



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**WELITÂNIA DE OLIVEIRA ROCHA**

**O MOVIMENTO DAS MULHERES INDÍGENAS APINAJÉ:  
TEMPO, POLÍTICA E CHEFIA FEMININA**

**BRASÍLIA  
2019**

**WELITÂNIA DE OLIVEIRA ROCHA**

**O MOVIMENTO DAS MULHERES INDÍGENAS APINAJÉ:  
TEMPO, POLÍTICA E CHEFIA FEMININA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof. Doutora Sílvia  
Guimarães  
Coorientador: Prof. Doutor André  
Demarchi

**BRASÍLIA  
2019**

Rocha, Welitânia de Oliveira

**R672m** O movimento das mulheres indígenas Apinajé: tempo, política e chefia feminina / Welitânia de Oliveira Rocha; orientador Silvia Guimarães; co-orientador André Demarchi. - Brasília, 2019.  
119 p.

Dissertação (Mestrado - Mestrado em Antropologia) --  
Universidade de Brasília, 2019.

1. Mulheres Apinajé. 2. Chefia feminina. 3. Política. 4. Conhecimento Tradicional. I. Guimarães, Silvia, orient. II. Demarchi, André, co-orient. III. Título.

**WELITÂNIA DE OLIVEIRA ROCHA**

**O MOVIMENTO DAS MULHERES INDÍGENAS APINAJÉ:  
TEMPO, POLÍTICA E CHEFIA FEMININA**

Aprovado em 11 de fevereiro de 2019.

---

Profa. Dra. Sílvia Maria Ferreira Guimarães  
Orientadora (Presidente da banca)

---

Profa. Dra. Cristiane de Assis Portela – (MESTP-UnB)  
Membro externo

---

Profa. Dra. Juliana Merçon – (Universidade Veracruzana - México)  
Membro externo

---

Prof. Dr. Stephen Grant Baines – (PPGAS-UnB)  
Membro interno – suplente

In memoriam de Maria de Almeida Apinajé  
e Maricota Apinajé

À minha Maria (minha mãe)

## AGRADECIMENTOS

A minha orientadora Sílvia Guimarães, por me incentivar e apoiar na escrita deste trabalho. Agradeço pela leitura atenta, pela paciência, seriedade e compromisso com que conduziu minha orientação.

Ao meu coorientador André Demarchi, pelo apoio e incentivo na realização desta dissertação, e de tantos outros trabalhos em que me orientou, motivou e me estimulou a continuar a minha trajetória acadêmica.

Ao Povo Apinajé que me acolheu e tem me colhido de forma tão atenciosa desde do ano 2013. Agradeço por estabelecermos ao longo destes anos uma relação de afeto, gratidão, amizade e confiança. Gostaria de agradecer de modo especial as mulheres Apinajé, por me mostrarem a força da luta feminina e por compartilharem comigo suas histórias. Não tenho como agradecer pelas informações e os aprendizados, mas quero registrar que sem vocês esta dissertação não teria como ser concluída. Obrigada.

À banca examinadora, Dra. Cristiane de Assis Portela e Dr. Juliana Merçon por aceitarem compartilhar comigo através da leitura da minha dissertação, os conhecimentos teóricos e analíticos do campo de estudo das Ciências Humanas. Agradeço ainda pelo aceite em participar da banca e por tornarem este momento possível, pois, desejei, muito conseguir formar uma banca que fosse composta por mulheres, já que o trabalho aqui proposto fala de mulheres.

À minha família pelo apoio, carinho e incentivo durante minha trajetória acadêmica. Em especial a minha mãe Maria, pelo incentivo para concluir meu mestrado e por motivar nos dias em que pareceria que eu não aguentaria. À Ana Célia e Bento, minha irmã e meu irmão, por compreenderem minha ausência e serem tão carinhosos comigo. Ao meu Pai Francisco pelo apoio, amor e carinho.

À Lidiane Alves, minha companheira de estudos, de morada e de vida. Agradeço pelos momentos vividos, pelas risadas e por tantas andanças que fizemos juntas.

Ao Bruno Pelli, pelo afeto e carinho, e por me proporcionar tantos momentos de felicidade.

À Família Pelli pelo acolhimento durante minha moradia em Brasília e por compartilharem suas vidas comigo. Em especial Ayda Pelli e Sandra Pelli por todo

afeto e carinho. À Gabriela Pelli por compartilhar comigo as lutas e resistências que a vida em sociedade nos impõe. Obrigada, minha querida.

As minhas irmãs de alma, Aldina Melo, Ingrid Moreira, Leticia Rebelo, Rosária Carvalho e Silmara Abreu, e aos amores da CEU, Iury Gaspar, Maria Tamires Souza e Wagna Ferreira. Obrigada pelo amor e carinho que é constantemente expressado mesmo com barreiras impostas pelas distancias geográficas.

As minhas amigas Grice Santos e Dayanna Mota por me mostrarem que as amizades verdadeiras existem. E a prova disso é perceber o quanto estamos próximas, apesar das distancias e ausências causadas pelas congruências da modernidade.

Aos amigos e amigas que a estadia em Brasília me permitiu conhecer e viver muitas e muitas horinhas de felicidade. Alex Cordeiro, Beatriz Martins, Victor Cesar Vitor, Aline Miranda, Ivana de Oliveira, Paula Fernandes, Larissa Martins, Emerson Almeida, Luciana Ferreira, José Carlos Tupinambá, Felipe Tuxá, Leonardo, Stéfane Guimarães, Ed Lerato, Andressa Morais, Jurema Machado, Franklin Carvalho, Marcelo Torres, Luiz Lages e Andreza Belina.

À Alex Cordeiro, meu conterrâneo e amigo de longa data. Agradeço por me acolher em Brasília, me apresentar a Katakumba (espaço de convívio e estudo dos estudantes da antropologia), onde pude morar e iniciar a minha vida no mestrado. Seu apoio e carinho foi fundamental, obrigada.

À Victor Cesar por tornar-se meu irmão de alma e compartilhar comigo afetos, carinhos e momentos importantes da vida. Amo—te.

À Vanusa Babaçu, conterrânea que compartilhou suas histórias e lutas comigo. Vivemos grandes momentos juntas. Obrigada.

Quero agradecer imensamente à Beatriz Martins e Aline Miranda, pois, tudo que viemos juntas em Brasília nos tornaram mulheres mais fortes do que já éramos. Passar por este momento ao lado de vocês foi extremante significativo. Assim, quero agradecer pelo carinho, afeto e dizer que admiro e me inspiro em vocês.

À família Martins/Almeida (Larissa e Emerson), que tornou a vida em Brasília mais leve e cheia de afeto e carinho, pois, poder viver momentos maravilhosos com Teresa e Caetano, é uma dádiva. Assim, para além de serem meus conterrâneos fazem parte da minha família do coração. Obrigada.

À turma do mestrado em Antropologia Social de 2017, por compartilharem seus conhecimentos e por tornarem as aulas mais contagiantes.

Aos funcionários do DAN, em especial Jorge, Carol e Rosa, pela atenção e disponibilidade e por me ajudarem sempre que precisei.

À FUNAI pela colaboração e apoio na inserção ao campo. Especialmente a Patrícia Lemos.

Ao CNPq pelo financiamento dos meus estudos.

## RESUMO

### Resumo

Partindo de um trabalho desenvolvido no território indígena Apinajé, no norte do estado do Tocantins, na microrregião do Bico do Papagaio, identifiquei que existe entre este povo um movimento de mobilização da participação feminina na estrutura política, onde mulheres articulam os conhecimentos tradicionais e narrativas dos ancestrais como elementos que corroboram para sua presença na política. Com isso, a presente dissertação trata sobre a presença das mulheres Apinajé na estrutura política interna, sendo que, atualmente, compõem o sistema político através da função de cacicas, contrariando a tendência de que a chefia seria essencialmente masculina. A partir da narrativa da “aldeia das mulheres”, que relata que já houve entre os Apinajé aldeias só de mulheres e que eram elas que exerciam as funções políticas, sociais e rituais, apresento elementos que marcam as trajetórias das mulheres cacicas, evidenciando que a narrativa é uma explicação e sustentação para a participação das mulheres na política. Para tanto, a pesquisa se utiliza dos caminhos etnográficos e da tessitura de entrevistas e diálogos em períodos de trabalho de campo para compreender o movimento político das mulheres Apinajé. Ademais, a discussão perpassa pelas qualidades e habilidades individuais que as mulheres possuem, mostrando que tais qualidades lhes logram prestígio social e reconhecimento do povo Apinajé, tanto quando são vistas como “conhecedoras da cultura”, quanto na afirmação de que possuem habilidades para exercerem a função de chefe, dado o poder de articulação política e mobilização dos conhecimentos tradicionais.

**Palavras-chave:** Mulheres Apinajé. Chefia Feminina. Política. Conhecimento Tradicional.

## **ABSTRACT**

Based on work developed in the Apinajé indigenous territory in north of the state of Tocantins, in the micro-region of Bico do Papagaio, I identified that there is a movement to mobilize female participation in the political structure, where women articulate the traditional knowledge and narratives of ancestors as elements that corroborate their presence in politics. With this, the present dissertation deals with the presence of the Apinajé women in the internal political structure, being that, at the moment, they compose the political system through the function of chief, against the tendency that the leadership would be essentially masculine. From the narrative of the "village of women", which reports that there were once villages of women only and that were the ones that exercised political, social and ritual functions, I present elements that mark the trajectories of women chiefs, showing that the narrative is an explanation and support for women's participation in politics. To do so, the research uses the ethnographic paths, the interviews and dialogues in periods of field work to understand the political movement of Apinajé women. In addition, the discussion pervades the individual qualities and abilities that women possess, showing that such qualities have earned them social prestige and recognition of the Apinajé people, both when they are seen as "culture savvy", and in the assertion that they possess the skills to role of chief, given the power of political articulation and mobilization of traditional knowledge.

