faz a

pessoa “querer saber cada vez mais sobre a cultura *kupẽ”*, argumentando que os jovens não querem pegar facão, enxada, nem foice; só querem estudar. Getúlio, um velho Krahô em visita aos Apinajé, lamentou a procura dos índios pelo ensino escolar dizendo que os índios só querem saber de estudar e “quem estuda só quer estudar mais”.

Waxmegri também comentou que *“*quem vai à escola não quer mais pegar na enxada*”.* Lea (2009) lembra que na década de 70, no contexto do Parque do Xingu, os Villas Boas afirmavam que a escrita era coisa de branco, “algo que os índios não precisavam*”* e comenta uma situação que lhe foi relatada pelos Kayabi. Segundo interlocutores desta população, no passado, quando eles ainda não tinham conhecimento da escrita não conseguiam contestar as contas das mercadorias que lhes eram fornecidas e anotadas no livro pelo patrão nos seringais. Lea mostra que, nesse caso, a escrita era utilizada como instrumento de poder e de subjugação. Para Lea, isso talvez explique a importância que os Kayabi deram à educação escolar algumas décadas após sua transferência para o Parque do Xingu e a aposentadoria dos irmãos Villas Boas.

Penso que, ao dizer isso, os mais velhos referem-se há um tempo em que o controle sobre os jovens não tinha que ser dividido com os saberes da escola. A escola aparece nessas falas como responsável pelo processo de transformações de valores e de concepção de vida. Creio que embora seja cômodo lançar sobre a escola a responsabilidade pela incorporação de costumes dos *kupẽ,* a população mais velha é consciente de que também é influenciada pelos acontecimentos que acabam por levar a incorporação de costumes dos não-índios. A despeito de todas as polêmicas ou críticas, os Apinajé continuam mandando seus filhos à escola e incorporando cada vez mais essa prática ao cotidiano de jovens e crianças.

Os professores apinajé costumam apontar a escrita da própria língua como uma das fortes motivações para o avanço da importância dada à educação escolar. Os jovens, contudo, evidenciam como principal incentivador para passar pela escola oficial a possibilidade de conseguir uma oportunidade no mercado de

trabalho. Pude acompanhar, entretanto, os obstáculos que os jovens enfrentam para manter a freqüência nos cursos universitários de Pedagogia e Ciências Sociais. Um dos motivos da evasão é a falta de um transporte regular e, além disso, os alunos têm dificuldade para acompanhar o conteúdo programático das disciplinas do 3º grau tal como ela se dá na universidade.

Em 2008, três homens haviam passado no vestibular na UFT, preenchendo vagas destinadas às populações indígenas e cinco mulheres tentaram, mas não conseguiram. No final de 2009 porém, apenas um aluno apinajé não havia trancado matrícula, mantendo-se no curso de Pedagogia da UFT, embora outros estivessem se preparando para o vestibular em 2010.

Em 2009, Cassiano, que estava cursando pedagogia, solicitou que eu o ajudasse a interpretar um texto que versava sobre educação infantil. O texto referia-se a criança enquanto sujeito social, com manifestação peculiar da infância e fazia a crítica aos "pedagogismos do ato de educar" que muitas vezes não deixa espaço para a criança "Ser, manifestar-se". Cassiano, acostumado a uma realidade onde as crianças usam todo tempo livre para brincar com outras crianças, sentiu dificuldade de entender como um adulto poderia interferir na vida infantil a ponto de impedir que uma criança se manifestasse enquanto tal. Esse pequeno exemplo mostra que uma das dificuldades dos estudantes indígenas consiste no fato de que, muitas vezes, eles têm que se deparar com conteúdos acadêmicos completamente voltados para a lógica não-indígena.

Por toda a complexidade já abordada, a questão da educação escolar indígena, entretanto, extrapolou as instâncias governamentais e tem sido alvo da ação de instituições não-governamentais como o trabalho do CTI que mantêm ações de apoio e produção voltadas para a pesquisa e o registro dos acontecimentos e manifestações indígenas por meio de um projeto denominado "Projeto de Educação e Referência cultural". As ações acontecem tanto no espaço da educação escolar, quanto independentes do processo de escolarização. O projeto atua em parceria com a associação *Wyty-catë* do qual os Apinajé fazem parte. A proposta engloba três linhas de formação: o incentivo a manifestação,

difusão e registro das atividades rituais, o controle territorial e gestão dos recursos naturais e a gestão administrativa[81].

De acordo com Giraldin (2010), apesar das orientações para a oferta de uma educação diferenciada, na prática a educação escolar indígena segue o princípio de um currículo mínimo de conhecimentos ditos universais. Por isso, o movimento indígena estabeleceu nas resoluções da I Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena, realizada em 2009, a necessidade de se criar um sistema próprio de educação escolar indígena. Um primeiro passo foi a edição do Decreto 6861/2009 da Presidência da Republica do Brasil que instituiu os Territórios Etnoeducacionais (instância) como nova forma de organizar a educação escolar indígena, onde através de uma instância regional se deverá gerir a Educação Indígena com participação dos índios e flexibilidade de critérios.

Podemos dizer, através dos dados referentes aos Apinajé, que a escolarização dessa população indígena é um processo que chegou para ficar e já faz parte da construção ininterrupta do "vir-a-ser" apinajé. Sendo que uma das transformações mais importantes que o processo escolar pode provocar é a difusão da linguagem escrita, de forma a fazer com que a oralidade ceda lugar à crença numa pretensa eficiência superior da escrita.

A super valorização da palavra escrita em nossa sociedade não-indígena faz com que, muitas vezes, sejam propagadas noções enganosas sobre o alcance dos benefícios da escrita. Como lembra Maher (2005), uma delas refere-se à idéia de que ao aprender a ler e escrever o índio compreenderá, de fato, a lógica do mundo dos não-índios e conseguirá resolver os problemas decorrentes do contato, além de garantir uma participação plena na sociedade majoritária. Embora muitos povos indígenas pareçam acreditar nessa falsa promessa, é importante ressaltar que a alfabetização pode sim abrir algumas portas, mas sozinha não garante o acesso a nada, pois os problemas indígenas existem não por causa da oralidade indígena, mas porque são populações oprimidas política e socialmente.

[81] Informações disponíveis no site do CTI. Acesso em 20 de março de 2010.

Uma das faces mais comuns dessa opressão é a valorização excessiva do saber do povo majoritário e, simultaneamente, a desqualificação dos saberes do povo minoritário. Queixa que se verifica na fala dos Apinajé, sobretudo dos mais velhos. Apesar do conflito entre gerações ser algo comum entre as sociedades humanas, identifico algo de legitimidade nessa queixa, pois o deslocamento da importância da escrita se inscreve no cotidiano apinajé. Assim como a valorização do conhecimento escolar do jovem em detrimento do conhecimento ancestral dos mais velhos.

Evidentemente que também não se trata de dizer que a valorização da escrita vai transformar os Apinajé em uma população menos indígena e sim, ressaltar que será necessário aos Apinajé redimensionar as expectativas em torno da valorização e do alcance do aprendizado da escrita e lidar com a contradição entre a busca de utilizar o sistema educacional para reelaborar práticas e rituais em desuso (a fim de reafirmar a diversidade étnica em relação aos não-índios), manifesta pelos próprios Apinajé, e uma possível desvalorização da oralidade.

4.6.1 – Posto de saúde – Funasa



Figura 41: Posto de saúde da aldeia
S. José. Foto: Raquel Rocha. Novembro de 2009.



Com exceção das aldeias criadas a partir de 2006, as demais possuem um posto de saúde administrado pela Funasa. A Funasa foi instituída em 1999 como um "subsistema" dentro do Sistema Único de Saúde [SUS] destinado a atender as populações indígenas. A estrutura desse sistema conta com 35 Distritos Sanitários Especiais Indígenas [DSEI] subordinados às unidades regionais da Funasa. O atendimento realizado por essa instituição tem sido alvo de muitas críticas e avaliações negativas por parte das populações indígenas. Fato que não é diferente entre os Apinajé.

Figura 42: Orlando Waxmegri em companhia de dois de seus filhos em frente posto de saúde. Foto: Raquel Rocha. Julho 2009.

O atendimento feito nos postos da Funasa segue critérios da medicina ocidental alopática, criando assim novas necessidades de consumo de remédios e de especialidades médicas encontradas apenas nas cidades. A Funasa tem também um posto na cidade de Tocantinópolis/TO, conhecido como "Pólo Indígena" uma espécie de centro administrativo da Funasa que conta com um coordenador, dois auxiliares administrativos e um motorista. A partir desse Pólo gerencia-se a infra-estrutura de atendimento relativo às questões de saúde dos Apinajé, em parceria com o Projeto Rondon[82] e a Prefeitura de Tocantinópolis.

[82] O Projeto Rondon é uma iniciativa do governo brasileiro coordenada pelo Ministério da defesa, em colaboração com a Secretaria de Educação Superior do Ministério da Educação (MEC). Criado em 1967 durante a ditadura militar, o Projeto Rondon tinha como objetivo promover o contato de estudantes universitários voluntários com o interior do país através da realização de atividades

No posto da aldeia, duas equipes (cada uma composta por três não-índios e um agente indígena) de agentes de saúde se revezam a cada 10 dias. Durante esses dias cada equipe fica na aldeia, inclusive nos feriados e finais de semana, para um atendimento inenterrupto durante 24 horas.



Figura 43: Crianças utilizando aparelho de inalação no interior do posto de saúde da aldeia S.José. Foto Vanessa Lea. Fevereiro de 2009.

A escolha e a permanência dos agentes não-índios na área também é alvo de conflito. O evento já mencionado que culminou na morte de quatro não-índios levou a saída de uma agente de saúde que, segundo os Apinajé, seriam parentes dos homens que foram mortos ao invadir a aldeia Buriti em dezembro de 2007. As agentes que trabalhavam no local do conflito e foram transferidas para a aldeia S. José não foram aceitas pelos Apinajé que solicitaram à Funasa a troca das atendentes. Os Apinajé temiam que elas se vingassem deles por conta da morte dos não-índios.

Para um Apinajé atuar como Agente Indígena de Saúde [AIS] ou como Agente Fiscal Sanitário [AFS] [83] deve ter concluído pelo menos o Ensino Fundamental. A mesma exigência é feita aos agentes não-índios. Os agentes visitam as casas periodicamente para checar o estado de saúde de cada família e fazem uma espécie de triagem.

---

assistenciais em comunidades carentes e isoladas. Em 2005, o Projeto Rondon foi relançado pelo governo federal.

[83] O agente sanitário deve promover: a vigilância das condições de higiene da água utilizada pela aldeia; a coleta de lixo e inspecionar as condições de higiene das casas, a presença de elementos de contaminação etc. No caso dos Apinajé, porém, tanto o agente de saúde, quanto o sanitário atuam como auxiliares no trabalho dos não-índios intemediando o diálogo entre os agentes não-índios e os Apinajé.

Um médico do hospital de Tocantinópolis visita a aldeia uma ou duas vezes por semana. O trabalho dos agentes é verificar a pressão arterial dos pacientes, administrar medicamentos prescritos, fornecer soro para os casos de diarréia e aplicar inalação. As emergências são levadas para o pronto-socorro de Tocantinópolis.

No posto da aldeia, as crianças tomam todas as vacinas a que as crianças urbanas têm acesso normalmente, mais o rotavírus. A justificativa da Funasa é a existência de uma maior vulnerabilidade da população indígena a esses vírus e a propensão às doenças de contágio. Segundo os agentes de saúde, trata-se de uma medida para diminuir a mortalidade infantil.

Embora os mais velhos costumem lamentar as mudanças nos costumes e na vida cotidiana, em conversa com o velho Camilo, ele elogiou a intervenção da medicina moderna na vida dos índios. Segundo ele, "foi bom a Funai dar remédio". Conta que antes muitas mulheres morriam no parto e que doenças como sarampo, catapora e coqueluche (tosse comprida) os *wajãgã* não conseguiam curar. Relata que, quando era criança, o tratamento de cura do sarampo consistia em dar às crianças um caldo feito com a carne de camaleão[84].

Apesar da presença dos postos de saúde e de certo acesso a medicina alopática, os Apinajé recorrem também ao conhecimento dos *wajãgã* (xamã), pois somente o *wajãgã* pode livrar o doente dos efeitos de um feitiço (causa de quase todos os processos de doenças).

Ávila Machado relata que os Krahô reivindicaram dos órgãos competentes postos de medicina tradicional no lugar de postos da Funasa, onde os agentes da cura seriam os *wajacá* (xamãs) krahô e não os doutores do "branco". Queriam veículos próprios para deslocamento dos xamãs e pagamento de salários para estes. Ressalta Ávila que "subjacente a essa demanda está uma

[84] Camaleão é o nome dado a todos os animais pertencentes à família *Chamaeleonidae*, uma das mais conhecidas famílias de lagartos. Os camaleões distinguem-se de outros lagartos pela habilidade de algumas espécies em trocar de cor, por sua língua rápida e alongada, por seus olhos, que podem ser movidos independentemente um do outro. Informação extraída do site: http://www.saudeanimal.com.br/camaleao.htm em 29/04/2010

luta por autonomia e auto-gestão dos recursos" (2006, p. 164) na área de saúde. Para o autor, os Krahô buscam reconhecimento pleno dos direitos de poderem utilizar sua medicina no processo de produção e garantia de saúde em suas aldeias, afirmando que ela é tão curativa quanto a medicina ocidental.

Veridiano (2010) analisa a interação entre o xamanismo Kalapalo e o saber biomédico tal como essa se dá no âmbito das práticas da política nacional de atenção à saúde dos povos xinguanos. Veridiano argumenta que também os alto-xinguanos recorrem tanto ao xamanismo quanto à medicina ocidental para o tratamento das doenças e, de acordo com o autor, tanto para os agentes que prestam assistência médica quanto para os índios, as doenças dividem-se em doença-de-branco, tratáveis, portanto, através de procedimentos biomédicos ou doença-de-índio, que tem no xamanismo a terapia mais adequada. Contudo; conforme afirma o autor, os índios do Alto Xingu procedem à busca pela cura de ambos os tipos de doenças acionando ambos os processos terapêuticos: o xamanismo e a assistência médica.

Em 2009, Maricota foi a primeira a me relatar sobre a procura dos Apinajé por curandeiros não-índios, que eles chamam de *wajagã-kupẽ*. Outros relatos confirmaram que os Apinajé chegam pagar até 100,00 reais por uma consulta com esses curadores. O comentário de vários, inclusive, e principalmente dos mais velhos, é de que "não há mais *wajãgã* como antigamente" e que os *wajãgã-kupẽ* são melhores que os *wajãgã-panhy* porque sabem curar melhor as doenças de *kupẽ.*

Camilo comenta que os "*wajãgã* enfraqueceram". Conta que sua bisneta e sua mulher ficaram doentes, e ele as levou em um desses curandeiros. Diz que conhece dois na cidade, que curam com velas, e comenta que as duas ficaram boas depois da intervenção do curandeiro. Segundo Camilo ele não cobrou nada porque era seu amigo.

Os Apinajé reconhecem que a medicina realizada pelos *wajãgã* tem tanta capacidade de cura quanto os remédios oferecidos pelo posto da Funasa. A questão é que, no caso dos Apinajé, o xamanismo não é tão evidente quanto para

as populações xinguanas, o que dá ao observador a impressão de que os Apinajé recorrem quase que exclusivamente à estrutura institucional da Funasa para a cura das enfermidades. Da mesma forma que os Kalapalo, entretanto, os Apinajé recorrem a ambos os tipos de terapia na busca pela cura, ou seja, buscam tanto o remédio oferecido pelo atendimento do posto de saúde, quanto as práticas de cura realizadas pelos *wajãgã*[85].

Nem sempre, porém, a concepção apinajé que envolve o processo terapêutico pode ser realizada de forma concomitante com o tratamento biomédico. Em novembro de 2009, Indocré, uma mulher que tem crises de epilepsia desde a juventude, tinha sido diagnosticada como apresentando cálculo biliar. Indocré sofria com as fortes e constantes dores. De acordo com o médico, Indocré precisava submeter-se a uma cirurgia para extrair a pedra, porém, em decorrência de sua saúde frágil, precisava, segundo os médicos, que alguém da família se dispusesse a doar sangue, caso ela necessitasse durante a recuperação. Seus parentes, porém, recusaram-se a fornecer o sangue alegando que não poderiam doar, pois o sangue "gasta" ou seja, acredita-se que uma pessoa ao doar seu sangue possa ficar com uma quantidade insuficiente para si mesmo.

[85] A questão do xamanismo será retomada no capítulo 6.

Um dos principais problemas de saúde que levam os Apinajé a procurarem o posto médico é a diarréia infecciosa proveniente da contaminação da água dos ribeirões. Além do acúmulo de lixo, os Apinajé costumam utilizar a área próxima ao rio para as necessidades fisiológicas e, quando chove, a água leva organismos prejudiciais à saúde para dentro dos ribeirões, contaminando-os. Nos mesmos riachos, as pessoas se banham, lavam roupas, utensílios de cozinha e, apesar da maioria das casas possuírem uma torneira com água potável que vem do poço artesiano, bebem água dos riachos quando estão se banhando, sobretudo as crianças. Por isso os Apinajé reivindicam obras de saneamento básico.



Figura 44: Mulheres e crianças em prática diária de utilização das águas do riacho que cortam a aldeia S. José. Atividades observáveis: lavagem de roupas e de utensílios domésticos, banho etc. Foto: Raquel Rocha. Fevereiro de 2009.

As enfermidades que mais levam as crianças aos hospitais é a pneumonia seguida de desidratação. Os casos mais graves são enviados para internação nos hospitais de Tocantinópolis ou Araguaína.

A diversificação do consumo de produtos industrializados ocasionou um aumento na produção de lixo que polui os ribeirões. O serviço de coleta do município é precário. Parte do lixo é reunida pelo agente sanitário (cargo atualmente exercido por um Apinajé) de casa em casa, permanecendo vários dias amontoado no pátio à espera do caminhão coletor, da mesma forma acontece com o lixo produzido no posto de saúde. A outra parte fica no chão da aldeia, principalmente nas margens dos ribeirões.

No início de 2008, o caso da morte de uma criança recém-nascida que havia sido internada com desidratação ilustra a precariedade do atendimento de saúde fornecido aos Apinajé. A notícia da morte da criança foi marcada por demonstrações de revolta por parte de seus pais e avós que se aglomeraram em frente ao posto da Funasa proferindo acusações contra os agentes de saúde.

Segundo o relato do médico responsável pelo atendimento aos índios, testemunhado também por Lea, a criança morrera por erro no procedimento medicamentoso, após ter recebido uma hiper hidratação por soro, o que causou uma sobrecarga no sistema renal e disfunção metabólica, levando-a à morte. De acordo com o médico, o hospital escondeu o verdadeiro motivo da morte da criança em seu atestado de óbito. O médico relata que no dia em que a criança chegara ao hospital de Tocantinópolis teria sido atendida por uma técnica de enfermagem que havia sido designada como plantonista, ocupando uma função que deveria ser cumprida por um médico. Segundo o profissional que atende na aldeia, a tal enfermeira, por falta de conhecimento adequado, teria aplicado na criança mais soro do que o necessário, causando o quadro de hiper hidratação.

De acordo com os agentes de saúde que trabalham na aldeia, as crianças são as mais atingidas por doenças infecciosas. Entre os adultos há muitos casos de dores lombares. A hipótese apresentada pelos agentes é que, no caso das mulheres, a dor é provocada pela maneira como carregam as crianças. Meninas, a partir de aproximadamente oito anos de idade, carregam seus irmãos e irmãs menores apoiando-os lateralmente na cintura. O bebê sentado sobre o osso do quadril faz com que elas andem com a coluna torta. Quando novas, carregam os irmãos, depois os próprios filhos e, posteriormente, os netos. No caso dos homens, a justificativa é o tipo de trabalho (mais pesado) realizado na roça.

As mulheres grávidas fazem acompanhamento pré-natal no posto. De acordo com as agentes, boa parte das mulheres grávidas apresenta quadro de anemia. Segundo a coordenadora dos AS (Agentes de Saúde), na aldeia São José, de 30 mulheres grávidas (número aproximado de mulheres grávidas na aldeia, em janeiro de 2008) 25 (80% delas) estavam com anemia. A origem desse

quadro clínico pode estar relacionada ao aumento de ingestão de alimentos industrializados aliado a não manutenção de uma diversidade alimentar que garanta a qualidade da dieta.

A anemia é uma patologia que vem sendo constatada nas mulheres indígenas brasileiras de vários povos. O 1º Inquérito Nacional de Saúde e Nutrição dos Povos Indígenas (2008 / 2009), divulgado em maio de 2010 pela Funasa[86], apresentou dados preliminares que descrevem a prevalência de anemia em mulheres indígenas não grávidas e grávidas de 14 a 49 anos no Brasil, na ordem de 32,7% e 35,2%, respectivamente. O inquérito apontou como um dos fatores que leva a incidência elevada de anemia em mulheres indígenas e a outros problemas de saúde, como a obesidade e o aumento da pressão arterial, ao crescimento da urbanização em torno das áreas indígenas e a consequente mudança de hábitos alimentares.

4.6.1.1 – Partos e parteiras

Os Apinajé são unânimes em dizer que os partos são realizados, em sua maioria, por parteiras apinajé e que apenas os casos mais complicados são encaminhados para o hospital de Tocantinópolis. De fato, em geral, as mulheres apinajé preferem que o parto seja realizado por parteiras indígenas. Maricota (Ireti) é uma das parteiras mais experientes da aldeia. Em junho de 2007, ela participou, representando os Apinajé, de um evento denominado "oficinas para parteiras" em Carolina, promovido pelo CTI e pela Coordenação Geral de Desenvolvimento [CGDC] da Funai. Para Maricota, muitas doenças estão acontecendo devido à ingestão de remédios de branco.

Maricota guardou apostilas e documentos de sua participação no evento como se fosse uma relíquia e demonstrou orgulho por sua participação no

[86] O estudo foi realizado pela Funasa com financiamento do Banco Mundial em parceria com a Associação Brasileira de Saúde Coletiva (Abrasco). O objetivo do estudo foi descrever a situação alimentar e nutricional das crianças indígenas menores de 60 meses de idade e em mulheres indígenas de 14 a 49 anos.

evento onde ouviu palestras sobre saúde da mulher e depoimentos de mulheres de outros povos. Perguntei-lhe se ela tinha entendido as explicações que tinha ouvido sobre concepção, parto, saúde da mulher etc, Maricota respondeu:

> Não entendi quase nada. Só sei que agora é o médico que fala quando uma criança vai nascer, se o parto vai ter problema e que eu só vou fazer um parto quando a mulher grávida me chamar para segurar o bebê.

Ela entendeu também que algumas parteiras indígenas reivindicavam o recebimento de salários por parte dos programas governamentais tendo em vista a remuneração recebida pelos agentes de saúde indígena.

Os agentes de saúde entendem que é melhor que os partos sejam realizados nas aldeias porque assim livram-se do perigo das infecções hospitalares, além do que, em geral as mulheres declaram que se sentem mais seguras quando podem realizar o parto com as parteiras da aldeia.

Na realidade Ireti é bastante solicitada enquanto parteira. Durante o período de pesquisa de campo, presenciei Ireti sendo chamada de madrugada para atender a parturientes que estavam para dar a luz. Em 2008, Ireti me relatou que realiza partos desde os 25 anos de idade, ou seja, tem cerca de 40 anos de experiência. Em seu relato, ela me descreve como procede em seu atendimento. Descrição que coloco abaixo:

> Agora é o doutor é que mexe com essas coisas. Ele olha com o aparelho (Ecografia) e se vê que está atravessado, com a cabeça para cima ou sentado, ele arruma uma parteira que saiba agasalhar (arrumar o feto). Aí a mulher me procura. Todo mundo me chama de tia ou de "mãe velha": "Tia, o doutor me falou que o bebê está atravessado, vê se tu conserta para mim, porque eu não quero ganhar no hospital. Eu quero ganhar é na aldeia". Aí eu mexo tudo e, talvez, se Deus me ajudar eu conserto. Então, quando vier a dor ela manda me chamar: "Pega minha barriga, vê como está ... aí vem a dor" e eu vou lá.
>
> Chegando lá, eu pergunto: "Que horário que tu sentiu?" Se foi de manhã ou de madrugada, ela me diz. Porque criança qualquer hora pode trazer dor. Se a dor está meio longe ainda, só de cada meia hora, eu digo: "Eu vou para casa fazer o que tem lá, quando a dor te aperrear você manda me chamar de novo. Eu fico esperando lá em casa, e quando vem a dor forte, ela manda me buscar. Porque, quando é para vir, a dor aperreia mesmo, fica

aperreada mesmo. Aquela dor, na palavra de vocês: “dor de força”. Quando está na hora, tem algumas delas que diz: “toca em mim, faz um toque em mim para ver se tá perto. Então eu faço com o dedo, porque eu não tenho material.

Tem mulher que é dura (corajosa), faz tudo sozinha. Ela mesma se cuida. Agora tem delas que precisa segurar. Alguém tem que ajudar a segurar, porque tem aquelas, (principalmente) quando é o primeiro, que quando vem chegando, ela não agüenta e precisa segurar. Ela agacha e alguém segura pelas costas. Ela fica com a perna aberta e o pé apoiado no chão. Põe um pano no chão e a mulher senta em cima para a criança não passar pelo ânus. Uma mulher já morreu no hospital porque rasgou o ânus. O bebê viveu, mas a mãe não. Diz que ela sangrou que só vendo, por isso que a gente tem medo. A parteira tem que cuidar, tem que botar a mão aqui (em direção ao cóccix) para não passar para trás. Quando a cabeça (da criança) vem aqui (em direção ao ânus), tu empurra para frente. É assim que eu faço.

Depois (do parto) tem mulher que toma remédio de branco. Mas comprimido de branco faz coalhar (o sangue). Tem que tomar sumo de algodão, matruz[87]. Soca a folha no pilão, tira o sumo, côa e dá para ela tomar. Casca de mutamba[88] é bom também para desmanchar (limpar).

Acontece, às vezes, de a criança sair já morta, porque tem mulher que fica de olho numa coisa e não come. E se ela for de cabeça fraca, o bebê morre dentro da barriga, por causa daquilo que desejou e não comeu. Se a mãe tomar susto, também pode acontecer de morrer o bebê. Também pode morrer por causa de uma queda da mulher.

Eu nunca vi um parto no hospital. Eu faço sozinha, eu e Deus. Aqui na aldeia São José são só duas parteiras, eu e a Jovelina ceguinha. Ela é ceguinha, mas pega (realiza parto). Cada aldeia tem sua parteira. Na aldeia Palmeira é a comadre Eva e no Cocalinho, Bastiana, que agora tá pegando lá no Abacaxi. Eu só faço aqui nessa aldeia grande. (parênteses meus)

Maricota relata outras informações a respeito do processo de concepção. Segundo ela, quando nasce uma criança que é “filho de branco” ela é criada como se fosse uma criança *panhy*. Nas palavras dela “não faz diferença. Igual panhy, igual branco. Tem nome branco, tem nome *panhy*”. Após o nascimento de um bebê, que costuma ser anunciado com fogos de artifício que

[87] Herbácea conhecida popularmente também como: mastruço, ambrósia, anserina, chá-do-méxico, mastruz, matruz, mentruz, mentraz, erva-formigueira e erva de Santa Maria.

[88] Nome científico: Guazuma ulmifolia. Trata-se de uma planta da família das Sterculiaceae. Também conhecida como cabeça-de-negro, ibixuna, guaxina, pojó, chico magro, guaxima macho, coração negro. É uma árvore perenifólia (as folhas caem depois de uma seca prolongada). É encontrada no Caribe, México, América Central e Colômbia, Equador, Peru, Bolívia, Paraguai, Argentina e Brasil. Tem sido cultivada na Índia há mais de 100 anos. Propriedades medicinais conhecidas: adstringente, sudorífera e tônico capilar. Informação contida no site http://www.cnpf.embrapa.br.

ecoam pela aldeia, a criança é encaminhada para o posto de saúde onde passa por processos de pesagem e medição realizados pelos agentes de saúde.

Minha anfitriã relata que a presença masculina, mesmo do pai, é proibida durante o parto, e que, por conta da presença de médicos e enfermeiros que acompanham todo o processo da parturiente, as mulheres apinajé não gostam de ter seus filhos no hospital. Para Maricota assim deve ser porque desde "antigamente era acostumado fazer parto só com mulher". Com relação às prescrições alimentares Ireti esclarece que:

> Quando a mulher está gestante não pode comer beiju de tapioca, um peixe que chama cará, caça do mato, tatu china e rabo de couro (espécie de tatu). Caças duras para matar e peixe difícil de pescar não pode ser comido. O cará, que demora muito para pegar o anzol, pode atrasar a dor da criança. Eu acho que é por causa do espírito do peixe, que quando está no corpo da gente, a criança tarda e não vem logo.
>
> No resguardo, antigamente, era só aquele bijuzinho de massa, massa de mandioca mansa. Hoje em dia não. Hoje em dia já está igual vocês. Come sopa de macarrão, sopa de arroz. Mas carne fresca não pode comer e nem de galinha ou frango. Se tiver carne seca, assim de uns 15 dias, na sopa com arroz, aí pode comer. Carne de gado e de porco não pode comer, nem caça do mato, catitu, veado, caça nenhuma pode comer e nem cotia, porque cai o cabelo.
>
> O pai também não pode comer, se comer, fica careca. A mulher sempre sabe quem é o pai do filho dela e se ele não guardar resguardo, pode ficar com dor de cabeça, ou cair o cabelo, fica careca. Também não pode banhar o cabelo. Os dois não comem rabo e se flechou um bicho no rumo do ânus, não pode comer porque senão dá diarréia, cria ferida. O pai tem que guardar resguardo porque foi ele quem fez o bebê.

De acordo com Maricota, tem mulheres que engravidam com duas ou três relações, ou mesmo com uma relação (embora seja mais difícil). Perguntei se é necessário que o casal continue mantendo relações sexuais para que o bebê possa, através do acúmulo de sêmen, crescer dentro do ventre. Conforme a informação que as mulheres me forneceram por ocasião da pesquisa para mestrado[89], Maricota confirmou que a criança se forma pelo acúmulo de sêmen,

[89] Rocha, pp. 93-107.

mas disse que não são necessárias muitas relações, apenas algumas, pois se o casal mantém muitas relações pode nascer gêmeos. Nas palavras de Ireti:

> Quando a barriga começa a ficar grande, a mulher fala para o marido "Eu estou grávida, pode se virar, porque eu já estou cheia". Então, ele tem que procurar outra mulher, porque ela não pode mais fazer sexo, porque senão vêm gêmeos. Porque nosso útero é que nem borracha, o nenê vem e vai crescendo, vai crescendo, e se fizer outro, já fica do outro lado da barriga. E se a mulher tiver relações com mais de um homem pode ter filho dos dois. E quando nasce os dois, e vai crescendo, vai vendo o rosto e vai vendo aqueles homens e vai dizendo, esse é filho daquele homem e esse é filho daquele outro lá. Mas só a família pode saber, pois se o marido sabe tem briga e vai embora. Ele procura as *kupry,* mas ele faz escondido para a mulher não ver, porque se ela souber fica brava, mas a braveza dela é pouca, porque ela tá cheia.

Considerando os dados apresentados acima, podemos dizer com relação ao *status* das parteiras apinajé comparativamente à influência do acesso à biomedicina que entre as mulheres apinajé constata-se uma acentuada preferência pela realização do parto no âmbito das aldeias através da ação das "mães velhas" (parteiras) em detrimento dos partos realizados nos hospitais. Acredito que a referida preferência seja estimulada, de um lado, pela vigência das noções apinajé a respeito da concepção humana e, de outro, pela falta de confiança que os Apinajé demonstram com relação aos procedimentos adotados pelos profissionais de saúde dos hospitais. A começar pela precariedade do atendimento fornecido pelo Hospital, pelo menos no caso de Tocantinópolis, que soma-se ainda, segundo os Apinajé, ao descaso no atendimento ocasionado pela discriminação e preconceito demonstrado pelos funcionários e médicos do hospital.

As parteiras, entretanto, são mulheres de idade avançada que estão encontrando dificuldades para constituírem substitutas entre as mulheres mais jovens. Talvez essa falta de interesse das mulheres mais jovens em se dedicarem a esse aprendizado, tenha como motivação a crescente demanda para que as pessoas desenvolvam atividades remuneradas.

Após o nascimento, a criança recebe acompanhamento médico no posto da Funasa até o primeiro ano de idade. Um dos cuidados é a avaliação do peso e, até final de 2008, quando a criança apresentava peso abaixo da média, recebia um complemento alimentar, um mingau a base de leite feito pelos próprios agentes que era distribuído todas as manhãs. Essa medida foi adotada após a morte de 19 crianças entre janeiro e fevereiro de 2006 que faleceram em decorrência de diarréia e desidratação.

As crianças faziam fila para receber esse alimento. A partir de 2009, a distribuição desse complemento alimentar foi suspensa. Agentes da Funasa alegaram que não havia mais necessidade porque o registro de casos de crianças em perigo de desnutrição teria diminuído. Os agentes alegaram que a diminuição dos casos de desnutrição tem a ver com o aumento de pessoas beneficiadas com o recebimento de aposentadorias por idade, cestas básicas e outros meios de ganho monetário que levaram, por sua vez, a um maior acesso aos alimentos industrializados.

Tal mudança na dieta alimentar, entretanto, parece ter provocado, além da anemia citada no caso das mulheres, patologias como diabete (em homens e mulheres) e obesidade. Segundo os agentes de saúde, há várias ocorrências de pessoas diagnosticadas com diabetes nas aldeias, além do visível aumento de peso, no caso das mulheres, sobretudo em aldeias onde o casamento com não-índios tem sido mais freqüente. Tal fato pode estar acentuando ainda mais o consumo de produtos industrializados, frituras e alimentos ricos em gorduras.

Crianças e mulheres grávidas em risco de subnutrição recebiam também, em meados de 2008, uma sopa feita no posto de saúde com ingredientes fornecidos pela Funasa. Na época, os agentes de saúde relataram que havia sido solicitado aos Apinajé que contribuíssem com produtos da roça para a composição da sopa, contudo, como muitos haviam abandonado o plantio da roça familiar, os produtos estavam escassos. No final de 2009, não havia mais distribuição desse complemento alimentar.

Pude observar, entretanto, acompanhando o vai e vem das mães com suas crianças na frequência do posto de saúde, várias crianças com aspectos de desnutrição, dando evidências de que os Apinajé, apesar da assistência da Funasa/Funai, ainda enfrentam problemas de insuficiência alimentar. Em janeiro de 2008, faleceu uma criança e 10 estiveram internadas. Nesse contexto, as crianças e os mais idosos são os mais vulneráveis.

As causas mais prováveis são: a diminuição das roças; diminuição das atividades de caça e pesca, além do fato de que o dinheiro ganho com os benefícios é gasto de uma vez nas vendas ou lojas de roupas e o montante de alimento comprado nessa ocasião, geralmente, não basta para um mês.

No início de 2009, novamente faleceu uma criança com menos de um ano. Aliás, apenas nos dois últimos períodos de 2009 em que visitei os Apinajé, não registrei morte de crianças, sendo que em todas as outras visitas, desde a época do mestrado, tenho presenciado tal ocorrência. No início de 2009, o bebê que faleceu havia nascido com um problema conhecido como “fenda labial” ou “lábio leporino”. Ele fora encaminhado para o hospital de Araguaína pois, por conta do problema no lábio, tinha dificuldade para sugar o seio da mãe. Os médicos recomendaram que a criança ficasse internada até ganhar peso suficiente para se submeter à cirurgia de correção dos lábios, contudo, poucos dias depois o bebê morreu de infecção generalizada (provavelmente em decorrência de infecção hospitalar). Novamente fui dormir escutando o canto lamentoso dos cantores apinajé durante o velório da criança, cuja mãe já havia concebido três natimortos.

Maricota comentou no dia seguinte que se ela fosse a mãe da criança que faleceu largava do marido “ele não quer dar um filho para ela criar”. Fez um longo e acalorado discurso sobre a dor do parto e de todo trabalho que a mulher tem para dar a luz e cuidar do filho. A cada afirmação que concluía terminava com a frase “e o homem? Nada! Ele não faz nada. Não sofre nada!”. Maricota enfatizou: “A mulher sente muita dor (...) e fica à beira da sepultura”. Ao dizer isso, desenhou no chão com os pés um precipício, para mostrar o quanto a mulher chega perto da

morte na ocasião do parto, e concluiu “e o homem!? (uma pausa) Só faz ficar soprando fu-fu e nada!!” (imitando o nervosismo do pai que espera pela nascimento do filho).

A fala de Maricota está de acordo com a concepção de que a criança é formada no útero pelo acúmulo de sêmen. Se a mulher não consegue engravidar, concebe filhos com alguma deficiência ou morto, o pai da criança é responsabilizado. Esta maneira de pensar está cada vez mais restrita às mulheres mais velhas ou não escolarizadas.

De acordo com os agentes, a Funasa fornece anticoncepcionais às mulheres que por algum problema diagnosticado pelo médico não possam ter mais filhos. Também há distribuição de preservativos. Afirmam ainda que, com relação às doenças venéreas (DST), são baixíssimos os casos diagnosticados e que nunca encontraram nenhum diagnóstico de AIDS.

4.6.1.2 – *Alcoolismo*

Os Apinajé enfrentam ainda o problema do alcoolismo, sobretudo por parte dos homens, embora mulheres também costumem fazer uso contínuo de bebidas alcoólicas. O cacique Waxmegri, que ocupava o cargo em 2008, vinha tomando algumas iniciativas para tentar inibir esse consumo. Trouxe, por exemplo, profissionais e religiosos para palestrarem sobre os perigos do alcoolismo para a saúde, entre eles, pastores evangélicos e até um comandante da polícia militar.

As bebedeiras provocam episódios de violência, sobretudo entre casais, e se intensificam principalmente em época de pagamento. Embora seja ilegal a venda de bebida alcoólica para as populações indígenas, os Apinajé não encontram problemas para comprar cachaça, nem na cidade, nem nas vendas de povoados vizinhos. Em janeiro de 2008, um comerciante foi preso e multado por ter vendido bebida alcoólica para os Apinajé[90].

[90] LEI Nº 6.001, capítulo II / Art. 58 / 19 de Dezembro de 1973, diz que é crime: "III - propiciar, por qualquer meio, a aquisição, o uso e a disseminação de bebidas alcoólicas, nos grupos tribais eu entre índios não integrados. Pena - detenção de seis meses a dois anos;"

Esse é mais um problema que não diz respeito apenas aos Apinajé, vários povos indígenas têm se deparado com as consequências do alcoolismo nas aldeias. No X Encontro de Culturas Tradicionais de Alto Paraíso, uma mulher Krahô coordenou uma discussão a respeito de uma possível aplicabilidade da Lei "Maria da Penha"[91] às populações indígenas. Cleuza Krahô propôs que as mulheres indígenas reivindicassem a aplicação da lei também no caso de agressão contra as mulheres indígenas pelos seus maridos índios ou não, com a sujeição dos agressores a processo penal e prisão.