**Keywords:** Apinajé Women. Female Head. Politics. Traditional Knowledge.

## ABREVIATURAS E SIGLAS

CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CTI	Centro de Trabalho Indigenista
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ISA	Instituto Socioambiental
PET	Programa de Educação Tutorial
PIBIC	Programa Institucional de Bolsas de iniciação à Pesquisa
PIBID	Programa Institucional de Bolsas de iniciação à Docência
REUNI	Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais
SEDUC	Secretaria de Educação
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
UFMA	Universidade Federal Maranhão
UFT	Universidade Federal do Tocantins

## LISTAS DE ILUSTRAÇÕES

### Figuras

Figura 1 - Terra Indigna Apinajé	51
Figura 2 - Mapa da TI Apinayé: recorte das aldeias chefiadas por mulheres	68
Figura 3 - Cacica Maria de Almeida	73
Figura 4 - Cacica Maria de Almeida em Assembleia	75
Figura 5 - Cacica Nhiro fazendo uma esteira	75
Figura 6 - Nhiro pintando Aparecida	77
Figura 7 - Cacica Nair	77
Figura 8 - Cacica Joanita fazendo uma esteira	79

### Gráficos

Gráfico 1 - Dados populacionais	70
---------------------------------	----

### Quadros

Gráfico 1 - Dados populacionais	70
---------------------------------	----

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO: ENTRE NÓS, O CAMPO, A ESCRITA E AS PARCERIAS</b>	<b>13</b>
<b>2</b>	<b>AS MULHERES APINAJÉ: POLÍTICAS E CONHECIMENTOS TRADICIONAIS</b>	<b>23</b>
2.1	A narrativa da aldeia das mulheres e as mulheres cacicas	23
2.2	Relações com os não indígenas e estratégias políticas	43
2.3	A presença feminina na demarcação da terra indígena Apinajé	49
<b>3</b>	<b>ENTRE ALDEIAS E TRAJETÓRIAS: COTIDIANO POLÍTICO DAS MULHERES APINAJÉ</b>	<b>54</b>
3.1	Vivências em aldeias chefiadas por mulheres	54
3.2	Quem são as mulheres cacicas	68
3.2.1	<i>Maria de Almeida – Aldeia Brejinho</i>	73
3.2.2	<i>Nhiro – Aldeia Irepexi</i>	75
3.2.3	<i>Nair – Aldeia Formigão</i>	77
3.2.4	<i>Joanita – Aldeia Areia Branca</i>	79
3.3	Conexões entre as cacicas: relações de parentesco e construção de alianças políticas	80
<b>4</b>	<b>DAS DEMANDAS SOCIAIS ÀS POLÍTICAS PÚBLICAS</b>	<b>83</b>
4.1	A política feminina e o crescimento do protagonismo das mulheres	83
4.2	A agenda feminina na política: a construção e efetivação de demandas	95
4.3	Papéis das mulheres Apinajé na contemporaneidade	106
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>111</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>115</b>
	<b>APÊNDICE A – A TRAJETÓRIA DE NHIRO E A CHEFIA FEMININA ENTRE OS APINAJÉ</b>	<b>123</b>

## 1 INTRODUÇÃO: ENTRE NÓS, O CAMPO, A ESCRITA E AS PARCERIAS

Esta pesquisa é fruto de um trabalho que venho desenvolvendo conjuntamente com as mulheres indígenas Apinajé ao longo de mais de 5 anos. Tem como foco a participação das mulheres Apinajé na esfera política, mediada pela relação que estabelecem com seu território e com o conhecimento tradicional. Para além de fazer uma síntese do que foi meu campo, detalharei a seguir os motivos e eventos que me levaram ao povo indígena Apinajé, de modo especial, às mulheres Apinajé, com quem partilho e dialogo a escrita deste trabalho.

Assim, conduzida por “nós”, descrevo a seguir os percursos do “campo”, inicialmente, a partir da minha aproximação com as Ciências Sociais, em especial, com a Antropologia e Etnologia indígena. Esta escrita está ancorada nas histórias de luta e resiliência de mulheres, indígenas e do campo, e na possibilidade de construção de “parcerias” intelectuais. A proposta era ter o encontro de conhecimentos epistemologicamente singulares, carregados pelas matizes do tradicional, da articulação entre o mundo da oralidade e da escrita. Também se refere ao encontro de sensibilidades e comprometimentos com narrativas sobre mulheres, afrontando uma estrutura em que o discurso é monopólio do masculino. Este trabalho se refere ao encontro entre as mulheres Apinajé e eu, mulher periférica, não-branca, estudante de escola pública, filha de uma mulher negra, ribeirinha e quebradeira de coco.

O povo indígena Apinajé habita a Terra Indígena situada nos municípios de Tocantinópolis, São Bento e Maurilândia, localizados no norte do estado do Tocantins, na microrregião do Bico do Papagaio. Os Apinajé pertencem ao tronco linguístico Macro - Jê, têm uma população de 1.825 indígenas, segundo os dados do IBGE (2010), divididos entre aproximadamente 45 aldeias localizadas preferencialmente próximas a ribeirões. Dados de DaMatta (1967, p. 33), enfatizavam que:

Os Apinayé sempre construíram suas aldeias na região ligeiramente elevada que separa ribeirões, onde eles não precisam derrubar árvores grandes para conseguirem impor ao meu ambiente natural o estigma de sua cultura: aldeias circulares com uma praça no centro, marca registrada dos grupos Jê do Norte.

Os Apinajé compõem o grupo que Curt Nimuendajú denominou de povo timbira. Os timbiras foram assim denominados por partilharem semelhanças linguísticas e culturais, entre as quais estão a língua, o sulco horizontal no cabelo, as rodela auriculares, a aldeia circular e a corridas de toras. São compostos pelos povos

Apinajé, Canela Apanyekrá, Ramkokamekrá, Gavião Parkatejê, Gavião Pykopjê, Krahô e Krinkati. Outros povos Timbira são os Krenyê e Kukoikatyê que vivem com os Tembê e Guajajara, falantes da língua Tupi-Guarani. Por sua vez, os Kenkateyê, os Krepumkateyê e Krokamekhrá, Põrekamekrá e Txokamekrá convivem e criaram relações de parentesco entre outros povos Timbira (ISA, 2018).

Os Apinajé são conhecidos pelo grande interesse de antropólogos/as e outros estudiosos/as sobre sua organização e cosmologia. Assim, temos uma diversidade de trabalhos que abordam sobre temas que versam sobre o povo Apinajé. Trabalhos que discutem, sobre cosmologia, parentesco, educação, estrutura social, ritual e política.

Percebi que existia em comum nas etnografias e trabalhos produzidos entre os Apinajé a ausência de um olhar destinado às relações e atividades que compõe a vida das mulheres. Exceção é o trabalho de Raquel Rocha (2001) que aborda a participação feminina na política a partir da construção de uma etnografia sobre o gênero na etnologia jê. Assim, o trabalho de Rocha (2001) é o primeiro a abordar a presença feminina no contexto político. Rocha (2016) seguiu com outras pesquisas e Lima (2016) também tem direcionado o olhar para as mulheres Apinajé. É na esteira de trabalhos como esses que estabeleço o meu diálogo e trato das produções de mulheres indígenas e não -indígenas que passaram a olhar a potência do universo feminino entre os povos indígenas e a gama de conhecimento e determinações transmitidas e mobilizada por elas. Neste mesmo sentido, outras autoras inspiradoras são *Creuza Prumkwyj Krahô* (2017), Sandra Benites Guarani (2018), Valdenice Veron Kaiowá (2018) e Lindomar Lili Sebastião Terena (2012), autoras que tematizam sobre o universo feminino, construindo pesquisas a partir de narrativas de mulheres indígenas. São pesquisas como essas que me auxiliaram a compor o corpo desta dissertação.

Com objetivo de evidenciar o meu percurso no tema da participação política das mulheres Apinajé, pontuarei inicialmente sobre alguns momentos que fizeram parte desse processo. Iniciei o processo de imersão rumo ao conhecimento e diálogo com os povos indígenas na graduação, quando participei do Programa de Educação Tutorial (PET)<sup>1</sup>, ainda na Universidade Federal do Maranhão (UFMA<sup>2</sup>), campus - Grajaú. Destaco esse processo por ter sido fundamental para que despertasse meu

---

<sup>1</sup> Com o projeto, Rio Grajaú: Educação, Meio Ambiente e Interdisciplinaridade.

<sup>2</sup> Antes de cursar Ciências Sociais na UFT, iniciei o curso em Ciências Humanas (2010) pela UFMA, e em seguida ingressei na UFT (2012).

interesse pela etnologia indígena, e, por conseguinte pela antropologia social. Assim, a participação no PET possibilitou a construção de trabalhos que discorriam sobre a importância do rio Grajaú para a sociabilidade do povo indígena Guajajara e, posteriormente, sobre o rito de iniciação da *menina moça*. Foi a partir dessas interfaces que iniciei o curso de Ciências Sociais pela Universidade Federal do Tocantins - UFT, com objetivo de aprofundar questões que me levassem cada vez mais para o conhecimento teórico da antropologia e da etnologia indígena.

A minha ida para UFT estava direcionada ao interesse de estabelecer parcerias e oportunidade de realizar um trabalho que pautassem questões referentes aos povos indígenas. Com isso, procurei construir vínculos com grupos de estudos que tratassem sobre a questão indígena. Foi através do meu interesse pela temática e por uma iniciativa de dois professores<sup>3</sup> do departamento das Ciências Sociais, que foi criado o Grupo Rede de Relações Indígenas no Brasil Central, com objetivo de incentivar pesquisas na área da etnologia indígena e aprofundar os conhecimentos sobre os povos indígenas do Brasil Central. Através desse grupo iniciaram-se várias parcerias com o povo indígena Apinajé, dentre as quais: o projeto vinculado ao Programa de Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência PIBID; e atividades como a realização de mesas com os professores indígenas, conexão entre as escolas Apinajé e a universidade. Destaco, ainda o quanto a participação nesses projetos foi fundamental para o início da pesquisa, bem como para o aprofundamento e conclusão.

Ademais, essas relações possibilitaram a construção de um projeto PIBIC<sup>4</sup>, resultando na minha pesquisa de monografia de graduação, que tratava sobre a participação das mulheres na estrutura política do povo Apinajé. É partir desse contexto, que continuei a investigação sobre o fazer política entre as mulheres Apinajé, como uma forma de pensar as construções do espaço de circulação das mulheres dentro da aldeia, através da efervescência política das mulheres no contexto social Apinajé.

Conhecer as histórias das mulheres Apinajé e poder participar do cotidiano delas, foi o que me possibilitou o início da construção da etnobiografia da trajetória da

---

<sup>3</sup> Professor André Demarchi, e professor Odilon Morais.

<sup>4</sup> Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Pesquisa. Dentro do projeto Gênero, Política e Conhecimentos Tradicionais entre os Apinajé, com o subprojeto - *As mulheres Caciques: gênero e política entre os Apinajé*. Sob orientação e coordenação do professor Dr. André Demarchi.

cacica Nhiro, pautando sobretudo, o início do acesso feminino ao sistema político Apinajé. Assim, a circulação juntamente com a cacica Nhiro pelo território Apinajé, oportunizou-me conhecer outras mulheres cacicas, e com isso iniciar um processo de análise sobre história das mulheres, pautado no exército da chefia das mulheres Apinajé.

Todo este processo do início da pesquisa da graduação e a sequência da pesquisa no mestrado, reflete minha trajetória pessoal, também, e com o amadurecimento da pesquisa, percebi que ao chegar entre os Apinajé e me deparar com mulheres ocupando uma função tão significativa para seu povo, me fez refletir sobre os processos que compõem a minha trajetória.

Nesse encontro etnográfico entre eu e as mulheres Apinajé, produzi uma teoria etnográfica que não fala somente de mim ou somente delas, mas por meio desse encontro, nos termos que afirma Peirano (2014), produzi uma reflexão que é marcada pela minha condição de mulher, descendente de ribeirinhos/as e de quebradeiras de coco. Percebo que ser mulher me impõe a responsabilidade de ter um olhar ainda mais atento, de ter um maior cuidado no processo de aproximação ao tema antropológico da alteridade, que deve discutir colonização e a denominada “interseccionalidade” (CRENSHAW, 2004). Assim, as mulheres Apinajé ao se constituírem de enfrentamentos, disputas e resistência atravessam os caminhos de uma identidade marcada pela etnia, pelo gênero, pela classe e processos individuais, singulares de luta, que, por diversas vezes, são questionados e estigmatizados pelas raízes do preconceito e do etnocentrismo. Ao passo que eu, mulher periférica, não - branca, estudante de escola pública, filha de uma mulher negra, ribeirinha e quebradeira de coco, encontro-me também marcada por setores hegemônicos da sociedade, estigmatizada e em um processo constante de segregação. Mas resisto e as mulheres Apinajé, as mulheres camponesas, as mulheres negras e, sobretudo, a minha mãe foram e são exemplos que me inspiraram e inspiram.

Desse modo, a escrita deste trabalho é uma escrita implicada e situada <sup>5</sup>, tendo em vista que sendo tudo o que me compõe, me permite escrever deste lugar que me evidencia. Assim, ao escrever, percebo e reflito sobre tudo que marca a minha origem, os traços do que fui, do que sou e do que ainda serei. Com isso, a escrita desta dissertação é forjada através da minha trajetória pessoal e acadêmica. Por isso, quero

---

<sup>5</sup> No sentido proposto por HOOKS, Bell, 2013.

destacar que na minha graduação estudei no contexto de expansão das Universidades Federais através do Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais - REUNI<sup>6</sup>, foi nesse período que as universidades federais brasileiras foram expandidas para outros territórios, inseridas assim, em regiões periféricas, na zona rural e nas proximidades de territórios indígenas e quilombolas. Nesse cenário, eu tive a oportunidade de acompanhar a construção de uma universidade mais inclusiva e de estar com mulheres e homens que traziam tanto conhecimento para a sala de aula quanto um professor formado com as maiores honrarias acadêmicas.

Assim, dialogando com minha trajetória, a escolha do recorte da pesquisa é conduzida, também, pelo privilégio de conviver com as mulheres Apinajé desde o início da graduação, e assim, acredito que como aponta Raposo (2009, p. 24),

Assim como o é o privilégio concedido ao longo deste trabalho à experiência e ao discurso feminino. É óbvio que existem também, por trás da escolha de recorte, questões de simpatia teórica, formação acadêmica e background intelectual.

Destaco que a escolha do recorte pode ser vista também como um posicionamento político, tendo em vista que é atrelada às questões que são pautas coletivas e individuais dos sujeitos envolvidos na pesquisa. E além disso, ousou afirmar que a centralidade da análise na participação feminina, tem uma pitada de combate as formas conservadoras de perceber o espaço público e político atribuído aos homens e o espaço doméstico e privado reservado às mulheres. Procurei seguir as formulações e reflexões sobre as construções do social que os Apinajé me apresentaram e que foram temas de debates entre nós.

Este trabalho não se refere a uma oposição entre os gêneros masculino e feminino, não é isso que os Apinajé me apresentaram, mas, que eles/elas transitam e mantêm relações com homens e mulheres Apinajé, com variadas plantas, com animais e os seres guardiões desses animais. Assim, como não produzem dualidades entre masculino e feminino, também não o fazem entre natureza e cultura. Desse modo, não proponho fazer uma sobreposição simplista do olhar ocidental para eles/elas, mas quero evidenciar que processos colonizadores acadêmicos, por vezes, impuseram uma divisão onde seria melhor falar de trânsito de processos relacionais

---

<sup>6</sup> REUNI foi uma iniciativa construída pelo ex-presidente Luís Inácio Lula da Silva do Partido dos Trabalhadores.

por onde mulheres, homens e outros seres e animais circulam. A pesquisa aqui proposta também encontra-se dentro de uma proposta de antropologia engajada<sup>7</sup>, construída a partir de discussões e debates com as mulheres e uma agenda para pesquisa que elas me apresentaram, sobre sua participação na política e em causas como a defesa pelo território, educação, saúde e conhecimentos tradicionais.

Diante disso, na perspectiva atual de um cenário político que remonta a velhos modelos de colonização e segregação, percebo que a forte mobilização política dos povos indígenas e a participação das mulheres de forma especial no movimento indígena nacional está sendo pontuada aqui como uma chave de leitura para novas formas de se fazer política. Assim, é fundamental destacar que o recorte sobre a participação política das mulheres Apinajé na estrutura política interna atravessa também a própria conjuntura política nacional, tendo em vista que estamos diante de um governo que ameaça as populações indígenas desde o período de campanha e que demonstra incisivamente sua repulsa ao tratar das pautas dos povos indígenas. Nesse contexto, se faz necessário apontar o movimento de participação e articulação política das mulheres, pois além de mostrar alternativas de um “fazer política” que não se enquadra nas construções de uma política de hierarquização e privilégios, também conseguimos mostrar que existe dentro do cenário nacional outras formas de governar para além da estrutura deste Estado.

A cacica Nhiro é a pessoa central neste trabalho por ter me feito compreender esse movimento das mulheres Apinajé. Meu trabalho de graduação versou sobre ela, realizei uma etnobiografia sobre Nhiro. Agora, este trabalho discute a formação dessas mulheres como cacicas, as estratégias cosmológicas e políticas que criam e as demandas que apresentam e potencializam em seus coletivos.

Havia conhecido a cacica Nhiro no ano de 2013, na época ela havia ido a Tocantinópolis, município do estado de TO, para participar de uma oficina na Universidade Federal de Tocantins (UFT) no Encontro de Saberes<sup>8</sup>. Foi a primeira vez que a há encontrei, mas depois disso tivemos outros encontros em eventos e rituais no território Apinajé. Pela primeira vez na aldeia da cacica Nhiro, no ano de 2014 acompanhada dos meus orientadores<sup>9</sup>, toda a organização e planejamento para ir a

---

<sup>7</sup> Ver Segato, 2013.

<sup>8</sup> O encontro de saberes é um movimento apoiado e organizado atualmente pelo professor Odair Giraladin e o professor Júlio Kamé, com um objetivo de uma formação na cultura. Assim, os mestres e as mestras do território são os professores dos estudantes indígenas.

<sup>9</sup> André Demarchi e Odilon Moraes e de uma grande amiga, Lidiane Alves.

campo tinha feito parte dos dias que antecederam a ida. Mas o primeiro dia no campo, esse sim, foi muito emocionante, tudo era novo, apesar de já ter ido em outras aldeias Apinajé. A emoção estava em ir a uma aldeia chefiada por uma mulher, uma mulher que ao me receber, ofereceu-me sua casa e sua história de vida para trilharmos juntas os caminhos da escrita etnográfica. Foi uma honra.

A vivência em uma aldeia chefiada por uma mulher, foi e é a parte central das discussões que venho desenvolvendo durante estes anos de pesquisa sobre a participação das mulheres Apinajé na política. Durante o campo, percebi para além dos trabalhos tradicionalmente desempenhados por elas, como a ida a roça, a execução de atividades nos rituais e festas tradicionais, as mulheres Apinajé estão frequentemente envolvidas com demandas políticas, mobilizações, trabalhos em instituições e órgãos, e na ocupação de funções em espaços que anteriormente eram atribuídos às pessoas do gênero masculino, como é o caso da função de cacique/cacica.

Me dediquei ao fazer etnográfico como ferramenta metodológica, estive em campo com elas, acompanhando a participação política das mulheres em vários espaços. Assim, as análises compreendem períodos de trabalho de campo realizados entre o ano de 2014 e ano de 2018. Nesse ínterim, realizei entrevistas, participei de eventos, reuniões e assembleias e vivenciei o dia-a-dia com as mulheres Apinajé.

Para pensar as configurações da contemporaneidade onde as mulheres Apinajé estão na política de forma efetiva e fomentado a cada dia o protagonismo feminino, é que busco a narrativa das mulheres Apinajé, articulada com as análises imbricadas nas relações de gênero, e partir do que chamo aqui de política feita por mulheres, são os pontos centrais da discussão que venho tecendo com as mulheres Apinajé.

Assim, os diálogos e parcerias teórico-intelectuais estabelecidas no transcorrer dessas páginas, são escolhas advindas de uma leitura sobre a vida social e política das mulheres indígenas. Com isso, dialogo com a perspectiva de Creuza Prumkwyj Krahô (2017), quando ela nos coloca a necessidade de as etnografias também serem realizadas com e sobre as mulheres indígenas, com entrevistas e trabalhos de campo onde as mulheres apareçam e façam parte das narrativas da história de si e dos outros. Do mesmo modo, os trabalhos de Benites (2018), Veron (2018), tematizam as experiências e participação de mulheres indígenas em contextos diversos, mostrando a construção de trabalhos onde as mulheres são protagonistas do espaço da aldeia.