Cleuza explicou que entre os Krahô foi criada uma associação de mulheres e que o primeiro encontro havia sido em dezembro de 2009. Disse que há muitos casos de brigas com agressão física entre os casais Krahô e que as surras que as mulheres sofrem, em geral, são provocadas pelo excesso de bebida alcoólica. Abaixo transcrevo parte da fala de Cleuza Krahô:

> Acontecem brigas dentro da aldeia. ... Precisamos fazer um movimento no Brasil. Não só na minha comunidade, mas em todas as áreas indígenas, porque tudo é igual, já conversei com Apinajé, com Carajá, com Kayapó e a fala delas é a mesma minha. Tinha que ter um jeito de o governo mandar palestras para os homens ouvirem.
>
> A mulher branca, agora, quando tem briga dentro de casa e apanha, vai na polícia. Nós queremos que a lei funcione com as mulheres indígenas também, porque tem mulheres que apanham também. Em maio encontrei umas mulheres da Amazônia e elas diziam que os homens bebiam até gasolina para bater nas mulheres.
>
> O branco leva bebida dentro da aldeia e o índio aprende a bater na mulher. Tem mulheres que bebem também e deixam criança no chão. Na

[91] Lei Nº 11.340, sancionada em 7 de Agosto de 2006. Dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher. A lei dispõe no Art. 2º que toda mulher, independentemente de classe, raça, etnia, orientação sexual, renda, cultura, nível educacional, idade e religião, goza dos direitos fundamentais inerentes à pessoa humana, sendo-lhe asseguradas as oportunidades e facilidades para viver sem violência.

30 Os Conselhos Tutelares surgiram a partir de julho de 1990 com a criação do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA). No Brasil, os Conselhos Tutelares são órgãos municipais destinados a zelar pelos direitos das crianças e adolescentes sendo composto por cinco membros eleitos pela comunidade, para acompanharem casos de denúncia de violação dos direitos de crianças e adolescentes. Devido ao seu trabalho de fiscalização a todos os âmbitos de proteção (Estado, comunidade e família), o Conselho goza de autonomia funcional, não tendo nenhuma relação de subordinação com qualquer outro órgão do Estado.

> nossa cidade tem conselho tutelar[92], mas eles não mexem com as crianças indígenas. Já tentamos levar, mas não adiantou. A lei Maria da Penha surgiu por causa de espancamento. Muitas mulheres apanham e nem falam, às vezes nem para mãe. O Brasil inteiro sabe isso, mas muitas indígenas não sabem. Se o marido bate, você tem que fazer uma denúncia. Ele tem que pagar por isso. A indígena tem o mesmo direito de denunciar o marido.

As declarações da líder Krahô provocaram um caloroso debate, pois muitos índios entenderam que se tratava de ir na "contra-mão" da reivindicação de movimentos indígenas para que o sistema judiciário e legislativo respeite a diferença étnica. Nesse caso, as forças repressoras do Estado estariam sendo acionadas contra os próprios índios. As opiniões se dividiram. Apenas um homem índio participou da reunião, ele apresentou-se como Kayapó e mostrou-se indignado com a proposta da Krahô.

Índias dos povos Apurinã, Fulni-ô e Guarani da TI Dourados/MS mostraram-se a favor desse movimento que visa à denúncia do marido agressor para o sistema judiciário não-indígena. Já mulheres Kariri-Xocó e Kaiowá falaram contra tal reivindicação por não concordarem com a aplicação de uma lei não-índia em território indígena, e uma Yawalapiti declarou que não havia esse problema entre eles, pois a ingestão de álcool estaria sendo controlada e os homens tratavam bem as mulheres.

Houve, porém, um consenso geral de que o alcoolismo é um problema da maior parte das populações indígenas e que algo deve ser feito, visto que, de acordo com o depoimento das mulheres indígenas, os caciques não estão conseguindo reverter a situação. Ao que pude perceber, as áreas mais próximas dos centros urbanos e/ou com mistura de vários povos numa mesma TI, como é o caso de Dourados, apresentam maior reclamação de alcoolismo e violência doméstica.

Entre os Apinajé são frequentes os casos de brigas provocadas por bebedeira. No final de 2009, uma contenda entre um agente de saúde apinajé e seu sogro culminou com o agente tendo que ser socorrido por conta de um corte

profundo na cabeça. Há casos também em que as mulheres agridem seus maridos. No início de 2009, uma jovem, vizinha da casa onde fico hospedada, atingiu o marido na cabeça com um pedaço de pau, e este também teve que ser socorrido. Ambos estavam alcoolizados. Nesses casos, os agentes acionam a Funasa para levar a pessoa ferida até o hospital de Tocantinópolis.

Numa madrugada de 2009, fomos acordados por conta da briga entre um casal parente e vizinho de Maricota. Hilário interveio, os dois se calaram por alguns minutos e depois voltaram a discutir. A mulher ameaçava o marido com uma faca. A discussão só se desfez quando a filha mais velha do casal retirou a mãe da casa e a levou para dormir na casa de outra parenta.

A questão do alcoolismo entre os Apinajé é algo que merece uma investigação mais profunda, contudo, podemos dizer que de acordo com uma concepção não-indígena é fácil concluir que os Apinajé, ao menos por ocasiões festivas, cometem excessos com relação à ingestão do álcool que leva a conflitos que parecem caracterizar situações de desagregação social. É preciso, entretanto, compreender os significados socioculturais que envolvem a prática de ingestão de bebida alcoólica entre os Apinajé para um entendimento mais amplo dessa questão.

Importante esclarecer, entretanto, que o alcoolismo não é um problema restrito ao âmbito indígena e muito menos configura-se enquanto uma peculiaridade apinajé, trata-se, antes, de uma questão mundial. Sendo assim, a referência ao alcoolismo entre os Apinajé realizado nesta tese, tem como interesse chamar a atenção quanto ao prejuízo que o uso excessivo de bebida alcoólica pode causar entre os Apinajé, tendo em vista o estado de fragilidade social em que esta população se encontra.

Laércio Fidelis Dias (2005, p. 219) estudou essa questão entre os povos indígenas do Uaça e argumenta que para os povos estudados, as bebidas consumidas assumem o papel de meios de acesso aos “seres sobrenaturais, de veículo de reciprocidade e agente motivador nos trabalhos de roça, de veículos de feitiços, de causas de doenças no caso da cachaça, de agentes etiológicos e

terapêuticos". A despeito da bebida alcoólica mostrar-se inserida na dinâmica social, o autor argumenta que para os próprios índios há aspectos considerados reprováveis.

Entre os Apinajé, o consumo de bebida alcoólica, é algo que se verifica após o início do contato com a sociedade não-indígena, visto que, entre os Apinajé, assim como em outros povos Jê, não há histórico anterior ao contato de fabricação ou consumo de bebidas fermentadas e/ou alcoólicas. O consumo de bebidas alcoólicas em ocasiões festivas e como forma de lazer se mostra potencializador de conflitos entre familiares, principalmente entre casais, levando homens e mulheres a um comportamento agressivo pouco comum em estados de sobriedade. Por outro lado, a comercialização de bebidas alcoólicas entre os próprios Apinajé tem sido utilizada como uma forma de aposentados e assalariados aumentarem suas rendas, que muitas vezes não basta para manter a necessidade de consumo de alimento e bens materiais de seus familiares.

O consumo excessivo de bebida alcoólica, entretanto, tem sido apontado como uma questão que tem aspectos problemáticos pelos próprios Apinajé. Numa discussão sobre a importância dos Apinajé assumirem cargo como o de chefe de posto, homens mais velhos e influentes disseram que não queriam chefe de posto índio, porque tinham problemas com professores e agentes de saúde indígenas que exageravam na bebida alcoólica. Disseram que para alguns cargos os *kupẽ* são mais adequados porque "bebem menos".

Um episódio, acontecido em 2009, pode ilustrar como o uso de bebida alcoólica se insere no contexto social acirrando conflitos. Numa tarde, minha anfitriã me acompanhava pela aldeia. Era época de recebimento e, como de costume, a ingestão de bebida alcoólica acentuara-se e nessas ocasiões Maricota e Hilário me aconselhavam a não andar sozinha pela aldeia. Insistiam que era perigoso encontrar algum índio bêbado. Maricota fazia questão de observar que "nunca se sabe o que um bêbado pode fazer".

No caminho, veio ao nosso encontro um grupo de pessoas formado por um jovem casal e duas mulheres, uma delas com um bebê. Todos alcoolizados.

Falavam muito, misturando o português com a língua nativa e mostravam-se bastante contrariados. Interromperam nossa caminhada e começaram a relatar muito exaltados para Maricota que o bebê que uma das mulheres segurava quase havia morrido ao engasgar-se com uma goiaba no dia anterior. A tal goiaba teria sido dada a essa criança por uma de suas madrinhas. Maricota agachou-se ao chão para ouvir a história enquanto uma garrafa de cachaça passou a ser compartilhada.

O casal tentava convencer Maricota (que havia feito o parto da criança) a ir até a casa dos pais do bebê, pois eles queriam surrar a pessoa que havia dado a goiaba para a criança e também seus padrinhos e madrinhas, que não tinham feito nada para impedir o fato. Eu fora convocada para ir até a casa de Luiza, vizinha de Maricota e irmã da mãe da criança a fim de convencê-la a participar do acerto de contas. Fui até a casa de Luiza, mas limitei-me a contar o ocorrido. Luiza foi ao encontro do grupo, mas quando percebeu que estavam bêbados, seguiu-os com relutância. Uma das integrantes do grupo, percebendo que Luiza estava contrariada, começou a agredi-la, Luiza correu de volta para sua casa e o grupo acabou se desfazendo.

Verifica-se também o uso de cachaça nos funerais. Segundo os Apinajé, nessas ocasiões bebe-se para “ter coragem”, “aguentar a saudade”, conseguir “atravessar a noite” e, no caso dos cantores, “para cantarem a noite toda”.

Concluindo, mesmo com o acesso aos programas de recebimento de benefícios e o atendimento diário da Funasa, os Apinajé sentem-se fragilizados. Nas reuniões coletivas, no pátio ou na escola, o discurso dos Apinajé evidencia o reconhecimento da intervenção do Estado como necessária. As falas reivindicam mais ações por parte das esferas públicas nacionais, a fim de obterem um atendimento mais eficiente nos quesitos saúde, segurança territorial e alimentar.

CAPÍTULO 5 - TRANSFORMAÇÃO ETNODESENVOLVIMENTO

5.1 – INTRODUÇÃO

A pesquisa de campo chamou a atenção para a necessidade de aprofundar um estudo sobre as interfaces entre o sistema social indígena, as agências da sociedade nacional e a diversificada série de sujeitos sociais com os quais a população apinajé interage em caráter permanente.

Dentre os problemas apontados, conforme já abordado, os Apinajé, (sobretudo os moradores da aldeia São José e adjacentes) como outras sociedades indígenas atuais, estão na dependência dos programas assistenciais, sobretudo, oriundo das políticas governamentais. O acesso a recebimento desses benefícios contudo, não tem garantido entre outros itens, acesso igualitário e/ou contínuo a uma alimentação de qualidade; acesso a bens e serviços, como um sistema de saúde eficiente e/ou segurança territorial. Além do que, diante da idéia de que são, de alguma forma, "compensados" pelas perdas históricas de contingente e território, os Apinajé esperam que os benefícios se ampliem, visto que a dívida da sociedade não-indígena para com os índios é imensurável.

Para os agentes governamentais que frequentam as reuniões da aldeia, porém, essa não é a perspectiva que pauta a concessão de benefícios previdenciários. Para esses, o acesso criado pelas políticas públicas direcionadas às populações indígenas se caracteriza como um "auxílio" com vistas à sobrevivência e a integração da comunidade indígena na sociedade regional.

Em janeiro de 2008, em uma reunião na aldeia São José com a equipe da Funasa que atua na coordenação regional do Pólo indígena de Tocantinópolis, a nutricionista responsável pela distribuição da cesta básica fez um discurso admoestando os Apinajé quanto ao caráter transitório e circunstancial dessa medida. Sua fala começou com a seguinte pergunta: "Vocês estão pensando em como vão resolver a questão da alimentação nesse ano de 2008?". A questão ficou sem resposta e, em seguida, a profissional inquiriu do cacique, na época

Orlando, que orientasse os Apinajé a continuarem plantando suas roças e que buscasse parceria para fazer funcionar o programa de roça coletiva, cuja prática não é concebida pelos apinajé enquanto uma tradição indígena.

Orlando, buscando uma fala "politicamente correta" respondeu: "Eu, como cacique, nunca gostei de receber cesta básica, nossa principal alimentação é a mandioca. Estou orientando o pessoal para plantarem sua roça". Assim, outras falas se sucederam no esforço de demonstrar que haviam entendido o apelo daqueles *kupẽ.* Ou seja, diante da fala da funcionária pública os Apinajé responderam dentro de uma "lógica *kupẽ"*.

Joanita, a cacique da aldeia Areia Branca, falou a respeito da casa de farinha e disse que estava funcionando e à disposição da comunidade, e que esperava que cada um tivesse "cabeça para trabalhar". Nessa fala, Joanita aparentemente chama a atenção para a necessidade de uma racionalização dos problemas enfrentados pelos Apinajé, (mesmo que essa "racionalização" implique na utilização de uma lógica não-indígena).

Rosa, uma mulher não indígena, funcionária da Funai que trabalha a aproximadamente 20 anos com os Apinajé fez-me a seguinte declaração, sobre o que pensa sobre a condição dos Apinajé:

> Eu me preocupo com o futuro dos Apinajé. Não podem ser índios porque já assimilaram muito dos hábitos urbanos, mas também não podem ser brancos porque seriam discriminados pelo mercado e pela sociedade. Não sei o que acontece, pois, apesar de tantas reuniões, os Apinajé não se mobilizam no sentido de vencer esse estado de dependência.

Nesse caso, Rosa fala de "dependência" enquanto um processo que implica em uma atitude passiva e alienada dos Apinajé frente a seus problemas. Fala que representa também a visão da profissional da Funasa (citada acima) que levantou a questão das roças. Porém, antes de afirmar que os Apinajé não estão se "mobilizando" em prol da resolução de seus problemas, seria preciso aos profissionais que atuam juntamente a essa população participar dos pleitos e ações engendradas pelos próprios apinajé a fim de conhecer sobre quais

iniciativas os Apinajé estão mais dispostos e confiantes a se dedicarem. No caso da roça coletiva, podemos dizer que já no período de pesquisa para o mestrado em 1999/2000, tem se mostrado uma ação problemática. O cacique daquela época também comentou sobre a dificuldade de reunir as pessoas para o trabalho na roça coletiva.

Por outro lado, pode-se dizer que na busca pela solução de seus problemas, os Apinajé têm apostado nas ações reivindicatórias que reclamam seus direitos enquanto população indígena e enquanto uma população incluída na área de abrangência dos megaempreendimentos já mencionados.

Muitas vezes, os Apinajé, ao discursar nas reuniões coletivas sobretudo quando em presença de autoridades governamentais, manifestam-se como se esperassem das instâncias de poder não-indígena o atendimento de todas as suas necessidades parecendo, por vezes, atribuir aos agentes governamentais um poder "salvador" diante das emergências criadas pelas atuais condições de inter-relação com a sociedade não-indígena. Como pode ser exemplificado na fala de um dos anciãos da aldeia S. José que disse aos agentes estatais de Palmas em reunião na escola Matùk "O governo é Pai de todos".

Tal fato não é algo observado apenas entre os Apinajé. Pode-se dizer que se trata de um fenômeno verificável em muitas sociedades humanas (indígenas ou não) que se encontram em situação de risco social. Andreas Kowalski, que estudou a percepção dos Canela quanto as ações configuradas pelos não-índios como "ajuda aos índios", argumenta que os Canela sempre aceitaram de bom grado as ofertas de ajuda de atores estatais, não-estatais e eclesiais, tanto no âmbito econômico quanto na obtenção de vantagens no campo político e jurídico, como também em serviços de atendimento médico e odontológico (2008, p. 121).

Kowalski (2008) esclarece que em vão procurou entre os Canela as idéias de desenvolvimento transmitidas pelos prestadores da ajuda que objetivavam concretamente uma correspondente transformação cultural. Transformação cujos sinais não há como negar, como afirma, mas que não

significa que para os índios os programas de desenvolvimento implementados nas aldeias se configurem em solução duradoura, porém, como “soluções de caráter temporário manipuláveis por interesses individualizantes”. (p. 122).

Entre os Apinajé pode-se dizer que se é possível observar a manipulação do recebimento de benefícios por “interesses individualizantes”, como por exemplo, enquanto um atrativo para conseguir casamento, por outro lado, não se pode dizer que os Apinajé não estejam buscando alternativas para sair da dependência econômica pura e simples dos programas previdenciários (Kowalski, 2008, p. 122).

Pode-se dizer que além das reivindicações que buscam a garantia de seus direitos, os Apinajé parecem compartilhar a idéia de duas saídas possíveis, uma delas é o ingresso no sistema educacional como meio de ter acesso ao mercado de trabalho, tendo em vista a crescente adesão à vida escolar desde a infância nos últimos dez anos; e a outra saída é a instituição de associações e elaboração de projetos na medida em que há, nestes projetos, uma “promessa” de angariar recurso monetário.

Com relação aos projetos, os Apinajé demonstram uma preocupação crescente com essa questão. Durante minha pesquisa de campo, fui várias vezes consultada por pessoas que queriam esclarecimento de como proceder para montar uma associação e elaborar projetos. Em 2009, o cacique da aldeia Bacaba reuniu algumas pessoas e pediu para Cleuza (filha de Maria Barbosa) que fosse me buscar para uma reunião em sua casa. O cacique solicitou que eu fizesse uma explanação sobre esse assunto. O argumento utilizado pelo cacique foi o mesmo exposto por outras pessoas que me procuraram para perguntar sobre associações e projetos: “O pessoal da São José e da Mariazinha só fazem para eles, conseguem os projetos para eles e não sobra nada para nós, por isso nós queremos fazer nossa própria associação, com o pessoal daqui”. O apelo, porém, tinha um cunho imediatista, com base na crença de que eu pudesse em poucos dias dar o passo a passo para a montagem da associação, elaborar o projeto e enviar aos órgãos competentes. Certo dia, Ireti, talvez frustrada com minha

explicação sobre todos os trâmites necessários para a elaboração de uma associação, ela me disse:

> Não quero saber de associação, quero que você escreva uma carta para o 'Gugu', porque se ele ver minha aldeia (se referia ao núcleo de casas de sua parentela) vai resolver tudo para nós. Eu vou pedir um carro e dinheiro para nós comprarmos de tudo[93].

Podemos dizer que, assim como se usa remédio de "branco" para doença de "branco", os Apinajé buscam no acesso às práticas e políticas não-indígenas as soluções para problemas causados pelos *kupẽ.* O que não significa dizer que os Apinajé estão se tornando "menos índios", mas que estão buscando responder aos conflitos atuais através de mecanismos que possam apontar para um equilíbrio entre as transformações sociais e os conhecimentos ancestrais, que se revela, conforme já abordado, na vigência dos sistemas de nominação, amizade formal, práticas de xamanismo e na transmissão do conhecimento cosmológico via, conforme o termo utilizado por Albert (2002) a "atualização criativa" dos mitos de criação (tal como abordado no capítulo 6 com relação ao mito da criação do homem branco).

A afirmação de Albert (2002, p. 241) segundo a qual "a gênese das etnicidades contemporâneas na Amazônia ... revela todo um processo político-cultural de adaptação criativa que gera as condições de possibilidade de um campo de negociação interétnica em que o discurso colonial possa ser contornado ou subvertido", pode ilustrar como as iniciativas atuais dos Apinajé "contorna e subverte" as pressões advindas das relações interétnicas com a sociedade não-indígena.

[93] Parêntese meu.

5.2 – METAMORFOSE SOCIAL: ALGUNS ASPECTOS.

Entre os ritos, os Apinajé continuam a realizar cerimoniais como o *pàrkapê,* que marca a finalização do luto, e o *meôkreporundi*, ligado à história da existência lendária de uma aldeia das mulheres[94], também realizado por ocasião de finalização de luto.

As transformações sociais são verificáveis seja via sistema educacional; convivência com representantes religiosos, relações comerciais ou casamentos com não índios, contudo; coexistem com a cosmologia vigente e os costumes ancestrais, entre os quais estão os ritos citados acima. Sendo que a língua materna constitui-se em um dos elementos de diferenciação étnica mais evidentemente conservados, embora esteja em constante influência da língua portuguesa, que é a segunda língua. As crianças aprendem primeiramente a falar e a escrever na língua materna e, apenas posteriormente, em português.

Albuquerque (1999) estudou aspectos da situação Sociolinguística[95] dos Apinajé no contexto das aldeias Riachinho e Bonito com a finalidade de compreender como se dá o uso das línguas Apinajé e Português nas relações intra e intergrupos. A despeito da continuidade da língua nativa, o autor afirma que a língua portuguesa estaria aos poucos ocupando o espaço da língua materna, via educação escolar, trabalho remunerado, casamentos com não-índios. Paulatinamente, a língua portuguesa viria substituindo as funções e domínios sociais que outrora eram exercidas somente pela língua indígena.

Creio que é possível que a substituição da língua nativa pela língua majoritária esteja acontecendo mais em algumas aldeias do que em outras, levando-se em conta que as aldeias Girassol, Mariazinha, Riachinho e Bonito apresentam maior ocorrência de casamentos com não-índios que as demais aldeias, embora o uso da língua materna continue em vigor e se constitua

[94] Por ocasião de minha pesquisa de mestrado essa história me fora relatada como sendo uma "festa das mulheres". O ritual é fundamentado na saga do guerreiro Pexpiti. (Rocha, 2000, p.109)
[95] Trabalhou também com os Apinajé, no campo da linguística, Cristiane Cunha de Oliveira, doutora pela Universidade de Oregon.

atualmente no diferencial de maior destaque entre a população apinajé e a população regional.

Os sinais da transformação social, que teve início dos primórdios da história de contato, observam-se no cotidiano da aldeia. O acesso à energia elétrica, por exemplo, é um dos elementos que influencia a vida dos Apinajé. Na São José, como na maior parte das aldeias Apinajé, há luz elétrica que funciona por um sistema monofásico[96]. Recentemente, o consumo aumentou bastante: há sete anos, eram raras as casas que tinham uma TV, por exemplo, mas hoje são raras as casas que não têm esse aparelho, sendo que várias famílias possuem também outros eletrodomésticos, como geladeira e aparelho de som. O aumento do consumo provoca quedas de energia, sobretudo ao entardecer, o que atrapalha, por vezes, o funcionamento de equipamentos do posto da Funasa (Fundação Nacional de Saúde), como o inalador.

Os discursos reivindicatórios proferidos por ocasião das constantes reuniões coletivas mencionam amiúde, a necessidade de energia elétrica para as novas aldeias que ainda não a possuem e maneiras de resolver o problema da queda de energia.

O aumento do consumo de energia pelo uso dos aparelhos eletroeletrônicos provoca conflito entre os Apinajé e a prefeitura de Tocantinópolis. Quando a energia elétrica foi instalada na aldeia S. José, o prefeito responsabilizou-se pelo pagamento integral das contas, contudo, o gasto era mínimo, pois as pessoas só utilizavam energia para as lâmpadas e não possuíam quase nenhum eletrodoméstico. Porém, com o aumento do número de casas e de aparelhos, como TV, som, freezer e geladeira, houve uma grande alta nas contas.

Diante desse fato, em 2009, o prefeito da cidade convocou uma reunião com os representantes da comunidade e propôs continuar pagando apenas a conta de quem não tinha nenhum ganho e pediu que os assalariados e beneficiários da previdência social arcassem com sua despesa. Os Apinajé não

[96] Um sistema monofásico elétrico é formado por dois condutores, um ‘fase’ e um ‘neutro’. No caso a tensão entre os condutores é igual a 220 V.

concordaram com a proposta e a maior parte continuou deixando de pagar o gasto mensal com energia elétrica. Além disso, a prefeitura de Tocantinópolis estaria devendo para a Companhia de Energia Elétrica do Estado do Tocantins (CELTINS) a parte do pagamento sobre o gasto dos Apinajé que ficou sob sua responsabilidade.

Em meados de 2009, Ireti, dona da casa onde eu estava hospedada, teve o fornecimento de energia interrompido por falta de pagamento. Na ocasião, eu mesma negociei com a Celtins, o pagamento das contas atrasadas e o problema foi resolvido. Os Apinajé ameaçaram derrubar os postes que atravessam a área indígena (que também abastece a cidade) caso a Celtins continuasse cobrando pelo uso da energia elétrica.

Após os Apinajé alegarem junto aos órgãos oficiais do município que a gratuidade do fornecimento de energia elétrica foi fruto de um acordo prévio (não-documentado) com a prefeitura para a concessão da passagem da rede de energia pela TI, o prefeito voltou atrás e decidiu continuar arcando com o gasto de energia dos Apinajé.

Como já mencionado anteriormente, os Apinajé apreciam muito os programas de televisão. A TV é apontada pelos mais velhos (que também assistem à TV) como uma das grandes responsáveis pela pouca disposição dos jovens em aprender as atividades tidas como "tradicionais" ou, como dizem os Apinajé, "que é de nossa cultura própria".

Além da TV, com uso cada vez mais comum entre os Apinajé, cresce, ao menos entre os estudantes do ensino médio e professores, o uso de computadores com acesso à *internet*, sendo que uma política de inclusão digital, tal como nos moldes defendidos por D'Angelis conforme segue abaixo, seria de fundamental importância.

D' Angelis em texto sobre "Acesso à informação: Participação e inclusão no espaço digital", no Fórum Permanente de Ciência e Tecnologia da Unicamp, argumenta que instâncias governamentais e/ou civis devem prover recursos e tomar medidas necessárias para que, efetivamente, as populações

indígenas possam ser incluídas nesse espaço. Nas palavras do autor:

> (...) o rádio, a televisão, o vídeo, o cinema, o CD, os computadores e a internet são lugares sociais de prestígio criados pelos não-índios para dar divulgação e credibilidade às suas idéias, crenças e valores, e para emprestar força e respeitabilidade às suas línguas, partidos, instituições, religiões e culturas. E não usar essas ferramentas em favor das sociedades indígenas, suas línguas, suas culturas e seus valores, quando tais instrumentos atingem suas populações diretamente, na língua do colonizador, é de uma ingenuidade atroz. (D'Angelis, 2011, p. 02)

A inclusão digital de populações indígenas foi um dos assuntos debatidos também no Seminário "Mídias Nativas", de 25 a 27 de março de 2008, na Universidade de São Paulo [USP]. O objetivo do seminário foi promover um debate a respeito da democratização do acesso à tecnologia sobretudo com previsão de acesso das populações que são objeto de políticas e de ações assistenciais, através da apropriação das novas tecnologias digitais, de baixo custo e disponíveis a todos.

Preciso é ressaltar, contudo, que assim como qualquer outra iniciativa que se projete em áreas indígenas faz-se necessário saber como serão enfrentadas as dificuldades que se apresentam após a instalação e uso de equipamentos, tais como necessidade de manutenção das máquinas, atualizações de programas, treinamentos para utilização dos equipamentos entre outros. Aliás, esses problemas práticos e cotidianos são vivenciados pelos Apinajé atualmente com relação aos computadores disponibilizados para utilização nas escolas. É comum os computadores ficarem indisponíveis por vários dias, em decorrência da falta de manutenção ou de apoio técnico para sanar o problema.

5.3 – ETNODESENVOLVIMENTO – UM TERMO *KUPẽ*

No transcurso do processo de transformação social vivido pelos Apinajé como consequência da longa história de inter-relação com a sociedade não-indígena, ações governamentais ou não, têm pressuposto a possibilidade de

criação de mecanismos que possam promover o acesso das populações indígenas a bens e serviços oriundos da sociedade majoritária, sem necessariamente aniquilar a diferença étnica. No contexto desse processo as instâncias governamentais e ONGs têm utilizado o termo “etnodesenvolvimento” enquanto um conceito que engloba essa busca.

No período do pós-guerra mundial, o processo de modernização tecnológica que fortaleceu o sistema capitalista/industrial/urbano difundiu a idéia de que a transição das chamadas "sociedades tradicionais" para uma "sociedade moderna" seria considerada desejável e até mesmo inevitável, propagando-se a noção de um suposto fim dos povos indígenas através de uma rápida assimilação aos estados nacionais novos e modernos[97]. A continuidade e atualidade dos povos indígenas, entretanto, vêm desafiando tal noção, bem como mostrando que as populações chamadas “tradicionais” são capazes de utilizar as ferramentas criadas pela tecnologia moderna de maneira própria. Em resposta ao reconhecimento desse fato, tanto ONGs quanto instituições governamentais enfatizam, pelo menos no âmbito do discurso, a necessidade de se elaborar estratégias políticas e sociais que estejam de acordo com a natureza das reivindicações dos distintos grupos étnicos.

Albert (2002) argumenta, contudo que, a partir das décadas de 60/70, a fronteira amazônica foi rearticulada ao “sistema mundial” por uma política em grande escala de ocupação demográfica, de desenvolvimento econômico e de redistribuição espacial promovida pelo Estado que desencadeou uma intensa competição territorial centrada no controle dos recursos naturais e dos espaços produtivos. Essa política desenvolvimentisa vem atingindo os povos indígenas que, em resposta à ameaça trazida pelas novas formas de apropriação, engajaram-se em movimentos de resistência baseados na reivindicação de

[97] Eduardo Galvão e Darcy Ribeiro, entre vários outros, são autores que realizaram estudos de aculturação entre populações indígenas, sobretudo entre as décadas de 1950 e 1970. Obras referenciais: Galvão E. (1979). *Encontro de Sociedades*. Ed. Paz e Terra / Ribeiro, D. (1968). *O processo civilizatório – etapas da evolução sócio-cultural*. Ed. Paz e Terra.

homologação e segurança das reservas territoriais; indenizações compensatórias entre outras questões. O autor chama atenção para o fato de que tal fenômeno configura-se enquanto um processo político-cultural de "adaptação criativa que gera as condições de possibilidade de um campo de negociação interétnica em que o discurso colonial possa ser contornado ou subvertido" (p.241).

Por outro lado, acredito que vivemos na sociedade euro-americana uma crise de valores calcada na problemática ambiental e nas crises econômicas atuais. As consequências advindas dos mecanismos criados para a exploração dos recursos naturais mostram que, afinal de contas, não é possível pensar em um mesmo patamar de poder de consumo para todos os habitantes do planeta e evidencia a pertinência dos conhecimentos tradicionais. Essa discussão enfoca o reconhecimento e a revalorização da diversidade cultural (dentre elas a indígena) em seus diversos modos de conceber e existir no mundo.

Como lembra Bruce Albert (2002) no âmbito desse debate, muitos antropólogos que trabalham na Amazônia criticaram o alastramento da ideologia que apresenta as sociedades indígenas como "populações" em perfeita sintonia com seu meio ambiente e cujos membros, ecologistas espontâneos, devem ser "preservados" por serem os detentores de saberes naturais. Segundo Bruce Albert entretanto, essa "naturalização" positiva dos índios nada mais é do que a imagem invertida da naturalização negativa produzida para os tecnocratas e representantes da fronteira regional – que vê os índios, "na melhor das hipóteses, como fadados à assimilação e, na pior, como selvagens bestiais destinados à extinção" (p. 256).

Essa é uma situação que leva a uma concepção ambígua. De um lado, o reconhecimento da importância da criação de condições para o fortalecimento da diversidade sociocultural, ao mesmo tempo em que aparece a necessidade de propiciar aos povos indígenas conhecimentos que lhes permitam elaborar estratégias de interação com o mundo capitalista.

Diniz, Magalhães e Monte-Mór (2006), sobre economia e etnodesenvolvimento no território entre os Xakriabá (MG), atestam por exemplo que, apesar das especificidades locais do povo Xakriabá:

> (...) a atual tendência de organização política e social dessa população pressupõe um avanço econômico que melhore suas condições de vida e não se traduza em transformações rápidas e violentas a ponto de comprometer o maior patrimônio que possuem - sua esfera cultural e ecológica. (p.01)

Na etnologia, entre outras preocupações considera-se o crescimento das populações indígenas nas últimas décadas, e problemas ligados à necessidade de aumento da produção e de criação de oportunidades de trabalho como meio necessário para obtenção de dinheiro. Na linguagem dos programas e projetos realizados em área indígena, o termo "etnodesenvolvimento" configura-se em um referencial para se pensar as novas estratégias e projetos de caráter sócio-econômicos que vêm sendo empreendidos em territórios indígenas. Como exemplo de trabalhos dessa ordem, Souza Lima e Barroso-Hoffmann (2002) reuniram em "Etnodesenvolvimento e políticas públicas; Estado e povos indígenas; e Além da tutela: Bases para uma nova política indigenista" autores como Juliana Santilli, Aurélio Rios, Carlos Marés, Pacheco de Oliveira e Azanha em artigos que versam sobre a situação dos povos indígenas na Amazônia. Os temas envolvem conflitos fundiários, violência, insuficiência alimentar e falta de acesso a bens de consumo e serviços de saúde de qualidade.

5.3.1 – As origens do termo

A discussão sobre o etnodesenvolvimento, enquanto uma "modalidade alternativa de desenvolvimento", emergiu de forma mais consistente em debate no XIV Congresso da Associação Latino-Americana de Sociologia (ALAS) que foi realizado em outubro de 1981 em Porto Rico, tendo como tema "Classe, Nação e Estado". Participaram desse debate conceitual, indigenistas e antropólogos como

Stefano Varese (Peru), Diego Iturralde (Equador), Enrique Valencia, Rodolfo Stavenhagen e Salomón Nahmad (México), Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira (Brasil), entre outros. Ilustrando a concepção do grupo citado, Stavenhagen, citado por Verdum (2006, p. 3) assim define o conceito em questão: "etnodesenvolvimento significa que a população, autóctone, tribal ou outra, detém o controle sobre suas próprias terras, seus recursos, sua organização social e sua cultura, e é livre para negociar com o Estado o estabelecimento de relações segundo seus interesses".

Traduzindo em termos práticos, para esse grupo, a promoção do etnodesenvolvimento implicaria em medidas como: reconhecimento e garantia territorial pelo Estado de direito; fortalecimento da autonomia sócio-econômica das sociedades indígenas (qualquer que fosse o entendimento delas sobre o que significa desenvolvimento) e a preparação dos atores que auxiliam no planejamento desse desenvolvimento no sentido de instrumentalizá-los para lidar com as etnicidades. (Verdum, 2006)

Assim sendo, podemos dizer que a noção do etnodesenvolvimento surge, então, com o objetivo de criar uma possibilidade de conciliação entre o desenvolvimento econômico ao modo capitalista e a possibilidade de preservação dos costumes ancestrais que caracterizam as sociedades "tradicionais".

Críticas como a de Azanha (2002), porém, observam a continuidade de uma determinada linha de pensamento economicista que ainda trabalha com o pressuposto de que o crescimento econômico é condição primordial para o desenvolvimento de uma melhor condição de vida. Sob a retórica de defesa da pluralidade e da inclusão sócio-cultural, se observa uma práxis política, erigida sobre uma linguagem "aparentemente" técnica, que caminha no sentido da manutenção das comunidades indígenas na condição de "tutelados do Estado nacional" e da integração dos seus territórios e dos recursos naturais e culturais no sistema econômico de produção e comercialização de mercadorias. (Verdum, 2006)

Acredito, entretanto, que a discussão sobre etnodesenvolvimento insere-se em terreno 'escorregadio', pois tenta equilibrar retoricamente conflitos que na prática revelam uma conciliação complicada, tendo em vista que a execução de projetos sustentáveis em áreas indígenas gera, na concepção dos índios envolvidos diretamente com os projetos, uma demanda por treinamentos técnicos específicos que implicam em mudanças na maneira de conceber o uso do espaço e do tempo nessas populações. Essa contradição nos leva a propor a hipótese de que o debate sobre o etnodesenvolvimento acaba por fundamentar sob uma nova denominação, práticas que não conseguem fugir às velhas noções de "integração" e "assimilação".

Isso não quer dizer que as sociedades não devem ou não possam se transformar. De fato, todas as sociedades em todos os tempos mudam, o problema é pensar como os Apinajé podem se instrumentalizar, assim como outros povos indígenas, a fim de possibilitar ações permeadas por uma consciência mais ampla a respeito da velocidade e da direção dessas mudanças. Ou seja, todos têm direitos aos benefícios e conforto proporcionado pela tecnologia urbana, a questão é pensar se esse acesso é garantido; quais as conseqüências e o preço que os Apinajé terão de pagar por essas mudanças.

No Brasil, o Estado nacional, com ou sem a intermediação e/ou a "parceria" das agências financeiras internacionais, de organizações não governamentais (ONGs) ou das Instituições religiosas, fornece incentivo financeiro para que grupos indígenas se organizem em associações e capacitem-se para gestão de recursos financeiros a fim de "mobilizar o capital social" necessário aos "projetos de desenvolvimento sustentável".

Verdum (2006) defende a necessidade de aprofundamento do debate acerca do etnodesenvolvimento fundamentado numa série de questões, tais como: a necessidade das populações indígenas de se adequarem às "regras do jogo" do setor financeiro para acessar os recursos dos estados e das agências financeiras internacionais; a mercantilização da natureza e dos conhecimentos indígenas e a consequente dependência dos circuitos econômicos de mercado; a

imposição de formas organizativas, tipo “sindical” ou “associativa”, como requisito básico para viabilizar o acesso ao “apoio financeiro”; a incorporação e cooptação pelo Estado de “lideranças” indígenas, enquanto intermediários legitimados pela origem étnica e/ou pela rede de apoio que conseguem mobilizar.

Um exemplo que resulta desse movimento associativista bastante conhecido no meio indigenista é a atuação da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), entidade indígena com sede em Manaus (AM), fundada em 1989, e que tem hoje representantes em pelo menos 27 comissões e conselhos governamentais nos níveis federal e estadual. A prática entretanto, revela o aspecto integracionista que pode estar encoberto pelo discurso ideológico utilizado pelas iniciativas apoiadas pelas instâncias governamentais.

5.3.2 - O SPI e as razões históricas da contradição pertinente ao discurso do etnodesenvolvimento.

A contradição mencionada acima tem como possível origem histórica a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais [SPILTN] em 1910, que, sendo um projeto republicano, visou substituir a “catequese religiosa” na tarefa de incorporar os indígenas ao “progresso nacional” através da “proteção laica do Estado”. Mais tarde, em 1918, em decorrência de pressões políticas de setores anti-indígenas e da Igreja Católica, que pedia espaço de poder na “administração dos índios”, foi constituído o Serviço de Proteção aos Índios [SPI]. (Ladeira, 1998).