No campo da etnologia indígena e gênero, os trabalhos de Cristiane Lasmar (2005), Cecília McCallum (1999), Vanessa Lea (1999) e Patrícia Mendonça (1999), contribuem para o alargamento das discussões em que o estudo da organização social dos povos indígenas dialoga com a forma como são construídas as relações de gênero entre os povos indígenas.

A partir do cenário social marcado pela presença das mulheres no território e na participação em eventos, assembleias, reuniões e rituais, marco o protagonismo feminino Apinajé na contemporaneidade. Assim, direcionei a escrita no sentido de evidenciar a presença das mulheres na política através dos pontos que as próprias mulheres me colocaram durante o campo. Mas também, seguindo uma estrutura pensada a partir das questões que já havia pontuado na pesquisa para graduação e que agora, na pesquisa para dissertação, aparecia com certa urgência, mostrando que tinha pontos que eram decorrentes de questões do início da minha pesquisa em 2014. Em 2016, escrevi juntamente com a cacica Nhiro, a trajetória de sua vida com objetivo de mostrar o acesso feminino a estrutura política interna, evidenciado, sobretudo, a partir das qualidades e prestígios sociais ligados às formas como as mulheres participam e vivenciam a vida ritual, política e cultural em suas aldeias. Agora, para este trabalho, a discussão se ampliou e serão apresentadas aqui as estratégias criadas por essas mulheres para serem cacicas e as demandas que mobilizam internamente e externamente para suas comunidades, relativas a proteção do território e dos conhecimentos tradicionais. Este trabalho de mestrado contou com trabalho de campo ampliado onde busquei informações ao longo dos anos que estive com essas mulheres, pois o mestrado no Departamento de Antropologia conta com três semestres de disciplinas e o semestre final para campo e escrita do trabalho. Neste sentido, não pretendo aqui dar conta de toda a complexidade que envolve as cacicas indígenas, mas levantar questões que pretendo aprofundar oportunamente no doutorado.

Partindo da forte mobilização das mulheres em direção ao conhecimento tradicional, era essencial pensar em que medida o conhecimento tradicional, e a narrativa das mulheres poderiam me ajudar a entender o acesso à chefia, bem como a construção de política que chamo aqui de “política feita por mulheres”. Enfatizo as narrativas das mulheres Apinajé sobre a existência de uma aldeia só de mulheres, onde chefiavam e criavam as festas e cantos, sendo então conhecidas como guardiãs e “proprietárias” (ROCHA, 2001, p. 114) da tradição.

Sobre a organização da dissertação, essa está dividida em três partes. Na primeira, estabeleço uma conexão entre a “entrada” das mulheres Apinajé na política interna com narrativas místicas sobre os antepassados. Na segunda, descrevo e analiso pontos sobre as aldeias chefias por mulheres através de entrevistas, observações e conversas. E, na terceira, abordo sobre a mobilização das mulheres no território, o crescimento do protagonismo político das mulheres e de suas demandas para construção de uma agenda feminina na política Apinajé.

Assim, detalhando mais, trago no primeiro capítulo uma discussão que versa sobre a conexão das mulheres cacicas com narrativa sobre a “aldeia das mulheres”, enfatizando assim que a chefia aparece aqui com certa conexão com a narrativa dos/as mais velhos/as, com a mobilização para transmissão e preservação do conhecimento tradicional. Tenho como pano de fundo a discussão sobre a necessidade da construção de um debate acadêmico que privilegie os discursos das mulheres indígenas. Com isso, lanço um olhar sobre trabalhos que tematizam o gênero entre os povos indígenas a fim de destacar a importância do estudo do gênero no contexto dos povos indígenas. Trago uma reflexão sobre a estrutura política Apinajé, sobretudo, quando da ocupação da função de cacica. No entanto, busco evidenciar que essa participa não se restringe à função de cacica, pois, as mulheres participam de reuniões, assembleias e encontros mesmo sem possuir alguma função na estrutura política.

No segundo capítulo, faço uma reflexão sobre os conceitos de chefia e lideranças entre povos indígenas, na tentativa de mostrar através do caso Apinajé, a chefia feminina a características e qualidades que ressaltam na política feita por mulheres. Trago elementos sobre as trajetórias das mulheres cacicas, a fim de evidenciar as conexões entre elas, sobretudo, em relação ao parentesco, a mobilização do conhecimento tradicional e na construção de alianças.

O terceiro capítulo aborda o protagonismo das mulheres Apinajé, evidenciando a participação delas em eventos, associação, assembleias, reuniões e encontros. O objetivo é mostrar que a participação mulheres nesses espaços vem crescendo de forma significativa, ao ponto de fomentar tanto o prestígio social das mulheres, quanto mobilizar outras mulheres a participarem da política. Procuro mostrar que no contexto de mobilização política e do aumento do protagonismo das mulheres, surgem oportunidades, relativas a ocupação de funções em instituições, órgãos e associações. Com isso, enfatizo que todo esse cenário contribui para construção de

uma agenda feminina na política que busca, sobretudo, pontuar questões sobre as demandas sociais e políticas das mulheres Apinajé contemporâneas.

## 2 AS MULHERES APINAJÉ: POLÍTICAS E CONHECIMENTOS TRADICIONAIS

### 2.1 A narrativa da aldeia das mulheres e as mulheres cacicas

*A gente coloca mulher de cacica, porque a gente vê o jeito dela, o pensamento dela o trabalho, a fala dela. Aí a gente vê que ela é boa pra ser cacica, aí eles/elas colocam pra ser cacica, porque ela trabalha, tem o pensamento bom e faz todos os serviços que a gente faz. Ela leva turma pra trabalhar e recebe todo mundo de bom gosto. (Nhiro, 2014).*

Diante da fala da cacica Nhiro e de uma trajetória percorrida durante estes anos (2012 a 2018) acompanhando de perto o trabalho das mulheres Apinajé, sobretudo, a participação das mulheres na política, é que abordo neste trabalho os caminhos e percursos que fizeram estas mulheres tornarem-se as lideranças e cacicas, reconhecidas pelo povo Apinajé, por possuírem prerrogativas pessoais e coletivas que se entrelaçam entre a “história dos mais velhos/as” e aquelas que são atualizadas na sociocosmologia contemporânea, através de atualizações e relocações na estrutura política interna.

Na introdução, havia mencionado que iniciei o trabalho com as mulheres Apinajé primeiro por intermédio do PIDIB- Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência e depois pelo alinhavar da pesquisa de PIBIC - Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica junto à UFT. Foi neste período que ouvi de uma mulher Apinajé sobre a existência de uma história dos antepassados contada pelos velhos que relatava ter existido entre os Apinajé uma aldeia só de mulheres. Nesse período, como estava direcionada ao trabalho do PIBID, não contava com muito tempo para realizar entrevistas ou conversas que pudessem me fornecer informações sobre tal fato. Meu interesse era conseguir alcançar o objetivo da pesquisa PIBIC, isto é, analisar como ocorre o processo de formação das mulheres Apinajé e como elas haviam conseguido acessar determinada dimensão do sistema político Apinajé, especialmente as chefias das aldeias, que eram usualmente ocupadas por homens. Tal discussão acabou me distanciando um pouco da história da aldeia das mulheres, apesar de ter discutido a existência desta narrativa com o meu orientador<sup>10</sup> e dele ter apontado para sua importância, e observar e perceber certa conexão com casos de aldeias que são chefiadas por mulheres e que são compostas quase que exclusivamente por mulheres, as atuais cacicas do povo Apinajé. Diante disso, tal

---

<sup>10</sup> André Demarchi, que atualmente ocupa a função de coorientador desta dissertação.

pesquisa tivera como foco de análise a trajetória etnobiográfica<sup>11</sup> de uma cacica Apinajé, a Nhiro, quando consegui verificar que a participação feminina já acontecera em outros tempos entre os Apinajé.

Para esta dissertação de mestrado, fiz uma reaproximação ao tema da participação das mulheres na política entre os Apinajé, atenta às diversas temporalidades que se conectam em narrativas sobre os antepassados e sobre os Apinajé de hoje. Para tanto, trilhei o caminho que relaciona temporalidades e espacialidades, indo da aldeia das mulheres dos antepassados às configurações contemporâneas de aldeias chefiadas por mulheres. É neste sentido que,

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. (ROCHA, 2012, p. 241),

O que nos coloca a pensar a importância da análise das temporalidades, posto que, o tempo que marca a vida e a história das mulheres Apinajé é marcada por essas duas categorias, “o tempo dos/as mais velhos/as” e o tempo dos/as novos/as. Dessa forma, vejo que a vida das mulheres é guiada pelos ensinamentos tradicionais que lhes são deixados através da oralidade a partir da narrativa dos/as “mais velhos/as” e reconfigurada e reatualizada a partir da construção de novos arranjos no “tempo dos novos/as”.

Ao me reportar a história dos/as mais velhos/as, o objetivo é marcar através da narrativa das aldeias das mulheres, as temporalidades que são evidenciadas na vida das mulheres Apinajé contemporâneas, enfatizadas pelo ato de contar e evidenciar a narrativa. O intuito aqui é justamente tentar observar um tempo que é marcado pelo passado, e se estrutura na contemporaneidade. Não é um tempo linear, ao contrário é um tempo que se aproxima, mais e mais do tempo cíclico. No entanto, não quero expor uma rigidez específica da tradição ocidental de datar e construir dados em uma cronologia linear, e também de uma formulação enraizada no esvaziamento do tempo e da história do outro, posto que, segundo os Comarrof e Comarrof (2010), sem a observação das historicidades e tempo que marca a vida dos sujeitos e dos povos “a antropologia continuará lançando as ‘outras culturas’ nas sombras atemporais de suas próprias narrativas dominantes” (COMARROF; COMARROF, 2010, p. 31). Assim, é

---

<sup>11</sup> No segundo capítulo faço uma discussão sobre o uso do método etnobiográfico na elaboração e construção de etnografias que tenham como foco a vida de sujeitos pertencentes à grupos étnicos.

através das temporalidades que quero mostrar que as mulheres Apinajé ao vivenciarem (não da mesma forma) a narrativa da aldeia das mulheres, elas rememoram e articulam a construção do “tempo presente” (FABIAN, 2013, p. 32).

Diante disso, apresento este ponto a fim de que a partir da narrativa da aldeia das mulheres, consiga encontrar caminhos para uma análise em que as mulheres possam ser o sujeito da história, marcadas pelas temporalidades de suas ancestrais, suas avós, mães e tias e construindo no tempo presente uma história que se conecta à história ancestral.

Neste contexto, como nos coloca Creuza Prumkwyj Krahô (2017) em seu artigo sobre as Mulheres – Cabaças, é fundamental que as novas formulações etnográficas não deixem de privilegiar os discursos das mulheres durante a realização das pesquisas, tendo em vista que as mulheres são conhecedoras de seus modos de vida, mantêm o ritmo da vida social e provocam seus interlocutores <sup>12</sup>. Como nos aponta a autora:

As mulheres sabem muitas coisas, passam o dia inteiro fazendo enfeite para os caçadores, porque eles não podem andar sem enfeite. Se andarem sem enfeite, não matam nada. Aprendemos assim: sabemos fazer desenho no corpo, pintar, cortar o cabelo do jeito Krahô... Só quem corta o cabelo das pessoas é a mulher mais velha que não menstrua mais, uma mulher nova não pode cortar o cabelo de ninguém. A gente tem que participar só olhando mesmo, olhando muito como corta, como arranca, porque o cabelo é arrancado um por um. Mas, mesmo assim, os homens são os mensageiros para levar as mensagens do trabalho das mulheres para os antropólogos e devolver de novo para as mulheres. (PRUMKWYJ KRAHÔ, 2017, p. 2)

No entanto, como ressalta a autora:

Todos os antropólogos que vão aos Krahô só pesquisam os homens. Eles não pesquisam as mulheres. A mulher fica de lado, sempre lá para os fundos da casa. Eles não chamam as mulheres para pesquisar. Fiquei observando isso desde quando meu marido era vivo e eu me perguntava: por que os antropólogos vão à aldeia e só pesquisam os homens? Só andam com os homens? Os mensageiros da aldeia são os homens, para dar notícia, para distribuir. Mas é falsidade os homens explicarem tudo porque não sabem tudo. (PRUMKWYJ KRAHÔ, 2018, p. 2)

Trago os argumentos da autora para esta discussão não com o intuito de fazer uma denúncia aos antropólogos/as, mas de levantar a importância de, no fazer etnográfico, se estabelecer diálogos com as mulheres indígenas. Tal tarefa não cabe somente às antropólogas quando realizam pesquisas com as mulheres indígenas, como bem enfatiza Rita Segato (1998, p. 2):

---

<sup>12</sup> Melatti, 1978.

Apesar de ter sido deixada tradicionalmente nas mãos das mulheres, a reflexão sobre gênero, na verdade, trata de uma estrutura de relações e, portanto, diz respeito a todos, esclarecendo-nos sobre os meandros das estruturas de poder e os enigmas da subordinação voluntária em geral, além de originar um discurso elucidador sobre a implantação de outros arranjos hierárquicos na sociedade, ao nos permitir falar sobre outras formas de sujeição, sejam elas étnicas, raciais, regionais ou as que se instalam entre os impérios e as nações periféricas.

Segato (1998) nos mostra a importância de a antropologia passar a inserir em suas pesquisas a perspectiva de gênero como um marcador relevante para refletir sobre as configurações sociais que marcam as relações sociais, reiterando ainda que incluir nas análises as questões de gênero, seja em sociedades indígenas ou em outras sociedades, é ponto central para todos/as. Sabendo dessa importância, analiso, guiada pela questão de gênero, o universo feminino Apinajé, por meio da política feita pelas mulheres Apinajé, com o objetivo de compreender a participação das mulheres em determinadas dimensões da política. Essas estão presentes em contextos que anteriormente eram marcados pelo monopólio masculino, mostrando que a presença das mulheres na política está ligada diretamente às práticas e aos conhecimentos tradicionais das mulheres, como também a ancestralidade e as relações de parentesco das mulheres manejadas pelos /as Apinajé. Complexificam essa posição das mulheres Apinajé, os processos de colonização que recaem de maneiras distintas entre os grupos indígenas, mas apresentam em comum a violência e imposição de gênero.

Creuza Prumkwyj Krahô (2018) afirma que entre o seu povo, os Mehin (Krahô), os homens estão nas cidades em espaços que os marginalizam e envolvidos com bebidas, deixando de realizar os rituais e resguardos que marcam a construção do corpo Krahô e a socialidade. Diante disso, ela afirma que a vida social nas aldeias está sendo dinamizada pelas mulheres. Alarcon (2013) trata da re-existência dos Tupinambá na Serra do Padeiro e da grande presença de mulheres indígenas, diante das mortes dos homens, que estabeleceram casamentos interétnicos, os quais possibilitaram novos movimentos na vida social Tupinambá. Essa dinâmica de rearranjo produzida pelas mulheres em contextos de colonização são temas centrais para este trabalho.

A partir deste contexto, trago como marco central os estudos de gênero no contexto da etnologia indígena entre os povos Jê. Não obstante, menciono trabalhos que circulam entre povos indígenas de outras famílias linguísticas, entendendo que os estudos de gênero entre os povos indígenas é um campo em construção. Buscarei

dialogar com trabalhos que possibilitem a articulação entre o caso dos Apinajé sobre a efervescência política das mulheres, mostrando a marcante posição do domínio político ao gênero masculino quando do acesso a estrutura política deste povo.

*Quanto à categoria de gênero, esta surge por vezes atrelada ao feminismo ocidental, branco e eurocentrado, distanciando-se da realidade dos povos indígenas. Sua utilização centra-se nas reflexões sobre relações de poder produzidas e reproduzidas através da estrutura do patriarcado. Lasmar (1999, p. 1) mostra que os,*

[...] anos 70 e 80 distinguiram-se por uma efervescência teórica bastante significativa nos estudos de gênero, mas as antropólogas feministas puderam tirar pouco proveito da realidade etnográfica das sociedades indígenas da Amazônia para a construção de seus modelos analíticos.

Acredito que, em certa medida, isto se deve ao fato de as sociedades amazônicas se distanciarem dos modelos analíticos do feminismo ocidental e pela ausência de produções que veiculem a discussão a partir de modelos que sejam produzidos na diversidade epistêmica, social, política de cada povo. Neste sentido, alinhadas aos estudos de gênero de Marilyn Strathern (2006), autoras como Rita Segato (1998), Cristiane Lasmar (1999; 2005), Vanessa Lea (1994; 1999), Raquel Rocha (2001), Patrícia Mendonça (1999), Cecilia McCallum (1999), Ângela Sacchi (2012), entre outras, vêm construindo trabalhos que demarcam a presença feminina em diversos espaços sociais, culturais e políticos. São as abordagens destas autoras que contribuem para o surgimento de uma variedade de etnografias em que a mulheres passam a ser os sujeitos da interlocução em outras posições. Com isso, o trabalho de Rocha (2001), entre os Apinajé, e de Lea (1994), entre os Kayapó, inserem-se na discussão de gênero, possibilitando uma abordagem a partir de configurações estabelecidas dentro dos grupos sociais, optando pelo distanciamento da perspectiva de gênero que esteja atrelada na espacialização do social, ensejada nas generalizações sobre as dicotomias homem x mulher, público x privado, natureza x cultura.

Nesta perspectiva, Anne-Marie Colpron (2005) pontua sobre as dicotomias impostas e hegemônicas que operacionalizam e marcam os espaços com restrições que fazem desses lugares direcionados e perfeitamente encaixados para um corpo específico, de uma pessoa de determinado sexo, como é caso do xamanismo entre os Shipibo-Conibo. No caso dos Apinajé, o campo da política aparece restrito a pessoas do sexo masculino. Tais afirmativas fundam-se nas construções em que:

A tradição teórica que reduz a mulher a seu papel reprodutivo, colocando-a como o contrário do homem, acarretou toda uma série de dicotomias nos estudos antropológicos: a mulher procriadora vs. o homem criador cultural (Ortner 1974); a mulher doadora de vida vs. o homem doador de morte (Atkinson e Rosaldo 1975); a mulher doméstica vs. o homem público (Rosaldo 1974); a mulher reprodutora vs. o homem produtor (Meillassoux 1975; Kirsch 1977); etc. (COLPRON, 2005, p. 96)

Tais formulações baseadas em dicotomias ocidentalizadas favoreceram para que as mulheres indígenas fossem reconhecidas como que associadas a uma parte menor da vida social, destituída de poderes e de qualquer ação política, efetivando e impondo uma hierarquia entre vida pública e doméstica. A dinamização da vida social estaria assim conectada aos sujeitos do sexo masculino. Vanessa Lea (1999) a partir do contexto povo indígena Mbengokre Kaiapó e Cecilia McCallum (1999) entre os Kaxinawá apresentam construções etnográficas ricamente detalhadas, capazes de desconstruir as configurações que delineiam e enfatizam a “dominação masculina<sup>13</sup>” e que veem sendo constantemente expressas nas literaturas antropológicas. Assim, de acordo com Bruna Franchetto (1999): “Ambos os textos desnaturalizam o gênero, desmancham banalidades, recolocam velhas questões sob nova luz: complementaridade, assimetria, hierarquia, dominação (entre sexos, gêneros, homens e mulheres).” (FRANCHETTO, 1999, p. 2). Com isso, destacamos que os estudos que o Dossiê “Mulheres Indígenas”, apresentado pela Revista Estudos Feminista da UFSC, trouxe para o palco análises de gênero entre os povos indígenas necessário para o impulsionamento de novas formulações sobre a representação do gênero entre os povos indígenas, o que contribuiu de forma significativa para a abertura e crescimento de pesquisas antropológicas que privilegiam o discurso e a história das mulheres entre os povos indígenas, não se contrapondo ao masculino, mas como uma potência analítica em sociocosmologias abertas a novas configurações e possibilidades de leituras.

Diante disso, ainda sobre a problemática do gênero entre os povos indígenas, Sacchi (2012) nos mostra como as formulações de gênero vêm ganhando espaço a partir do intercâmbio entre os espaços de relações interétnicas. A autora afirma que:

O tema do gênero nos grupos étnicos coloca a discussão sobre a relação ambivalente estabelecida entre mulheres indígenas e a sociedade não indígena e suas diversas instituições. Além disto, a construção das identidades das mulheres indígenas as coloca na posição de ter que preservar os valores tradicionais e afirmar sua tradição étnica, ao mesmo

---

<sup>13</sup> Pierre Bourdieu, 1998.

tempo em que têm de lutar contra as desigualdades específicas de seu gênero. (SACCHI, 2012, p. 18).