Durante o primeiro governo de Getúlio Vargas (1930-1945), o SPI teve sua legislação diversas vezes alterada. Em 1939 foi criado o Conselho Nacional de Proteção aos Índios [CNPI]. Em meados do século, a intenção era “modernizar” a atuação do indigenismo oficial brasileiro e os etnólogos e sertanistas do CNPI começam a estabelecer, por intermédio do Instituto Indigenista Interamericano [III], contatos com o indigenismo interamericano, até então dominado pelos mexicanos. (Verdum, 2006, p. 6)

Como lembra Bruce Albert[98], no Brasil, após décadas de inoperância na proteção das populações indígenas face ao avanço violento da fronteira extrativista e agropastoril na primeira metade do século, o SPI foi extinto em 1967, em meio a acusações de corrupção e das mais diversas formas de conivência com o extermínio, a exploração e a expropriação dos índios e denúncias de omissão e cumplicidade na destruição das populações indígenas. O governo militar da época (General Costa e Silva) criou ainda em 1967 a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e promulgou, em 1973, uma nova legislação indigenista, o Estatuto do Índio. De acordo com o autor, a função deste Estatuto fora, neste contexto:

> (...) recompor a imagem do país, abalada na mídia internacional, mas também, mais sutilmente, remodelar a legislação indigenista nacional face às exigências dos novos planos de desenvolvimento da Amazônia. O Estatuto constitui-se, assim, à primeira vista, em um conjunto de disposições visando proteger as terras indígenas e garantir diversas formas de assistência aos índios (médica, educacional, econômica), revestidas de uma retórica que resgata o discurso humanitário das origens do SPI. Por outro lado, acham-se embutidos neste invólucro protecionista dispositivos altamente lesivos aos índios, impostos pela lógica do modelo militar de ocupação econômica da região amazônica: disposições discriminatórias e de controle político (como a tutela jurídica da FUNAI sobre os índios considerados "relativamente incapazes"), disposições assimilacionistas (como o pressuposto da transitoriedade da condição indígena) e disposições expropriativas como o não reconhecimento da propriedade indígena, a previsão de remoção de grupos por razões de segurança nacional ou para a realização de obras públicas, a autorização de mineração por estatais e a tolerância de contratos de arrendamento em terras indígenas. [99]

Por sua vez, as décadas de 1970 e 1980 são marcadas pelas grandes obras nos setores de transporte e de energia na Amazônia brasileira, impactando áreas e populações indígenas de forma direta. São deste período obras como a Rodovia Transamazônica (BR-230) e a Rodovia Perimetral Norte (BR-174), o

[98] Albert, Bruce. Terras Indígenas, Política Ambiental e Geopolítica Militar no Desenvolvimento da Amazônia: A Propósito do Caso Yanomami. Disponível no site: http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_7/b_fdi_03_01/37612.pdf. Acesso em 10/08/2011.
[99] Idem

Complexo Minerário Grande Carajás e a Represa (UHE) de Tucuruí. E é também nestas décadas que se inicia a interlocução das organizações indígenas com o Estado brasileiro.

Com a Constituição Federal de 1988, as populações indígenas passam a ter o direito garantido de serem consultadas pelo Estado a respeito de atividades de exploração dos recursos naturais com impacto nas terras e na população, além do reconhecimento da competência civil das comunidades indígenas de defenderem seus direitos e interesses em juízo. Direito que tem sido bombardeado pelas estratégias de negociação e políticas compensatórias[100].

Na década de 90, acontece uma maior visibilidade da atuação das chamadas "agências de cooperação internacional para o desenvolvimento" e as agências do Sistema Nações Unidas [UNESCO, OIT, OMS, PNUD] na política indigenista. Instituições que passaram a influenciar a definição das políticas setoriais, bem como atuar como aliadas, por exemplo, na busca pela flexibilização dos mecanismos da tutela governamental e na efetivação dos direitos assegurados pela Constituição Federal de 1988.

Nos projetos oriundos de órgãos governamentais, o termo "etnodesenvolvimento", tem sido aplicado após sua fundamentação, em 1981, no XIV Congresso da Associação Latino-Americana de Sociologia como palavra eixo da política indigenista, como mostra os programas: "Identidade Étnica e Patrimônio Cultural dos Povos Indígenas", que visa a proteção e a gestão das TIs; "Fome Zero" e "Desenvolvimento Sustentável em Comunidades Indígenas". Esses programas contam com recursos repassados pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) e promete apoio aos projetos locais de segurança alimentar.

De acordo com Verdum, (2006, p. 17), entre 2000-2005, os povos indígenas foram incluídos como potenciais beneficiários nas seguintes ações institucionais: Cultura (MinC), Cidades (MCidades), Integração Nacional (MIN), Defesa (MD), Trabalho e Emprego (MTE), Ciência & Tecnologia (MCT), Relações

[100] Ver referência sobre esse assunto no tocante aos Apinajé no capítulo 3.

Exteriores (MRE), Minas e Energia (MME), Previdência Social (MPS), Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), além das Secretarias Especiais da Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), dos Direitos Humanos (SEDH), de Aqüicultura e Pesca (SEAP) e de Políticas para as Mulheres (SEPM). Contudo, ao contrário do esperado aumento de poder das comunidades indígenas na gestão das políticas e ações, viu-se a fragmentação e falta de coordenação das ações em decorrência dos frequentes conflitos intersetoriais dentro do governo e pela ideologia da participação com baixa efetividade na prática.

Em 28/12/2009, o Decreto Lei nº. 7.056 reestruturou a FUNAI substituindo os Postos Indígenas (PINs) e a figura de "chefe de posto" por Coordenações Técnicas Locais, onde um Coordenador Regional passa a chefiar uma equipe técnica composta por profissionais selecionados por concurso e cujo perfil será conforme o tipo de questão ou demanda local/regional dos povos indígenas. Essa reestruturação fundamenta-se no argumento de que as realidades indígenas são diversas em cada região do país e, nesse caso, manter equipe idêntica em cada região torna-se insuficiente para resolver os seus problemas específicos.

Lembra Azanha (2010), a respeito da reestruturação da FUNAI, que, quando foi criada em substituição ao SPI, herdou deste órgão a estrutura descentralizada das regionais (AERs) e dos Postos Indígenas (PINs). De acordo com esse sistema, os chefes de posto passaram a atuar como "chefes" dos índios, um poder derivado da "tutela" que exerciam sobre as populações indígenas. Contudo, na primeira década da existência da Funai, o chefe de Posto Indígena era um indigenista concursado e alguns deles avessos ao caráter tutelar que os militares continuaram a impor nas relações com os índios. Um processo seletivo durava três meses, sendo que, este indigenista era "chefe" porque tinha uma equipe sob sua responsabilidade: ele orientava os trabalhos nas aldeias de auxiliares e atendentes de enfermagem, de professoras e monitores de educação, de auxiliares de serviços gerais, motoristas etc. Em 1986, porém, a FUNAI

realizou o último destes concursos, sem conseguir concluir outro concurso nos moldes realizados anteriormente.

Nos anos 90, após o Governo tirar da FUNAI a administração da saúde e da educação, o poder de comando do chefe de posto diminuiu também perante os índios, vindo a se tornar, por vezes, motorista ou despachante de serviços assistenciais (elaboração de documentos; guias de encaminhamento para o INSS etc). Além disso, muitos desses chefes foram nomeados por interesses políticos locais ou para agradar lideranças.

De acordo com Azanha, agora o Coordenador Regional deverá coordenar as ações totais das coordenações locais (cargos técnicos) que dizem respeito a sua região – e os recém-criados Comitês Regionais deverão manter um diálogo permanente com o movimento indígena local/regional e as entidades de apoio da sociedade civil.

Ainda dentro dos programas políticos e econômicos que incluem a população indígena, conforme já relatado na descrição do projeto de criação de porcos vivenciado por uma associação da aldeia Abacaxi, há o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf) do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA). Trata-se de uma linha de microcrédito rural através do qual são disponibilizados recursos de pequenos valores e com menos burocracia para pequenos investimentos. O microcrédito é voltado para a produção e geração de renda das famílias agricultoras, pescadoras, extrativistas, ribeirinhas, quilombolas e indígenas com renda anual familiar de até R$ 6 mil. Tais medidas exemplificam políticas de desenvolvimento nos moldes capitalista que visam abarcar também as populações indígenas, promovendo ações assimilacionistas do qual os projetos de etnodesenvolvimento fazem parte.

5.3.3 – O que está em debate (O desenvolvimento pode ser étnico?)*:*

> *Assim, os sujeitos do desenvolvimento são também os objetos no interior de um processo que evoca a metáfora de um avião sem piloto, o qual não se sabe de onde vem nem para onde vai. (Dominique Perrot, 2008, p. 224)*

Vários autores que abordam este tema dentro da etnologia indígena, a exemplo de Azanha (2002), defendem que um projeto de etnodesenvolvimento deveria contemplar: segurança territorial e usufruto exclusivo dos recursos naturais, aumento populacional com segurança alimentar; aumento do nível de escolaridade; satisfação das necessidades de "bens" industriais com recursos próprios gerados de forma não predatória e com relativa independência de instituições externas.

Outros autores enfocaram dentro desse debate a maneira como as populações indígenas têm vivido em meio a essa política integracionista buscando utilizar os recursos advindos desses mecanismos de forma a promover uma reafirmação identitária. Como Gordon (2006) demonstra a respeito dos Xicrin, cujo processo histórico é marcado por intenso relacionamento com a sociedade ocidental não indígena, essa população indígena manifesta uma lógica peculiar na apropriação e gestão dos recursos oriundos dos brancos. Como afirma ainda Gordon: "Os Xicrin falam e agem simultaneamente em termos de tradição e mudança. O problema é saber onde está, e o que é, cada um desses termos no mundo vivido e conceitual Xicrin" (p. 62)

No âmbito dessa discussão, Iara Ferraz (1998), ao estudar o processo de reorganização social entre os Parkatêjê após remoção compulsória de três grupos distintos para uma mesma localidade conhecida como "Terra Indígena Mãe Maria", argumenta que:

> Enquanto a realização dos cerimoniais de longa duração e os jogos de flechas reelaboram sistemas articuladores das relações sociais (como a nominação e amizade formal) e fazem parte da estratégia dos mais velhos com vistas à reprodução da sociedade parkatêjê, os interesses dos mais jovens parecem estar mais voltados para o controle dos recursos, sobretudo monetários, e para a ampliação das relações através de novos mecanismos de representação de si mesmos (p. 01)

Embora não enfoque o termo "etnodesenvolvimento", a abordagem se remete ao processo de transformação vivido pelos povos indígenas que, apesar de calcadas em uma configuração produtiva autônoma, não escapam a dependência das relações globalizadas. Entretanto; mesmo não escapando do acirramento das relações interétnicas, enquanto socialmente diferenciadas, as populações indígenas não devem estar subjugadas às determinações arbitrárias provenientes dos órgãos indigenistas ou de outros setores do indigenismo que, muito embora bem intencionados, atuam muitas vezes de forma impositiva.

Por outro lado, assim como acontece entre os Apinajé, ao pressuporem a necessidade de uma dinâmica de capacitação técnica e teórica aos membros das populações indígenas para lidar com agentes e projetos (seja de manejo de recursos naturais com vistas à sustentação alimentar, seja de geração de renda) oriundos da sociedade envolvente, os índios parecem estar atendendo aos apelos de um processo de "assimilação" ao mundo dos "brancos". Não se trata porém, de simplesmente colocar a capacitação técnica como contraditória aos costumes ancestrais, mas de questionar a velocidade das mudanças propostas e refletir se é possível atender a expectativa criada com o acesso aos programas de treinamento, que na perspectiva da própria população indígena (pelo menos é o que os Apinajé manifestam) é uma das garantias de sucesso de um empreendimento.

Segundo Grünewald (2003), a noção de etnodesenvolvimento necessita respeitar a lógica indígena mesmo quando, aparentemente, possa ser desvantajosa para seu desenvolvimento se contraposta à racionalidade da economia clássica.

De certa forma, a noção de etnodesenvolvimento se confunde com a noção de desenvolvimento local. Pois ambos visam o atendimento de necessidades específicas regionais, seja por diferenças étnicas, seja por diferenças com relação a aspectos de organização social, erigidas a partir de uma determinada especificidade histórica e/ou ambiental.

Eliza Mara (2010) estudou a Reserva Extrativista do Alto Juruá/AC e afirma que a proposta da Reserva Extrativista foi fundamentada como conquista de uma população tradicional com a proposta de um novo tipo de desenvolvimento baseado em parâmetros de qualidade de vida da população florestal, justiça social e conservação da diversidade biológica e social.

Argumenta a autora que:

> A maior parte dos projetos baseados nesse outro tipo de desenvolvimento, entretanto, mostrou-se ineficaz em atingir seus objetivos iniciais, e não só no Alto Juruá. As experiências na área produtiva, por exemplo, realizadas nas quatro Reservas Extrativistas amazônicas que ocorreram com recursos internacionais através do chamado Projeto Resex, também tiveram um resultado 'muito falho' como afirmou o IBAMA ... (2010, p. 211)

Segundo Escobar (2005, p. 34-39), o desenvolvimento da etnicidade sem um correspondente avanço no plano econômico só poderia promover a marginalização e a pobreza do grupo étnico. Por outro lado, um desenvolvimento econômico que prejudique as bases da etnicidade de um grupo representa uma volta à hegemonia da modernização que já se mostrou altamente destruidora da diversidade cultural.

De acordo com o autor, é no México que esse debate tem se desenvolvido com mais força, sobretudo porque esse país acumula décadas de luta por parte de seus diversos povos indígenas. Os grupos indígenas mexicanos, nas últimas décadas, estariam vivendo uma crescente conquista, ou reconquista, de um maior controle sobre a tomada das decisões que os afetam.

No plano econômico, ressalta o autor, a autonomia cultural propõe a tarefa de sair das situações de "desenvolvimento por pilhagem", nas quais programas de desenvolvimento tiram recursos naturais de uma região, muitas vezes para sua exportação, enquanto deixam na área local a maioria dos impactos negativos, sejam eles ambientais ou sociais. Escobar, como outros autores, aponta para o perigo do grupo local ser cooptado por estruturas maiores, como o que acontece com os projetos desenvolvidos pela Companhia Vale do Rio Doce, onde o grupo vira dependente dos recursos oferecidos. Ou então, programas gerenciados via políticas públicas que usam verbas federais por meio da incorporação de representantes dos grupos indígenas nos Conselhos Deliberativos – como acontece no Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal [PPTAL] ou no financiamento de subprojetos elaborados por associações étnicas locais, como é o caso dos Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas [PDPI], ambos partes do Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil [PPG7].

A própria FUNAI manteve durante décadas, o monopólio sobre os representantes indígenas, sendo considerada o "Pai" para muitos grupos indígenas. Isto começou a mudar nas décadas de 1980 e 1990, quando as organizações indígenas entraram em contato direto com instituições nacionais e internacionais. Além disso, a municipalização das políticas públicas referentes aos povos indígenas enfrenta o arraigamento das forças racistas contrárias aos interesses dos grupos étnicos encontradas nos poderes locais do município, o que atinge particularmente as populações indígenas.

A possibilidade de um desenvolvimento étnico é um tema que suscita um debate de posições variadas e por vezes antagônicas. Exemplificando uma visão mais radical, segundo a qual impera uma completa inadequação dos paradigmas desenvolvimentista nos moldes da sociedade capitalista/ocidental e as sociedades indígenas, o artigo de Dominique Perrot (2008) argumenta que no interior da discussão sobre “povos autóctones e desenvolvimento” existe uma disputa entre duas perspectivas que se contradizem. Segundo a autora, a questão

da sobrevivência dos povos indígenas no mundo contemporâneo passa pela contestação do desenvolvimento enquanto “dogma moderno pretensamente incontornável”. (p. 219)

Perrot, que evoca a metáfora de um “avião sem piloto, o qual não se sabe de onde vem nem para onde vai” para se referir ao caráter devastador do desenvolvimento ocidental, lembra que os imperativos atuais que forçam as populações indígenas ao desenvolvimento não são novos. Ao longo da história, as relações interétnicas foram marcadas pelo extermínio, pela exploração ou pela subordinação. Sendo que, para a autora, hoje as práticas de expropriação se confundem sob a denominação “desenvolvimento”. Nas palavras da autora:

> Bem que tentamos classificar os problemas pela adição de prefixos: “sub-desenvolvimento”, “supra-desenvolvimento”, “mal-desenvolvimento”, “auto-desenvolvimento”, “endo-desenvolvimento” ou até “etnodesenvolvimento”. Mas o mesmo paradigma (o desenvolvimento) se mantém apesar de tudo, e com ele a confusão conceitual a que está ligado (p. 222).

Segundo essa visão, pensar projetos de desenvolvimento para as populações indígenas pode alimentar a tentação de projetar sobre essas populações modelos e valores supostamente universais. A autora destaca o desenvolvimento como uma noção ligada a um contexto histórico e cultural determinado e que, apesar das críticas atuais, continua operando uma idéia de desenvolvimento como resposta positiva e quase mágica aos problemas que ele mesmo contribuiu para criar.

A despeito dessa visão não atestar como possível a existência de um “desenvolvimento étnico”, há o reconhecimento, com relação aos povos indígenas, de que para os índios o “desenvolvimento” significa uma maneira de tentar suplantar as consequências negativas da situação interétnica atual, principalmente, no tocante a possibilidade de inserção no mercado de trabalho e a criação de uma maior possibilidade de acesso a bens e serviços e produção de atividades rentáveis. Neste âmbito sócio-econômico atual, reconhece também que o acesso à assistência é indispensável e, consequentemente, a inserção na

retórica do desenvolvimento é inevitável, criando, contudo, no interior das zonas traçadas, condições de sincretismos sutis onde, como diz Perrot "atuam as novas formas de uma sobrevivência, sempre ameaçada de efemeridade pelo avanço acelerado da modernidade". (p. 230)

Outra visão busca destacar a agencialidade das populações indígenas diante da "inevitabilidade" dos apelos oriundos da sociedade ocidental/capitalista. Howard (2002, pp. 26 - 45) considera que muitos antropólogos, de forma apropriada, em vez de discutir a "assimilação passiva" dos povos indígenas ao sistema econômico ocidental, têm focalizado a teoria do contato através do modo como as sociedades indígenas estruturam, reorientam, interpretam ou influenciam as relações com a sociedade não-indígena, em contraponto a uma literatura antropológica que, de acordo com essa visão, tem tratado a incorporação de mercadorias por grupos indígenas como uma espécie de contaminação do seu sistema material e como fonte de degeneração de suas relações sociais.

De acordo com essa perspectiva, a introdução de novos bens e o início de relações econômicas diretas com os brancos, sem dúvida, trazem grandes modificações para os grupos indígenas. Tais mudanças porém, são mediadas por formas e princípios sócio-culturais autóctones, mesmo considerando que nesse processo tais formas e princípios acabem por se transformar.

Nas palavras de Howard (2002, pp. 26 - 45):

> Os povos indígenas "podem até dar a impressão de imitar a cultura dominante ao adotar as roupa dos brancos, querer seus bens, reverenciar seus deuses ou empregar sua retórica para criticá-los, mas a resistência é sempre uma questão híbrida e contraditória, tanto na forma quanto no conteúdo" (...).
>
> Depois de metamorfosear e "domesticar" devidamente os bens de troca, os povos indígenas redirecionam-nos e captam suas propriedades para satisfazer a seus próprios fins, numa tentativa de apropriação e pacificação dos poderes do branco. Tais processos implicam a desconstrução do capital simbólico do colonizador e sua reconstrução à imagem da sociedade indígena. São metamorfoses que de forma sutil, mas eficaz, permitem exercer uma resistência cotidiana que é tão política em sua natureza quanto as formas mais explícitas de protesto. (p. 29).

As etnografias e o debate acerca das transformações vividas pelas sociedades indígenas através do histórico contato com a sociedade envolvente atestam a evidência das mudanças e da busca desses povos em promover a uma "reorganização social", sem que isso signifique ter que abdicar do direito territorial e/ou de manifestar e viver segundo costumes próprios.

Podemos dizer que a constância da dinâmica da relação com a sociedade não-indígena leva, cada vez mais, à elevação da importância das instituições não-indígenas (escola, ONGs, entidades religiosas, de assistência a saúde, entre outras), como também a utilização de bens tecnológicos como computadores, acesso à *internet*, televisão etc. No âmbito do referido contexto, acredito que se faz necessário o atendimento das reivindicações indígenas, seja com relação ao suporte técnico para execução de projetos ou no tocante à criação de possibilidade de entrada no mercado de trabalho, desde que, tanto os agentes indígenas quanto os não-indígenas estejam minimamente cientes dos riscos e da possibilidade de depararem-se com resultados não intencionais; que estejam abertos a promover adaptações e mudanças no projeto inicial quando necessário e, principalmente; que estejam capacitados para compreender e lidar com a perspectiva da filosofia de vida indígena.

Tendo em vista essa prerrogativa, busco no item abaixo, relacionar iniciativas empreendidas pelo PDPI, que embora não inclua os Apinajé entre os povos favorecidos, figuram enquanto exemplos de projetos de caráter sócio-econômico engendrados em áreas indígenas, cujos problemas e dificuldades encontradas permitem a realização de um balanço comparativo com os dados Apinajé.

5.3.4 - Os projetos do PDPI: exemplificando as dificuldades e os desafios das iniciativas executadas em áreas indígenas.

O Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas [PDPI] é um programa federal cujo objetivo propagado é o de "fortalecer a sustentabilidade econômica,

social e cultural dos povos indígenas em consonância com a conservação dos recursos naturais de seus territórios". O PDPI, cuja Unidade de Gerenciamento está sediada em Manaus, conta com apoio financeiro e técnico de agências de cooperação internacional dos governos alemão e britânico. O programa tem duas frentes principais de atuação: "o apoio a projetos no nível local", que compreende: proteção das terras indígenas; atividades econômicas sustentáveis; resgate e valorização cultural e o "apoio ao fortalecimento institucional", que trata da capacitação para gestão do movimento indígena[101].

O PDPI é citado aqui enquanto um exemplo de programa governamental de cunho etnodesenvolvimentista. Sua descrição permite visualizar tanto o alcance quanto os entraves e as dificuldades enfrentadas por esse tipo de empreendimento.

Cássio Inglês de Souza (2007) diz que uma política de etnodesenvolvimento deve orientar-se para o fortalecimento da capacidade de gestão indígena sobre o território e os recursos naturais disponíveis na Terra Indígena. Informa também que tanto o PDPI quanto a "Carteira Indígena" têm apoiado algumas experiências de recuperação ambiental, com resultados e lições que podem contribuir para políticas mais amplas nesse sentido e reforça a importância e a necessidade do fortalecimento das capacidades locais em sentido amplo. Segundo o autor, a questão dos serviços ambientais se configura enquanto uma alternativa econômica aos povos indígenas, mas que ainda foi pouco explorada como política pública e o mesmo pode ser dito em relação à comercialização de "produtos indígenas".

Souza (2007, p. 39) analisou os desafios enfrentados por alguns projetos indígenas inseridos na área temática "atividades econômicas sustentáveis" a partir de uma análise geral das propostas recebidas pelo PDPI. O autor faz uma reflexão sobre a experiência da prática do PDPI do qual ele fazia parte. Segundo o autor, muitos projetos não apresentam claramente em qual realidade pretendem atuar e fazem alegações generalizantes como: "a aldeia

[101] Informação disponível no site: www.mma.gov.br/ppg7/pda. Acesso em Maio de 2009.

passa muita necessidade", mas não conseguem dar maiores informações ou elementos sobre a real situação vivida. Alguns projetos são elaborados por uma liderança com ou sem assessoria não-indígena, sem um critério participativo que envolva outras pessoas da população em questão, e outros apresentam um orçamento não condizente com o projeto.

A seguir o autor apresenta alguns dos problemas mais gerais – dentre os quais podemos identificar questões também enfrentadas pelos Apinajé – que motivam as propostas relatadas nos mais diversos tipos de projetos de sustentabilidade econômica em áreas indígenas. Entre elas: restrição (confinamento) territorial: seja por conta de uma demarcação insuficiente, seja pelo crescimento populacional acelerado ou degradação ambiental. Incluindo uma intensa ocupação e devastação ambiental do entorno das Terras Indígenas, que acaba por causar prejuízos ambientais no interior delas; exploração clandestina de recursos naturais (principalmente a exploração de madeira, da caça e da pesca); perda da agrobiodiversidade nativa (espécies de plantas e animais que se tornam escassas ou desaparecem por conta da degradação ambiental, alterando hábitos alimentares); perda de diversidade nas roças indígenas; abandono de conhecimentos, "técnicas e hábitos tradicionais"; sedentarismo (geralmente relacionados ao acesso à assistência da Funai, precariedade do atendimento médico e hospitalar, falta de acesso à educação escolar, necessidade de aquisição de mercadorias e inserção no mercado de trabalho).

Com relação à questão alimentar, Souza destaca os seguintes principais problemas apresentados pelas populações indígenas: escassez de alimentos (que pode ser específica, como no caso de peixe, caça, ou determinado produto agrícola) ou generalizada; pouca diversificação de itens alimentares (acesso a recursos financeiros como aposentadorias e salários são apontados como a causa do afastamento das roças tradicionais); escassez de insumos (diversos projetos ressaltam a falta de matéria prima para fazer construções, produção de utensílios domésticos e artesanato, e recursos materiais diversos); falta de recursos financeiros (a deficiência de consumo é frequentemente

associada à impossibilidade de adquirir, por falta de dinheiro, insumos considerados necessários à sobrevivência); dificuldade de transporte (precariedade; falta ou alto custo de combustível; impossibilidade de cobrir custos de fretes e passagens, dificultando o acesso a bens de consumo); falta de preparo e assistência técnica para as novas formas de produção.

Entra nessa questão, a falta de familiaridade com o formato de organização necessária para esses “novos tipos de produção”, assim como a não capacitação para a elaboração e a gestão de projetos; dificuldade de articular trabalhos coletivos; falta de prática com procedimentos burocráticos e formais das organizações. Os problemas que motivam os projetos continuam: dificuldade de comercialização de produtos indígenas (falta de conhecimento sobre mercado e vendas para identificar compradores e estabelecer preços corretos).

Um exemplo disso é a proposta executada pelos povos indígenas do Oiapoque, por meio da Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque [APIO], cujo objetivo é organizar a extração de óleo de andiroba. Entre as dificuldades, está a de lidar com a dependência em relação aos “atravessadores” que, em geral, pagam preços baixos pelas mercadorias produzidas e vendem aos índios insumos da cidade por valores várias vezes mais altos do que o preço do mercado.

Outro motivador comum, segundo Souza, é a criação de animais diversos. Categoria que abrange considerável número das propostas indígenas pelo PDPI na área econômica. Entre essas propostas estão: criação de peixes, galinhas, abelhas, gado, outros animais domésticos e animais silvestres, como emas, capivaras e queixadas. A criação visa tanto a melhoria do autoconsumo, quanto do sustento alimentar e a comercialização.

O autor cita a criação de abelhas como uma das várias iniciativas empreendidas pelos povos indígenas, um dos exemplos é o projeto dos Yanomami /RR, cuja produção de mel destina-se tanto ao reforço alimentar como ao uso medicinal, além de evitar a extinção das espécies de abelhas ameaçadas na região. Outros povos do Parque Indígena do Xingu / MT produzem e comercializam mel em larga escala.

Duas outras atividades que orientam as propostas apoiadas pelo PDPI são o extrativismo e o manejo de flora e fauna. Entre essas propostas de manejo estão as das seguintes espécies florestais: açaí, andiroba, castanha, copaíba, caranã, breu, borracha, tucum e muru-muru. O extrativismo pode tanto ser voltado para o autoconsumo, como para a comercialização dos excedentes.

O autor cita o trabalho dos Apurinã da aldeia Japiim/AM e dos Zoró de Rondônia, os quais pretendem revitalizar seus castanhais. Vários projetos incluem a extração de óleo de copaíba, utilizado, por exemplo, como fixador para perfumes e como solvente para vernizes e tintas e entre eles o projeto executado pelos Kayapó do Kapoto (TI Metuktire – MT) e o executado pelos Kulina e pelos Kanamari do rio Juruá /AM. Segundo os autores, o manejo de madeira ainda não é uma demanda significativa das organizações indígenas.

Souza (2007) lembra que há outros tipos de projeto menos comuns. Entre eles, podem ser citadas iniciativas voltadas para música, turismo, plantas medicinais ou recuperação de áreas degradadas. Em termos gerais, esse é o panorama dos projetos vinculados à área econômica recebidos pelo PDPI até novembro de 2005.

Souza aponta como principais desafios ao desenvolvimento desses projetos os seguintes fatores: dificuldade de acompanhamento técnico dos projetos por parte do PDPI, que não consegue atender a demanda em face da grande diversidade de estratégias utilizadas nos projetos; superar dependências (dificuldade de garantir que as atividades se sustentem após o término do projeto sem continuar dependente da Funai ou das ONGs); evitar estratégias que venham causar impactos negativos sobre a organização social dos povos envolvidos; evitar 'produtivismo', desenvolvendo projetos que respeitem o ritmo de vida das comunidades; dificuldade de fortalecer e adequar a comercialização de produtos indígenas, respeitando a vocação da comunidade.

Muito embora o autor chame a atenção para a existência de um uso abusivo da expressão "etnodesenvolvimento", enquanto recobrindo ações de caráter eminentemente emergencial e assistencial, além de velhas práticas do

indigenismo integracionista, a pertinência dos estudos sobre etnodesenvolvimento, independente de qualquer polêmica conceitual, revela uma sempre presente constatação da falta de estudos dos problemas e experiências localizadas que possam contribuir à formulação e reformulação das propostas de estratégias de continuidade de sobrevivência dos povos indígenas, tendo resguardado o direito de preservação de suas culturas.

5.3.5 – Analogia com os problemas enfrentados pelos Apinajé

Os Apinajé, enquanto uma população indígena considerada etnicamente diferenciada (sem deixar de considerar a existência de questões específicas) está inserida no mesmo contexto histórico do conjunto de problemáticas que atingem as várias populações indígenas de todo território brasileiro. Portanto, a fim de tratar da questão do etnodesenvolvimento entre os Apinajé, é ilustrativo lembrar a situação geral dessas populações.

De acordo com as estimativas divulgadas em 2010 pelo Instituto Socioambiental (ISA), no Brasil, os 227 povos indígenas somam aproximadamente 600 mil pessoas, correspondendo a 0,2% da população total do país (número sujeito a diferentes estimativas). Ainda de acordo com o ISA, as terras indígenas (TIs) somam 603 áreas e ocupam uma extensão que totaliza 13% da extensão territorial do Brasil. Na Amazônia Legal[102] está concentrada a maior parte das TIs. São 418 áreas e representam 20.67% do território amazônico e 98.61% da extensão de todas as TIs do país.

Já de acordo com o levantamento designado como "Indicadores de Desenvolvimento Sustentável: Brasil 2008" do Instituto Brasileiro de Geografia e

[102] A Amazônia Legal é uma área que engloba nove brasileiros pertencentes à Bacia amazônica. As regiões foram reunidas sob essa designação pelo governo brasileiro, regiões de idênticos problemas econômicos, políticos e sociais, com o intuito de melhor planejar o desenvolvimento social e econômico da região amazônica. A atual área de abrangência da Amazônia Legal corresponde à totalidade dos do Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima e Tocantins e parte do Estado do Maranhão, perfazendo uma superfície de aproximadamente 5.217.423 km², o que corresponde a cerca de 60% do território brasileiro. Informação contida no site: http://www.amazonialegal.com.br, consulta realizada no dia 21/06/2010.

Estatística (IBGE), o Brasil possui mais de 700 mil indígenas distribuídos em 215 povos. A pesquisa divulgada pelo IBGE diz que a população indígena cresceu aproximadamente 2,5 vezes entre 1991 e 2000, e conta com uma diversidade linguística que ultrapassa o número de 180 línguas classificadas em 35 famílias linguísticas.

A busca por esse desenvolvimento diferenciado com respeito à diversidade étnica tem se tornado bandeira também de movimentos não-indígenas. Na tentativa de lidar com essa questão, busca-se, por exemplo, a elaboração de índices diferenciados de qualidade de vida. Entre esses movimentos está o conhecido como Felicidade Interna Bruta [FIB]. O FIB foi lançado pelo rei do Butão: Jigme Singye Wangchuck em 1986. A idéia é anular a idéia de "bem estar social" ligado ao poder aquisitivo ou capacidade de acúmulo de riqueza e aproximar a vida humana a uma concepção menos materialista. Segundo idealizadores desse índice de qualidade de vida, o PIB não é capaz de medir capital humano, natural ou social; subestima o tempo de lazer e trabalho não remunerado e não considera a desigualdade sócio-cultural.

Além desse movimento, vem ressurgindo uma corrente de pensamento na Economia que aposta na eficiência do chamado "crescimento zero"[103]. De acordo com esse movimento, para que o objetivo de eliminar a pobreza absoluta possa ser alcançado, não adianta apenas esperar que a economia cresça através

[103] "Crescimento Zero" é um paradigma econômico que remonta à década de 1960. Esse paradigma tem sido relembrado por conta dos apelos atuais da questão ambiental. O crescimento zero propõe entre outras medidas: 1.Uma jornada de trabalho inferior para reduzir o desemprego sem perder as vantagens do progresso tecnológico, sendo que o tempo livre remanescente deve ser gasto em fortalecer os laços familiares, dedicando mais tempo às crianças e consumindo e produzindo bens culturais (imateriais) de todos os tipos; 2. Incorporar um "preço de Carbono" a cada produto de forma a desencorajar as emissões de gases com Efeito de Estufa. Este preço deve constar em cada etiquetagem e sempre de forma separada do preço regular, de forma a instruir cada consumidor a racionalizar os seus hábitos de consumo. 3. Programas anti-pobreza muito generosos para estimularem o Consumo e melhorarem a qualidade de vida. Neste novo modelo de Economia o sucesso seria medido mais pelo Bem Estar pessoal e comunitário do que por métricas abstratas de crescimento econômico e seria mais importante o consumo de serviços, culturais, médicos ou de puro lazer do que o consumo "bruto" de bens e equipamentos. O uso e a necessidade seriam mais importantes que o Estatuto Social na escolha de um dado Bem. Acredita-se que assim o consumismo desregrado das sociedades modernas poderia ser estancado. Informação contida no site http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/biblioteca/fbiblioteca.html. Acesso em 01/02/2010.

do desenvolvimento da renda per capita, é necessário que os países mais abastados transfiram parte da renda para as localidades mais pobres do globo terrestre. Algo questionável tendo em vista que mesmo no âmbito da economia interna, os países chamados de 1º mundo como os EUA ou os países europeus também têm problemas sociais internos causados pela desigualdade da distribuição de renda.

Assistindo a uma aula sobre Economia e Meio Ambiente, o professor, que compactua com a teoria do "desenvolvimento zero", disse referindo-se à sociedade indígena: "A sociedade complexa (capitalista) é incompatível com a sociedade tribal, por definição". Na fala coloquial do professor o termo 'sociedade tribal' refere-se também às sociedades indígenas. Em outras palavras, o professor referiu-se a existência de uma incompatibilidade entre a lógica microeconômica indígena (que visa a subsistência; não valoriza o desenvolvimento progressista e nem o acúmulo de riqueza) e a macroeconomia capitalista.

Fiz esse relato porque acredito que a fala do professor representa a noção geral (não apenas do professor) subjacente aos programas de cunho sócio-econômico promovidos em áreas indígenas. Na verdade o que continua em questão é o velho tema da "assimilação" das sociedades consideradas "tradicionais" à sociedade abrangente abordado sob novas perspectivas, como o do "desenvolvimento étnico" ou "etnodesenvolvimento".

De qualquer forma, não há como negar a urgência de toda problemática advinda em decorrência do acirramento das relações interétnicas sobretudo pós política desenvolvimentista da década de 1970/80, e atualmente com os programas do PAC e as megaconstruções, como as rodovias e as hidrelétricas erigidas nas regiões norte e nordeste. No contexto das consequências dessas ações, seja no tocante a questões territoriais; no crescimento de necessidades e desejo de consumo de produtos industrializados ou na reivindicação de acesso a serviços de saúde e educação, as populações indígenas se defrontam com a alternativa e a promessa dos projetos de desenvolvimento. Sendo que cabe às sociedades indígenas encontrar caminhos para utilizarem os recursos tanto

advindos de projetos de desenvolvimento quanto de medidas compensatórias em prol de si mesmas. Sobre essa questão, várias etnografias, algumas delas citadas neste trabalho, como o de Cesar Gordon, falam a respeito da capacidade de reelaboração dos povos indígenas diante dos impactos causados pelo acirramento da inter-relação com a sociedade euro-americana.

Em 2009, em conversa informal com Cássio de Souza[104] em Brasília, ele afirmou que o debate em torno da pertinência do termo "etnodesenvolvimento" deve levar em conta que este é o termo comumente utilizado nos programas institucionais tanto governamentais, como não governamentais. Lembra Cássio que não há como fugir a um diálogo com essas instâncias e, dentro desse contexto, o desgaste em torno de um debate conceitual pouco contribui à eficácia prática dos projetos empreendidos em áreas indígenas. Cássio concorda que, na verdade, a busca é por encontrar caminhos para uma possível conciliação entre os princípios tradicionais e os apelos das novas necessidades criadas a partir da longa e inevitável história de contato interétnico com a sociedade capitalista / urbana.

Muitos problemas citados por Souza (2207) são vivenciados pelos Apinajé. A começar pelos dilemas provocados pela demarcação insuficiente (conforme discutido no segundo capítulo), pois, embora tenham o território demarcado, pleiteiam desde a época da demarcação, sem sucesso, a adesão de dois trechos de terras férteis que ficaram fora da TI. Verifica-se na área, sinais de degradação ambiental em decorrência de extensas queimadas que, segundo os Apinajé, são provocadas por fazendeiros contrários a presença dos índios. Os Apinajé pleiteiam providências da Funai a respeito da (já citada) exploração clandestina de madeira, da caça e da pesca.

A "perda da agrobiodiversidade nativa" é o que motivou entre os Apinajé, o referido projeto de criação semi-extensiva de porco queixada. Quanto à "perda de diversidade nas roças", os Apinajé queixam-se de terem perdido variedades de milho, por exemplo. Segundo os Apinajé, há algum tempo (por volta

[104] Antropólogo e assessor técnico do PDPI (Projetos Demonstrativos dos Povos indígenas).

de 20 anos) tinham “milho vermelho, preto, roxo e misto (amarelo e preto)” e hoje tem apenas a espécie amarela convencional.

Com relação aos problemas apresentados por Souza (2007) sobre a questão alimentar das populações indígenas, os Apinajé apresentam em aldeias como a São José e adjacentes, escassez de alimentos, tanto “específica” (peixe, caça e produto agrícola) quanto “generalizada”, em decorrência do precário poder de compra permitido pelo recebimento de aposentadorias e salários baixos, visto que muitas vezes, apenas uma ou duas pessoas são beneficiárias dentro de uma família extensa.

Em aldeias em que há maior incidência de casamentos com não-índios registra-se a entrada maciça de alimentos industrializados causando entre outros problemas obesidade e diabetes.

A questão da dificuldade de transporte, conforme já abordado anteriormente, é vivenciada pelos Apinajé tanto na precariedade do mesmo quanto na falta de recursos para arcar com os custos dos fretes e/ou passagens, o que dificulta o acesso a bens de consumo.

Os Apinajé reclamam da falta de programas de treinamento técnico para o caso de projetos relacionados a manejo de plantas ou animais por exemplo. As atividades de extrativismo e o manejo de flora e fauna que motivam vários projetos em área indígena foram vivenciadas pelos Apinajé através da participação no projeto “Fruta Sã” – Empresa da Associação Wyty Catë das Comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins – com o manejo dos frutos do cerrado e que, no caso dos Apinajé, não conseguiu os resultados esperados. Daniel, presidente da associação *Krinhinuré*, atribui à falta de treinamento dos Apinajé e de assistência técnica o fracasso da participação nesse projeto.

Os Apinajé mencionam também a dificuldade com relação à falta de preparo para lidar com questões burocráticas, como parte do processo de consolidação das organizações associativistas, assim como se referem à necessidade de capacitação para a elaboração e a gestão de projetos para angariar verbas e recursos.

Finalmente, com relação aos desafios enfrentados para o desenvolvimento de projetos de geração de renda ou sustento alimentar, os Apinajé também alegam que o acompanhamento técnico por parte dos órgãos propositores tem se mostrado insuficiente, assim como existe um déficit de adequação desses projetos no sentido de evitar impactos negativos respeitando o ritmo de vida da população.

Entre os Apinajé há que se considerar os aspectos demográficos, que aparentemente diferem dos povos amazônicos, isto porque não parece estar ocorrendo um aumento acentuado de população, sobretudo pela manutenção de elevada mortalidade infantil. O evento que levou a morte de 19 crianças entre janeiro e fevereiro de 2006 é um exemplo da fragilidade dessa situação. Nesse sentido, um estudo que tivesse como enfoque a questão do crescimento demográfico, com enfoque nos problemas que levam a mortalidade infantil, seria interessante no sentido de subsidiar ações que possam auxiliar os Apinajé a resolverem essa questão.

CAPÍTULO 6 - O TEMPO "DO PRIMEIRO" E O TEMPO DE AGORA: PRÁTICAS IDENTITÁRIAS NOS NOVOS CONTEXTOS

6.1 – INTRODUÇÃO

Os Apinajé estão em contato permanente com a sociedade nacional não-indígena desde[105] meados do século XVIII e, assim como aconteceu com outros povos indígenas, têm passado por intensas e profundas transformações sociais, culturais e econômicas a partir desse contato. O objetivo desse capítulo é fazer um exercício de reflexão a respeito de como esse processo de transformação pode ser percebido através da análise de diferentes aspectos presentes tanto nas narrativas mitológicas quanto nas práticas rituais e/ou cotidianas dos Apinajé.

A interconexão entre "o tempo do primeiro e o tempo de agora", expressão utilizada pelos Apinajé para diferenciarem práticas ancestrais de costumes adquiridos através da convivência com a sociedade majoritária, é parte da realidade atual dos Apinajé. Tal processo deixa transparecer uma dualidade no modo-de-ser que está representada em várias dinâmicas sociais, a começar pela língua falada. Os Apinajé falam o português e a língua nativa e toda pessoa ao nascer recebe dois nomes, um em cada idioma. O nome nativo liga o indivíduo aos ancestrais e ao projeto de continuidade da tradição indígena, enquanto o nome *kupẽ* remete ao apelo cada vez mais forte dos bens de consumo próprios do mundo urbano/capitalista, ao fascínio das embalagens coloridas e dos aparelhos eletroeletrônicos e ao reconhecimento da necessidade de se adaptar ao mundo do *kupẽ.*

A respeito dessa dualidade no modo-de-ser indígena, José Antonio Kelly (2005, p. 213) em um artigo intitulado "Notas para uma teoria de virar branco" argumenta a respeito dos Yanomami:

[105] Nimuendajú (1983 [1939], p.01)

> (...) que se “virar branco” produz pessoas duais yanomami/napë enquanto fusão de perspectivas distintas, essas perspectivas devem ter um lócus em uma rede de relações (...) Os Yanomami de Ocamo movem-se rio acima e rio abaixo e, dessa maneira, trocam bens, experiências e idéias com outros índios e brancos a jusante, e, a montante, com outros Yanomami menos familiarizados que eles com o mundos dos brancos em termos de educação, saúde, política e acesso a bens. (...) Todas essas relações desenrolam-se em um contexto de “transformação em branco” e envolvem duas posições: *napë*, marcada pelo *habitus* e conhecimentos dos brancos, e yanomami.

Com relação aos Apinajé é também importante ressaltar que, apesar de abordarmos essa população indígena enquanto uma sociedade em transformação, ela continua manifestando hábitos ligados a seu conhecimento ancestral. Tal como os Yanomami descritos por Kelly, o contexto das relações entre os Apinajé e os não-índios envolve também duas posições, uma *kupẽ* e outra apinajé. Contudo, tal situação antes de caracterizar um paradoxo, ressalta o caráter dinâmico de um processo de reelaboração das concepções nativas diante da inevitabilidade do contato. A experiência atual constitui um fator inerente ao processo de mudança social, pois ao mesmo tempo em que a sociedade compactua e se realinha com o novo, mostra uma constante atuação no sentido de reafirmar o caráter indígena.

Na mitologia apinajé o mundo *kupẽ* está representado no nascimento de *Waxmẽ-kaprã*, um homem branco gerado no ventre de uma índia apinajé por *Myyti* (Sol), um dos criadores do universo indígena. Esse primeiro homem “branco”, atualmente identificado como sendo Jesus Cristo, teria sido então gerado pelo índio, entretanto, por conta de uma superioridade bélica, adquirida após os Apinajé terem escolhido o arco e a flecha, hoje controla bens industrializados e dinheiro.

Como apontou Kelly (2005, p.212), citando Viveiros de Castro:

> (...) muitos etnólogos já observaram que os mundos vividos indígenas apontam mais para um constante “devir” que para um “ser” estável. Por exemplo, para os Araweté, a pessoa está, intrinsecamente, em transição; o destino humano é um processo de “devir-Outro” (Viveiros de Castro 1992, p.1). A análise de Gow das relações históricas dos Piro com os brancos mostra que o mundo vivido

> piro é um “sistema de transformações”, em que mito e mundo vivido ecoam, cada um, a natureza intrinsecamente transformacional do outro.

Um dos elementos que chama a atenção no processo de “devir-Outro” vivido pelos Apinajé é a crescente individualização precipitada pela incorporação de bens, costumes e valores advindos da longa história de contato com o mundo não-indígena capitalista.

O termo individualização, nesse caso, está sendo utilizado de acordo com o que disse DaMatta (2000, p.9):

> (...) a individualização é uma experiência universal, destinada a ser culturalmente reconhecida ou levada em consideração por todas as sociedades humanas, enquanto, o individualismo configura-se numa elaboração ideológica particular ao Ocidente, que, não obstante, é projetada em outras sociedades e culturas como um dado universal da experiência humana.

O processo de individualização configura-se em algo que aparentemente diminui a distância cultural entre os Apinajé e os não-índios. Como continua DaMatta (2000, p. 2): “a modernidade não fala apenas daquilo que é novo ou atual mas diz respeito à institucionalização do indivíduo como valor englobante, um valor postulado como sendo maior (e mais inclusivo) do que a sociedade da qual ele é parte”. Ou ainda:

> Se muitas das sociedades e culturas do mundo reconhecem e são capazes de institucionalizar a experiência da *individualidade* (a experiência fundamental de estar fora-do-mundo e, portanto, livre de obrigações sociais imperativas e rotineiras) nos papéis históricos do profeta, do líder messiânico, do místico, do curador, do xamã, do feiticeiro, do bandido social, dos santos, dos caudilhos, dos peregrinos, dos mártires e, em parte, dos malandros, foi somente na civilização ocidental que a experiência do indivíduo isolado do grupo passou a ser uma instituição central e normativa. Entre nós, portanto, o indivíduo não é somente uma parte essencial do mundo, mas é também um ser dotado de uma independência e de uma autonomia que não tem paralelo em nenhuma outra sociedade. (idem)

As argumentações de DaMatta baseiam-se no postulado de Dumont (1992, p. 58), segundo o qual as sociedades holísticas/tradicionais, diferente das

sociedades individualistas, se auto concebem enquanto uma totalidade e nela o indivíduo humano é um Ser coletivo. Valoriza-se a organização social em vista de seus próprios fins e não para satisfazer anseios individuais e, nesse sentido, espera-se que cada indivíduo contribua para uma ordem global. Já para a sociedade moderna/capitalista, o indivíduo humano seria o foco principal, o elemento indivisível.

Podemos dizer que o indivíduo Apinajé contemporâneo vem sendo reconstruído e transformado no contexto de um processo dinâmico sustentado pela busca de pontos de equilíbrio entre o tradicional/holístico e o moderno/individualista. Sendo que encontrar e apreender esses pontos (ou pontes) de interconexão entre os dois universos são fatores do qual depende a continuidade desta população indígena.

No contexto do exercício que nos desafia aqui, está a tentativa de entender o aspecto holístico/tradicional da sociedade apinajé, mostrando a correlação entre os elementos do mundo através das narrativas mitológicas e do xamanismo. Lembrando que uma sociedade que vê a si mesma e ao universo enquanto uma 'totalidade' baseia-se em um sistema onde todas as coisas estão interligadas e todos os elementos têm um ponto onde se interconectam.

A antropologia já provou através de muitos estudos a importância e a aplicabilidade dos estudos mitológicos, sendo impossível esgotar a leitura sobre esse tema na presente tese. Através do mito e da cosmologia, o indivíduo tenta processar com coerência as transformações que observa à sua volta e modifica seu modo de entender o universo simbólico que faz parte de seu ambiente sócio-cultural. Esse novo entendimento do mundo pode restabelecer, no indivíduo, a auto-estima através da reconstrução de um novo sentido para o meio em que ele está vivendo.

Lea (2005), ao estudar a origem dos nomes através de duas narrativas míticas dos Metyktire, remete-se a várias versões de um mesmo mito, evidenciando como os mitos se transformam ao longo do tempo através de sua transmissão oral. De tal forma que a herança ancestral continua sendo transmitida

de geração em geração, enriquecida por novas aquisições.

Como diz Lopes da Silva (1995, p. 327) “os mitos são ... um lugar para reflexão. Através de signos concretos, e de histórias e personagens maravilhosos, os mitos falam de complexos problemas filosóficos com que os grupos humanos, por sua própria condição no mundo, devem se defrontar”.

No caso dos Apinajé, pretendo discorrer sobre as similaridades entre alguns aspectos do mito apinajé e o mito bíblico da criação juntamente à história de Jesus Cristo, com os quais esta população indígena mantém longa convivência através da inter-relação com agentes religiosos, sobretudo católicos e, em menor escala, evangélicos.

Os depoimentos míticos que ouvi mostram a substituição do principal personagem da mitologia apinajé, *Myyti* (Sol), por Cristo. *Myyti* é o herói criador que, assim como Cristo, perfaz um ciclo existencial de morte e renascimento.

A incorporação de personagens cristãos aparece também no contexto de outros povos indígenas como mostra João Veridiano (2010, p. 243) que, ao estudar xamanismo entre os Kalapalo, registrou o relato mítico que envolve os gêmeos demiurgos criadores dos seres humanos no qual, Maria, mãe de Jesus, aparece como a índia *Sangitsegü,* mãe dos gêmeos, e *Taũginhü* (Sol) como Jesus, visto como um homem não-índio com os adornos alto-xinguanos.

É possível que, no caso dos Apinajé, a substituição de um herói mitológico pela figura de Cristo ilustre o surgimento de novas referências que funcionem como subsídio às transformações na visão de mundo em processo. Em outras palavras, a mutação mitológica é a expressão simbólica da mudança que perpassa os modos de conceber a existência humana.

Isso não quer dizer que há uma substituição completa das concepções tradicionais para uma mudança radical nos termos da sociedade não-indígena. Refiro-me a um processo histórico onde há muito mais um caminho que vem sendo percorrido que um lugar a se chegar. Do referido caminho, vamos eleger um ou dois aspectos mitológicos e analisá-los para tentar entender o momento atual da experiência dessa população indígena, levando em conta que a

renovação de uma tradição pode ser também uma estratégia para conservá-la. Como exemplo de um processo de reatualização ritualística descrevo abaixo a prática que envolve o cerimonial do casamento observada em campo.

6.2 – AS DUAS ETAPAS DE UM RITUAL DE CASAMENTO



Figura 45: Banco enfeitado com tecido colorido para o corte de cabelo do noivo e convidados. Sobre o banco um facão presenteado aos noivos e uma bacia com miçangas e tesoura utilizada na ornamentação do banco. Foto: Raquel Rocha. Fevereiro de 2009

Retomando a questão da dualidade entre os Apinajé, rituais que marcam as fases importantes da vida apinajé também foram divididos em duas partes, a parte *panhi* (indígena) e a parte *kupẽ* (branco). Crianças passam pelo batismo católico para receber o nome *kupẽ* e têm festa *panhi* para receber o nome *panhi*.[106] O cerimonial de casamento também é realizado em duas etapas, conforme a descrição abaixo dos casamentos que assisti em campo.



Figura 46: Mulheres em choro ritual para acalmar os espíritos dos parentes mortos dos noivos durante a festa de casamento. Foto: Raquel R. Fevereiro de 2009

A festa do jeito "do primeiro", como dizem os Apinajé, inicia-

[106] A onomástica Apinajé foi registrada com detalhes por: Giraldin (2000). Axpên, Cosmologia, Onomástica e Amizade Formal Apinajé. Cap. III. A Onomástica Apinajé (pp. 93 - 154). Unicamp/SP.

se logo de manhã e dura até a tarde, ao cair do sol, depois segue-se um intervalo até iniciar a festa noturna com a banda de forró. Comenta-se que, antigamente, quando só tinha festa *panhi*, a celebração de um casamento durava até três dias. Fogos de artifício cortam o silêncio da aldeia durante todo o festejo e nestas ocasiões também é grande o consumo de *karém-pó* (maconha) e cachaça.

Na casa da família do noivo, um pequeno banco é enfeitado com tecidos e penas para a cerimônia do corte de cabelo. O primeiro a cortar o cabelo é o noivo, seguido de seus parentes e depois dos demais convidados que queiram fazê-lo. O corte de cabelo é mais uma metáfora do processo de mudança que marca a passagem de *status* na vida de uma pessoa. Depois os noivos têm seus corpos ornamentados com pintura e enfeites criados para a ocasião, bem como os padrinhos e madrinhas.

Segundo os Apinajé, há casais que oficializaram o casamento perante autoridade católica e/ou que procederam ao registro civil no cartório de Tocantinópolis. Contudo, esse não foi o caso dos casamentos a que assisti em campo.

Em 2009, assisti a dois festejos de casamento. O primeiro no dia 5 de Fevereiro, quando minha anfitriã Maricota realizou o casamento de seu neto e no dia 19 de junho, quando comemorou-se a realização de quatro casamentos em um mesmo cerimonial. Todos os nubentes eram bastante jovens (entre 14 e 17 anos) e estavam se casando pela primeira vez.

No dia do casamento do neto de Maricota, Kunduká (Sidney), em 5 de fevereiro, mulheres e homens das famílias do noivo e da noiva, os padrinhos e madrinhas (grupo de nominadores[107]) se dedicaram aos preparativos da comida. No fundo da casa da mãe da noiva, as mulheres cozinharam arroz e feijão em grandes panelas de alumínio, homens ajudaram no cozimento das carnes. Segundo Maricota, as panelas foram presentes de seu filho (já falecido) que as adquiriu através de um projeto idealizado por ele quando este era presidente de uma associação apinajé.

[107] Para maiores detalhes sobre sistema de nominação ver Giraldin (2000)

Parentes e convidados vieram de várias aldeias. Cada família que chegava trazia algum item para ajudar. Entre os itens trazidos estavam alimentos, como café, açúcar, carne, arroz, farinha; utensílios de cozinha, como pratos, talheres e panelas, e ornamentais, como tecidos para enfeitar o banco do noivo. Maricota guardava tudo sobre uma bancada de madeira que tinha em seu quarto, porém recomendava-nos a toda hora que era preciso vigiar porque o perigo de que alguém invadisse o quarto para roubar as mercadorias era grande. Efetivamente, algumas coisas foram levadas. Depois da festa, Maricota ficou por dias tentando recuperar bacias, panelas, copos e pratos.



Figura 47: Corte de cabelo do noivo, neto de Maricota. Ao fundo presença de missionária alemã. Foto: Raquel R. Fevereiro de 2009

Pelo fato de eu ser "afilhada" e hóspede de Maricota, foi-me solicitado que colaborasse nos gastos do casamento. Pediram que eu contribuísse comprando um boi, que custou 500,00, cuja carne fora servida durante o cerimonial; alguns metros de tecido, para cada uma de minhas três irmãs, que os usaram para colocar na mesa do bolo e enfeitar o banco do noivo, e ajudar no pagamento dos cantores indígenas. Solicitaram também que eu ajudasse na compra de alguns alimentos que foram distribuídos entre os convidados, como café e açúcar.

Maricota, que recebe benefício previdenciário (aposentadoria por idade), fez um empréstimo bancário para cobrir as despesas do casamento, sobretudo para contratar uma banda de forró para tocar durante a noite, durante a parte *kupẽ* da festa. Em geral são avós que cobrem esse tipo de despesa, por serem eles os que recebem aposentadoria regularmente. Aliás, fazer empréstimos bancários é algo que vem se tornando comum entre os que recebem

aposentadoria por idade. Além da realização de festas, os aposentados recorrem aos empréstimos para cobrir despesas com a compra de eletrodomésticos, como a televisão.

No dia anterior ao casamento, adentra o terreiro da casa de Maricota um caminhão trazendo o boi comprado na cidade para a aldeia. Quem faz a entrega é um *kupẽ* conhecido dos Apinajé. Assim que o animal é entregue na parte frontal da casa, um grupo de homens se reúne para abater, destrinchar e limpar a carne bovina. As mulheres prepararam a carne no fundo da casa de Maricota. Os pedaços da carne são colocados sobre as brasas de uma fogueira. Em seguida, as mulheres cobrem a carne com folhas de bananeira e terra, deixando-a assar até o dia seguinte.



Figura 48: Casal de noivos durante choro ritual pelos mortos da família. Foto: Raquel R. Fevereiro de 2009

Na fase preparatória dos festejos, Maricota havia combinado com a mãe do noivo que eles viriam morar perto da casa dela, nessa espécie de 'aldeia dentro da aldeia' que Maricota batizou ludicamente com o nome de "Custa-me ver", em alusão ao fato do conjunto de casas de sua parentela, oculta por um trecho de mata, não ser visível da estrada de terra que leva para o centro da aldeia. Maricota tomou a decisão de construir uma casa para seu neto



Figura 49: Pessoas caminhando para a festa. Foto: Raquel R. Fevereiro de 2009.

próxima a sua, porque, segundo ela, a mãe da noiva não tem recursos materiais para cuidar dos recém-casados. As famílias fizeram assim um acordo que contraria a regra de uxorilocalidade.

A maior parte da cerimônia fora realizada na casa da mãe do noivo e foi concluída na casa de Maricota. Enquanto a comida era preparada no quintal, no interior da casa, um pequeno banco de madeira era enfeitado com tecidos e penas para a cerimônia do corte de cabelo. O primeiro a cortar o cabelo foi o noivo, seguido posteriormente por homens de sua parentela e demais convidados (homens e mulheres) que se dispuseram a fazê-lo.



Figura 50: Pintura corporal dos noivos durante casamento coletivo. Foto: Raquel R. Junho de 2009.

Acredito que a ritualização do corte de cabelo como parte da cerimônia de casamento simboliza a transformação de estatus do noivo de solteiro para casado. Segundo uma informante apinajé não há uma ordem hierárquica para que os parentes consanguíneos ou afins possam cortar o cabelo, ficando a critério de cada um, desde que seja ofertado algo (colar, utensílios etc) como



Figura 51: Mulheres preparando carne assada colocando-a sob a terra para cobrir com madeira em brasa. Foto: Raquel R. Junho de 2009.

pagamento pelo corte. Mulheres também podem ter seu cabelo cortado. Apenas espera-se que aqueles que ajudaram na festa façam o corte primeiro e depois qualquer convidado que queira cortar. Ainda na casa da mãe do noivo, o casal fora pintado e ornamentado, bem como os padrinhos e madrinhas.

O rapaz que efetuou o corte dos cabelos, segundo informação dos Apinajé, fora escolhido para essa tarefa simplesmente porque desenvolvera essa habilidade e tanto quem executa essa tarefa, quanto os cantores, foram pagos durante a festa com colares de sementes e/ou miçangas que eram colocados em seus pescoços por colaboradores da festa. Explicaram-me que se pode pagá-los também com utensílios domésticos e/ou outros objetos que seja do agrado dos credores.



Figura 52: Homem acendendo lenha para o cozimento de arroz, feijão e carne para ser servido durante a festa de casamento. Foto: Raquel R. Junho de 2009.

Enquanto o banco do noivo estava sendo ornamentado, mulheres da parentela dos noivos agacharam em torno do banco e começaram a executar um choro ritual. Segundo as informantes, trata-se de um choro realizado em memória dos mortos da família, como Maria Barbosa e Augustinho (filho de Maricota). O choro ritual executado durante o casamento visa acalmar os *karõ* dos mortos, comunicando-lhes o que está acontecendo e solicitando que não atrapalhem a alegria do casal. Para os Apinajé, um *karõ* com saudade ou ciúme pode, numa atitude vingativa, aproximar-se do casal



Figura 53: Carne assada arrumada em cesto de palha. Foto: Raquel R. Junho de 2009.

durante o sono, visto que enquanto a pessoa está dormindo seu *karõ* fica mais vulnerável ao ataque do karõ dos mortos. ou algum estado doentio e provocar uma moléstia grave ou a morte de um dos cônjuges.

A prática do choro ritual fora repetido várias vezes durante a cerimônia, até mesmo na parte *kupẽ* da comemoração. Uma informante me disse certa hora: “casamento é bonito, mas é uma festa triste porque é o momento que lembramos nossos mortos”.

Um dia anterior ao casamento, Maricota relatou-me que havia sonhado com seu falecido filho e pai do noivo. Augustinho foi lembrado várias vezes durante a cerimônia. No sonho, relata Maricota, ele dissera que estava preocupado com o casamento de seu filho. Maricota contou-lhe que já haviam efetuado a compra do boi para a comemoração e Augustinho respondeu dizendo: “Eu sei, mas eu também vou comprar meu próprio boi para a festa”. Numa alusão ao fato de que, para os Apinajé, no mundo dos mortos existem as mesmas coisas que no mundo dos vivos, inclusive bois e festas.



Figura 54: Noivos e convidados diante da mesa de bolo durante parte *panhi* do casamento coletivo. Antes de comer algumas mulheres realizaram em choro ritual (detalhe, mulher com mão no rosto realizando o choro à esquerda dos rapazes noivos). Foto: Raquel R. Junho de 2009.

Em vários momentos da cerimônia dois cantores chamados para a ocasião entoam canções na língua. Os cantores acompanham o cortejo formado pelos noivos e participantes da festa logo após o término da colocação dos enfeites e corte de cabelo. O cortejo sai caminhando pela aldeia, passando pela casa dos nominadores e arranjadores de nomes dos noivos recebendo

presentes, como tecidos, talheres, pratos, panelas e/ou produtos alimentícios até chegar ao local de onde saíram. Enquanto isso, toda comida foi levada para a casa da Maricota onde o ritual *panhi* finalizou. Ao adentrarem a casa de Maricota, encontraram uma mesa onde havia uma grande vasilha cheia com arroz, feijão, farinha e carne, acompanhadas de garrafas com suco artificial. Antes da distribuição da comida, porém, um discurso de aconselhamento para os noivos foi proferido por um homem mais velho da parentela dos nubentes.

A aldeia São José esteve movimentada e durante todo tempo ouvia-se barulho de fogos de artifício. Aos parentes das famílias dos noivos, vindos de outras aldeias dias antes, se juntaram pessoas das aldeias Riachinho, Patizal e Mariazinha, que vieram com um caminhão fretado para participar da festa.

Durante a festa, os mais velhos lamentaram constantemente o aumento do número de casais que se separam, reclamando das uniões cada vez mais efêmeras: "desrespeitando o gasto das famílias e padrinhos para fazer a festa". De fato, de nove jovens casais que haviam se unido entre 2007 e 2008, três estavam separados em 2009.

Às 18 horas iniciou-se, então, a parte *kupẽ* da festa. Uma banda de forró da cidade fora contratada. A banda pertence a um rapaz que fora adotado por uma família indígena e criado na aldeia São José. Ele contou-me que saiu da aldeia aos 15 anos de idade para morar em Tocantinópolis, onde habita atualmente.



Figura 55: Finalização da parte *panhi* da festa de casamento coletivo no antigo barracão da missionária católica. Foto: Raquel R. Junho de 2009.

Essa parte da festa acontece, em geral, no pátio da escola ou no barracão da casa do ex-cacique Orlando, também onde aconteceu a festa de Kunduká. As pessoas foram chegando timidamente e apenas casais mais velhos tomavam a

iniciativa de dançar o forró. O barracão estava decorado com bexigas coloridas e havia uma mesa enfeitada onde mais tarde foi colocado um bolo confeitado. Ana Rosa, filha de Orlando, conta que aprendeu a confeitar bolo em uma oficina ministrada por uma missionária das Novas Tribos que visita os Apinajé há mais de 20 anos.

O casal de noivos chegou por volta das 19hs e ficou na porta observando até que Orlando (ex-cacique) solicitou, através de um microfone, para que eles entrassem no salão. Aos poucos os casais mais animados foram se aventurando no forró.

Antes de servir o bolo, porém, a irmã do noivo abraçou-o e choraram a morte do pai (Augustinho). Algumas mulheres se aproximaram e fizeram novamente o choro ritual e, apesar dessa cena ter se repetido várias vezes, em nenhum momento eu observei os noivos, que passaram quase todo o tempo com o olhar dirigido para baixo, exteriorizarem alguma emoção mais forte, mas, no momento em que a irmã do noivo o abraçou ele chorou bastante.

Logo em seguida, Orlando tentou organizar a distribuição de bolo e suco, mas não conseguiu. O bolo foi cercado por ruidoso grupo que resolveu que não queria esperar que se organizasse a distribuição para dividir o doce. Irritado, Orlando retirou a bandeja com o bolo da mesa, levando-o dali. A festa seguiu, porém, animada pela banda de forró, até que após cerca de duas horas um homem alcoolizado começou a insistir que queria tocar o teclado da banda. Diante da recusa do cantor e dono da banda, o homem invadiu o espaço onde a banda estava tocando, gerando uma discussão em alta voz. Antes, porém, que se iniciasse uma briga entre os homens, Orlando deu a festa por terminada por volta das 20 horas pedindo que todos se ausentassem.

No outro dia pela manhã, Maricota estava muito irritada com o que tinha acontecido. Dizia que havia pago a banda para que esta tocasse durante toda a noite e que não admitiria que o cantor fosse embora sem cumprir o trato. Encaminhou-se até onde o cantor estava hospedado, acordou-o e pediu que reiniciasse a cantoria. Era por volta das 9 horas da manhã quando o grupo musical

reiniciou o forró. Aos poucos as pessoas começaram a retornar ao salão e às 13 horas mais ou menos o salão se encontrava repleto. O baile durou até as 17 horas.

Quanto ao festejo de 19 de junho de 2009, que marcou a comemoração de quatro casamentos, novamente o cerimonial fora realizado em duas partes. A parte *panhi* iniciou-se às 5 horas da manhã. Desde este horário Maricota estava aflita com os preparativos da festa. Maricota é uma das nominadoras de Ikrẽro, um dos noivos. A ela coube providenciar parte do alimento que fora servido durante a cerimônia e auxiliar na preparação do mesmo. Maricota forneceu arroz, feijão, sucos artificiais e lenha.

Dessa vez, a casa de Maricota não fora utilizada para a cerimônia que aconteceu parte na casa de Ana Rosa (parente do noivo) e Cassiano, professores da escola Matùk, e outra parte na casa de Camilo, *pãm* (pai) de Orlando, que por sua vez é *gêt* (irmão da mãe) do noivo, em cuja sala onde também ocorreu a parte *kupẽ* da comemoração dos casamentos com a mesma banda de forró que tocou no casamento de fevereiro. A parte *panhi* do cerimonial foi concluída no salão onde a missionária alemã católica I. Rita manteve uma creche entre 2008 e 2009. Interessante inversão nesse caso, com a festa *panhi* terminando em espaço *kupẽ* e a parte não-indígena terminando em espaço apinajé.

Um cantor indígena caminha de um lado para o outro em frente a casa onde se inicia os preparativos para a festa. O cerimonial segue os mesmos passos descritos para o casamento do *tãmxwý* (neto) de Maricota.

Assim como no primeiro relato, no fundo da casa de Ana Rosa, as mulheres cozinharam a comida enquanto os homens ajudavam no cozimento das carnes. Neste mesmo quintal, madrinhas e parentes dos rapazes noivos providenciavam-lhes os ornamentos e pinturas corporais, enquanto as noivas eram adornadas na casa de Camilo, onde também era preparada a carne bovina enterrada na folha de bananeira.

Desde maio, várias famílias estavam envolvidas nos preparativos do grande evento. Na semana do casamento, os convidados começaram a chegar de outras aldeias enchendo as casas dos noivos e de seus familiares. Como no casamento ocorrido em fevereiro, cada família que chegava trazia algum item para ajudar. Pacotes de arroz e feijão das cestas básicas das famílias dos noivos foram reunidos nas casas que recepcionaram o evento, além do arroz fornecido pelo antigo posto da Funai.

Seguiu-se na casa de Ana Rosa a cerimônia de corte de cabelo, sempre acompanhada de vários momentos de choro ritual. Posteriormente os noivos saíram em cortejo pela aldeia, recebendo seus presentes. Por volta do meio dia todos os casais chegaram ao barracão onde funcionava a escolinha da I. Rita. Ali, sobre uma grande mesa haviam bolos confeitados e suco artificial. Dessa vez todos comeram. Chico, cunhado de Maricota, fez uma palestra de aconselhamentos para os noivos.

Também houve choro ritual durante a parte *kupẽ*. Maricota agachou-se, quase entrando embaixo da mesa, e realizou o choro. Depois, noivos, parentes e convidados seguiram para casa de Camilo onde havia outra mesa com mais bolos e sucos. Ambas as etapas de casamento terminaram com comidas típicas de festa não-indígena (bolo confeitado e refrigerante), e no almoço, na casa de Camilo foi servido arroz, feijão e carne como na casa de Maricota.

Ao cair da noite, iniciou-se a parte *kupẽ* da festa. Sem a preocupação com as pinturas corporais os noivos e convidados apresentaram-se com roupas comuns. Na cerimônia de junho, a banda de forró tocou até o amanhecer sem incidentes. Havia muitos homens *kupẽ* entre os participantes dessa parte da festa. Na casa de Maricota hospedaram-se dois homens, um deles pertencente a uma família de políticos que fora inimiga dos Apinajé durante a demarcação das terras. Segundo Maricota, esses homens (amigos dos Apinajé, segundo Maricota) eram conhecidos por atuar como “pistoleiros”[108] na região. A intenção da maior parte

[108] Denominação popular que se dá a homens que especializam-se em executar pessoas a mando de fazendeiros e políticos ricos e influentes em troca de pagamento em dinheiro.

dos homens que participaram da festa era sexual, como manifesta, aliás, por um dos hóspedes de Maricota, que logo ao chegar disse: “vim arrumar uma moça para namorar hoje”.

As festas costumam ser dispendiosas, principalmente a parte *kupẽ,* por conta do pagamento da banda musical para a festa noturna. Como comentado acima, em geral, são os avós (aposentados por idade) da noiva ou do noivo que, através de empréstimo bancário, cobrem as despesas dos festejos. Lembro-me que por ocasião de meu primeiro período de pesquisa em 1999/2000 não houve menção a empréstimos bancários por parte desses aposentados como ocorreu durante a pesquisa para o doutorado, acredito que isto acontece também em decorrência das facilidades oferecidas pelos bancos aos previdenciários, que fazem empréstimos pagos em parcelas descontadas diretamente da conta corrente do beneficiário.

6.2.1 – A escolha do noivo

A escolha dos cônjuges é um dos fenômenos sociais que está adquirindo contorno individualista. Se tradicionalmente tratava-se de uma decisão não-pessoal, hoje se constitui quase que exclusivamente uma escolha pessoal. Durante minha estadia entre os Apinajé entre 2008 e 2009, conheci apenas o caso da jovem que se uniu a um noivo escolhido por uma de suas avós e nominadora, sendo que o casamento durou apenas alguns meses. A moça alegou como motivador do divórcio o fato de não ter “gostado” do marido que lhe fora imposto.

Giraldin diz que, segundo dados estatísticos, poderia se afirmar a existência de um sistema de casamento não prescritivo, mas preferencial. Sistema que estaria relacionado à amizade formal[109]. Giraldin fala sobre duas bases de

[109] A questão da amizade formal foi abordada por Nimuendajú (1983) e Da Matta (1976) e posteriormente aprofundada por Giraldin (2000). Trata-se de uma instituição presente na maioria das sociedades dos povos Jê. A amizade formal cria entre as duas pessoas uma relação onde o kràmgêx assume responsabilidades por seu pahkrán, que se manifestam em ocasiões rituais e importantes da vida como casamento e morte. Um kràngêx deve aconselhar seu pahkrán, admoestando-o de acordo com as atitudes que se esperam dele(a).

cálculos possíveis para o casamento apinajé, uma pela consanguinidade, através da interdição por até três gerações, e outra pelos cálculos das relações pertinentes a amizade formal. Um *Kràngêx* (amigo formal) não pode casar-se com seu *pahkràn,* por exemplo, mas pode haver casamento entre *kràngêx* e os filhos consanguíneos de *pahkràn*, assim como, *pahkràm* pode se casar com os filhos consanguíneos de *kràngêx.* Sendo que os amigos formais são chamados pelos termos de *kràmgêx,* para aqueles que entregam os enfeites cerimoniais, e *pahkràm,* para aqueles que recebem os enfeites, termos estes utilizados para ambos os sexos (2000, p. 194).

Pode-se dizer, entretanto, que esse sistema vem se transformando em "ideal" e mais direcionado ao primeiro casamento, pois a escolha individual baseada na motivação sentimental vem se tornando a justificativa mais utilizada para as uniões conjugais, mesmo que estejam dentro das regras referenciais.

Um dos fatores que pode deixar uma pessoa mais atraente para o casamento é o fato de ela ter algum ganho monetário, como aposentadoria ou salário, tanto no caso das mulheres, quanto dos homens. Há vários exemplos de casamentos motivados pelo recebimento de aposentadorias, onde a diferença de idade entre os cônjuges é de 15 a 20 anos.

Cleuza, filha de Maria Barbosa, foi casada com um rapaz, 15 anos mais jovem e me relatou que ele casou-se com ela por causa do salário que ela tinha como merendeira escolar e que, após sua saída da escola, eles se separaram. Um viúvo de 60 anos casou-se com uma das netas de Maria Barbosa, aproximadamente 30 anos mais jovem.

Embora em menor quantidade que nas aldeias Riachinho e Mariazinha, há casos de uniões conjugais entre índias e não-índios também na São José (não conheço casos de casamentos entre índios e não-índias nessa aldeia), seguidos por uma boa aceitação e uma convivência sem grandes problemas. Embora os Apinajé costumem dizer que não é bom que as mulheres apinajé se casem com *kupẽ*, esse é um tipo de casamento que acontece há muito tempo.

Maricota que já tem mais de 70 anos conta que seu pai, primeiro marido

de sua mãe, era um não-índio.

Cleuza disse-me que “casar com *kupẽ* faz perder sangue e língua”. Ao ouvir essa frase ocorreu-me que Cleuza, devido ao fato de participar de eventos políticos dentro e fora da aldeia, pudesse estar manifestando certa influência dos discursos políticos não-índios. A alusão ao “sangue” na fala de Cleuza parece remeter-se a uma noção de “indianidade” baseada na mistura dos caracteres genéticos, enquanto a expressão “perda da língua”, pode estar aludindo ao fato de que tanto o cônjuge não-índio, quanto os filhos desse casamento podem não aprender a língua nativa.

Entre os Apinajé há também vários relatos sobre mulheres que engravidam de relações com não-índios e esses homens acabam deixando-as, não aparecendo mais na aldeia. Nesses casos, as crianças, contudo, são integradas e sustentadas normalmente no contexto familiar, como qualquer criança apinajé.

Lasmar (2005, p. 143) observou a respeito dos índios residentes na cidade de São Gabriel da Cachoeira que uma grande proporção de mulheres indígenas mostra preferência pelos brancos como parceiros sexuais e matrimoniais. Fato que envolve a noção corrente de que ao optar pelo casamento com brancos elas estariam recorrendo a tais uniões, por exemplo, pelo desejo de acesso a mercadorias e outros bens. De acordo com a autora, de fato, o desejo de obter mercadorias é, em larga medida, fonte de motivação não só para os casamentos com brancos, mas também para boa parte das escolhas e decisões que os índios do Alto Rio Negro tomam atualmente. Para a autora contudo, o desejo por mercadorias não esgota a explicação para tal escolha.

A idéia de que as mulheres indígenas casadas com brancos estão “virando brancas”, explica a autora, não pode ser entendida como envolvendo uma mudança de identidade, no sentido de que elas estariam deixando de ser índias, mas trata-se de um contínuo “vir a ser”, tornado possível por um conjunto de processos que aproximam essas mulheres daquilo que seria, para os índios, o modo branco de viver. E, se o índio não “vira branco completamente”, ele pode,

não obstante, “viver como branco” (Lasmar, 2005, p.195). Tratando-se da adoção de um modo de vida que supõe e produz alterações no modo de conceber a rotina das relações com as pessoas e com o espaço físico.