Tal perspectiva é mais um componente significativo nos estudos que se propõem a pensar as mulheres indígenas, tendo em vista que se deve analisar como as transformações da modernidade e o contato interétnico são incorporados e modificam as relações nos diferentes espaços de circulação.

A outra contribuição para discussão do gênero entre povos indígenas é trabalho de Cristiane Lasmar (2005). O caso etnográfico de Lasmar, refere-se sobre os povos indígenas de língua Tukano. A autora evidencia as transformações no modo de vida dos indígenas Tukano ao decidirem deixar suas comunidades para irem residir em São Gabriel da Cachoeira. Assim, surgem duas esferas do viver, o “viver na cidade” e “viver na comunidade”. A autora aborda estas formas de viver a partir do ponto de vista feminino.

A cidade São Gabriel da Cachoeira está localizada na região do alto Rio Negro, é uma cidade amazônica com oitenta por cento da população composta por indígenas, a maioria pertencente às famílias linguísticas Tukano. Segundo Lasmar (2005), a preferência de casamentos das mulheres indígenas do Uaupés está com os homens brancos. Com isso, a autora se questiona: o que motiva essas mulheres a preferirem o casamento com os brancos? Qual o motivo da vinda para o mundo dos brancos? Seguindo a trilha dessas questões, Lasmar nos mostra como estas mulheres estão inseridas no contexto citadino, tentando perceber porque elas têm como “casamento desejável”<sup>14</sup>, aqueles com os brancos. A autora coloca como uma possível resposta, o acesso aos bens de consumos, produzidos pelos brancos, o que implica dizer que elas almejam com isso, adquirir todas as prerrogativas que um casamento com um branco possa permitir. A preferência por esse tipo de casamento e o aumento significativos de moradores(as) das comunidades ribeirinhas Uaupés nos bairros de São Gabriel da Cachoeira, articulam as transformações que autora aponta dentro da categoria gênero. E ainda suscita questões relativas ao parentesco construídas a partir dessas novas relações matrimoniais, surgindo assim uma questão: Como podemos identificar o parentesco da criança nascida dessas novas relações, como se atribui o seu vínculo e arranjo familiar<sup>15</sup>. Pensar essa questão leva a refletir sobre as

---

<sup>14</sup> Lévi – Strauss, 1982.

<sup>15</sup> Entre alguns povos indígenas de língua Tukano o parentesco é perpassado através do irmão da mãe, este que por sua vez irá transmitir sua linhagem ao filho da irmã. Lasmar, expõe que no caso dos

construções históricas dos estudos de parentesco, dialogando assim, com o argumento de Yanagisako e Collier (1987) sobre a necessidade de repensarmos os termos universalizantes dos estudos de parentesco. É nesse sentido que analisar as formas como as mulheres estão construindo agências a partir dessas novas relações de contato com o mundo do branco, nos direciona ao dilema já apontado por Leach (1996) referente aos esquemas imaginários dos antropólogos. Tais esquemas são capazes de explicar a estrutura de determinada sociedade de tal forma que, aparentemente, a própria estrutura social é imutável e totalmente organizada e coerente. Essa provocação nos conduz a pensar questões que fogem aos esquemas universalizantes dos estudos de parentesco ou que desafiam a analisar o parentesco de uma forma que seja possível analisar e integrar novas formas de se estabelecer vínculos sociais. São estas novas formas que fazem parte do contexto social das mulheres Apinajé, onde são cada vez mais fortes as relações de casamentos estabelecidas na estrutura pós-contato, com seus vizinhos não indígenas.

Ademais, assim como o caso abordado por Lasmar nos coloca a pensar em outras formas de parentesco, sobretudo, quando da situação de contato entre povos culturalmente distintos. Também entre os Apinajé existe um caso que nos coloca na mesma situação, são os casamentos dos Apinajé como os moradores da cidade de Tocantinópolis. Sobre isto, Rocha comenta que já existiam alguns casamentos entre ao Apinajé e os Kupên (não-indígenas):

A vida em contato permanente com os não-índios motivou em algumas aldeias, como Riachinho e Mariazinha, o número de casamentos de mulheres Apinajé com não-índios. O casamento com não-índios é uma possibilidade de escolha individual, mas não muito apreciável no discurso dos moradores da aldeia S. José. Para eles, o aumento desse tipo de casamento é sinal de decadência social. Contudo, embora em menor quantidade, há casos de casamentos entre índios e não-índios na S. José, e verifica-se boa aceitação e uma convivência sem grandes problemas. (ROCHA, 2008)

Além disso, a posição política feminina também está relacionada à temática do parentesco e de uma certa autonomia das mulheres que encontram respaldo nas narrativas cosmológicas e rituais. Rocha (2008) nos lembra da versão Apinajé da narrativa sobre a aldeia das mulheres, atualizado no ritual *Mõ kre põrunhti*, quando as mulheres de uma determinada parentela se reúnem para saudar um parente morto.

---

casamentos com brancos, os irmãos se recusam a passar suas linhagens, o que tem gerado muito conflitos (entre irmãs e irmãos).

Outros pontos sobre essa narrativa serão levantados posteriormente ainda neste capítulo.

Atualmente, entre os Apinajé contemporâneos, temos um exemplo etnográfico dessa autonomia feminina, na aldeia Macaúba. Mesmo que não seja uma aldeia exclusivamente de mulheres, não se tem dúvida do exercício feminino do poder naquele espaço. A cacica Djé, uma senhora de uns sessenta anos, fundou a aldeia com a ajuda de suas oito filhas. Cada uma dessas filhas ocupou uma casa na nova aldeia e praticamente todas elas se casaram com homens não-indígenas (kupên<sup>16</sup>). Nesse sentido, essas mulheres estariam construindo suas próprias estratégias de casamentos, procurando assim, conseguir um “bom casamento”. Vale ressaltar que este emprego de “bom casamento” não se enquadra na perspectiva de Fortes (1974), pois, tais arranjos matrimoniais não estão vinculados a permanência de uma linhagem, mas pretende tematizar outra perspectiva política. Contudo, tomo-os como um indicativo da autonomia e exercício do poder das mulheres Apinajé na construção das suas próprias alianças, sejam matrimônios ou políticas.

Podemos marcar este fato, como um esforço coletivo das mulheres de construir estratégias para manter o acesso ao poder através dessas alianças. Nesse sentido, Bourdieu (2009, p. 244) nos mostra que:

É somente no caso de força maior constituído pela ausência de qualquer descendente masculino que a necessidade de manter a qualquer preço o patrimônio na linhagem pode levar à solução do desespero que consiste em confiar a uma mulher a tarefa de garantir a transmissão do patrimônio, fundamento da continuidade da linhagem (é conhecido que o estatuto de herdeiro não cabe ao primogênito, mas ao primeiro menino, mesmo quando este vem em último lugar pelo nascimento).

Com isto, quando ocorre alterações que mudam esta ordem, como é o caso citado acima, verifica-se que, “[...] pode acontecer que se recorra às estratégias que as taxinomias do juridismo antropológico levariam a considerar como incompatíveis, ou porque se transgride o ‘princípio da predominância da linhagem’[...]” (BOURDIEU, 2009, p. 245). Nesse sentido, podemos conceber estas novas configurações como estratégias de manutenção do poder das mulheres Apinajé, posto que vejo como uma forma singular de exercício de poder realizado pelas mulheres.

Na aldeia Irepxi<sup>17</sup>, onde Nhiro é a cacica, encontramos uma configuração semelhante da aldeia Macaúba, onde irmãs ocupam diferentes casas, embora não

---

<sup>16</sup> É como os Apinajé se referem aos não -indígenas.

<sup>17</sup> Aldeia onde realizei minha pesquisa.

haja casamentos com não indígenas. Mas novamente percebemos um ideal de política em que a uxori-localidade e o parentesco entre mulheres torna-se central. Vale ressaltar que, durante o campo em janeiro de 2018, observei novamente o parentesco centrando a construção de aldeias chefiadas por mulheres, caso da aldeia Formigão, cuja a cacica Naide é da parentela de Nhiro, sobrinha da mesma.

Outra questão central trata justamente dos conhecimentos tradicionais<sup>18</sup> mobilizados por essas duas mulheres para se tornarem cacas e das maneiras como elas participam de instituições não indígenas como a escola e as associações indígenas. Djé é frequentadora assídua da escola Tekator, localizada na aldeia Mariazinha, seja nos dias de aula, seja nas atividades propostas em conjunto com a comunidade. Nhiro por sua vez é cacica da aldeia Irepxi onde está situada a sede da Associação União das Aldeias Apinajé (Pempxá), além de participar de atividades através de parcerias com o Conselho Indigenista Missionário - CIMI e a Universidade Federal do Tocantins - UFT. A forma como essas cacas se engajam nessas instituições nos faz refletir também sobre a importância da presença dos conhecimentos tradicionais no âmbito da participação nessas instituições não indígenas. Pensando nisso, as mulheres Apinajé que atualmente são professoras, cozinheiras, auxiliares de secretariado escolar, agentes de saúde, técnicas em enfermagem e brigadistas, mobilizam cada vez mais a entrada nesses espaços e os torna centros de produção de políticas a sua maneira.

Vejo a participação política dessas mulheres nesses espaços como uma forma de “domesticação” dessas instituições, nos termos de Giralдин (2012), quando aborda a forma como os Akwe-Xerente estão domesticando as escolas nas aldeias, na tentativa de romper com as características de imposição e hierarquização que construiu elementos fundantes das políticas públicas que o Estado brasileiro impõem aos povos indígenas. Não obstante, segundo Marshall Sahlins (1997b) para além dos dilemas advindos da modernidade também,

O efeito inverso, a indigenização da modernidade, é no mínimo tão acentuado quanto o primeiro — na cidade como no campo. Na complexa dialética da

---

<sup>18</sup> Definido aqui nos termos da mobilização política para garantia de direitos que consta na Política Nacional para o Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais (Decreto nº 6.040/2007), que afirma serem grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e bens da natureza como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. Nesse sentido, me apropriado aqui da ideia de tradição como está sendo potencializada por grupos sociais na busca por direitos políticos e apresentando uma dimensão não estática, mas dinâmica da vida social.

circulação cultural entre a terra natal e os lares alhures, as práticas e relações tradicionais ganham novas funções e talvez novas formas situacionais. (SAHLINS, 1997b, p. 114).