Entre os Apinajé é recorrente a acusação dos moradores da aldeia São José de que o pessoal das aldeias Riachinho, Mariazinha e Girassol estariam “virando *kupẽ*” por conta do número mais elevado de casamentos com não-índios. Entretanto, no caso das mulheres apinajé, o fato da escolha de casamentos com não-índios não pressupor a mudança para a cidade permite que elas possam buscar um melhor acesso ao mundo não-índio sem ter que renunciar a vida nas aldeias junto a seus parentes. Seria, então, um meio de obter um maior acesso ao mundo *kupẽ* sem deixar de ser *panhi*. Uma maneira apinajé de se colocar nesse “contínuo vir a ser” diante da crescente influência do mundo urbano não-indígena do entorno. Embora o acirramento dessa prática possa levar, no âmbito dessas aldeias, a uma escassez de mulheres para casar.

Além das festas de casamento, os Apinajé realizam também festas de formatura dos alunos que terminam a 8ª série do fundamental e dos que completam o ensino médio. A cerimônia é realizada nos moldes da festa não-índia com entrega de certificados na escola e posterior festa com banda musical como se costuma fazer nos casamentos. Na formatura dos alunos de 2008, um grupo de mulheres cantou músicas apinajé em forma de coral. As cerimônias de casamento e de formatura parecem ter assumido o lugar reservado ao ritual de iniciação à vida adulta, hoje não mais realizado.

Enfim, a escolha conjugal, a realização do casamento com inclusão de uma etapa que os Apinajé denominam de festa *kupẽ*, assim como a incorporação da festa de formatura aliado ao acesso desigual a bens de consumo, são elementos que compõe a metamorfose social vivida pelos Apinajé. Metamorfose caracterizada que traz em seu bojo um processo de individualização que também já foi observado pelos etnógrafos em diversos contextos indígenas.

6.3 – A INDIVIDUALIZAÇÃO DO MODO DE SER APINAJÉ

O caso de Gunum, um advogado apinajé pode ilustrar essa situação 'fronteiriça'. Gunum trabalha no setor público de Palmas, contudo, por ocasião do conflito que levou à morte quatro homens não-índios que invadiram a área para resgatar um trator sequestrado pelos moradores das aldeias Cocalinho e Buriti (já relatado em outro tópico), os Apinajé reclamaram por não poderem contar com este advogado apinajé, pois ele se encontrava afastado da realidade de seu povo de origem, vivendo uma vida tipicamente citadina.

O caso de Gunum lembra uma colocação de Strathern, segundo a qual: (...) a pessoa emerge como um agente individual através da singularidade da ação. Da mesma maneira, um clã aparece como um indivíduo coletivo (...) quando está engajado em um empreendimento, quando age como uma unidade. É o ato que individua. (1998, p. 117)

Segundo Dumont (1985), a expansão do capitalismo provoca nos povos do mundo reflexões constantes, que tomam como base o seu *ethos* e visões de mundo, enquanto o contexto moderno traz um novo paradigma de análise antropológica e filosófica: o "individualismo*".*

Entre os Apinajé, é perceptível o avanço paulatino de um *ethos* individualista na diferenciação da arquitetura das casas, por exemplo, que não segue um estilo padronizado. A habilidade e criatividade arquitetônica é uma qualidade masculina apreciada. Os materiais utilizados mais comuns são a palha e a argila, porém há casas feitas com parte de alvenaria. As atividades assalariadas, ligadas à carreira docente ou como agente saúde, também são elementos que reforçam o individualismo através do poder de compra.

Há ainda ações particulares de ganho monetário, como a iniciativa de um ex-cacique de montar uma venda em um dos cômodos de sua casa abastecida com recursos enviados pela missionária católica I. Rita em conta bancária do ex-cacique. A razão para tal atitude seria a tentativa, por parte da religiosa, de manter o vínculo com os Apinajé via este intercâmbio comercial com

uma das lideranças.

Gordon (2006) diz a respeito dos Xicrin que a elevação da questão do dinheiro e do consumo está vinculada às transformações pelas quais eles passam ao longo dos últimos cinqüenta anos após o contato. Segundo o autor, uma das dificuldades de execução de projetos através de ONGs como o ISA é corresponder às expectativas das lideranças assalariadas e aos interesses particularistas dos chefes.

Vejamos abaixo o que diz o autor:

> (...) a desvinculação dos objetos dos brancos da esfera cerimonial vem implicando uma incorporação mais 'individualizada', ou menos 'coletiva' à medida que as marcas de diferença e de prestígio são vistas no cotidiano – o valor dos salários, o consumo de itens exclusivos, a maior quantidade de bens etc. (...) os corpos individuais e coletivos sofrem mudanças inquietantes. (...) consumo de alimentos industrializados, a ingestão de sal, gorduras e açúcares mais o sedentarismo vêm resultando em alterações corporais e surgimento de doenças: obesidade, diabetes, hipertensão (...) detritos não degradáveis, lixo inorgânico, plásticos e pilhas avolumam-se pela aldeia (...) contaminando a água e provocando outras moléstias. Os Xicrin vinculam tudo isso ao modo de vida dos brancos, do qual eles agora compartilham com crescente intensidade. (p. 413).

Os mesmos sinais são visíveis entre os Apinajé no cotidiano das aldeias (em algumas mais acentuadamente), desde a busca pela formação acadêmica e pela profissionalização, passando pela adoção de cercas e banheiros nas casas, até a compra de motocicleta e carro, que marca acesso privilegiado a bens e serviços não-indígenas, sobretudo por assalariados, como os professores e representantes de associações.

Trata-se, porém, de um processo que segue concomitante à preocupação pela reafirmação identitária e pela manutenção de algumas práticas ancestrais. Se por um lado, houve transformações ritualísticas com a incorporação de elementos não-indígenas no cerimonial de casamento e no estabelecimento do ritual de formatura, os Apinajé mantêm vigentes, por exemplo, os sistemas de nominação e da amizade formal que são acionados durante os rituais fúnebres e

na organização dos festejos, conforme relatado sobre os cerimoniais de casamento.

Assim sendo, podemos dizer que ao mesmo tempo em que cresce a influência da sociedade majoritária não-indígena, de concepção euro-americana, os Apinajé fortalecem a consciência quanto à importância da manutenção da sua etnicidade[110], tanto como base para manter o elo com a ancestralidade, quanto para garantir o acesso às políticas públicas e territoriais. O indivíduo Apinajé contemporâneo vem concomitantemente sendo transformado e transformando seu contexto dentro de um processo dinâmico e histórico de reprocessamento dos elementos externos oriundos da sociedade não-indígena, de forma a garantir sua própria continuidade e da população a qual pertence.

Sahlins (1997) argumenta a respeito de uma "nostalgia antropológica" desencadeada sobretudo a partir dos anos de 1950 e 1960 com o avanço do sistema mundial capitalista, levando a etnologia a descambar em um "pessimismo sentimental". Segundo o autor a "certeza lúgubre" de que a trajetória do imperialismo ocidental havia devastado a "consciência cultural" dos povos "(ex) aborígines" em todo o mundo, (tendo em vista que os costumes tradicionais passaram a ser considerados como um obstáculo ao "desenvolvimento") levou a um tipo de abordagem antropológica exagerada quanto à superioridade e o poder europeu e não dá conta das várias formas de "resistência cultural" manifestadas pelos povos indígenas considerados em risco de desaparecimento (1997, p.10).

Para Sahlins, essas sociedades "sobreviventes" não fugiram à responsabilidade de uma re-elaboração cultural de tudo aquilo de que foram

[110] O termo Etnicidade enquanto conceito em geral é utilizado para designar um grupo de pessoas que compartilham a noção de uma origem comum, além de determinado conjunto de características que as diferenciem de outro grupo. Entre essas características estão incluídos a língua e manifestações culturais. No entanto, como afirma Viveiros de Castro citado por Grünewald (2003). "… pode bem ser que o fato interétnico 'presida' à organização de um 'grupo étnico'; mas nem toda sociedade indígena é um grupo étnico, nem todo grupo étnico é o tempo todo um grupo étnico, e nenhum grupo étnico é apenas um grupo étnico" (Viveiros de Castro 1999: 121). Nesse caso, o termo etnicidade pode ser entendido como um termo político, ou como afirma Grünewald "politização da cultura ou uso político da cultura". Texto disponível no site: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-71832003000200008&script=sci_arttext. Acesso em 11/08/2011.

expropriados mas, atuam no sentido de tentar incorporar o sistema mundial ao seu próprio sistema de mundo. (1997, p. 12). E, Nesse caso, ressalta o autor, as diferenças culturais desaparecidas por força do Sistema Mundial, retornam, sorrateiramente, na forma de uma *"*contracultura indígena*",* um *"*espírito de rebelião*". (*1997: 16)

Com relação aos Apinajé, podemos dizer que o conjunto de problemas abordados na presente tese, caracteriza uma situação social de risco que pode favorecer uma leitura marcada por um "sentimento de desalento" tal como exposto por Sahlins, tendo em vista a assinalada propensão etnográfica de supervalorizar um possível diagnóstico de 'perda cultural' e/ou da iminência de desaparecimento de um determinado povo. Se por um lado, porém, é necessário despir-se da ótica do "pessimismo sentimental" que segundo Sahlins, permeia a etnologia desde Malinowisk, é também preciso evitar uma visão orientada por algum otimismo que não esteja fundamentado no conhecimento da situação vivida pelos Apinajé. Sendo que, no caso dessa população podemos afirmar que há resistência sim, mas há perigo, inquietações, indefinições, conflitos diários e várias situações de pressão social, que não podem ser ignoradas. Mesmo porque como afirma Sahlins:

> (...) os sobreviventes constituem uma pequena minoria daquelas ordens socioculturais existentes, digamos, no século XV. O que se segue, portanto, não deve ser tomado como um otimismo sentimental, que ignoraria a agonia de povos inteiros, causada pela doença, violência, escravidão, expulsão do território tradicional e outras misérias que a "civilização" ocidental disseminou pelo planeta. Trata-se aqui, ao contrário, de uma reflexão sobre a complexidade desses sofrimentos, sobretudo no caso daquelas sociedades que souberam extrair, de uma sorte madrasta, suas presentes condições de existência. (1997, p. 13)

Strathern (1998), ao falar sobre transformações nas práticas econômicas das terras altas da Papua-Nova Guiné, observa, a partir de um relato nativo, a influência da circulação de dinheiro no processo de mudança social daquela sociedade. Argumenta o nativo que, no passado, quando as pessoas

faziam suas trocas utilizando conchas de madrepérola, os serviços e bens intercambiáveis eram restritos. Sabia-se, por exemplo, que uma quantidade de conchas servia para pagar o preço da noiva e isso bastava. Sabia-se que não havia outro uso para essas coisas e assim "ninguém pensava na possibilidade de reter parte de uma concha". Porém com o dinheiro é diferente. Como observa o nativo citado por Strathern:

> Há muitas coisas para se fazer com o dinheiro (...) Quando se trata de dar dinheiro a alguém, deseja-se ficar com uma parte (...) o dinheiro pode ser dividido em pequenas quantias. Um homem tem 100 kinas, mas aí uma parte vai para isso, outra para aquilo, e a soma total já não existe mais. (...) E se o dinheiro pode ser gasto em numerosas coisas, então numerosas coisas também têm um preço. Um homem olha para uma casuarina seca e pensa: "Oh, posso vendê-la para alguém que não tenha lenha". Um homem com uma roça abandonada olha para o mato crescendo e pensa que alguém pode querê-lo como palha. No passado, simplesmente pegávamos o capim – agora temos de comprar. (...) O dinheiro divide a mente. (p. 116)

Diante dessas afirmações, comenta a autora que "a maneira pela qual o povo de Hagen formula muitas de suas reflexões a respeito da mudança apresenta um aspecto igualmente dualista. As pessoas também são apresentadas como tendo suas mentes divididas entre seguir novas e velhas estradas" (p. 117). Contudo, continua a autora, "o velho mundo já foi eclipsado pelo novo e as pessoas estão vivendo em um "novo tempo"; o novo está agora separado do velho em virtude do próprio fato de que contém tanto o velho quanto o novo".

Para os Apinajé, tal como afirma Strathern (p. 118), não se trata de "mudança" no sentido de desenvolvimento progressivo, mas do deslocamento de um tipo de "socialidade" para outro. Trata-se de um "novo tempo" onde "velho" e "novo" coexistem. Ou seja, nas palavras dos Apinajé é a coexistência entre o "tempo do primeiro e o tempo de agora".

6.4 – UM MUNDO DIVIDIDO E COMPLEMENTAR. HOLISMO E TRANSFORMAÇÃO.

A abordagem já mencionada sobre pessoas e práticas duais remete aos estudos realizados pelo Projeto Harvard Brasil Central [PHBC], entre a década de 1960 e 1970, que argumentou a respeito do caráter dualístico e complementar dos povos Jê tal como postulado por Maybury-Lewis, que coordenou o PHBC, reunindo trabalhos etnográficos de pesquisadores da Universidade de Harvard e do Museu Nacional (UFRJ) que foram publicados na coletânea *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil,* em 1979.

Maybury-Lewis caracteriza as sociedades Jê referenciando-as à existência de um dualismo enquanto representado pela profusão de metades cerimoniais, não matrimoniais. Para Maybury-Lewis trata-se de um sistema ideológico baseado em uma fórmula antitética que ordena os diversos aspectos da vida social. Um dualismo, porém, que se fundamenta no ideal de complementaridade. Na introdução de *Dialectical societies* ressalta que os povos Jê e Bororo afirmam explicitamente que as suas sociedades são "imbuídas de oposições, pois a oposição é imanente à natureza das coisas" (1979, p. 13).

DaMatta (1976), enquanto pesquisador do PHBC, estudou os Apinajé e ressalta o aspecto dualístico através de uma análise das metades cerimoniais, traçando uma divisão entre dualismo diametral (que estaria expresso pelas metades *Koti* e *Kore*) e um dualismo concêntrico (expresso nas metades *Hipôknhõxwynh* e *Ixkrénhõxwynh*). Três décadas depois, Giraldin argumenta que, "longe de ser um grupo que pensa o 'mundo dividido'", os Apinajé pensam "o universo unificado através do compartilhamento de elementos (os karõ) presentes tanto no reino animal, quanto no vegetal" (2000, p. 78).

Acredito que tanto o caráter dual quanto a complementaridade entre os elementos que aparecem na abordagem dos dados coletados entre os Apinajé, podem ser visualizados dentro do conceito de sociedade holística (enquanto totalizadora) no sentido de uma concepção compartilhada pelos Apinajé, de que

os elementos que compõe o mundo têm vida e estão interligados. Assim como também demonstrado nessas palavras de Giraldin:

> À semelhança de outras sociedades amazônicas, ver-se-á que os Apinajé também concebem o universo como sendo unificado, no qual todos os elementos estão inter-relacionados ... Mas esta inter-relação dos elementos segue ao mesmo tempo o princípio do dualismo complementar e hierarquizante.

A noção holística do universo apinajé é perceptível no âmbito da cosmologia, da mitologia e das práticas xamânicas. Questões que abordaremos mais adiante. Interessante ressaltar, entretanto, que, conforme aborda Viveiros de Castro:

> (...) as categorias de Natureza e Cultura, no pensamento ameríndio, não só não subsumem os mesmos conteúdos, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais — elas não designam províncias ontológicas, mas apontam para contextos relacionais, perspectivas móveis, em suma, pontos de vista. (1992, p. 4)

De acordo com a concepção de Viveiros de Castro, o mundo ameríndio é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que apreendem e são apreendidos segundo pontos de vista distintos.

Com relação aos Apinajé, tal "ponto de vista" pode ser observado através de narrativas mitológicas, pois essas fornecem pistas de como os Apinajé concebem a correlação entre os elementos. Entre as narrativas coletadas por Carlos Estevão (1930)[111], por exemplo, há um relato apinajé segundo o qual, quando nasce um homem, os urubus ficam alegres porque será mais um caçador a deixar carniça no mato com o qual os urubus se alimentam e, quando nasce uma mulher, são as lagartixas que se alegram, porque as mulheres, ao preparar a

[111] Estevão correspondia-se com Nimuendajú a respeito das pesquisas deste com os Apinajé entre o final da década de 20 e anos 30 e, após uma convivência com um grupo de homens apinajé de 33 dias em Belém no ano de 1930, publicou um artigo com narrativas mitológicas apinajé pelo Museu Nacional.

comida, deixam cair fragmentos no chão, com os quais as lagartixas se alimentam. O cacique da época, José Dias, relatou ao autor que para uma pessoa aprender com facilidade, bastava comer os miolos de um papagaio e limpar os ouvidos com as penas do mesmo (para ouvir bem).

Os exemplos citados mostram uma forma de correlação entre seres humanos e animais, sendo possível aos primeiros assimilarem atributos e qualidades dos animais e a esses interagir com o mundo humano de forma a atender suas necessidades. O papagaio aprende facilmente o que ouve, sendo assim, se um indivíduo humano comer-lhe os miolos e limpar os ouvidos com as suas penas, de forma metonímica entra em contato com a habilidade desse animal para ouvir e aprender, e, assim, aguçar a habilidade existente na pessoa.

Carlos Estevão comenta que, em épocas de plantio, os Apinajé realizavam danças e cantos por vários dias pela manhã, para que as sementes brotassem e, depois, quando a plantação alcançava certo estágio de desenvolvimento, executava-se um ritual na lua crescente a fim de garantir chuva e o afastamento de animais prejudiciais àquela planta, como formiga e/ou outros insetos (práticas não mais verificadas).

Conforme já registrado por autores como Nimuendajú (1939), Carlos Estevão Oliveira (1930), Da Matta (1976) e Giraldin (2000), os Apinajé relatam que os seres humanos foram criados a partir de uma plantação de cabaças realizada por Sol e Lua (*Myyti* e *Mywryre*). Um dia, quando estas amadureceram, foram colhidas e levadas por Sol e Lua para a margem do rio Tocantins. Ali, depois de limparem uma grande área onde seria construída a aldeia, Sol atira dentro do rio uma cabaça que se transforma em uma bela moça. Quando o gesto de Sol é imitado por Lua, surge outra mulher formosa, porém cega. Outra cabaça é jogada no rio Tocantins por Sol e nasce um homem, jovem e forte. Na vez de Lua, surge também um homem jovem, porém aleijado. Sol e Lua continuam atirando as cabaças ao rio. Daquelas atiradas por Sol surgiram indivíduos perfeitos e as arremessadas pela Lua transformaram-se em indivíduos defeituosos ou negros (Carlos Estevão, 1930, p. 19)

Giraldin (2000), ao relatar a história da criação, relaciona-a com o surgimento das metades *Koti* (ligado ao sol) e *Kore* (ligado à lua)[112]. Nimuendajú (1983, p. 103) descreve o Sol como "Deus supremo dos Apinajé" e DaMatta (1976) analisa o mito ao estudar o dualismo e a hierarquia existente entre as metades *Koti* e *Kore* enquanto elementos estruturantes do mundo apinajé.

Myyti e *Mywryre* (Sol e Lua) desceram do céu para habitar na terra e criar as pessoas e as coisas que existem no mundo. *Myyti* e *Mywryre* tinham poderes complementares, embora fosse *Myyti* o responsável pelo impulso criativo. É ele quem toma a iniciativa e tem o poder de transformar os elementos. *Mywryre* sempre tenta imitar o companheiro, mas suas criações são imperfeitas. Contudo, o resultado das proezas de ambos é a criação da humanidade e das coisas do mundo. Enquanto *Myyti* garante a decisão de criar, cabe a *Mywryre* organizar o funcionamento do mundo terreno.

Um exemplo dessa parceria é o mito coletado por Carlos Estevão de como as ferramentas são inventadas. Um dia *Myyti* foi para o céu buscar ferramentas. Soltou o facão e o machado na roça e as ferramentas foram trabalhando e derrubando as árvores sozinhas. *Mywryre* tentou fazer a mesma coisa, mas as ferramentas não o obedeceram. *Mywryre* pegou o facão e roçou, pegou o machado e cortou. Depois disso as ferramentas não trabalharam mais sozinhas. *Myyti* quis saber por que *Mywryre* tinha feito aquilo. Ele respondeu:

> Assim que é bom. Nossos filhos vão trabalhar por eles mesmos. Vão plantar roça no tamanho que podem cuidar. Se as ferramentas trabalhassem sozinhas iam acabar derrubando muito mato, sem coragem para plantar tanta roça, haveria desperdício. As matas poderiam acabar. Eles deveriam derrubar a quantidade de mata que podem plantar e cuidar. Assim sempre haverá mata para trabalhar (1930, p. 16).

Contaram-me os Apinajé que no "tempo do primeiro" foram formados dois grupos, um ligado a Sol e outro a Lua, que não se misturavam. Os grupos

[112] Encontrei apenas algumas pessoas pertencentes à geração mais velha que afirmaram conhecer os termos *koti* e *kore* e as metades a que pertencem. Os adultos e jovens consultados por mim negaram ter conhecimento sobre *Koti* e *Kore*.

viviam dentro da primeira aldeia que houve no mundo. Mesmo não se misturando, por alguns anos todos viveram em paz. Até que Sol declarou que o Tocantins ia encher e cobrir toda a aldeia e suas redondezas. Quando as águas baixaram, aqueles que se salvaram, formaram uma nova aldeia, ao qual deram o nome de Alegria e deles descendem os atuais Apinajé que habitam aquela região.

A relação entre os dois heróis lembra o tipo de hierarquia que Dumont (1985, pp. 229 - 230) chama de "englobamento do contrário*".* Segundo o autor, nas relações hierárquicas, todas as vezes que um valor é concretamente afirmado, como é o caso de *Myyti* no mito Apinajé, ele subordina o seu contrário, mas não se trata de uma hierarquia de simples subordinação, antes, pressupõe uma interdependência que torna possível dizer que um não existiria sem o outro ou, ainda, que a ação não teria eficácia sem a atuação complementar do outro. Dumont usa como exemplo a relação entre a mão direita e mão esquerda. Em um indivíduo destro, embora a função da direita seja mais importante e/ou mais representativa em relação ao todo que a mão esquerda, toda ação manual resulta da complementaridade entre elas.

Conforme lembra Lopes da Silva (1995) na mitologia Jê, astros como o Sol e a Lua aparecem comumente como gêmeos primordiais (no caso dos Apinajé são amigos formais) que viveram aventuras na terra e aqui deixaram o seu legado. A autora lembra que nos mitos Jê há referências às atividades de subsistência e às práticas sociais de modo geral, como a onomástica, a guerra, o xamanismo etc.

Wilbert e Simoneau (1978) organizaram uma coletânea (dois volumes) de mitos Jê (1978, 1984) com versões oriundas de diversos povos. Conforme lembra Lea[113], trata-se de uma coletânea de mitos que exemplifica a noção de *bricolage*, formulada por Levi-Strauss (citado por Lea). Segundo a qual, os mitos Jê, assim como os povos ameríndios em geral, empregam uma série de

[113] Lea, V. R. No prelo. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mẽbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central.* Edusp/FAPESP.

elementos extraídos de um repertório que podem ser reagrupados de múltiplas formas.

A relação estabelecida entre os personagens primordiais Sol e Lua provocou o aparecimento dos elementos e seres viventes existentes na terra. No mito dos Ramkokamekra coletado por Nimuendajú e registrado por Wilbert e Simoneau (1978, p. 58), Sol e Lua estavam sozinhos na terra e não sabiam um do outro. Um dia Lua encontrou Sol dentro de uma cabana deitado e com os olhos fechados. Lua esperou até que ele abrisse os olhos e se apresentaram. Decidiram permanecer juntos, Sol queria morar separadamente, mas Lua insistiu que habitassem a mesma cabana dividida em duas metades, para que cada um habitasse em uma.

Sobre esse aspecto, observa Lévi-Strauss (2006, p. 138) que os astros (Sol e Lua), que por vezes se manifestam através de ações antagônicas, se equivalem, encenando a lógica entre oposição e complementaridade.

Outra analogia que podemos fazer é com a relação existente entre os símbolos tradicionais chineses yin e yang. Sobre esse assunto nos remeteremos ao estudo de Granet a respeito da tradição chinesa. Granet (1997, p. 24) refletiu sobre a construção taoísta de explicação do mundo e argumentou que a representação que os chineses têm do universo repousa numa teoria do cosmo enquanto um sistema integrado. Granet explica que para os pensadores chineses esse sistema tradicional de símbolos (yin/yang) tem mais a função de orientar a ação do que formular conceitos ou dogmas.

Os princípios yin e yang representam o equilíbrio entre forças opostas e são concebidos enquanto forças que regem desde uma célula até o próprio universo. Nos termos de Granet, evoca a idéia de uma “Ordem simultaneamente ideal e atuante” (1997, p. 24). Nesse sistema, como diz Dumont (1985), não há separação entre idéias e valores e/ou entre pensamento e ato.

No contexto de uma perspectiva holística, podemos dizer que para os Apinajé *Myyti* e *Mywryre* atuam através de poderes complementares e operam simultaneamente enquanto forças primordiais, a partir do qual se origina o mundo e a humanidade.

A lógica holística/tradicional dos Apinajé pode ser também percebida na relação com o mundo dos espíritos, os *karõ*. Como em outros povos Jê[114], os Apinajé acreditam que os *karõ* estão presentes tanto no reino animal, quanto no vegetal e que o *karõ* de um indivíduo humano está contido em seu corpo durante a vida, podendo sair durante o sono e ausentando-se do corpo definitivamente quando a pessoa falece.

Em minhas estadias entre os Apinajé, quando relampiava muito, as mulheres ficavam preocupadas. Maricota, minha anfitriã, observava a sua volta, caso alguém estivesse vestido com roupas de cor vermelha pedia que trocasse para não atrair o *karõ* do raio. Quando chovia forte durante a noite, Maricota pegava um cobertor e encaminhava-se para o cômodo onde eu estava dormindo até diminuir a intensidade da chuva. Contou-me que quando está em companhia apenas de seu marido, eles vão para a casa da neta dela e ficam lá até passar a chuva, porque, nessas ocasiões, quanto maior o agrupamento de pessoas menos vulnerável fica-se ao ataque do *karõ* da chuva.

Na segunda visita que fiz aos Apinajé em 2009, a porta da cozinha, cômodo onde eu estendia minha rede para dormir, tinha como porta uma esteira de palha. Maricota disse que a finalidade da porta não é impedir que alguém entre, mas impedir que algum *karõ* espie a pessoa durante o sono, perturbando-a ou causando-a alguma doença. Ela explicou que durante o sono nosso corpo fica mais frágil, visto que o *karõ* da pessoa pode estar fora dele, viajando para outros lugares, conversando com outros *karõ*, quer de pessoas vivas ou que já morreram.

O *karõ* de alguém que morre pode vir chamar seus parentes e conhecidos. Waxmegri (Orlando) contou-me que a mãe dele morreu quando ele

[114] Ver: Carneiro da Cunha, M. (1978) *Os Mortos e os Outros. Uma Análise do Sistema Funerário e a Noção de Pessoa entre os Índios Krahó*, São Paulo: Hucitec.

tinha 18 anos. Um dia, o *wajãgã* disse que a ouvira chamando pelo filho no quintal da casa de Waxmegri. Nesse caso, o *wajãgã* conversou com o espírito da mãe, que estava perdido porque morrera fora da aldeia, no hospital em Araguaína, e o convenceu a ir embora. Percebendo a confusão em que o *karõ* da mãe de Waxmegri estava, o *wajãgã* enganou o espírito dizendo que ele e o irmão dele, seu outro filho, estavam na aldeia Cocalinho. Assim o enganou, fazendo com que o espírito de sua mãe fosse para a aldeia Cocalinho, deixando a São José.

Quando uma criança está adoecida, o *karõ* dela sai andando e o *wajãgã* tem que fazer fumaça para trazê-lo de volta. Segundo o *wajãgã,* a fumaça serve para deixar o *karõ* "tonto" ou "zonzo" e, portanto, mais fácil de ser enganado e conduzido para outro local. Ouvi muitas histórias de pessoas que viram *karõ* de indivíduos falecidos. Uma de minhas "irmãs" contou-me que um dia, ela e mais uma companheira, indo queimar carvão de babaçu, viu o *karõ* de um homem que havia morrido. Enxergaram ao longe este homem sentado em uma elevação. Elas não sabiam que se tratava de um *karõ* e resolveram ir ao encontro dele para conversar, no caminho, porém, tropeçaram e quando ergueram os olhos ele não estava mais.

Disseram que quando se vê algo que pode ser o *karõ* de alguém, não se deve chamá-lo, porque ele não vai responder, e se ele olhar na direção da pessoa que o está chamando, essa pessoa cai. Como explicou Chico, os *karõ* atuam como um "peixe elétrico", "é uma espécie de energia*"*, disse ele. "Se o *karõ* encontrar com a gente, e a gente olhar para ele, desmaia, perde forças como se levasse um choque*".* Segundo ele, é por isso também que os *wajãgã* podem se comunicar com o *karõ* de um animal ou de uma pessoa que já faleceu, sendo que apenas os *wajãgã* podem ver os *karõ* sem correr riscos por ter o conhecimento de como controlar essa capacidade energética.

Em minhas pesquisas de campo, durante os funerais de crianças que assisti, enquanto o corpo é velado (geralmente uma noite inteira), dois cantores se revezam e suas entoações têm por finalidade ajudarem o *karõ* da criança a encontrar o caminho da aldeia dos espíritos onde irá juntar-se aos parentes que já

morreram. Os cantos acompanham todo o trajeto feito no dia seguinte até o cemitério, cerca de 3 km da aldeia, e continua até que o enterro esteja completo.

Em 2008[115], durante um velório, uma mulher deu uma cambalhota e bateu o peito no chão. Esse tipo de reação foi descrito também por Nimuendaju e os Apinajé disseram que antigamente as pessoas batiam em si mesmas com pedaços de madeira, mas não há registro que façam assim atualmente.

Um velho confirma que o canto entoado durante a noite, enquanto a pessoa falecida está sendo velada, tem por função preparar o *karõ* dela a fim de que seja conduzido até a terra dos espíritos que, para os Apinajé, fica próxima às extintas aldeias Buriti e Cocalinho. Assim me disse o ancião: "Lá estão os que foram na frente, e é com alegria que esses *karõ* vêm receber os que estão chegando*".*

Lea comentou (no prelo) que os Mebengokre abandonam as casas aos mortos durante as cerimônias. De acordo com Giraldin (conversa informal) os Apinajé adotam essa prática durante ritos fúnebres como o *meokreporunhti* e o *parkapê.* Contudo, eu mesma não presenciei nada análogo entre os Apinajé. O cortejo fúnebre costuma constituir-se por parentes, amigos formais do morto e conhecidos. Nas casas ficam parentes que, por conta da idade ou algum problema, não podem seguir até o cemitério.

A interação entre os dois mundos, entretanto, está colocada no dia-a-dia dos Apinajé e não apenas em ocasiões cerimoniais. Não se dorme com a cabeça a oeste, por exemplo, pois essa é a posição dos mortos.

Giraldin (2000, p. 83) comenta sobre o choro dos *karõ* em situação de sofrimento, que podem ser ouvidos pelos *wajãgã*. Os choros são transmitidos às mulheres especializadas, interessadas em preservá-los e são executados como cantos de forma diferente que os choros rituais, que são entoados com lágrimas e pesar, sobretudo em funerais e casamentos. Sendo que nos funerais entoam-se canções que possam auxiliar o *karõ* em sua passagem para o mundo dos mortos e durante o casamento, como já citado, os cantos visam homenagear os parentes

[115] Fato testemunhado por Giraldin. Conversa Informal.

falecidos dos noivos, avisando-os sobre o evento a fim de acalmá-los para que não atrapalhem a alegria do casal.

As doenças são causadas pelos *karõ* que podem 'contaminar' o corpo da pessoa após a ingestão de determinado alimento. Para combater a ação do *karõ,* o *wajãgã* (xamã) recomenda um remédio à base de plantas que serve em contrapartida para esse mal. Em geral, a planta usada como remédio sempre guarda um traço de semelhança com o agente que provocou a doença. Conforme já abordamos no capítulo anterior, apesar do programa de saúde alopática via os postos da Funasa nas aldeias, os Apinajé continuam recorrendo concomitantemente aos serviços dos *wajãgã* (Giraldin, 2000).

Lévi-Strauss em "O pensamento Selvagem" diz que, embora não haja conexão necessária entre as qualidades sensíveis e as propriedades das plantas, existe lógica em seu uso. Argumenta que, por exemplo, nem todos os sucos tóxicos são ardentes ou amargos e vice-versa; entretanto, essa relação é de tal modo organizada que é mais vantajoso "para o pensamento e para a ação, proceder como se uma equivalência, que satisfaz o sentimento estético, correspondesse também a uma realidade objetiva". (1976, p. 36). Dito de outra forma; acreditar que um grão em forma de dente protege de picadas de cobra, que um suco amarelo seja salutar para curar distúrbios biliares, além de salvaguardar a riqueza e a diversidade do inventário, facilita a formação de uma 'memória'.

Dando continuidade ao tema, no item abaixo sobre xamanismo nos deteremos nas atividades dos xamãs apinajé que, a fim de efetuar a cura das enfermidades, especializam-se tanto no conhecimento curativo das plantas, quanto na intermediação entre os seres humanos e os seres espirituais.

6.5 – ATIVIDADE XAMÂNICA

Acredito que o xamanismo, bem como as concepções que envolvem suas práticas, constitua-se em uma das principais via de acesso para compreensão da lógica tradicional/holística, no sentido de que se configura como

um espaço de interlocução entre as dimensões do mundo visível e não visível e possibilita entender a interconexão entre os elementos que compõem o mundo de acordo com a concepção ancestral indígena.

O xamã – *wajãgã* para os Apinajé – é o responsável, como todos os xamãs indígenas, pela comunicação entre o mundo físico e o mundo espiritual. Uma das maiores motivações que leva a procura pelos xamãs é o feitiço. Giraldin (2000) comenta que o feitiço é apontado pelos Apinajé como uma das principais causas da ocorrência de doenças e morte. Segundo Giraldin, o feitiço é realizado por um *wajãgã*. De acordo com as histórias que me foram relatadas, sobretudo pelas mulheres, os feitiços podem ser cometidos por qualquer pessoa que esteja motivada pela raiva, indignação ou desejo de vingança. A pessoa desejosa de prejudicar ou vingar-se de alguém tanto pode recorrer aos serviços de um *wajãgã*, quanto executar ela mesma algum feitiço, através de manipulações de objetos, tais como fios de cabelo, roupas, itens alimentícios, substâncias tiradas de plantas ou de origem animal ou, simplesmente, através de mentalizações focadas no desejo de ver o mal de alguém.

Veremos o que diz Nimuendajú (1983, p. 112) sobre feitiço entre os Apinajé, para o qual não é necessário ser um xamã para realizá-lo:

> (...) basta ser uma pessoa mais ou menos adulta com capacidade para tal, contanto que tenha vontade de prejudicar o outro. O feitiço pode dirigir-se tanto contra um indivíduo isolado como contra uma aldeia inteira. No primeiro caso mete-se a substância no rastro da pessoa. Um osso de jacu, por exemplo, aplicado por essa forma, causa a morte depois de longo sofrimento. Uma certa raiz colocada na porta de uma pessoa produz o efeito maléfico logo que essa passa por cima dela; a pessoa fica triste e morre. Outras matérias mágicas produzem efeito à distância: são colocadas na palma da mão e sopradas na direção em que se encontra o adversário.

Maricota relatou-me um caso de sua história de vida. Maricota nasceu e passou parte da infância na aldeia Cocalinho (hoje extinta). Certa vez, uma epidemia atingiu essa aldeia e matou quase todos os moradores, inclusive sua mãe. Os sintomas eram febre, inchaço na barriga e confusão mental. Maricota conta que, na época, um *wajãgã* foi consultado e, segundo ele, a doença que

dizimara a população da aldeia Cocalinho teria sido fruto de um feitiço muito forte colocado dentro de uma cabaça e deixado na beira do rio onde as pessoas tomavam banho e bebiam água. Ela e suas irmãs foram algumas das poucas pessoas que sobreviveram a essa tragédia.

Segundo Maricota e Chico, ambos sobreviventes deste evento, o feitiço foi realizado por dois Kayapó que, dias antes de surgir a doença epidêmica, estiveram naquela aldeia. Lá, eles se encantaram com duas meninas e, desejando manter relações sexuais com elas, pediram-nas ao pai delas. O pai das meninas, porém, não quis entregá-las aos dois Kayapó e logo depois que eles foram embora a mortandade começou. Os Apinajé acreditam então que, motivados pelo desejo de vingança contra os Apinajé, aqueles índios tenham realizado o feitiço que quase dizimou a população daquela aldeia.

Perguntei para Maricota se não poderia ter sido feitiço de um *kupẽ*. Ela negou dizendo que nessa época não havia *kupẽ* próximo da aldeia Cocalinho[116], pois as cidades de São Bento e Cachoeirinha, cidades atuais mais próximas da região onde se situava a aldeia Cocalinho, ainda não existiam.

Particularmente, demorei a perceber a atualidade das ações de feitiços e a importância da atividade xamânica para os Apinajé. Isso aconteceu apenas em janeiro de 2009, após uma consulta pessoal a um *wajãgã* (relatada na introdução da tese), fato que desencadeou toda uma gama de relatos sobre feitiços.

Certo dia, acompanhei Maricota e sua neta até a casa de um velho *wajagã*. Elas levavam um pequeno bisneto de Maricota (2 anos) para ser avaliado por conta de um problema respiratório. Fomos recebidas por uma neta do xamã que pediu que esperássemos. Não demorou, e ele veio nos atender na varanda da casa. Ele ouviu a descrição dos sintomas da criança, depois pediu que a mãe do menino se acomodasse em um banquinho colocado no centro da varanda com o menino em seu colo. Fez um movimento com as mãos, contornando o corpo da criança. Depois pousou uma das mãos sobre a cabeça dele e assim permaneceu

[116] A aldeia Cocalinho foi refeita por duas vezes. Em 2008 foi abandonada depois da invasão e do assassinato dos quatro kupe que entraram na área armados para tentar resgatar um trator que havia sido seqüestrado. Fato já relatado.

por alguns instantes, em seguida, segurou seus pés e deu o diagnóstico na língua nativa. O *karõ* do menino teria se ausentado de seu corpo.

O tratamento consistiria em atrair o *karõ* fujão. Para isso, o *wajãgã* pediu que no outro dia, Maricota lhe levasse biscoitos (industrializados) para que ele pudesse atrair o *karõ* do menino de volta ao corpo dele. O *wajãgã* faria isso em sonho. À noite, ele iria sonhar com o *karõ* da criança e atraí-lo utilizando os biscoitos para convencê-lo a voltar ao corpo do menino.

Interessante notar que o biscoito industrializado (utilizado para atrair o espírito da criança doente) pode ilustrar o caráter atrativo dos elementos vindos do mundo dos *kupẽ* que agora fazem parte da vida dos Apinajé, e que, nesse caso, fazem parte do desejo dos alimentos industrializados consumidos pelos Apinajé.

Num próximo dia, voltamos com o bisneto de Maricota levando os biscoitos. Novamente ele colocou a mão sobre a criança, nos pés, na cabeça e na barriga e passou sobre o corpo do menino o sumo de folhas maceradas.

Depois desse episódio e de eu mesma ter me submetido a uma consulta com o *wajãgã*, multiplicaram-se as falas e histórias sobre feitiços. O próprio *wajãgã* contou-me o caso de uma mulher *kupẽ,* que ele havia atendido há algum tempo. Essa mulher, moradora da cidade de Tocantinópolis, havia procurado-o por conta de um mal físico, sem razão aparente. Não conseguia dormir, andava cansada e muito triste. Os médicos diziam que ela não tinha nenhuma doença.

O *wajãgã,* buscando entrar em contato com o *karõ* que lhe estava fazendo mal durante o sono, sonhara com um sapo sob a cama dessa mulher. Ele, então, foi até a casa dela e lhe contou. Segundo ele, na mesma hora, ela foi verificar e lá estava um sapo com a boca amarrada sob sua cama. Desamarraram a boca do sapo e dentro dele encontraram um chumaço de cabelo da mulher. Segundo ele, o feitiço havia sido feito pelo ex-marido daquela mulher. Conta o *wajãgã* que, depois que a boca do sapo foi desamarrada e o cabelo dela tirado de dentro dele, ela se curou. Essa passagem mostra uma similaridade entre as concepções e práticas apinajé e dos não-índios.

Após o relato do caso acima, indaguei se é comum os *kupẽ* procurarem os serviços dos wajãgã. O xamã explicou que sim, contudo, o *kupẽ* interessado em ser examinado por um *wajãgã* deve ser apresentado por um Apinajé que faz previamente a solicitação da consulta.

DaMatta (1976, p. 59) argumenta que nesse caso a falta de "poder secular" pode estar sendo compensada pelo "poder místico". Ou seja, o fato de os Apinajé serem solicitados por sua medicina mostra o reconhecimento do chamado "poder dos fracos" que estaria inserido em mecanismos de compensação, embora esse fato seja consequência dos sistemas de dominação. Para DaMatta, "tendo os recursos imponderáveis legitimados pela população dominante (técnicas de cura, a união, a força, o conhecimento do mato, etc) é que a população Apinajé começa a descobrir o seu lugar na estrutura social que os domina*".*

É preciso ressaltar também que apesar da atualidade das atividades xamânicas e das concepções envolvidas nessa prática, os Apinajé falam muito do decréscimo no prestígio dos *wajãgã* atuais. Contam que está se tornando comum a procura dos Apinajé por curandeiros[117] não-índios, que eles chamam de *wajagã-kupẽ* (pajé não-índio). Diz Camilo que "não há mais *wajãgã* como antigamente" e que os *wajãgã-kupẽ* são melhores que os *wajãgã-panhi* porque sabem curar melhor as doenças de *kupẽ.*

Contam os Apinajé que há vários tipos de *wajãgã-panhi.* Os que curam utilizando fumaça, os que o fazem através da imposição das mãos (como o que consultamos) e outros ainda com cachaça. E que são considerados poderosos os *wajãgã* que são capazes de retirar objetos e/ou substâncias do corpo do paciente.

Maricota relata que já fez tratamentos em que foram tirados pedaços de fumo de seu pescoço e espinhas de peixe de seu peito. Segundo ela, certa vez um *wajãgã* Xerente extraiu de seu corpo esses objetos sem o uso de qualquer outro elemento. Simplesmente foi puxando esses objetos de seu corpo.

[117] Pessoas não-índias, que embora não possuam formação em medicina ou na área da saúde, são conhecidas por sua capacidade de curar, baseada em alguma prática mística e/ou no conhecimento popular de manipulação de ervas do mato.

Os *wajãgã* cobram pelos seus serviços tanto de índios como de não-índios. O pagamento pode ser em dinheiro, produtos alimentícios, roupas, utilidades domésticas etc. Apesar de cobrarem pelo atendimento, eles não gozam de nenhum privilégio social visível, e os rituais de cura são bastante discretos. Várias pessoas são apontadas como *wajãgã* e há, nesta categoria, segundo os Apinajé tanto homens, quanto mulheres.

Chico relatou-me várias vezes uma história que demonstra como os Apinajé lidavam com essa questão do feitiço antigamente. Uma mulher *wajãgã* foi visitar uma conhecida, sentiu fome e pediu a mulher da casa visitada que lhe desse uma banana. A dona da casa disse que não tinha. Quando a *wajãgã* saiu, a filha pequena daquela que tinha negado a banana adoeceu, vindo a falecer nos próximos dias. A *wajãgã*, então, foi acusada de ter colocado feitiço na criança por vingança e foi sentenciada à morte.

A mulher foi executada amarrada a um pau e transpassada por uma madeira comprida através da vagina. Depois foi levada até um local fora da aldeia, onde foi feita a cova. Ainda antes de ser enterrada teve os ossos dos braços e das pernas quebrados e depois a enterraram de cabeça para baixo. Os Apinajé fazem questão de deixar claro que, atualmente, esse tipo de execução não acontece mais entre eles.

Desde que comecei a visitar os Apinajé ouvia dizer que Chico era um *wajãgã*. Contudo, quando lhe perguntei, ele negou que fosse um *wajãgã* **"**mesmo". Disse que era um *Ukanewxyn* – curandeiro que possui conhecimento com ervas, "sabe remédio do mato*"*. Distinção muito comum entre os índios, que muitas vezes negam serem xamãs porque tal ofício pode levá-lo a ser confundido com um feiticeiro.

Chico explica que não pode ser considerado um *wajãgã* porque não tira "porqueira" (feitiço). Isso mostra que na relação entre *wajãgã* e feitiço, o xamã apinajé não é o único que pode "fazer feitiço", mas somente um *wajãgã* é capaz de *"*desfazer*"* um feitiço.

Chico conta que na juventude foi aprendiz do irmão de um velho apinajé, famoso por ser um *panhi-kanê* (homem que se especializou em matar outros índios). Porém, antes que seu instrutor terminasse de lhe dar as lições para que ele se tornasse um *wajãgã,* fora assassinado por esse irmão. Disse que o motivo do assassinato foi vingança por ciúme da esposa. O *panhi-kanẽ* acusara seu irmão, instrutor de Chico, de ter mantido relações sexuais com sua esposa e o assassinou durante uma noite na mata. Foi assim que ele acabou não completando seu aprendizado para se tornar um *wajãgã*. Perguntei se ele não poderia continuar a aprender com outra pessoa e ele disse que não. Segundo ele, iniciando as lições com uma pessoa, deve-se concluir com o mesmo mestre.

História de cura contada por Chico para demonstrar como os *wajãgã* tiram substâncias ou objetos do corpo do paciente:

> Um dia, um menino apinajé, andava com sua mãe pelo mato quando um karõ o feriu e deixou nele um pedaço de unha. Ele foi levado a um wajãgã que o benzeu e depois sugou do peito dele, na direção do coração, o pedaço de unha do karõ. Ele jogou o pedaço de unha dentro de um prato com água que ele havia colocado no chão entre os pés do menino antes de começar o ritual para a retirada da sujeira que o karõ tinha deixado no peito do menino.

Como vemos no relato, o *karõ* pode materializar um elemento, tocar e até ferir uma pessoa ou ainda inserir dentro do organismo dela objetos e/ou outros elementos e substâncias que a contaminam causando-lhe alguma enfermidade. Na história contada por Chico, alguns requisitos facilitaram a ação do *karõ*, entre eles, o fato de estarem 'no mato', lugar onde os *karõ* costumam andar; o fato de ser uma criança, indivíduo mais vulnerável à ação dos *karõ*, e de estar acompanhada apenas por sua mãe.

Durante uma dessas conversas, indaguei se é possível alguém fazer um feitiço para prejudicar a produção de uma roça, por exemplo. Chico disse que: "se alguém fizer porqueira na roça, o *wajãgã* vai sozinho até lá para tirar o feitiço*".* Maricota, participando do diálogo, comenta que os mais velhos lhe disseram que os *karõ* não plantam. "Não é verdade*"* e completa: "Eu mesma já sonhei com a roça dos *karõ*. Eles plantam de tudo. Eu sonhei! Eu vi!*"* Enfatiza*.*

Uma noite recebemos a visita de um homem jovem. Estava muito preocupado, pois tinha visto algo que lhe impressionara. Contou que estava sentado na porta de sua casa, quando apareceu um bando de periquitos. Ele observava a revoada dos pássaros quando, de repente, um dos pássaros caiu morto aos seus pés. Ele queria saber o que significava aquilo. Desconfiava que fosse algum aviso de que alguém próximo ou da família dele estava para morrer.

Maricota explicou que a desconfiança dele procedia, disse que quando um pássaro morre na frente de uma pessoa é sinal que alguém de sua família ou próximo a ela irá falecer. Da mesma forma, se uma pessoa estiver pescando e um peixe vier boiando na direção dela, morto ou tonto como se tivesse tomado *tingui*[118] também é anúncio de morte.

Penso que esses eventos e histórias relatados acima podem demonstrar a concepção de inter-relação entre os elementos do mundo e da inexistência do acaso. Se para um indivíduo da sociedade individualista/moderna o fato de ver um pássaro cair morto aos seus pés não causa espanto ou preocupação, para um Apinajé, esse ocorrido não pode ser desconsiderado. Trata-se de uma ocorrência com *status* de "aviso". Lembrando que Chico explicou que o *karõ* pode ser sentido como algo imbuído de energia elétrica, é possível que para os Apinajé, o *karõ* do animal que morreu seja atraído, por magnetismo, pelo *karõ* da pessoa que está para morrer.

A mesma coisa acontece com os sonhos. Como disse Maria: "Eu sonhei, eu vi*"*. O que a pessoa não pode enxergar ou fazer enquanto está

[118] Planta de efeito nocivo para peixes. É utilizado para facilitar a pescaria, pois deixa os peixes atordoados.

acordada, muitas vezes, pode ser vista ou realizada pelo *karõ* dela quando está dormindo. E pela lógica apinajé, quando uma pessoa deseja o mal (doença física, doença mental ou morte) para a outra e exterioriza esse desejo através de alguma prática ritual (feitiço), ela cria uma maneira deste 'mal' chegar até a pessoa. Funciona como se fossem ondas eletromagnéticas, que embora não vemos a olho nu, sabemos que existe.

Langdon argumenta que entre as características que definem o xamã está "um princípio de transformação, da eterna possibilidade das entidades do universo de se transformarem em outras". Espíritos adotam formas concretas, humanas ou animais, xamãs tornam-se animais ou assumem formas invisíveis como as dos espíritos:

> As coisas nunca são necessariamente como parecem. Pode-se dizer que este princípio de transformação caracteriza uma visão metafórica do Universo. O que é separado pode ser unificado através da metáfora. Os ritos de magia são expressões metafóricas deste universo, dos seus domínios, e dos seres que, em última instância, são unificados e não separados (1996, p. 29).

A convivência entre a cura alopática não-indígena e as técnicas xamânicas já foi largamente descrita nas etnografias dos índios brasileiros. Os Apinajé, como outras tantas populações indígenas, recorrem ao sistema de saúde não-indígena e aos pajés simultaneamente, por distinguirem entre "doença de índio" e "doença de branco". No caso dos Apinajé, conforme já relatado, verifica-se a interlocução com curandeiros não-índios, enquanto um sistema intermediário entre o mundo indígena e o não-indígena que se encontra inserido no contexto do processo atual de transformação sócio-cultural. Por um lado, esse evento demonstra também a falta de confiança crescente dos Apinajé na qualidade do atendimento de saúde oferecido nos postos da Funasa.

Outra questão imbricada nessa trajetória é a influência do catolicismo via, sobretudo, o longo contato com os agentes católicos, questão que abordaremos a seguir.

6.5.1 – Influência do catolicismo

É fato conhecido que o processo de evangelização esteve presente desde o início do processo de colonização do continente americano. O impacto da doutrina cristã, através do catolicismo, faz parte de um processo que começou com a própria trajetória de contato dos Apinajé, e estende-se até hoje com a presença de missionários católicos na área.

Vilaça em estudo sobre o processo de conversão entre os Wari argumenta que para os Wari a incorporação do cristianismo tem a ver, nas palavras da autora, com uma "forma de inserção de sua cultura na nova ordem ... uma tomada de posição diante da situação de contato." (1996, p. 126)

Entre os Apinajé, hoje o Conselho Indigenista Missionário [CIMI] goza de um prestígio maior que a Funai. Esse fato se comprova na intensa mobilização que uma reunião chamada por representantes do CIMI promove. Até mesmo pessoas que não costumam comparecer em reuniões coletivas, como é o caso de Maricota, participam e incentivam outros a estarem presentes. Os representantes do CIMI, aliás, têm contribuído para uma progressiva mudança de foco das reuniões da S. José para a Patizal, levando líderes para realizarem mais assembléias nesta aldeia.

A influência do cristianismo católico é facilmente notada, por exemplo, pelo costume secularmente adquirido de celebrar festas aos santos católicos, S. João, S. Pedro Santo Antonio e Nossa Sra. Aparecida. Giraldin (2000, p. 18) cita que, com a vinda dos capuchinhos ao Brasil, o frei Francisco do Monte São Vitor passou a habitar no povoado de Boa Vista (hoje a cidade de Tocantinópolis) em 1841, e permaneceu ali por 18 anos, Chegando a ser nomeado diretor dos Apinajé.

Segundo Nimuendajú (1983, p. 5), em 1843 esse frei fundou em uma das aldeias a "Missão Pacífica", que estendeu sua influência às outras três aldeias. Frei Francisco tinha muita fama, tanto no pequeno povoado quanto nas aldeias indígenas. Os regionais o consideravam um milagreiro. Fama que

continuou após sua morte em 1873. Muitos não-índios visitavam seu túmulo para venerá-lo.

Giraldin (2000, p. 22) também destaca a atuação de padre João Lima, a que Chico se refere quando relata a história, conforme transcrita a seguir, de como os Apinajé encontraram uma estatueta de Nossa Senhora. Ele comandou politicamente a região por 50 anos, desde sua ordenação em 1897 até sua morte em 1947. Consta na história do município de Tocantinópolis[119] que Padre João foi Prefeito da cidade e Deputado Estadual por dois mandatos e que mantinha a população de tal modo fanatizada que sua opinião não era questionada.

Os Apinajé possuem uma versão da bíblia na sua língua que foi realizada por Patrícia Ham, missionária da Sociedade Internacional de Lingüística [SIL][120]. A manifestação da crença apinajé, entretanto, figura-se, por sua vez, enquanto uma releitura do catolicismo cristão. Ou seja, trata-se de uma versão apinajé desse catolicismo, assim como vários estudos vêm mostrando em outros povos.

Chico contou-me como os Apinajé acharam uma estatueta da Nossa Senhora Aparecida[121] no trecho do rio Tocantins, que passa em Tocantinópolis, no tempo do padre João (Entre 1897 e 1947). Conta Chico que os *panhi* acharam a santa enquanto pescavam no rio:

> Naquele tempo tinha Apinajé por toda a região e a cidade ainda era um pequeno povoadinho. Depois que os índios acharam a santa, os brancos vieram para tentar erguer a santa do rio, mas não conseguiram. O padre então falou que deixassem os índios pegarem a santa, e os Apinajé conseguiram. Só os Apinajé puderam fazer isso. Aí o padre construiu uma igreja para abrigar a santa e quando ela ficou pronta ele pediu que os panhi levassem a santa para a igreja. Quando os índios iam caminhando carregando a santa, o padre João falava para os panhi para eles cantarem na língua as músicas próprias da nossa cultura. E quando chegou lá, o padre João falou que a santa ia ficar na igreja, mas que aquela santa era dos Apinajé.

[119] IBGE. Enciclopédia dos Municípios Brasileiros. Edição IBGE, 1957.
[120] O SIL é uma missão evangélica especialista na tradução do Novo Testamento para línguas ágrafas. Foi criada no México na década de 1930 e expandiu-se na América Latina por meio de alianças com intelectuais latino-americanos. Contudo, a atuação do SIL junto aos povos indígenas é alvo de muita polêmica, tendo sido já expulso em vários países.
[121] O relato do descobrimento da santa consta também na tese de Giraldin (2000, p. 49).

Segundo o relato de Chico, a santa está na mesma igreja até hoje. Quando Chico acabou de dizer isso, Maricota comentou*: "*É... o padre mandou cantar na língua só para enganar os *panhi...".* Ao fazer esse comentário, Maria quis dizer que ao pedir que cantassem na língua apinajé, o padre queria fazer os índios acreditarem que ele aceitava e até incentivava as práticas indígenas quando a convivência mostrou que, na verdade, os cantos e danças apinajé não eram tão bem-vindos assim, ao contrário, eram tidos como pecaminosos.

A despeito de ter também adotado alguns hábitos católicos, como ter colocado em seu quarto um altar com uma imagem de N. Sra. Aparecida, Maricota, na verdade, mostra que tem um olhar crítico a respeito da atuação deste e de outros personagens representativos da influência cristã presentes na trajetória histórica dos Apinajé.

Maricota já foi casada com um Xerente e morou entre eles. Conta que nesse tempo converteu-se à igreja Batista por um ano. Disse que muitos *panhi* Xerente são crentes e que um de seus ex-cunhados era pastor. Quando fez um ano que ela estava seguindo essa igreja, ela teve um sonho que a fez mudar a convicção religiosa.

A seguir descrevo o sonho que Maria me contou. Acredito que o relato desse sonho possa ser revelador no sentido de que fornece pistas para ilustrar como Maricota elabora a concepção do que é certo e errado, diante das novas incorporações que provêm do contato com os movimentos religiosos.

No sonho Maricota encontra uma mulher velha bem alta em uma encruzilhada. No fim de um dos caminhos ela viu o inferno. Bichos jogavam as pessoas numa água fervendo. Maria começou um diálogo com a velha que lhe perguntou:

_ "Onde está indo".
_"Vou para minha casa"
_ "Onde é sua casa? Você tem que dizer uma coisa – você é crente?"
_ "Sou",
_ "Quanto tempo?"
_ "Um ano e dois meses",
_ "Quer ver como é a vida do crente?". Eu vou te levar para você

ver, mas, cuidado! Quando vier aquele grandão para te dar a mão para te salvar, você não vai não. Para que você aceitou ser crente?".

Maricota a seguiu. Depois de andar ela disse: "Olha ali a garagem dos crentes, ali nós vamos". Maricota viu um abismo e seguiu andando por um estreito caminho. Para não cair foi se agarrando às moitas até que viu o "chefão". Um homem baixinho, muito forte e de sorriso largo. A mulher lembrou-a que não era para pegar na mão dele e nem entrar se ele chamasse. Na sua mão tinha um espeto que ele usou para trespassar um espírito, do ânus até a boca. O espírito perguntou a ela "você é crente? A vida de crente é ruim. Amanhã é meu dia de cair no fogo. A vida de crente é contra Deus, sai dessa enquanto você está viva".

Nesse momento a velha mulher reapareceu e indagou:

_ "Você viu a vida de crente? Você vai continuar?"

_ "Não vou mais não",

_ "Você sabe rezar? Veja só – a estrada lisa vai para o inferno e aquela outra com espinho vai para o céu."

De manhã, conta Maricota, logo que acordou foi depressa fazer fumo (tabaco) e voltar a fumar. Ela havia parado de usar o tabaco para atender a exigência da doutrina evangélica e conta que fumou até sentir náuseas e vomitar.

Ireti relata que durante o tempo que pertenceu à igreja evangélica ela tinha deixado de ir às festas de *kupẽ* e que naquele dia, uma amiga a convidou para uma festa e ela resolveu atender ao convite da amiga. O marido estranhou e perguntou "O que aconteceu com você agora? Está dançando?". Ela retrucou: "Não se importe com minha vida, me deixa que eu quero dançar".

No próximo dia de culto, uma quarta feira, Ireti conta que viu um grupo de evangélicos (brancos e índios) que vinham em sua direção, ela estava fumando. Apagou o cigarro e colocou-o atrás da orelha. O cunhado (que era pastor) viu e perguntou:

_ "Bom dia irmã, você não tinha deixado de fumar? O que esse cigarro esta fazendo em sua orelha?". Ela respondeu:

_ "Olha, eu não vou ser mais crente. Eu vou mudar. Não quero saber mais! Esqueçam de mim que eu esqueço vocês!".

Segundo Maria, eles insistiram para que ela não deixasse de ser evangélica, contudo, ela nunca mais foi à igreja e, passado algum tempo, deixou o marido e a aldeia Xerente, voltando a morar com os Apinajé onde se casou novamente.

O sonho de Ireti utiliza-se dos mesmos elementos que aparecem nos textos apocalípticos da bíblia para negar o caminho do evangelismo e pedir a ela que volte aos costumes que tinha antes de se converter. Outro elemento bíblico que se faz presente é a similaridade com a descrição do inferno. Por exemplo, a alusão ao "caminho espinhoso" para se chegar ao céu em detrimento ao caminho "liso" que leva ao inferno. No livro de Mateus (cap. 7, v. 13) há um ensinamento atribuído a Jesus Cristo que diz: "Entrai pela porta estreita porque largo é o caminho que conduz à perdição...". A julgar pelo sonho, para Maricota, a perdição estaria na religião "dos crentes" e o caminho certo e estreito estaria ligado à volta a concepção católica, tal como expressa pela cosmologia Apinajé. Fato que influenciou na decisão dela de retornar para a aldeia S. José e para o catolicismo, desmanchando seu casamento com o marido Xerente.

Maricota estava tão decidida a voltar para a aldeia apinajé que, segundo ela, na época, fez o trajeto da aldeia Xerente, próxima da cidade de Tocantínia/TO, até a S. José a pé, juntamente com uma de suas irmãs que teria ido buscá-la. Um trajeto de cerca de 500 km. Andaram aproximadamente cinco dias para chegarem até a aldeia S. José. Ireti relata que percorreram longo trecho de rodovia e em nenhum momento conseguiram uma carona.

A partir do sonho de minha anfitriã, mas, sobretudo, com base na presença marcante da influência do cristianismo e da observação do cotidiano Apinajé que inclui a relação com os representantes da igreja católica, pode-se dizer que há uma preferência pelo catolicismo em detrimento das doutrinas evangélicas manifestas por igrejas como Assembléia de Deus e a Batista, cujos representantes já os visitaram, ou mesmo a Missão Novas Tribos que há mais de dez anos, mantém uma representante morando na aldeia. Essa preferência é justificada pelos Apinajé como embasada no costume das igrejas evangélicas

satanizarem mais enfaticamente as manifestações rituais indígenas, proibirem festas e o uso do fumo e do álcool.

No entanto, Apesar de certa preferência pelo catolicismo, mostrada através da adoção de rituais de casamento e batizado de crianças, por exemplo, a missionária católica I. Rita, conforme já relatado, foi expulsa da aldeia S. José, enquanto a missionária da Missão Novas Tribos, também chamada Rita, habita entre eles há mais de dez anos. Acredito que pessoas de comportamento impositivo não obtêm sucesso prolongado entre os Apinajé. Os missionários que chegam com essa atitude na aldeia não conseguem ficar por muito tempo. Aliás, isso é válido não apenas para agentes religiosos, mas para todos os não-índios que convivem com os Apinajé. A arte da discrição e da diplomacia é fundamental para uma estadia maior junto a essa população indígena.

6.5.2 – Xamanismo e cristianismo

O impacto da doutrina adotada pelas igrejas cristãs sobre as práticas xamânicas indígenas é um fenômeno bastante conhecido. A crença nos heróis míticos, sobretudo Sol e Lua, a valorização e o uso de plantas com poderes curativos pelos pajés, bem como os rituais xamânicos são negados pelas religiões cristãs e muitas vezes proibidos[122].

Diante da constatação da longa convivência histórica dos Apinajé com o catolicismo, ao serem perguntados se são católicos, afirmam que acreditam em *Tirtum* (Deus) como criador de todas as coisas. Contudo, a coexistência do

[122] Nimuendajú (1987) ao estudar as lendas da criação do mundo entre os Apapocúva-Guarani relata que em 1602 os jesuítas, a partir do Paraguai, começaram a catequese destes índios. O autor (1987, p. 27) escreve com indignação sobre o que ele chamou de *estúpida presunção religiosa* dos cristãos que só reconheciam como seres humanos os seguidores de suas igrejas, *considerando o assassinato de um índio pagão tão pouco criminoso quanto à matança de um animal.* Para Nimeundajú, diante da imposição religiosa das igrejas cristãs, os Guarani adotaram uma espécie de *cristianismo simulado* que visava afastar os ataques e ameaças físicas dos agentes religiosos que marcavam presença na área indígena. Um dos recursos desse *cristianismo simulado* foi a adoção da cruz que passou a ser utilizada em salões de uso coletivo e sobre os túmulos.

xamanismo com o catolicismo não eliminou, entre os Apinajé, a eficácia dos feitiços, prática que gera ressentimentos entre as famílias e podem motivar mudanças entre as aldeias.

Antonella Tassinari (1996) estudou a coexistência do xamanismo com o catolicismo entre os Karipuna do Rio Curupi (norte do Amapá). Para a autora (1996, p. 449), o catolicismo e o xamanismo para essa população indígena funcionam enquanto formas complementares de religiosidade. No sentido de que ambos constituem recursos explicativos e formas de acesso ao mundo dos espíritos. Contudo, chama a atenção para o fato de cada uma dessas práticas serem evocadas e festejadas em ocasiões diversas e para finalidades que, mesmo quando coincidentes, utilizam teorias explicativas e práticas bem específicas.

Diz a autora (1996, p. 450) que ao unir esses dois universos desponta somente uma explicação "que os engloba e que remete a uma divindade única e criadora: Toda a força do mundo vem de Deus*".* Nessa afirmação*,* os Karipuna estariam se referindo tanto aos milagres atribuídos aos santos, quanto à capacidade curativa de seus pajés. Tudo no universo, incluindo os espíritos, seria concebido como "obra de Deus, o Criador, fonte da vida e até mesmo da perigosa 'força' com a qual lidam os pajés". Para a autora, catolicismo e xamanismo coexistem sem excluir ou competir um com o outro e ainda concorrem para a solução dos mesmos problemas e angústias das famílias.

Comenta Tassinari que a divulgação da devoção a determinado santo configura-se num elemento que revela o prestígio político dos chefes Karipuna. Esse fato parece ter similaridade com o que acontece entre os Apinajé. Ser o dono de uma festa cristã é algo concorrido e apreciado, por conferir *status* social ao ancião ou anciã que promove a festa.

6.5.3 – O Amálgama entre o cristianismo católico e os mitos Apinajé.

> "Agora não sei mais qual é a verdade. Alguns dizem que foi Cristo. Os *panhi* contavam de outro jeito, agora não sei mais"
>
> (Ireti, 70 anos)

Como vimos em outro tópico*, Myyti* é na mitologia Apinajé o Sol, herói mitológico responsável pela criação do mundo tal como ele se apresenta hoje. O processo de criação e, ao mesmo tempo, de transformação dos elementos já existentes foi realizado através da ação de *Myyti* (Sol) e *Mywyre* (Lua)[123].

A frase dita por Ireti diz respeito ao mito de criação do primeiro homem branco, chamado também de "primeiro cristão". No início de 2008, durante uma conversa onde Ireti me relatava histórias ancestrais dos Apinajé, solicitei que me contasse a história do surgimento dos *kupẽ*. Ireti (Maricota) normalmente gosta de me contar histórias e nunca havia se negado a atender uma solicitação minha nesse sentido. Porém, dessa vez, assim que iniciou o relato, ela o interrompeu abruptamente, levantou-se e disse a frase citada acima.

Em setembro de 2009 pedi a ela, novamente, que me contasse a história de *Waxmẽ-kaprã*, o primeiro *kupẽ*, e novamente Ireti, dessa vez mais enfática, levantou-se abruptamente dizendo: "Não existe essa história aqui" e saiu. Chico, o *wajãgã* que me contou as histórias de curas xamânicas, como de costume, estava tomando seu café da manhã na casa da cunhada. Ouviu minha conversa e começou a contar a história que eu havia solicitado. Maria do quintal disse: "O Chico sabe". E assim ele seguiu contando:

> Duas mulheres saíram para pegar jenipapo a fim de se pintarem. Uma delas era *kupry* (mulher solteira, não virgem) e a outra uma moça (mulher virgem). A *kupry* foi para a direita e a outra para a esquerda.
>
> No caminho a moça ouviu uma voz: "Fulana vem cá!". Ela ficou

[123] Para os Apinajé os demiurgos Myyti e Mywyre são amigos formais.

com medo e olhou em volta. Não viu nada. A voz tornou a chamá-la. Com muito custo a moça olhou e viu uma grande cobra que continuou chamando por ela, até que perdeu o medo e se aproximou. A cobra grande foi chamando, foi fazendo a moça confiar nela.

Quando a moça se aproximou, a cobra pediu que ela se deitasse, garantindo que não iria lhe fazer mal**.** A moça deitou-se e a cobra começou a se rastejar sobre o corpo dela, subiu pelas pernas e cruzou em seu peito fazendo o sinal da cruz, depois foi embora. Antes, disse para a moça: "Sua barriga vai crescer e quando perguntarem quem a engravidou, diga que foi *Tirtum*[124] (Deus)

Assim foi. Logo a barriga começou a crescer e a mãe da moça quis saber quem tinha 'mexido' com ela. A moça respondeu: "Foi Deus". Durante a gravidez, quando a moça ia nadar e ninguém estava vendo, acontecia da criança sair de seu ventre e depois voltar para dentro dela novamente.

Logo o menino nasceu. Assim que caiu o umbigo, a mãe levou a criança para a roça junto com ela. Um dia quando ela estava de costas para o menino, ele se sentou olhando para as outras mulheres como se já fosse um bebê de vários meses. As mulheres se assustaram e chamaram a mãe da criança, mas quando ela olhou, ele deitou-se novamente. Ele fez isso várias vezes, mas toda vez que a mãe olhava, ele fingia que estava dormindo.

O menino foi crescendo. Um dia, quando já andava, estava na roça com sua mãe e ficou olhando as mulheres quando elas iam urinar. Depois que elas foram embora, ele foi até o local, pegou uma porção daquela terra ainda úmida e quente pela urina e fez um feitiço para aquelas mulheres que ficaram doentes e acabaram morrendo.

Um *wajãgã* apontou o menino *(Waxmẽ-kaprã*) como autor do feitiço. Comunicaram o fato ao avô do menino e este mandou uns homens enganarem e matarem a criança. Assim eles fizeram, convidaram-no para caçar e o mataram no meio do mato com pauladas. Enterraram o menino junto com uma ararinha de estimação que ele tinha. Mas passou um dia e ele foi visto vivo chegando de volta na aldeia.

O menino encontrou sua mãe chorando e perguntou a ela a razão daquele choro. Sua mãe, então, lhe contou o que tinham feito a ele. Ele disse "Mas eu estou aqui". Ele nem sabia o que tinha lhe acontecido.

Quando seu avô soube que ele voltara, mandou que o matassem novamente, mas de outra forma, e assim fizeram várias vezes e ele sempre voltava. Até que o avô mandou que depois que o matassem, triturassem os seus ossos para que ele não retornasse. Assim foi feito. Depois disso, ele não voltou mais.

Após muitos anos, porém, ele foi visto já adulto por um grupo de índios que estava numa expedição de caça. Ele estava morando sozinho em uma casa, vivendo como um kupe. Ao ver os índios de sua aldeia, *Waxmẽ-kaprã* os chamou e apresentou-se a eles, pois eles não o haviam reconhecido. Os *panhi* ficaram espantados. Então, ele convidou aqueles homens para

[124] Os Apinajé usam a expressão "Tum" para se referir a uma pessoa que "conhece tudo" e, segundo conversa informal com Giraldin, ele lembrou que os Apinajé usam a expressão "tum tudy" com o significado de "pessoa sabida".

conhecerem sua casa. Ofereceu-lhes café, mas eles não quiseram tomar, pois não conheciam o café e pensaram que fosse veneno. Depois ele ofereceu-lhes comida e os *panhi* também não aceitaram.

Waxmẽ-kaprã disse aos *panhi* que não queria fazer mal para ninguém e pediu que eles chamassem seis casais de sua aldeia para trabalhar para ele. Os caçadores foram embora e no outro dia trouxeram as pessoas.

Conforme os panhi iam entrando na casa dele iam se transformando em kupẽ. Dois homens viraram policiais e tomaram seus postos como guardas da casa. Duas mulheres foram transformadas em serviçais brancas, uma em cozinheira e outra virou uma arrumadeira. Um casal foi levado atrás da casa e transformado em porcos.

Agora os caçadores e os índios já tinham aprendido a confiar nele e aceitaram café e a comida e acharam muito bom e *Waxmẽ-kaprã* mostrou aos caçadores como ele transformava as coisas. Pegava troncos e punhados de barro e fazia com que virassem índios ou animais.

Depois os despediu e mandou que de uma próxima vez eles trouxessem o avô que o tentou matar, além de outros índios. Disse que não tivessem medo, que ele não queria vingança, disse que tinha um presente para eles. Assim fizeram. No outro dia, os caçadores voltaram acompanhados pelo avô de *Waxmẽ-kaprã* e outros índios. Deu-lhes de comer e de beber e, então, colocou diante deles, de um lado, um arco e uma flecha e, de outro, um rifle. Em seguida, pediu que eles escolhessem, dizendo que se escolhessem o rifle teriam tudo o que ele tinha, mas, se escolhessem o arco e a flecha, continuariam sendo índios e não teriam as coisas dos brancos. Os Apinajé conversaram entre si e resolveram escolher arco e flecha. Esse *Waxmẽ* é Jesus, filho de *Tirtum* (Deus) (antes *Myyti* – Sol). Ele que criou índios usando punhados de barro e pedaço de tronco e transformou índios em brancos.

O fato de Maricota ter se recusado a me contar a história do surgimento do primeiro branco, pode estar ligado a um conflito, entre acreditar na história de *Myyti* ou aceitar o deus cristão. Para Maricota, saber a história certa pode ser a diferença entre estar no inferno ou no céu. Sendo assim, se ela não tem certeza se *Myyti* e Jesus são, na verdade, a mesma deidade, até o fato de recontar o mito pode ser perigoso porque a obriga a se posicionar diante de um nome, *Myyti* ou Jesus, filho de *Tirtum.*

6.5.3.1 – A criação dos homens "brancos" nas narrativas indígenas.

A questão da escolha do arco e flecha em detrimento da arma de fogo enquanto um elemento que compõe a narrativa do surgimento do homem "branco"

é tema recorrente nos estudos etnográficos.

A coletânea de Wilbert e Simoneau (1978) cita vários registros etnográficos a respeito do mito de criação da humanidade. Vidal (citada por Wilbert e Simoneau, p. 84) descreve o mito Xicrin sobre a origem dos cristãos e diz que o ancestral dos homens brancos, para essa população, foi morto a mando de sua esposa, renascendo várias vezes e também é encontrado muito tempo depois habitando sozinho, portando bens não-indígenas como armas e ferramentas e cultivando plantas.

Uma das versões do mito que deu origem ao homem não-indígena bastante conhecida na etnologia brasileira é a narrativa do herói Aukê coletado por Melatti (citado por Wilbert e Simoneau, 1978, p. 87). No mito de Aukê, o Sol se transforma em uma serpente, mas transforma-se em um índio para copular com uma mulher indígena. Ela engravida e quando vai tomar banho no rio seu filho sai de seu ventre, se transforma em paca, para depois virar novamente criança e retornar ao ventre de sua mãe. Depois do nascimento, em poucos dias começa a se comportar como um homem jovem. Por conta de seu comportamento discrepante e de seus poderes mágicos, seus decidem matá-lo. Foram várias as tentativas, mas em todas ele retorna, até que a resolvem queimá-lo.

Como na narrativa apinajé, após muito tempo, ele é reencontrado morando em uma casa de tijolos, cercado de galinhas, patos, cabras, porcos, gado, e tudo o que os brancos têm. Em sua porta, mantém um soldado e em sua casa há muitas mercadorias não-indígenas. Para os Krahô, isso aconteceu no Rio de Janeiro. Aukê dá farinha e uma vaca aos Krahõ que vem visitá-lo, mas, depois, separa os meninos e meninas, manda que o soldado dispare contra pessoas mais velhas para que elas fujam e transforma os meninos e meninas em “brancos”, batendo-lhes na cabeça para que se esqueçam de seus pais.

Embora haja exceções, como o mito Txucarramãe relatado por Lea[125] onde uma cobra ensina ao primeiro branco como fazer a espingarda e este a dá aos brancos deixando os índios com o arco e flecha, geralmente as narrativas

[125] Relato contido na coletânea de Wilbert e Simoneau, vol. 58 (1984, p. 259)

míticas que versam sobre a origem dos não-índios são bastante similares e terminam na escolha indígena pelo arco e flecha em detrimento da arma de fogo, o que permite o entendimento de que para os índios a situação dominante da sociedade não-indígena deve-se a superioridade bélica e material desta, embora, como lembra Stephen Hugh-Jones (1988), os índios a considerem moralmente inferior. Sendo assim, na seção a seguir trataremos das especificidades do caso apinajé quanto ao mito de *Waxmẽ-kaprã.*

6.5.3.2 – O caso apinajé: considerações sobre a transformação de Waxmẽ-kaprã.

Há diferenças entre a versão que me foi contada por Chico e as coletadas por Nimuendajú, Giraldin e Estevão, sendo a principal delas a mudança na identificação do herói que protagoniza essa história. Na versão apresentada por Chico, *Waxmẽ-kaprã* é identificado como sendo Jesus Cristo, em consonância com o que disse Maria na frase colocada como epígrafe desta seção: "Agora dizem que é Cristo...".

Na versão coletada por Nimuendajú na obra etnográfica sobre os Apinajé (1983, p. 126) na década de 1930, a mãe de *Waxmẽ-kaprã* era uma *kupry (*mulher sem marido, porém não-virgem), ou seja, não há a presença do "nascimento virgem" e não há também a presença do pai. A mulher 'aparece' grávida e a polêmica em torno do personagem central fica por conta de suas proezas na primeira infância, além disso, nessa versão *Waxmẽ-kaprã* aparece como sendo D. Pedro II.

DaMatta (1977) compara duas variantes do mito sobre o surgimento do homem branco, uma Krahô e outra Canela. Na versão Canela, o primeiro homem branco aparece também como D. Pedro II e a história não culmina na escolha entre a arma de fogo e o arco e flecha. As duas versões se iniciam com a mulher já grávida, sendo que para os Canela, tratava-se de uma mulher solteira e para os Krahô, a mãe do herói era casada. Ambas apresentam a mesma sequência, tal como no relato dos Apinajé, de morte e renascimento, e na versão Krahô, assim

como nas versões mais recentes dos Apinajé, a saga do herói mítico termina com a escolha da arma tradicional pelos índios, selando a diferença tecnológica entre a sociedade índia e não-índia.