A indigenização, apontada por Sahlins (1997b) evidencia as ambiguidades relativas às novas situações vivenciadas pelos povos indígenas, mostrando que no bojo das questões de apropriação e domesticação dos elementos de outras culturas existe um jogo interno consigo que reverbera a forma como são sentidas as relações, envolvendo toda a gama de sentimentos que é o caminhar pelas duas sociedades.

Em tais espaços se dão as articulações entre as mulheres cacicas e outros agentes indígenas (professores, funcionários, lideranças) e não- indígena. A partir desses espaços, o novo exercício de chefia se dá, exercida pelas mulheres Apinajé, quando da ocupação da função de cacicas.

Por sua vez, os casamentos entre as mulheres Apinajé e os não indígenas que acabam por remodelar as configurações de contato, anteriormente marcada apenas pelos conflitos intensos, hoje pode ser vista como uma das estratégias de articulação política feminina, o que vem sendo configurado como uma nova forma de exercício do poder feminino. A partir dessas redes de relações de parentesco e da construção de alianças políticas, que as mulheres cacicas constroem, podemos encontrar também uma forte relação com a forma que as mulheres se utilizam desta função para a potencialização da circulação de conhecimentos tradicionais também estabelecida por essas mulheres no seu exercício da chefia.

Na esteira dessa discussão, apresento a seguir impressões sobre a estrutura política do povo Apinajé, que marca esse processo como um momento de reatualização social, cultural e política entre este grupo, quando são construídas novas relações, mudam-se as posições, os sujeitos passam por um processo de realocação no sistema político do povo indígena Apinajé.

Entre os Apinajé, bem como a maioria dos povos Jê, a chefia vem sendo representada pelas pessoas do gênero masculino. E não é uma mera coincidência, já que existe entre esses povos a predominância masculina na política, pontuando a organização social e delimitando o parentesco, o que traz a sensação de impossibilidade de as mulheres acessarem esse sistema, como ocorreu, durante muito tempo entre os Apinajé. Mas, contrariando a tendência que define a chefia como espaço exclusivo dos homens, existe entre o povo indígena Apinajé um quantitativo atual de 7 aldeias chefiadas por mulheres. Esse dado mostra a movimentação

feminina, como também nos apresenta uma questão: por que só agora a atenção das mulheres Apinajé se voltam para determinados espaços de poder<sup>19</sup>, aqui destacado como o “fazer política”? Posso afirmar que a política já fazia parte da vida destas mulheres antes mesmo da ocupação da função de cacica, ou mesmo da função de promotora<sup>20</sup>. Demostro isso ao longo do meu trabalho de conclusão de curso, onde início os trabalhos sobre a participação das mulheres Apinajé na política, evidenciada através da trajetória da cacica da aldeia Irepxi do território indígena Apinajé, Nhiro.

Com a pesquisa que desenvolvi, entre 2013 e 2015, consegui perceber como a estrutura política do povo Apinajé se reorganizou, sobretudo, a partir da entrada feminina na política. No trabalho de DaMatta (1976) encontramos um sistema político completamente diferente do que me foi apresentado em campo e que foi enfaticamente reverberado nas falas das mulheres Apinajé, manifestada quase como que em um ato de reivindicação, para enfatizar que as mulheres Apinajé já faziam parte dessa política.

Neste sentido, na estrutura apresentada por DaMatta (1976), mencionada anteriormente por Curt Nimuendajú (1983) e respaldada no trabalho de Gonçalves (1980), as mulheres não faziam política, sendo este um ofício restrito aos homens Apinajé. No entanto, encontrei ainda em 2013, informações sobre a existência de uma função exercida somente por mulheres, essa era a função de promotora. Este dado nós mostra que as mulheres já faziam parte do sistema político, mas a função de cacique/cacica não havia sido mencionada ou ocupada pela figura feminina, mesmo assim, ouvi o relato sobre a aldeia das mulheres, o que me levou a pensar que a inexistência das mulheres enquanto seres políticos, pode ser efeito dos olhares viciantes da estrutura dominante, que é a patriarcal, fruto da colonização e perpetuada na contemporaneidade através das colonialidades do poder e do ser (Quijano, 2005).

---

<sup>19</sup> Destaco que os espaços de poder não estão restritos a ocupação da chefia, tendo em vista que a política entre os Apinajé, como aponta Rocha (2001), aparece em vários espaços, sendo assim, a política não é feita meramente no pátio entre os componentes da estrutura política. A política é feita na roça, nas casas, e perpassa os espaços de ocupação funcional que as mulheres Apinajé contemporâneas realizam, como a escola, os postos de saúde entre outras instituições. Com isso, quero enfatizar que os espaços de poder estão para além da própria estrutura política, posto que são encontrados em contextos diversos tanto da sociocosmologia Apinajé, quanto nos contextos de relações interétnicas.

<sup>20</sup> Ouvi a primeira vez a palavra promotora quando fiz meu primeiro campo entre os Apinajé. Quem me falou deste termo foi a cacica da aldeia Irepxi, Nhiro. Na ocasião, contou-me que sua mãe (Maria Barbosa), foi a primeira promotora, e seguiu me dizendo que a promotora tinha a função de auxiliar o trabalho na aldeia, que por vezes era uma pessoa que conduzia os trabalhos nas roças da aldeia, com objetivo de organizar e também de verificar este processo mas que além disso, era uma forte aliada do cacique.

Diante disso, é essencial destacarmos o trabalho de Raquel Rocha (2001/2008) com as/os Apinajé como um marco na história dos estudos sobre mulheres indígenas a partir do caso específico das mulheres Apinajé. A autora foi a primeira a perceber que as mulheres Apinajé possuíam interesse pela política, que compreendia que se quisessem poderia acessar a estrutura política de seu povo, posto que possuíam prestígio social e uma gama de respaldos conectados ao parentesco, aos conhecimentos tradicionais e sua capacidade de construção de alianças políticas.

Partindo deste contexto, a pesquisa que realizei durante a graduação sobre a participação feminina na política segue os caminhos anunciados por Rocha, discuti através da trajetória de uma mulher indígena como ocorreu a realocação feminina na estrutura política do povo Apinajé. Ademais, o que conecta o trabalho de Rocha (2001) com o estudo etnobiográfico que realizei foi re-centralizar o olhar para o universo feminino entre os povos indígenas, tentando observar como se constituem as agências femininas e masculinas.

O universo feminino Apinajé se diversifica em vários planos e se reinventa, concentra sabedoria para manter a vida social e fazer pessoas. Tais elementos são fortes componentes do prestígio social das mulheres Apinajé dentro e fora de seu território. Ao conhecer as mulheres Apinajé logo se percebe que possuem uma grande força e poder de mobilização política, elementos que possibilitaram a ocupação da função de cacica, por exemplo, no sistema político Apinajé. Discussões na etnologia indígena têm demonstrado como narrativas dos antepassados passam a ser vividas ou experienciadas por pessoas no presente, casos de formação dos xamãs exemplificam tais situações. (GUIMARÃES, 2005).

Com os Apinajé, não é diferente. Para explicar a dualidade que marca a divisão do povo em grupos cerimoniais kolti e kolre<sup>21</sup> representados na cosmologia Apinajé como dualidades criadas pelo Sol e a Lua. Sobre essa questão, DaMatta (1976, p. 100) nos mostra que: “Todos os indivíduos Apinayé de ambos os sexos pertencem a um desses grupos que são transmitidos como os nomes”. E segue explicando porque são chamados de metades: “Chamo estes grupos de metades, seguindo Nimuendajú e outros porque tal é a ideologia que os índios utilizavam para conceituar essas

---

<sup>21</sup> “Conta a lenda dos Apinayé como os Kolti foram criados pelo Sol e os Kolre pela Lua, e como o Sol e a Lua os localizaram na parte setentrional do círculo da aldeia, a primeira, e na parte meridional, a segunda (Mitos e Lendas, 2, 1). Os Kolti se distinguem pelo uso da cor vermelha (tinta de urucum), os Kolre pela cor preta (látex vegetal com pó de carvão). (NINUENDAJÚ, 1983, p. 18)

divisões.” (DAMATTA, 1976, p. 100). A partir deste contexto, DaMatta (1976), argumenta que essa é a forma pela qual os Apinajé organizam sua vida, mesmo que esse dualismo seja enfatizado de forma mais expressa durante as festividades deste povo.

Diante desse quadro, é possível perceber que entre os Apinajé e, segundo DaMatta (1976) entre a maioria dos Jê, as formas de explicar a organização e as dualidades se dá por meio de construções “míticas”. Semelhante a esse processo, a narrativa da aldeia das mulheres dos antepassados se replica na história contemporânea Apinajé na chefia feminina na política Apinajé. É a partir deste contexto que utilizo a narrativa da aldeia das mulheres, com o intuito de perceber certa similaridade desta narrativa com a efervescência política das mulheres Apinajé. Neste contexto, a presento o diálogo entre Nhiro cacica da aldeia Irepxi e eu, sobre o mito da aldeia das mulheres. Essa conversa tinha como objetivo obter mais detalhes do que seria a narrativa da aldeia das mulheres. Segue abaixo diálogo<sup>22</sup>.