DaMatta, ao analisar o mito, argumenta inicialmente que transformado em homem branco o herói mitológico configura-se enquanto "mediador entre índios e brancos" ao colocar em comunicação duas ordens sociais concebidas no mito como antitéticas e antagônicas: a indígena e a não-indígena. Sua transformação, segundo o autor, se processa através de alguns elementos como a solidão que, entre os "Timbira", lembra o autor, "coloca uma pessoa (ou grupo de pessoas com as mesmas propriedades) à mercê de forças e experiências estranhas" (1977, p. 125).

A solidão somada ao contato com a água (outro elemento analisado por DaMatta) podem servir, segundo o autor, para diferenciar a mãe do herói de uma mulher grávida qualquer. Aquela mulher grávida foi à fonte sozinha entrando em contato com a água. Por isso, diz DaMatta (p. 138), "acreditamos que ela fica preparada para a 'anunciação' de que o filho que está esperando será diferente e, como em toda 'anunciação', o fenômeno lhe é comunicado de modo individual".

O autor se refere ao episódio anterior ao nascimento da criança em que o menino saiu do ventre de sua mãe, conversou com ela e retornou para o útero, enquanto ela estava se banhando. DaMatta comenta que no decorrer da saga ele "fracassa" como mediador, pois, na verdade, promove uma "desorganização social". Além disso, continua o autor, quando os Timbira "sacrificam" o primeiro não-índio, conferem ao menino um *status* superior ao do simples ser humano e fazem com ele um "contrato social". Nesse caso, o sacrifício do personagem mítico, através do seu assassinato pelo fogo, estaria legitimando uma situação ambígua, onde os brancos passam a ser devedores dos índios, uma vez que foram eles os responsáveis pela criação dos não-índios.

Na versão registrada por Giraldin (2000, p. 38), coletada por volta de 10 anos antes do meu último registro, a saga de *Myyti* começa quando ele "cobiça" uma moça virgem e solicita a ajuda de uma *kupry* a fim de convencer a tal jovem a

caminhar fora da aldeia com o intuito de abordá-la longe dos olhos dos moradores. Na versão de Chico, essa preocupação é omitida. *Myyt*i apenas se aproveita da saída das duas mulheres para seduzir a moça. Não existe um conluio entre *Myyti* e a *kupry*, o 'acaso' é que leva a moça a estar naquela hora, naquele lugar.

Na versão registrada por Giraldin, *Myyti* justifica sua metamorfose em cascavel como sendo uma espécie de 'disfarce' que possibilita seu contato com a moça e manter relação sexual com ela, sem que as pessoas suspeitassem de sua verdadeira identidade. Depois ele adverte a jovem para que ela mantenha segredo sobre o ocorrido. Supõe-se que ela teria 'vergonha' de dizer que havia sido seduzida por uma serpente. Ele diz à moça: "Eu não sou cobra, sou gente. Eu me transformei assim para você poder me ver e não contar para ninguém. Se você tivesse me visto como gente precisaria contar para os outros."

Na versão que Chico me relatou, a moça é instruída a dizer que foi *Tirtum* (Deus) quem a engravidara, concretizando a substituição do herói *Myyti* pela figura bíblica. Sendo assim, *Myyti* (que em todas as versões aparece associado ao Sol) passa a ser *Tirtum* e *Waxmẽ-kaprã*, Jesus Cristo, filho de Deus.

Quanto ao processo de morte e ressurgimento de *Waxmẽ-kaprã***,** não há diferenças significativas entre o relato coletado por Giraldin e o que me foi contado. Culminam no ato de escolha entre o arco e flecha e o rifle que o primeiro *kupẽ* impõe aos índios. A preferência pelo arco e flecha simboliza a escolha por continuar sendo 'índios' e a consequente separação entre o mundo dos brancos e mundo indígena. Além disso, principalmente, sela o destino de subordinação provocada por uma assimetria tecnológica. Na versão do mito de criação do homem "branco" descrita por Nimendajú, esse episódio não ocorre. *Waxmẽ-kaprã*, ao ser reencontrado como um homem branco e rico, diz ao irmão de sua mãe que se ele não tivesse tentado matá-lo seria também um homem rico.

Aos Apinajé que foram visitá-lo deu arroz e carne de gado, ensinou como prepará-los, deu-lhes também alguns bens como presentes e os deixou partir. Ao que parece, ao ser identificado com D. Pedro II, *Waxmẽ-kaprã,* apesar de ressurgir da morte transformado em branco, não demonstra capacidade para

transformar elementos em pessoas como nas outras versões. Há nessa versão contudo, o reconhecimento do homem não-indígena como possuidor de bens aos quais os Apinajé ainda não possuíam acesso. *Waxmẽ-kaprã* aparece como intermediário entre o mundo indígena e o não-indígena.

A maneira como se dá a metamorfose dos elementos em humanos também aparece de forma diferenciada nas três versões. Na coletada por Giraldin, os índios são transformados em *kupẽ* apenas por entrar na casa de *Waxmẽ-kaprã*, enquanto, segundo Chico, o filho de Deus transforma barro e pedaços de tocos de árvores em *panhi* e/ou *kupẽ*, numa semelhança com a história do livro de Gênesis (bíblia) onde Deus utiliza o barro para criar o primeiro homem.

Na versão coletada por Giraldin, quando a criança nasce, mãe e filho são rejeitados pelo avô e pelo restante da família e expulsos de casa. Nas versões coletadas por Nimuendajú e Giraldin, desde que estava no útero da mãe, o filho de *Myyti* mostrou-se diferente das demais crianças. Quando a mãe ia banhar-se no rio, a criança saia de seu ventre, transformava-se em boto ou paca e voltava novamente ao útero da mãe. Quando recém-nascido, em todas as versões ele foi levado pela mãe na roça e mostrou ter um comportamento típico de uma criança maior, sentando-se para observar as mulheres que trabalhavam ali. Ao crescer, começou a ter ações próprias de um poderoso feiticeiro, atributo demonstrado através do episódio do feitiço que faz com um barro proveniente da mistura de um punhado de terra com a urina das companheiras de sua mãe.

Quando ele atinge certa idade, cessa o papel da mãe e inicia o cumprimento de sua saga. É assim que a passagem de sua infância para a vida adulta é marcada por uma intensa experiência de morte e ressurgimento que culmina em sua transformação em homem branco. É quando impõe aos Apinajé a escolha entre o arco e flecha e o rifle e promove a separação tecnológica entre índio e branco.

6.5.3.3 – A saga de Waxmẽ-kaprã e o mito de Adão e Eva: Comentário sobre figuras simbólicas em comum.

O mito de criação do homem não-indígena traz em suas várias versões a presença de figuras simbólicas como a da serpente. Na versão que me foi relatada, a tarefa da serpente é gerar no útero virgem de uma índia o filho de *Tirtum* (Deus) ou *Myyti,* esse filho é *Waxme-kaprã* ou Jesus que dá origem ao povo 'branco'.

A escolha da serpente parece reforçar as prerrogativas da imortalidade (que o filho de *Myyti* ou *Tirtum* herda de seu pai). A serpente é capaz de renovar-se trocando a própria pele; assim como o filho foi capaz de fazer posteriormente, quando submetido à experiência das diversas mortes, que é na verdade seu processo de transformação em branco.

Outro elemento pertinente à saga de *Waxmẽ-kaprã* é que, diferente da versão relatada por Nimuendajú onde a mãe é uma *kupry* chamada Nyimõgo*,* nas versões posteriores, a saga do herói primordial começa no ventre de uma mulher virgem e anônima numa aparente aproximação com a figura da mãe de Jesus. Tanto a mãe de *Waxmẽ-kaprã* como a de Jesus recebem a incumbência de ceder o ventre para o Ser que dá início a um mundo novo. No caso de *Waxmẽ-kaprã* trata-se do início de uma relação entre índios e o universo de mercadorias e bens manufaturados dos não-indígenas.

Curiosamente, *Waxmẽ-kaprã,* filho de *Myyti* faz feitiços durante sua infância, é morto e reaparece em sua fase adulta como *kupẽ*. Jesus na história bíblica faz uma aparição quando menino e, só reaparece em sua fase adulta.

A substituição de *Myyti* pelo filho de *Tirtum* (Jesus), entretanto, já estava presente na mitologia apinajé. Giraldin (2000, p. 30) conta que seu informante *"*traduz *Myyti* e *Mywryre* por, respectivamente, Deus e São Pedro. Mas ele próprio *(*o interlocutor) dizia que é a mesma coisa que Sol e Lua*".* Nesse caso,

a alusão de Lua (*Mywryre*) como sendo S. Pedro[126], repõe a cumplicidade entre os heróis míticos e ilustra a hierarquia que engloba essa relação. Sol representa Deus, enquanto Lua representa S. Pedro.

O fato de Lua enquanto São Pedro ter sido suprimida do relato coletado por mim pode representar o movimento de adaptação do mito à unicidade da crença cristã. Se *Waxm*ẽ*-kaprã* ou Jesus é o primeiro homem cristão e os cristãos acreditam que um único Ser criou o mundo, então, este pode ter sido gerado não mais de uma ação complementar entre Sol e Lua, como ocorreu no surgimento dos primeiros índios, mas apenas de Sol, talvez por ser considerado superior quanto a sua capacidade criativa.

Por fim, a passagem onde é oferecida aos índios a possibilidade de escolha entre o rifle e a flecha parece demonstrar que, de um lado, apesar de toda opressão colonialista que caracteriza a trajetória das populações indígenas, esses povos compartilham uma concepção segundo a qual o *panhi* não é simplesmente uma mera "vítima da história", mas um participante ativo de seu próprio destino através do reconhecimento de que no tempo "do primeiro" seus antepassados tiveram a possibilidade de optar, e que, os povos indígenas têm que arcar com as consequências de uma má escolha. Por outro lado, no reverso dessa questão, os Apinajé se sentem responsáveis por "fracassos" diante de atividades que apareceram enquanto uma demanda da história do acirramento da inter-relação com as populações não-indígenas. Como no caso dos projetos econômicos onde os Apinajé tendem a assumir a culpa pelo "fracasso" das iniciativas, lembrando como disse Daniel (presidente da associação *Krinhinuré*) que os Apinajé *"*não se interessam em aprender*"*.

[126] São Pedro é um dos um dos discípulos mais citados na Bíblia cristã e um dos principais santos do catolicismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O enfoque de estudo deste trabalho foi motivado inicialmente pela intenção de aprofundar a pesquisa a respeito da construção de gênero, realizada por ocasião do mestrado, contudo, a pesquisa de campo possibilitou o contato com a problemática sócio-econômica, e a consequente proliferação de iniciativas associativistas e de projetos voltados, principalmente, à exploração de recursos naturais. Tal observação remeteu-nos a questões tratadas comumente como parte da temática denominada como “etnodesenvolvimento”.

Ao abordar esse tema, deparamos-nos com as mudanças operadas nos últimos 30 anos, parte observável pelo intervalo de 10 anos entre a pesquisa para o mestrado e a realizada para o doutorado. A busca pela compreensão da transformação social vivida pelos Apinajé levou à abordagem de mudanças ocorridas no campo mitológico enquanto reflexo da emergência de valores e reconstrução de significados inscritos na cosmovisão apinajé.

Aspectos mitológicos e xamânicos contribuíram para ilustrar a interligação existente entre os elementos do universo e a caracterização da sociedade apinajé nos termos de Dumont enquanto sociedade holística/tradicional. Onde a existência de uma interligação entre elementos formadores do universo constitui um sistema integrado, imbuído de uma conexão entre as dimensões visíveis e não visíveis.

A proposta não é recorrer à categorias analíticas cristalizadas como a dicotomia entre moderno x tradicional, mas de propor uma investigação que leve em conta aspectos da lógica apinajé no esforço de compreender as dificuldades manifestas pelos apinajé diante da elaboração e execução de projetos chamados de “desenvolvimento”. Projetos que pressupõem a concepção ocidental de progresso econômico linear, acumulativo e infinito em contraponto a uma noção onde a circulação de bens através da troca é subsidiada por uma concepção não-acumulativa.

Por outro lado, a ênfase de entidades governamentais e não-governamentais na importância da elaboração de projetos associativistas leva os Apinajé a verem nessa dinâmica uma saída algo mágica para a situação de dependência dos programas assistenciais, cujo ganho não atende a crescente necessidade e desejo de consumo de bens e serviços não-indígenas impulsionados também pelo próprio ganho monetário gerado por esses programas.

No tocante a questão mitológica, o protagonismo da metamorfose fica por conta da mudança na identificação dos principais seres da cosmologia apinajé. A saber, *Myyti* e *Mywryre*, criadores do mundo e da humanidade e o filho de *Myyti, Waxme-kaprã*, que aparecem atualmente, respectivamente, como *Tirtum*, o Deus que lhes fora ensinado pela tradição cristã; S. Pedro e Jesus Cristo, filho de *Tirtum.*

No mito apinajé, a serpente é a encarnação de *Myyti* ou *Tirtum*, aquele que tem o poder da criação. Junto de *Mywryre,* ele cria e estabelece o universo. A noção de englobameto do contrário de Dumont nos fornece uma chave para entender a relação entre Sol e Lua na cosmologia apinajé. Sol faz tudo 'perfeito' e tem as idéias primordiais e maior poder de executá-las. Lua está sempre agindo por imitação, criando algo que não é tão 'perfeito' ou agindo por inveja, tentando dificultar ou destruir a criação de Sol. No entanto, a ação de ambos é que cria os elementos, com os quais o indivíduo humano tem que lidar no mundo.

Há uma similaridade entre as condições de nascimento do filho de *Waxme-kaprã* e de Jesus Cristo. Ambos não nasceram de uma relação convencional entre um homem e uma mulher. Cristo foi obra de um milagre do Espírito Santo e o filho de *Tirtum* ou *Myyti* do contato entre uma mulher, que em algumas versões é virgem, e um deus transformado em cobra. A recorrência de elementos citados no texto permite a identificação de *Waxme-kaprã* com Jesus Cristo. Não se trata de dizer, contudo, que seja uma assimilação completa do cristianismo, mas sim de uma conciliação possível por conta da presença de elementos similares entre as duas narrativas.

A integração entre os elementos que compõem o mundo, pressuposto pela lógica holística, dinamiza-se através de um jogo de dualidades como mostra a relação entre Sol e Lua no relato mítico. Metaforicamente podemos dizer que o universo visto pela perspectiva holística é circular e, em seu interior, o movimento de criação e recriação (elementos que se metamorfoseiam em outros) é realizado através da ação de pares de opostos que se complementam (comparativamente aos símbolos chineses yin e yang, muito conhecidos no mundo ocidental).

Tal perspectiva *panhi* pode ser representada na expressão que os Apinajé utilizam para se referir ao que entendem como pertencente ao conhecimento ancestral: "no tempo do primeiro". Perspectiva que é desafiada pela necessidade de incorporação de aspectos da lógica *kupẽ* (porque este possui superioridade bélica e material). O aprendizado, por exemplo, é realizado apenas como inserido no cotidiano e na convivência com os mais velhos, mas no interior da escola, transmitido por "especialistas". A "especialização" institucional do conhecimento vem também via o treinamento técnico para execução de projetos e por intermédio das práticas organizativas e políticas que vão desde as iniciativas de luta pela demarcação até a criação de associações.

A transformação dos personagens mitológicos reflete a transformação social pelas quais os Apinajé vêm passando. Não são apenas os costumes cotidianos que mudam, ritos são incorporados – como a formatura escolar, a festa de casamento e o batizado de recém-nascidos por padres católicos – enquanto outros morrem.

Um ritual que deixou de ser realizado já há muito tempo, foi o cerimonial do *Pep-kaak* – ritual de iniciação para a idade adulta e para formação do *status* de guerreiro. Orlando, que era cacique em 2008, chegou a elaborar um projeto junto com a associação *Krinhinuré* para a revitalização desta festa, o qual não foi concretizado, acredito que motivado também pelo esvaziamento de significado e consequente falta de interesse dos índios. Sobretudo dos mais jovens, mais preocupados em conseguir meios de acesso aos bens de consumo e em atender expectativas geradas pela inter-relação com as instituições não-indígenas.

A transformação social, em seu processo, inclui a ascensão de iniciativas individualizantes no sentido da incorporação de práticas que se colocam enquanto possibilidade de escolha do indivíduo. Um dos fatores que proporcionam essa possibilidade de escolha é o acesso ao ganho monetário. O professor Cassiano, por exemplo, criou uma diferenciação de sua casa através da construção de cerca, portão e construção de banheiro. O acesso a escolaridade também é outro fator. Gunum formou-se em direito e preferiu deixar a aldeia. Daiane, uma jovem que cursa o colegial, diz que pretende fugir ao apelo do casamento e da maternidade, que em geral as jovens apinajé assumem a partir dos 13 anos, e investir em seu estudo como forma de conseguir acesso ao mercado de trabalho e ao mundo urbano.

Os mais velhos costumam acusar a escola de promover a invasão dos costumes *kupẽ* e criticar a incorporação da televisão no cotidiano das famílias e o abandono total ou parcial da "roça de toco" ou roça familiar. Entretanto, também os mais velhos costumam passar boa parte de seu tempo diário apreciando os programas televisivos e matriculam seus filhos e netos na escola.

A situação dos Apinajé, no entanto, não se resume na transformação ditada pela incorporação de costumes oriundos da sociedade envolvente, porém no enfrentamento de fontes de pressão que se verifica desde a proximidade com os grandes projetos de desenvolvimento da região Norte/Nordeste acionados sobretudo pelo Plano de Aceleração do Crescimento [PAC].

Os Apinajé vivem sob a ameaça de perder parte do território duramente conquistado por conta da inundação provocada pela construção de Hidrelétricas, enquanto são englobados por um discurso que expropria populações indígenas e ribeirinhas sob o argumento da necessidade de energia elétrica, da geração de emprego e melhoria da qualidade de vida da população local e quiçá nacional que ironicamente inclui os índios com a alegação de sua crescente reivindicação por energia elétrica nas aldeias. Como disse o representante da Eletronorte para os Apinajé em reunião sobre Serra Quebrada: "Todos precisamos de energia. Quem tem geladeira aqui? Camiseta? Televisão? Rádio? Celular? (...) ", tentanto atribuir

aos Apinajé uma demanda por energia que, na realidade diz respeito sobretudo a necessidade de consumo do setor industrial.

As formas de convencimento incluem ainda as promessas de "compensação" que quando cumpridas, por vezes, acabam favorecendo algumas pessoas ou grupos em detrimento de outros, acirrando a divisão interna e o faccionalismo. Enquanto o desenvolvimento anunciado (que inclui, além das UHEs, a construção de estrada de ferro, hidrovias, rodovias etc) faz avançar o perímetro urbano e a incidência de grandes plantações como de eucalipto e soja e, consequentemente, a chegada de mão-de-obra não-indígena de outros estados que se aglomera próxima às áreas indígenas.

No interior das aldeias, os problemas também se multiplicam: precariedade no atendimento na área de saúde; o acesso ao sistema educacional, que favorecendo o assalariamento de alguns, provoca, para outros, uma busca pela escolarização como promessa de conseguir inserção no mercado de trabalho.

Na questão do território, o drama relatado no segundo capítulo ilustra a falta de segurança territorial. Causa de constantes reivindicações por construções de postos de vigilância que antes eram erigidos na área indígena, algo que não será mais possível visto as mudanças promovidas pelo órgão tutelar a partir de 2009, com a mudança do posto indígena para a cidade.

Diante de todos os problemas enfrentados pelos Apinajé, não há como não atestar a capacidade e a criatividade de renovação e reorganização social dessa população, nem há como duvidar da dinamicidade da concepção de seus valores e práticas ancestrais. Também não há como ignorar que as pressões atuais, como a problemática gerada através da construção dos megaprojetos nas proximidades da área, exigirão novas estratégias de enfrentamento, para os quais serão necessários novos recursos e novos conhecimentos.

Diante disso, há que se pensar na necessidade de, atendendo a reivindicação dos Apinajé, subsidiar, através de oficinas e cursos, a construção de uma releitura a respeito do enfrentamento dessa problemática, tendo em vista, a

complexa rede de relações englobada nesses eventos, bem como, subsidiar estratégias que garantam um acesso a bens e serviços que possam assegurar uma subsistência mais qualitativa a essa população.

Apesar de aparentemente contraditória, a partir das falas e manifestos escritos no contexto das diversas reuniões coletivas que assisti, tanto de pessoas letradas com não-letradas, é possível resumir alguns pontos de consenso entre as opiniões expressas publicamente. Os Apinajé acreditam que os projetos e iniciativas assistenciais vinda dos *kupẽ* (governamentais ou não) devem atuar na direção da busca de ações que incentivem e apóiem as famílias a plantarem suas próprias roças; melhorem e diversifiquem os produtos da terra e auxiliem na constituição de uma fonte de alimentação segura que perdure durante o ano todo; apoio aos projetos em andamento que estejam dando resultado (como a 'casa da farinha' da aldeia Areia Branca), a fim de difundi-los entre as aldeias; atividades e cursos de capacitação para elaboração, gestão e implantação de projetos que possam promover um sustento alimentar com mais qualidade; fiscalização e controle territorial; confecção e venda de artesanato; projetos que viabilizem visitas de intercâmbio e troca de experiências entre os povos indígenas e pequenos agricultores e, para a realização de festas e rituais.

O teor das reivindicações citadas acima nos recoloca sob o tema da possibilidade do "desenvolvimento étnico". Nesse sentido, podemos dizer que se de um lado não podemos endossar a visão segundo o qual basta adicionar "étnico" no "desenvolvimento" e esperar que projetos sob essa alcunha alcance as diferenças referenciadas na lógica indígena de forma a garantir o sucesso do empreendimento, e nem acreditar que diante da inevitabilidade do acirramento das relações interétnicas, resta aos Apinajé optarem por esta ou aquela prática, "da própria cultura mesmo" (como dizem os Apinajé), que seja mais adequada ao novo ritmo de vida. Por outro lado, também não basta tecer uma crítica conceitual ao tema etnodesenvolvimento e ignorar a avalanche de medidas desenvolvimentistas oriundas da sociedade majoritária que invade suas terras e coloca em risco vários aspectos da vida apinajé.

Faz-se necessário ressaltar que, como saída para os impasses apresentados, os Apinajé estão apostando numa proliferação de projetos, a maioria vendo nesse projetismo uma forma imediatista de favorecer grupos e facções a aumentarem seu acesso a recursos que possibilitem, conforme me disse um dos caciques apinajé, "melhorar a vida da gente nossa". Ou como expressou minha espirituosa anfitriã Maricota:

> "Quero aumentar minha casa. Quero comprar um carro para me levar na cidade quando eu quiser ir. Se alguém me dá alguma coisa, eu nem quero nem saber de comunidade. A comunidade está para lá, eu estou aqui na minha aldeia" (se referindo ao núcleo de casa de seus parentes).

Embora seja visível a incorporação de elementos não-indígenas entre os Apinajé, como demonstra o cenário da vida cotidiana nas aldeias, gerando novas necessidades de consumo e de acesso a bens e serviços, é preciso ressaltar que não significa que os Apinajé estejam "virando *kupẽ*", mas que estão a cada dia, na convivência fronteiriça entre o "tempo do primeiro" e o tempo "de agora", criando estratégias políticas e simbólicas que, se de um lado, transforma *Waxmẽ-kaprã* em filho de *Tirtum*, de outro, faz renascer o Cristo de uma relação entre um Deus metamorfoseado em cobra e uma índia apinajé. Assim sendo, o que podemos dizer é que os Apinajé são sobreviventes e renascem a cada novo conflito desde que *Mywryre* (Lua) inundou as terras indígenas espalhando-os por terras estranhas.

BIBLIOGRAFIA

Aguiar, Kátia. (1985, 06 de Janeiro). Por que os índios querem a guerra? *Jornal de Brasília*/DF.

Albert, Bruce. (n.d.). Terras Indígenas, Política Ambiental e Geopolítica Militar no Desenvolvimento da Amazônia: A Propósito do Caso Yanomami. Disponível no site: http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_7/b_fdi_03_01/37612.pdf. Acesso em 10/08/2011.

_____. (2002). O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza. In: Ramos, R.; Albert, B. *Pacificando brancos. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. Ed. UNESP/SP

_____. (1992). A Fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami*. Anuário antropológico*/89. RJ: Tempo Brasileiro.

Albuquerque, Francisco Edviges. (1999). *Contato dos Apinayé do Riachinho e Bonito com o português: aspectos da situação sócio-lingüística.* Dissertação de mestrado. UFGO / Goiânia.

_____ (Org). (2007). *Apinaje Kanexà Jarenh ã Kagà: Receitas da Medicina Tradicional Apinayé*. Ed. Printcolor. Fortaleza-CE. printcolor

_____. (2007). *Contribuição da fonologia ao processo de educação indígena Apinayé*. Tese de doutorado. Universidade Federal Fluminense. Niterói/RJ

Almeida, Fábio Vaz Ribeiro (org.). (2008). *Guia para a formação em gestão de projetos indígenas*. *PDPI.* Ed. Paralelo 15. Esplanada dos Ministérios, Brasília/DF.

Almeida, Rogério; Régis, Mayron. (2003) Águas sem barragens. Campanha Interestadual Contra a Implantação de Barragens na Bacia Araguaia-Tocantins. Cepasp/Marabá/Pará e Fórum Carajás. São Luís. (Relatório realizado com colaboração dos Apinajé)

Andrade, Maristela de Paula. (2008). Terra de Índio: Identidade étnica e conflito em terras de uso comum. *Coleção Humanidades*. Vol 3. Centro de Ciências Humanas da UFM. São Luís/MA

Andrade, Valeria Medeiros. (2006). *Rumo ao etnodesenvolvimento Krahô: o papel do indigenismo e do BNDES*. Tese de doutoramento. Universidade de Brasília/DF.

Altvater, Elmar. (1995). O *Preço da Riqueza. Pilhagem ambiental e a nova (des)ordem mundial*. Unesp/SP.

Ávila, Thiago Machado. (2006). "Não é do jeito que eles quer, é do jeito que nóis quer": Biotecnologia e o acesso aos conhecimentos tradicionais dos Krahô. In: Grossi, Miriam P.; Heilborn, Maria Luíza e Machado, Lia Z. (Orgs). *Antropologia e Direitos Humanos*. Publicação ABA. Ed. Novas Letras, Florianópolis.

Azanha, Gilberto. (2002). Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismos de fomento: possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil. In: Souza, Lima & Barroso-Hoffmann: *Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas*. Ed. Contra Capa/ RJ.

_____. (2010, 20 de Janeiro). Sobre a Reestruturação da Funai. Texto disponível no site: www.trabalhoindigenista.org.br. Acesso em 11/08/2011

Azevedo, Marta Maria do Amaral. 2003. *Demografia dos Povos Indígenas do Alto Rio Negro / AM*. Tese de Doutorado. Unicamp/SP.

_____; Pagliaro, Heloísa; Santos, Ricardo Ventura. 2005. *Demografia dos Povos Indígenas do Brasil.* Rio de Janeiro. FIOCRUZ: ABEP.

Baniwa, Bonifácio José; Viana, Virgílio. (2005, 9 de Abril). Política de etnodesenvolvimento indígena do Amazonas. Disponível em: www.socioambiental.org.br. Acesso em agosto de 2010.

Barros, Maria Cândida Drumond Mendes. (2004). A missão Summer Institute of Linguistics e o indigenismo latino-americano: história de uma aliança (décadas de 1930 a 1970). *Revista de Antropologia*, vol.47, nº 1, São Paulo.

Bonilla, Oiara. (Abril/2005). O Bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari. *Mana.* Volume 11, número 1.

Bosco, João. (1985, 08 de janeiro). Índios abrem picadas com a proteção da polícia. *Jornal O Globo*. RJ

_____. (1985, 09 de fevereiro). Apinajés: caciques decidem esperar solução em Brasília. *Jornal O Globo*/ RJ.

_____. (1985, 10 de fevereiro). Cidade ainda disposta a exterminar índios. *Jornal O Globo*/RJ.

Braga, Denise. B. (2005). *Letramento e tecnologia*. Cefiel/IEL/Unicamp-SP.

Brand, Antonio J. (2003). Biodiversidade, sócio-diversidade e desenvolvimento: os Kaiowá e Guarani no Estado de Mato Grosso do Sul. In: Costa, Reginaldo Brito da (Org.) *Fragmentação Florestal e Alternativas de Desenvolvimento Rural na Região Centro-Oeste*. Campo Grande: UCDB.

Brunelli, Gilio. (1996). Do Xamanismo aos Xamãs: estratégias Tupi-Mondé frente à sociedade envolvente. In: Langdon, Jean Matteson (Org.). *Xamanismo no Brasil*. *Novas perspectivas*. UFSC/Florianópolis.

Carneiro da Cunha, Manuela. (2009). *Cultura com aspas e outros ensaios*. Ed. Cosac Naify, São Paulo.

Carneiro da Cunha, Manuela. (1987). *Os direitos do índio*. São Paulo, Brasiliense

Capiberibe, Artionka Manuela Góes. (2007). *Batismo de fogo. Os Palikur e o Cristianismo*. Ed. Annablume/SP

Cardoso de Oliveira, Roberto. (2000). Ação indigenista, etnicidade e o diálogo interétnico*. Estudos Avançados*. Vol IV, nº 40, SP.

Cavalcanti, Marilda do Couto & Maher, Terezinha de Jesus. (2005). O índio, a leitura e a escrita. O que está em jogo? Caderno Cefiel/IEL/Unicamp-SP.

Centro Ecumênico de Documentação Indígena (CEDI). (1994, 06 de Janeiro). Criação de grupo técnico para identificação de Terra Apinajé. *Povos Indígenas do Brasil*.

Costa, Eliza Mara Lozano. (2010). *Uma floresta politizada: relações políticas na Reserva Extrativista do Alto Juruá, Acre (1994 – 2002)*. Tese de doutorado. Unicamp/IFCH.

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

_____. (1977). *Ensaios de Antropologia Estrutural*: *O carnaval como um rito de passagem*. Ed. Vozes, Petrópolis/RJ.

_____. (1985, 04 de fevereiro). Para os Apinayé. *Folha de São Paulo*. SP

_____. (2000, Abril). Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. *Mana* vol.6 n.1 Rio de Janeiro.

D'Angelis, Wilmar da Rocha. (2011, Março). Acesso à informação: Participação e inclusão no espaço digital. *Fórum Permanente de Ciência e Tecnologia. ProjetoWeb Indígena*. Acesso a informação: Recursos digitais abertos e seus sistemas UNICAMP, Departamento de Linguística – UNICAMP.

_____. (2005). *Línguas indígenas precisam de escritores*? *Como formá-los*. Cadernos Cefiel/IEL/Unicamp-SP.

Dias, Laércio Fidelis. (2005). *O bem beber e a embriaguez reprovável segundo os povos indígenas do Uaça.* Tese de doutorado em antropologia social. USP/SP.

Diniz, Sibelle; Magalhães, Felipe N. C.; Monte-Mór, Roberto Luís de Melo. (2006). Economia e Etnodesenvolvimento no território indígena xakriabá / MG. *Publicação do XII Seminário sobre a Economia Mineira, História, Demografia e Políticas Públicas*. Diamantina (MG). 29/Ag a 1/Set.

Dumont, Louis. (1985). *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.

_____. (1992). *Homo Hierarchicus. O sistema de castas e suas implicações*. Edusp/SP

Escobar, Arturo. (1995). *Encountering development: the making and unmaking of the third world*. Princeton: Princeton University Press.

_____. (2005, Setembro). O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?. In: Edgardo Lander (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.* Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, pp.133-168.

Estevão, Carlos. (1930, Junho). Os Apinagé do Alto Tocantins. *Boletim do Museu Nacional*. RJ. Vol. VI, n°2.

Franco Neto, João Veridiano. (2010). *Xamanismo Kalapalo e assistência médica no Alto Xingu*. Dissertação de mestrado em antropologia social. Unicamp/SP.

Felício, Brasigóis. (1985, 06 de Fevereiro). Brancos x Apinajé. Nos caminhos do conflito, a luta pela terra. Caderno 2. *Jornal O Popular*. Goiânia/GO

Ferraz, Iara. (1998). *De "Gaviões" à "Comunidade Parkatêjê": uma reflexão sobre processos de reorganização social*. Tese de doutoramento. Museu Nacional, UFRJ.

Fialho, Vânia. (2007). Pronaf: as relações de crédito e fomento com as populações indígenas. In: Souza, Cássio Noronha Inglez. *Povos Indígenas: projetos e desenvolvimento*. Ed. Contra Capa, RJ.

Figueroa, Alba Lucy Giraldo (relatora). (2002, 7 e 8 de Novembro). Movimento por uma Política Pública Nacional de Auto-Sustentação Alimentar e Etnodesenvolvimento dos Povos Indígenas. Relatório do *I Seminário Nacional de Política Pública de Auto-Sustentação Alimentar e Etnodesenvolvimento dos Povos Indígenas.* Brasília/DF.

Gallois, Dominique Tilkin. (1996). Xamanismo Waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação i-paie In: Wright, Robin (org) *Xamanismo no Brasil*. Novas perspectivas. UFSC/Florianópolis.

_____. (2008). Quem atrapalha o desenvolvimento? *Cadernos de Campo*, São Paulo, número 17, volume 17.

Garcia, Rosane. (1985, 06 de Janeiro). Massacre ameaça índios. Os Apinajé prontos para lutar em Tocantinópolis. *Correio Brasiliense*.

Giddens, Anthony, (2002). *Modernidade e identidade*. Ed. Jorge Zahar, Rio de Janeiro.

Giraldin, Odair. (2000). *Axpên Pyrak. História, Cosmologia, Onomástica e Amizade Formal Apinajé.* Tese de doutoramento, IFCH/UNICAMP. Campinas/SP

_____. (2011). Educação Escolar Indígena e processos próprios de ensino-aprendizagem: reflexões a partir de alguns casos Jê. *Revista Brasileira de linguística antropológica.* Vol.2. Série 2. ISSN 2176-834.

Gonçalves, José Alves dos Santos. (1981). *A luta pela Identidade Social: o caso das relações entre índios e brancos no Brasil central.* Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ/ Museu Nacional.

Gordon, Cesar. (2006). *Economia Selvagem. Ritual e mercadoria entre os índios Xicrin-Mebêngôkre*. UNESP.

Grünewald, Rodrigo de Azevedo. (2003). Etnodesenvolvimento indígena no Nordeste (e Leste): aspectos gerais e específicos. *Revista Anthropológicas*/UFPE, ano 7, volume 14 (1 e 2): pp. 47-71

_____. (2003) Turismo e Etnicidade. Horizontes Antropológicos. Disponível no site: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-71832003000200008&script=sci_arttext. Acesso em 11/08/2011

_____. (1993). *Regime de Índio e faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ.

Howard, Catherine V. (2002). A domesticação das mercadorias. Estratégias Waiwai. In: Albert, Bruce; Ramos, Alcida Rita (Orgs). *Pacificando o Branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. UNESP

Hugh-Jones, Stephen. (1988). The Gun and the Bow: Myths of White Men and Indians. *L'Homme* 28.

Jornal Correio Braziliense. (1985, 08 de Fevereiro). Reserva Apinajé será de 130 mil hectares. Brasília/DF.

Jornal de Brasília. (1985, 06 de Fevereiro). Índio inicia a demarcação da sua terra. Funai. Brasília/DF.

Jornal de Brasília. (1985, 06 de fevereiro). Índios rompem tréguas e fecham estrada. Brasília/DF.

Jornal de Brasília. (1985, 05 de fevereiro). Sangue começa a rolar em Tocantinópolis. Brasília/DF.

Jornal Diário da Manhã. (1983, 20 de Abril). Os Apinajé querem a demarcação da terra. Goiânia/GO.

Jornal Diário do Congresso Nacional. (1985, 15 de Março). Pronunciamento sobre conflito entre os Apinajé e os posseiros. Ano XL, nº 011. Brasília/DF

Jornal do Brasil. (1980, 10 de Novembro). Os índios Apinajés e a complicada divisão das terras de São José. RJ.

Jornal do Brasil. (1985, 08 de Fevereiro). Fazendeiros de Goiás enfrentam os índios com milícias brancas. Rio de Janeiro

Jornal O Globo. (1985, 02 de agosto). Governo vai oferecer aos apinajés 130 mil hectares. Funai concorda. Funai (Assessoria de comunicação)

Jornal O Globo. (1985, 10 de fevereiro). Caciques já preparam festa para comemorar demarcação da reserva. RJ.

Jornal Última Hora. (1985, 08 de fevereiro). Apinajé demarca a sua terra à força. Brasília/DF.

Kelly, José Antonio. (2005, Abril). Notas para uma teoria do “virar branco”. *Revista Mana*. Volume 11, número 1.

Kowalski, Andreas. (2008). '*Tu és quem sabe'. Aukê e o mito canela de 'ajuda aos índios'.* Brasília/DF. Ed. Paralelo 15.

Ladeira, Maria Elisa. (1983). Algumas observações sobre a situação atual dos índios Apinayé. *Relatório*. Arquivo CEDI.

_____. (1984, agosto). Relatório sobre os Apinayé: informações sobre o território e cronograma financeiro para 1984. USP/CTI. São Paulo/SP.

_____.(1984, 27 de Dezembro). Informe sobre a situação da área Apinayé. CEDI. São Paulo. (Documento endereçado a Roberto Cardoso de Oliveira).

_____. (1985, 5 de Julho). Relatório de viagem realizada na área indígena Apinajé no período de 20 de abril a 1 de junho de 1985. Ministério do Interior. FUNAI. Brasília/DF.

_____(1997). O uso da escrita entre os Timbira. *Revista RUA*, UNICAMP, vol.1, nº 3 – Campinas/SP.

_____; Azanha, Gilberto. (1998). Diagnóstico sócio-econômico e avaliação de impactos nas Terras indígenas krahô, krikati e apinajé, situadas na área de influência do corredor de transporte multimodal centronorte. Hidrovia Araguaia-Tocantins. Acervo do Centro de Trabalho Indigenista (CTI).

Langdon, Jean Matteson (Org.). (1996). *Xamanismo no Brasil*. *Novas perspectivas*. UFSC. Florianópolis

Lasmar, Cristiane. (2008). Irmã de índio, mulher de branco: perspectivas femininas no alto Rio Negro. *Mana* nº 2.

_____. (2005). *De volta ao lago do leite. Gênero e transformação no Alto Rio Negro*. Ed. UNESP-SP.

Lea, Vanessa R. (2008, 25 de Abril). A escrita como ferramenta de resistência ao esmagamento pelo Estado. *Texto apresentado no Seminário 'Escritas Ameríndias'*, organizado por Bruna Franchetto e Silvia Macedo (PPGAS/UFRJ-MN). PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, Quinta da Boa Vista, Rio de Janeiro.

_____. (No prelo). *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mẽbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central.* Edusp/FAPESP.

_____ (2009). Problematizando a classificação das línguas Jê setentrionais e o rótulo Timbira. In: Braggio & Souza Filho (Orgs). *Línguas e Culturas Macro-Jê*. Ed. Vieira, Goiânia.

Lévi-Strauss, C. (1976). *O pensamento Selvagem*. Editora Universal/SP.

_____. (2006). *Mitológicas 3: A Origem dos Modos à Mesa*. São Paulo, Cosac Naify.

Little, Paul. (2002, Out.). Etnodesenvolvimento local: autonomia cultural na era do neoliberalismo global. *Tellus,* ano 2/ n. 3/ p. 33-52/ Campo Grande – MS.

Loiola, Edney. (2005). *Vantagens competitivas espúrias e limites para o desenvolvimento local: O caso da indústria siderúrgica de açailândia*. Dissertação de mestrado em planejamento do desenvolvimento. Núcleo de altos estudos amazônicos, Programa de pós-graduação interdisciplinar em Desenvolvimento sustentável do trópico úmido, Universidade federal do Pará. Belém/PA

Lopes da Silva, Aracy. (1995). Mitos e Cosmologia. In: Povos Indígenas do Brasil. Intituto Socioambiental. Disponível no site: www.socioambiental.org.br Acesso em abril de 2008.

Luciano, José dos Santos Gersem. (2006). "*Projeto é como branco trabalha; as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar": experiências dos povos indígenas do Alto Rio Negro"*. Dissertação de mestrado em antropologia social. Universidade de Brasília/DF.

Maybury-Lewis, D. (Org.). (1979). *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*, Cambridge, Harvard University Press.

Magalhães, Antonio Carlos (2005). TENOTÃ-MÕ. Alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu". Disponível em: http://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/10340.pdf. Acesso em janeiro de 2010.

Marques, Levi. (2007). Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais. *Revista História em reflexão*: Vol 1 n.1, UFGD, Dourados.

Martini, André Luiz. (2008). *Filhos do Homem: A introdução da piscicultura entre populações indígenas no povoado de Iauaretê, rio Uaupés*. Dissertação de mestrado. Unicamp/SP

Mattos, R. (2009, Fev/Abril). Messianismo Existencial Xerente. *Instituto Antropos*. Texto disponível no site: http://instituto.antropos.com.br. Acesso em Maio de 2011
Melatti, Julio Cesar. (1972). *O Messianismo Krahó*. Editora Herder/USP.

Moreira, Memélia. (1985, 25 de Janeiro). Fazendeiros e índios trocam tiros na longa luta pela terra. *Jornal Folha da Tarde*. São Paulo/SP.

Müller, Regina Pólo. (1996). Maraká, Ritual Xamanístico dos Asurini do Xingu. In: *Xamanismo no Brasil*. *Novas perspectivas*. UFSC/Florianópolis.

Nascimento, Luiz Augusto Sousa do. (2007). Associativismo, faccionalismo e novas relações de poder: uma análise da relação interétnica entre os povos Timbira. Texto apresentado na *VII RAM* – UFRGS/Porto Alegre.

Nimuendajú, Curt. (1983[1939]). *Os Apinayé*. Museu Emílio Goeldi. Belém/PA.

_____. (1987). *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo: como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. Hucitec – Edusp/SP.

Nóbrega, Renata da Silva. (2008). *Contra as Invasões Bárbaras, a humanidade. A luta dos Arara e dos Gavião contra os projetos hidrelétricos do Rio Machado, em Rondônia.* Dissertação de mestrado em sociologia. Unicamp/SP

Pacheco, João. (1998, Abril). Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Revista Mana*. Volume 4, número 1.

_____. (2002). Ação Indigenista e utopia milenarista. As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna. In: Albert, Bruce & Ramos, Alcida Rita (Orgs). *Pacificando o Branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. UNESP

_____. (1995). Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito. In: Grupioni, Luís Donizete Benzi; Silva, Aracy Lopes da (org.) *A temática indígena na Escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º grau*. MEC/MARI/UNESCO, Brasília.

Pacheco, Rosely Aparecida Stefanes. (S/d). Sustentabilidade indígena: desafios e possibilidades. Disponível em: http://www.fae.edu/publicacoes/pdf/IIseminario/pdf_reflexoes/reflexoes_25.pdf. Acesso em maio de 2011.

Paredes, A. B. P.; Brand, A. J. (2007). Uma Dívida de Quinhentos Anos - Ensaios sobre Educação Ambiental e Etnodesenvolvimento em Área Indígena. (Apresentação de Trabalho/Comunicação – UFBA/BA)

Perrot, Dominique. (2008). Quem impede o desenvolvimento "circular"? Desenvolvimento e povos autóctones: paradoxos e alternativas. *Cadernos de Campo*, São Paulo, número 17, volume 17.

Pimenta, José. (2006). Reciprocidade, Mercado e Desigualdade Social entre os Ashaninka do Rio Amônia. *Série Antropologia (Revista Eletrônica*). n°392 Brasília/DF.

Possenti, Sírio. (2005). *Aprender a escrever (re)escrevendo*. Cefiel/IEL/Unicamp-SP.

Presidência da República. (1997, 03 de Novembro). Decreto presidencial de homologação da TI Apinajé. Brasília/DF.

Ramos, Rita; Albert, Bruce (orgs). (2002*). Pacificando Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. Ed. UNESP/SP.

Ribeiro, Darcy. (1979 [1922]). *Os Índios e a Civilização*. Ed. Vozes, Petrópolis/RJ.

Rocha, Raquel Pereira. (2001). *A Questão de Gênero na Etnologia Jê a partir de um estudo sobre os Apinajé.* Dissertação de Mestrado IFCH/UNICAMP. Campinas/SP

Rodrigues, Bartolomeu. (1985, 10 de Fevereiro). Fazendeiros e apinajés: um risco de guerra. *Jornal O Estado de São Paulo*/SP.

Romeiro, Ademar R. (1999, abril). Desenvolvimento sustentável e mudança institucional: notas preliminares. *Texto para Discussão*, IE/UNICAMP, Campinas/SP.

Santos, Raimundo Lima dos. (2010). O projeto Grande Carajás - PGC e algumas consequências regionais. *Revista Eletrônica Boletim do TEMPO*, Ano 5, Nº07, Rio, ISSN 1981-3384]

Santos, Reginaldo da Costa & Couto, P. J.; Rabelo, H. R.; Silva, Orlando S. (1985, 13 de novembro). Relatório (GT constituído pela portaria nº 1.969/E pelo Sr. Álvaro VillasBoas, então presidente da Funai). FUNAI, IDAGO, GETAT, MIRAD. Brasília/DF.

Schiavini, Fernando. (2009). *Diário de campo 2008/2009*. Ed. Kelps. Goiânia/GO.

Schultz, Harald. (1960). Condenação e execução de médico-feiticeiro entre os índios Krahô. *Revista Museu Paulista*, nova série, volume XII, pp. 185-197, SP.

Sevá, Oswaldo. (Org.). (2005). "TENOTÃ-MÕ. Alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu". http://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/10340.pdf. Acesso em abril de 2010.

_____. (2008, Setembro). Estranhas catedrais. Notas sobre o capital hidrelétrico, a natureza e a sociedade. In*: Ciência e Cultura* (SBPC) vol.60, nº 3, São Paulo.

Souza Lima, Antonio Carlos de; Barroso-Hoffmann, Maria (orgs.). (2002). *Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: Bases para uma Nova Política Indigenista*. Contra Capa / RJ.

_____. (2002). Questões para uma política indigenista. Uma apresentação. In: *Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas. Base para uma nova política indigenista*. Contra Capa. Rio de Janeiro.

_____ (Orgs). (2002). *Estado e povos indígenas*. Contra Capa/RJ.

Souza, Cássio Noronha Inglez. (2008). Etnodesenvolvimento. In: Almeida, Fábio Vaz Ribeiro (org.) *Guia para a formação em gestão de projetos indígenas. PDPI*. Ed. Paralelo 15. Esplanada dos Ministérios, Brasília/DF.

_____. (2000). *Vantagens, vícios e desafios. Os Kayapó Gorotire em temos de desenvolvimento*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. USP/SP

Souza, Noronha Inglez de; Lima, A. C. de S.; Almeida, F. V.; Wentzel, S. (2007). *Povos Indígenas: projetos e desenvolvimento*. Contra Capa/RJ.

Stephen Braines, Grant; Pimenta, J.; Smiljanic, M. I. (orgs). (2009). *Faces da Indianidade*. Curitiba/PR: Nexo Design.

Strathern, Marilyn. (1998, Abril). Novas formas econômicas: um relato das terras altas da Papua-Nova Guiné. *Revista Mana* (Estudos de Antropologia Social), Volume 4, número 1.

Tassinari. Antonella. (1999). Xamanismo e catolicismo entre as famílias Karipunas do Rio Curupi. In: Wright, Robin M (Org.) *Transformando Deuses: Os múltiplos sentidos da conversão entre povos indígenas no Brasil*. Ed Unicamp.

Taylor, Kenneth. (1996). A Geografia dos Espíritos: o xamanismo entre os Yanomami setentrionais. In: *Xamanismo no Brasil*. Novas perspectivas. UFSC/Florianópolis.

Tempesta, Giovana Acácia. (2009). Patrões, cunhados e onças. Os brancos no universo relacional Apiaká. In: Baines, S. G.; Pimenta, J.; Smiljanic, M. I. (Orgs). *Faces da Indianidade*. Curitiba/PR.

Verdum, Ricardo. (n.d.). A cidadania multicultural e os limites do indigenismo brasileiro.
http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/relaju/documentos/Verdum_Ricardo.pdf. Acesso em maio de 2009.

_____. (Org.). (2005). *Assistência técnica e financeira para o desenvolvimento indígena. Possibilidades e desafios para políticas públicas.* Ed. Contra Capa/RJ.

_____. (2006). *Etnodesenvolvimento: nova/velha utopia do indigenismo.* Tese de doutorado. Universidade de Brasília/DF.

Vilaça, Aparecida. (1996, Abril). Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari' (Pakaa Nova). *Revista Mana*. Volume 2, número 1.

Vinente dos Santos, Fabiane. (2008). Comida de branco, comida de índio: consumo alimentar e agency nas políticas de identidades entre mulheres indígenas urbanas*. Revista Temáticas*. Ano 16, nº 31/32. IFCH. Unicamp

Viveiros de Castro, Eduardo. (1992). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. Disponível no site: http://www.scielo.br/scielo.php. Acesso em Junho de 2011.

_____. (1996, Outubro). Os pronomes cosmológicos e perspectivismo ameríndio. Mana vol.2 nº 2, Rio de Janeiro.

Yamã, Yaguarê. (2004). A Religião dos Pajés e dos Espíritos da Selva. *Publicação Instituição Brasileira de Difusão Cultural Ltda (IBRASA).* São Paulo/SP

Wagner, Roy. (1975). *A Invenção da Cultura*. Cosac Naify

Wilbert e Simoneau. (1978). *Folk literature of the Ge Indians*. University of Califórnia, Los Angeles. Volumes I e II.

Wright, Robin. (1996). Os Guardiões do Cosmos: pajés e profetas entre os Baniwa. In: *Xamanismo no Brasil*. *Novas perspectivas*. UFSC/Florianópolis.

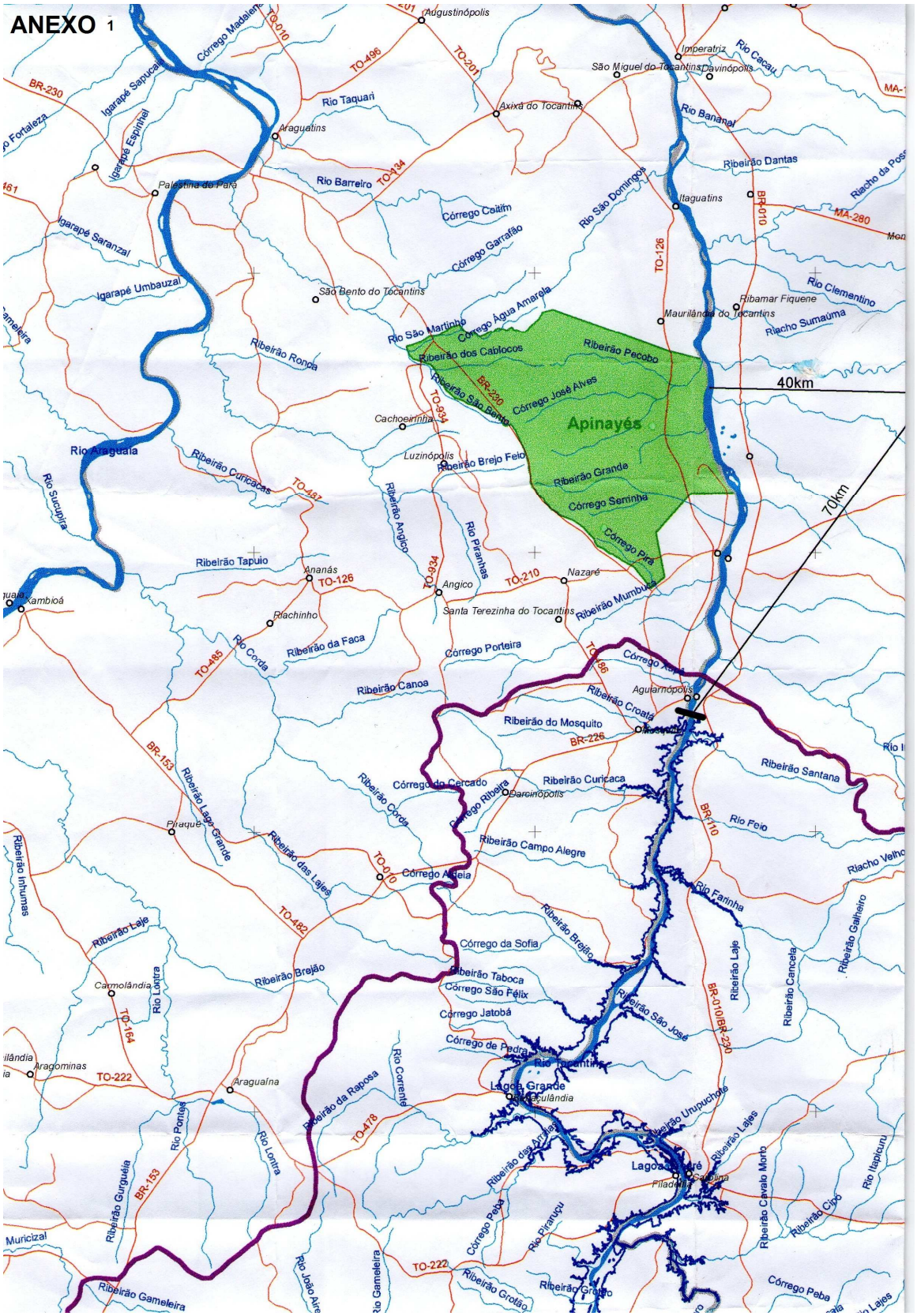
_____. (Org.). (1999). *Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Editora Unicamp/SP

_____ (Org.). (2004). *Transformando os Deuses. Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre as povos indígenas no Brasil*. Editora Unicamp/SP. Vol. II

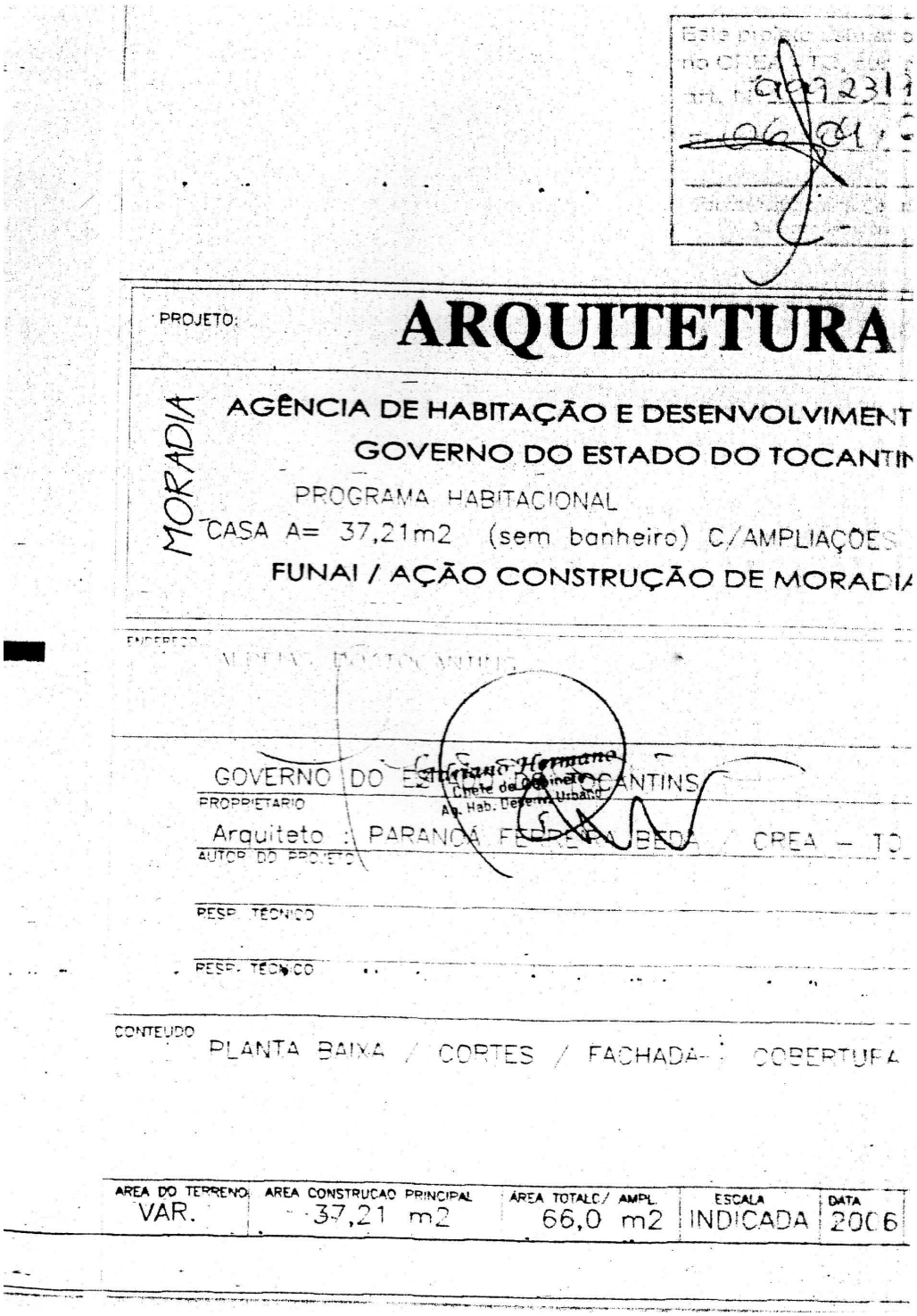
ANEXOS

ANEXO 1 – Figura com localização dos ribeirões e córregos que cortam e/ou passam próximos à área apinajé

ANEXO 2 – Cópia do projeto para construção de casas de alvenaria com instalações hidráulicas na aldeia são José realizado pelo Governo estadual de Tocantins em parceria com a Funai. Cópia cedida por Orlando Apinajé. Ex-cacique da aldeia São José.


ANEXO 1
Apinayés
40km
70km
Augustinópolis
Imperatriz
São Miguel do Tocantins
Davinópolis
Axixá do Tocantins
Araguatins
Palestina do Pará
Itaguatins
São Bento do Tocantins
Maurilândia do Tocantins
Ribamar Fiquene
Cachoeirinha
Luzinópolis
Angico
Nazaré
Santa Terezinha do Tocantins
Xambioá
Ananás
Riachinho
Agularnópolis
Parcinópolis
Piraquê
Carmolândia
Aragominas
Araguaína
Lagoa Grande
Filadélfia
Muricizal
Rio Araguaia
Rio Tocantins
Rio Taquari
Rio Barreiro
Rio São Domingos
Rio Clementino
Rio Bananal
Rio Cacau
Rio Farinha
Rio Feio
Rio Piranhas
Rio Corda
Rio Lontra
Rio Pontes
Rio Correntes
Rio Piraruçu
Rio Itapicuru
Córrego Água Amarela
Córrego José Alves
Córrego Seminha
Córrego Pirá
Córrego Porteira
Córrego Coitim
Córrego Garrafão
Córrego Abaeté
Córrego da Sofia
Córrego São Félix
Córrego Jatobá
Córrego de Pedra
Córrego Peba
Ribeirão Pecobo
Ribeirão dos Cablocos
Ribeirão São Bento
Ribeirão Grande
Ribeirão Brejo Feio
Ribeirão Ronca
Ribeirão Cuncacas
Ribeirão Tapuio
Ribeirão da Faca
Ribeirão Canoa
Ribeirão Croatá
Ribeirão do Mosquito
Ribeirão Cuncaca
Ribeirão Santana
Ribeirão Campo Alegre
Ribeirão Taboca
Ribeirão Brejão
Ribeirão São José
Ribeirão Unupuchate
Ribeirão Cavalo Morto
Ribeirão Cipó
Ribeirão Gameleira
Ribeirão Grotão
Ribeirão Dantas
Ribeirão Mumbuca
Ribeirão Inhumas
Ribeirão Laje
Ribeirão Lajes
Ribeirão Gurguéia
Ribeirão da Raposa
Ribeirão das Lajes
Ribeirão Lago Grande
Igarapé Sapucaia
Igarapé Espinhal
Igarapé Saranzal
Igarapé Umbauzal
Riacho Sumaúma
Riacho Velho
Riacho da Posse
Córrego Madeira
BR-230
BR-226
BR-153
BR-010
BR-110
MA-280
TO-010
TO-126
TO-134
TO-201
TO-210
TO-222
TO-437
TO-482
TO-485
TO-496
TO-934
TO-164
TO-478

ANEXO 2



PROJETO: **ARQUITETURA**

MORADIA

AGÊNCIA DE HABITAÇÃO E DESENVOLVIMENT

GOVERNO DO ESTADO DO TOCANTIN

PROGRAMA HABITACIONAL

CASA A= 37,21m2 (sem banheiro) C/AMPLIAÇÕES

FUNAI / AÇÃO CONSTRUÇÃO DE MORADIA

ENDEREÇO

GOVERNO DO ESTADO DO TOCANTINS
PROPRIETÁRIO

Arquiteto : PARANCÁ FERREIRA BEDA / CREA – TO
AUTOR DO PROJETO

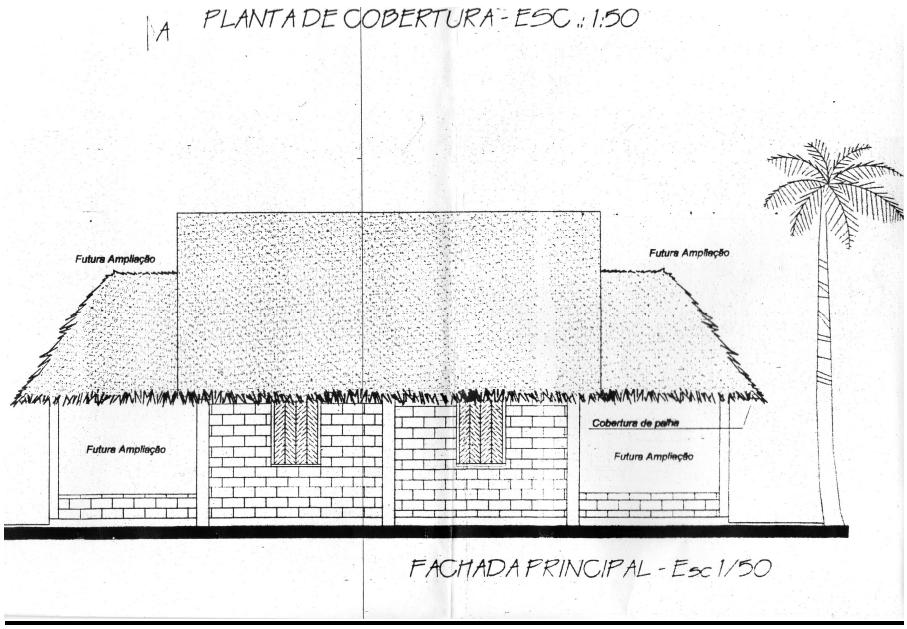
RESP. TÉCNICO

RESP. TÉCNICO

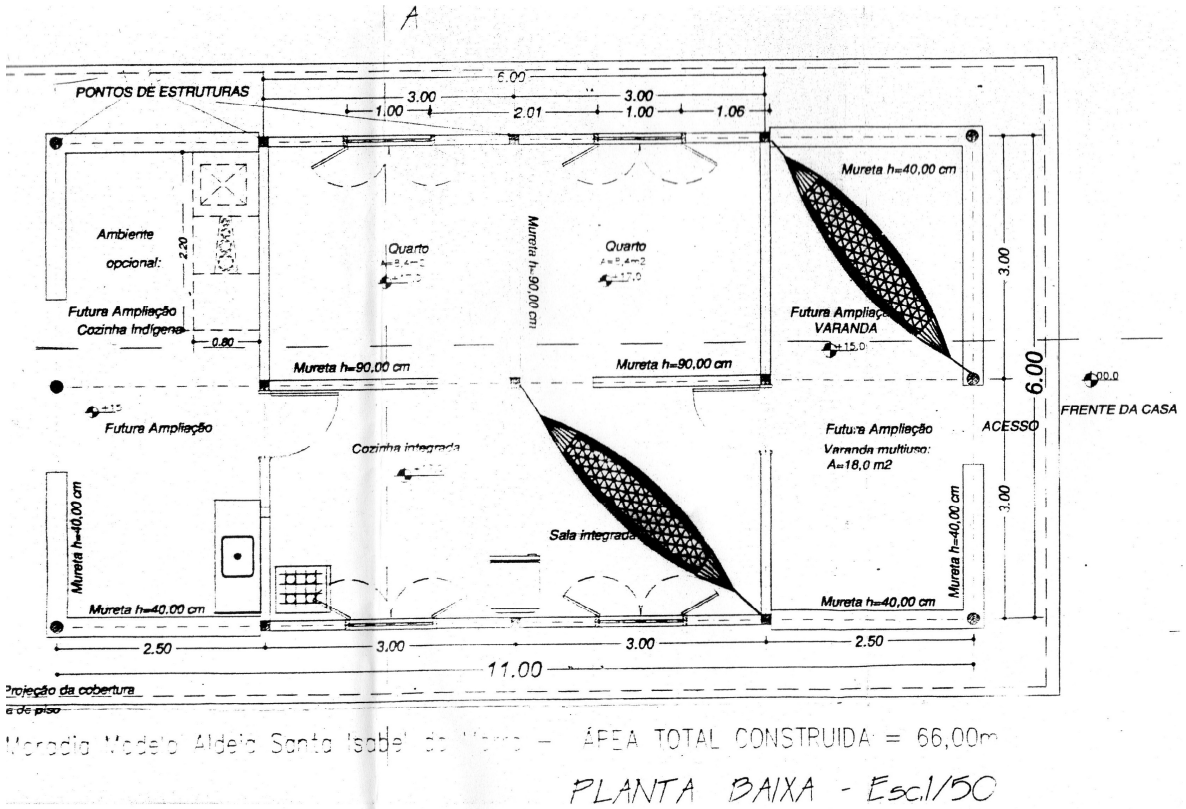
CONTEUDO PLANTA BAIXA / CORTES / FACHADA / COBERTURA

AREA DO TERRENO	AREA CONSTRUCAO PRINCIPAL	AREA TOTALC/ AMPL.	ESCALA	DATA
VAR.	37,21 m2	66,0 m2	INDICADA	2006

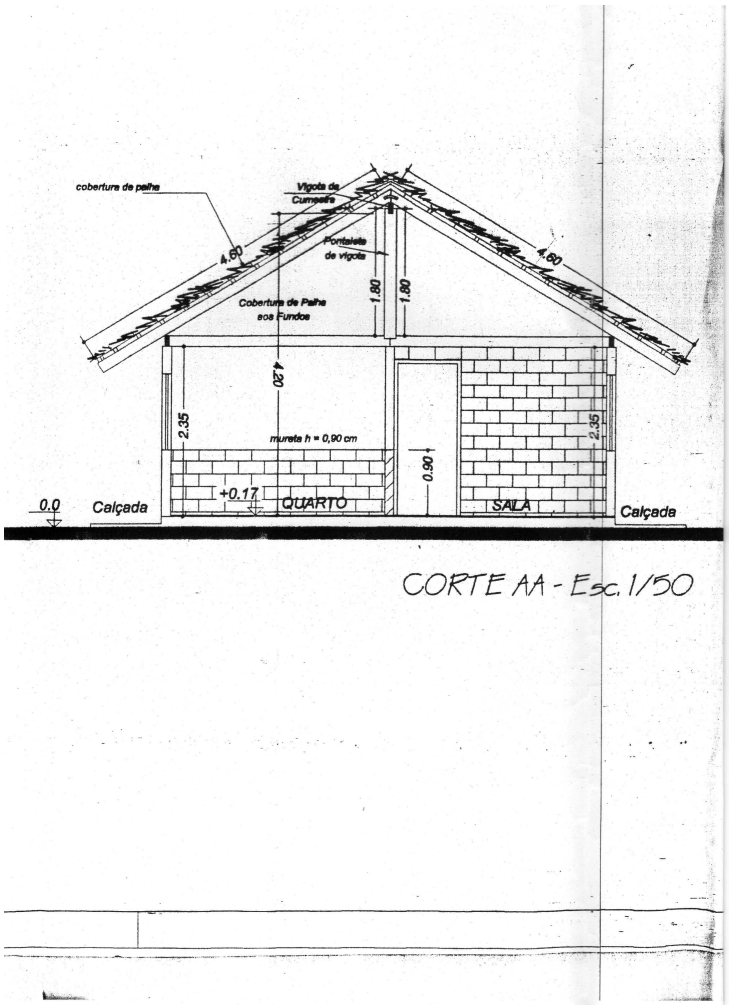
ANEXO 2.1



ANEXO 2.2

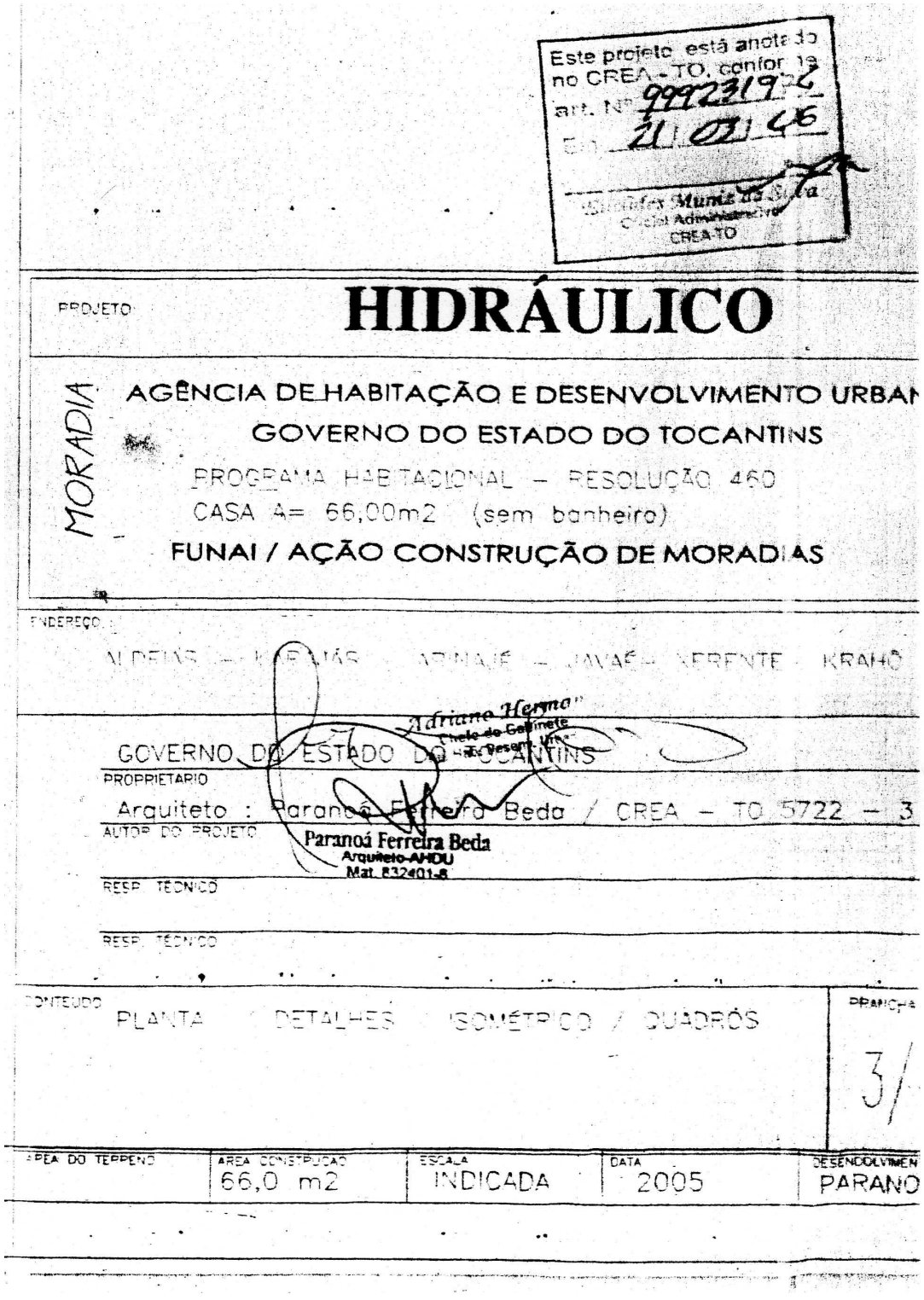


ANEXO 2.3



CORTE AA - Esc. 1/50

ANEXO 2.4



Este projeto está anotado no CREA - TO, conforme art. Nº 9992319-2 Em 21/03/06
Cristiane Maria da Silva
Oficial Administrativo
CREA-TO

PROJETO

HIDRÁULICO

MORADIA

AGÊNCIA DE HABITAÇÃO E DESENVOLVIMENTO URBAN
GOVERNO DO ESTADO DO TOCANTINS
PROGRAMA HABITACIONAL – RESOLUÇÃO 460
CASA A= 66,00m2 (sem banheiro)
FUNAI / AÇÃO CONSTRUÇÃO DE MORADIAS

ENDEREÇO
ALDEIAS – KARAJÁS ARINAJÉ – JAVAÉ – XERENTE – KRAHÔ

Adriana Herma
Chefe de Gabinete
Em Exercício

GOVERNO DO ESTADO DO TOCANTINS
PROPRIETÁRIO

Arquiteto : Paranoá Ferreira Beda / CREA – TO 5722 – 3
AUTOR DO PROJETO

Paranoá Ferreira Beda
Arquiteto-AHIDU
Mat. R32401-8

RESP. TÉCNICO

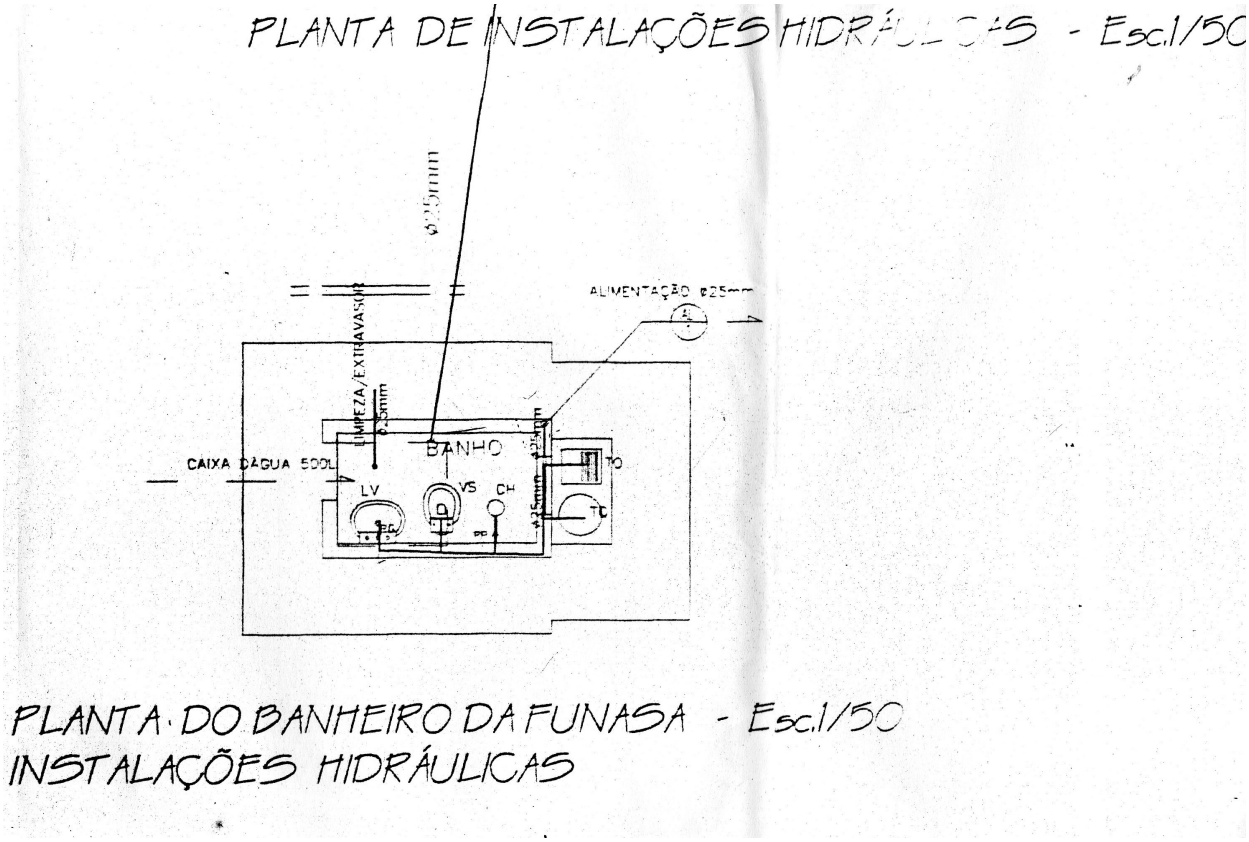
RESP. TÉCNICO

CONTEÚDO PLANTA DETALHES ISOMÉTRICO / QUADROS

PRANCHA 3/

ÁREA DO TERRENO	ÁREA CONSTRUÇÃO	ESCALA	DATA	DESENVOLVIMEN
	66,0 m2	INDICADA	2005	PARANO

ANEXO 2.5


PLANTA DE INSTALAÇÕES HIDRÁULICAS - Esc.1/50
ALIMENTAÇÃO ø25mm
LIMPEZA/EXTRAVASOR
ø25mm
CAIXA DÁGUA 500L
BANHO
LV
VS
CH
TO
TC
PLANTA DO BANHEIRO DA FUNASA - Esc.1/50
INSTALAÇÕES HIDRÁULICAS