**Nhiro:** *Vou te contar a história o mito do tempo dos mais velhos. Porque você está vendo, porque na minha aldeia não tem nenhum homem. Só tem dois homens - no mais é só mulheres. Bom, aí disseram (os mais velhos) que tem uma aldeia só de mulheres. Eu nunca encontrei essa aldeia, que é só das mulheres, e nem a do Kupên (Duaran) -, mas o resto já encontrei tudo. Dizem que teve uma aldeia que só tinha mulheres. Mas mesmo assim paria, e se paria homens matava, se nascem homens matavam. Aí dizem que se queria que viesse Kraré (criança) – fazia fogo e juntava as cinzas e jogava no lugar certo, aí ajunta assim as cinzas e aí ia mijar, só mijava no fogo cedo. Aí encarquilharam. Aí chega o tempo de ganhar, se for menina, deixa crescer, se for homem mata. Aí foi indo aí. Teve homem. Parece que nessa época, a conversa era só uma, dizem que conversavam e todo mundo se entendia. Que a gente conversa assim, todo mundo sabia. Aí disse que foi indo até ter muita gente. Mas inda só tinha essas mulheres, que mijavam nas cinzas e ganhavam neném e matavam os homens. Foi indo até que apareceu outra aldeia também. Nesta aldeia era casado homem com mulher, e disse que teve um que foi caçar no mato e se perdeu – e andou, andou e encontrou a aldeia das mulheres. Aí dizem que receberam ele bem, e ficaram lá com ele. Aí ele gostou de uma menina, aí disse que pediu em uma casa tinha chegado, pediu para casar com a moça, aí a cacica disse – se você conseguir correr muito aí tu ganha e casa, mas se ela deixando(ela ganhar) você, tu não vai casar com ela, mas se tu deixar(ela ganhar) ela tu casa com ela. Aí dizem que marcaram o dia, passaram a noite cantando até de manhã. Ai de manhã cedo, tinha um caminho da fonte das mulheres, era grandão, limpão e dizem que ele e ela correram pelo entorno do Ribeirão, correram até que a moça o deixou (ela ganhou dele) foi a que chegou primeiro no Ribeirão e depois no pátio. E ele chegou depois, cansado, caiu no pátio, não ganhou e nem casou com ela. Aí dizem que ele tentou muito, mas não aguentou. Tentou umas três vezes não conseguiu. Elas mesmo o levaram perto da aldeia dele, ensinaram o caminho e ele foi.*

<sup>22</sup> Tal narrativa também foi registrada por Wilbert e Simoneau (1978, p. 335) e Rocha (2001, p. 116). No trabalho de Rocha (2001), encontrei um diálogo em que a autora evidencia o “mito da aldeia das mulheres, que na ocasião foi contado pelas mulheres Apinajé – Julia laranja e Julia Corredor.

*Antes, elas queriam casar, mas não encontravam homens para isso, eles não queriam elas. Aí começaram namorar um Jacaré, aí estavam namorando com jacaré, aí os homens não gostaram e foram matar o jacaré. Porque dizem que todo dia de manhã elas iam para essa praia só para encontrar o jacaré, banhavam com o jacaré, brincavam e foi indo até que uma delas ganhou um filho/filha do jacaré. Aí disse que outra também, aí um homem disse eu vou matar esse jacaré que é marido delas, porque queria casar comum uma delas, mas era eles (os homens que não queriam elas), aí dizem que ele matou o Jacaré e fez moquém lá mesmo na praia. Aí que abriram o jacaré e comeram tudo, ajuntaram todos os ossos no lugar que as mulheres gostavam de ir. Aí elas tinham passado a noite cantando, e seguiram cantando até a praia para ver o Jacaré, chegaram e ficaram pulando e nada dele sair. Aí disse: cadê ele? O que aconteceu com ele? Aí foram caçar o lugar e acharam o moquém e viram o namorado delas ali, dizem que viram os ossos e choraram. Aí como é que nós vamos ficar agora, vocês vão volta para aldeia ou vocês vão vingar nosso namoro.? Aí disseram, vamos vingar! Dizem que ficaram lá até que passou anos. Dizem que só elas mesmo fizeram a festa choraram, tirou o luto dele. E dizem que fizeram a aldeia e ficaram morando.*

**Welitania:** *Então foi por isso que criaram a aldeia das mulheres, Nhiro?*

*Foi sim, pela morte do Jacaré. Aí ficaram lá. Aí dizem que elas pensaram como é que nós vamos fazer para aumentar. Aí parece que Deus deu jeito para elas. Nós vamos fazer um jeito par nós termos crianças, aí elas faziam fogo e mijam nas cinzas e pegavam buxo (ficavam grávidas), aí quando ganhavam se fosse menina criavam e se fosse menino matava. E foi indo até que aumentaram e a outra que ganhou, o filho do jacaré também, aí disse que este pai não tinha matado ele, aí disse que ganhou o filho do jacaré, eu nunca vi nenhum mexendo comigo, e eu já estou assim, aí disse que engravidou, e se tu parir você aceita eu ficar com você se nascer menina eu fico, se for menino, eu te dou. E ela ia entregar para ele. Ganhou e nasceu foi menina, branca e de olhos azuis, ela não teve coragem de entregar para o jacaré. O jacaré inda quis tomar o filho, mas ela não quis entregar, voltou e passou um tempo retornou. Mas ela correu e sumiu com a menina, aí encontrou uma fazenda e o jacaré foi pessequinho ela, mas continuou ele não conseguiu, passou no boi zebu e ele disse para ela sair, até que chegou na aldeia dos grilos, tinha muita gente, cortando palha, fazendo casa, e ela pediu ajuda e os grilos disse que ia ajudar, ele não conseguiu.*

Inspirada nas palavras de Nhiro sobre narrativa da aldeia das mulheres é que parto das temporalidades dos Apinajé e da sagacidade feminina para defender a ideia de uma política interna que contemple as mulheres. Como vemos na narrativa, as mulheres possuíram aldeias e já se organizavam em suas terras, fato que vem a se repetir com o tempo dos mais novos/as. A partir dessa narrativa, é possível ver a presença das mulheres em âmbitos da política sendo acionadas e tendo essa aldeia das mulheres como pano de fundo para ações do tempo presente. Novas e velhas práticas se encontram e explodem com simplificações que enfatizam a predominância e exigência de que existem esferas destinadas as mulheres como o privado, âmbito da casa, o doméstico, e a esfera pública, onde se faz política é espaço e tempo dos homens.

Vejo que a narrativa das aldeias das mulheres demarca a existência de uma autonomia feminina, bem como deixar evidente a relação das mulheres Apinajé com o conhecimento tradicional posto que como destaca Rocha (2001),

[...]penso que, para os Apinajé, o mito da aldeia das mulheres que se relacionaram sexualmente com jacarés pode trazer possíveis conclusões a favor e não contra a sociedade feminina. Neste mito Apinajé, as mulheres, ao construírem uma nova aldeia, criam a festa e as cantigas do Mõ kre põrunhti e articulam sua aldeia com outras, ao chamarem a população de outras aldeias para participarem da festa. E assim, enquanto inventoras e 'proprietárias' dos cantos, reafirmam -se responsáveis pela preservação das tradições. (ROCHA, 2001, p.116).

O ser “proprietárias dos cantos” e criar e construir aldeias pode ser visto como uma marca significativa de agenciamento político, mas também como uma forma marcante de se fazer mulher, torna-se uma mulher Apinajé. Ademais, entra em foco neste processo a própria constituição do corpo feminino, este que é perpassado pelos resguardos, os ensinamos sobre os cantos, as narrativas, atividade ritual e pela forma como se relaciona com a comunidade, com a roça e com sua família. Com isso, uma fala de Nhiro mostrou-me que a festa do Mõ kre põrunhti é uma festa das mulheres, como podemos ver abaixo em sua fala sobre a retirada do luto,

*Porque as vezes o Mẽ karõ não quer viajar, mesmo tendo tirado o luto. Aí não podem usar as coisas, dizem que a moto cai, vai, mas para. Na hora de tirar o luto a gente arruma aquelas comidas, aí faz a comida que ele come, a comida preferida, aí a gente junta tudo, chama as famílias, os parentes pra ficar lá, tudo perto. Aí bota aquelas comidas, caça, berarubo, farinha e bota lá. Aí aqueles que não são família dele, fala com o filho, a mãe e o pai, aí chora, aí fala pra eles que pode andar, pode usar as coisas. Aí vão distribuir as coisas, as comidas. Aí acabou. Mas terminação mesmo acontece com a tora grande, ou festa das mulheres, que é o Mõ kre põrunhti – festa das mulheres é o Mõ kre põrunhti, mas a tora grande é todo mundo junto. Aí todo mundo participa, vão cortar os cabelos, pintar todo mundo, aí acabou o luto, aí ela pode usar tudo, e andar do jeito que quiser. (Nhiro, junho de 2018).*

Observo que a fala da Nhiro, traz uma relação forte com a narrativa da aldeia das mulheres, em especial no momento após a morte do Jacaré, tendo em vista que aparece em ambos momentos a retirada do luto e a efetivação da festa das mulheres. Ademais, evidencia a importância dos cantos e da sabedora feminina, quando destaca que, “*Cantar é alegria. É pensar nas cantigas das mulheres. Tem cantigas das mulheres, das crianças, tem as cantigas daquela turma todo. As cantigas falam da floresta, dos pássaros também*” (Nhiro, junho de 2018).

Além destes pontos, vejo o conhecimento tradicional como uma chave que articula estratégias políticas, tendo em vista que a mobilização dos conhecimentos tradicionais pode ser vista como uma ferramenta que operacionaliza as demandas dos

povos tradicionais e indígenas. Dado que, diante do reconhecimento do “potencial de populações nativas ou não, mas detentoras de conhecimentos, e de uma relação diferenciada com o meio ambiente, para tornarem-se aliadas nas ações de recuperação e conservação ambiental.” (NOGUEIRA, 2017, p. 188). Ademias, como destaca Nogueira (2017, p. 188) para além da relação com a questão ambiental:

[...]o atributo “tradicional” tem sido decisivo, em vários outros contextos (dentro e fora da esfera ambiental), para legitimar a reivindicação por atenção diferenciada do Estado para esses grupos. Nesses contextos, a categoria também se constitui num recorte de viés político, relacionado a direitos, especialmente à diferença cultural e ao território.

Assim, também entre as mulheres Apinajé entendo a potencialidade dos conhecimentos tradicionais para mobilização de estratégias políticas. Percebo que elas se apropriam do conceito de “tradicional”, para utilizar na defesa pelo território, na mobilização de políticas públicas e como forma de resistência para valorização e reconhecimento seus modos próprios de viver.

Neste contexto, destaco a partir das configurações políticas contemporâneas desencadeadas pela participação de mulheres no sistema político Apinajé, como uma prevalência do que já existe entre os Apinajé a partir da narrativa sobre a aldeia das mulheres. Essa história nos mostra que houve um tempo em que as mulheres tinham suas aldeias e elas próprias exerciam a função de cacica/cacique. Ademais, quero reiterar que a proposição não é criar a partir desta configuração um monopólio feminino na política, mas ao contrário, afirmar que o fazer política através da ocupação da função de cacique/cacica é possível de ser acessada e ocupada tanto por homens quanto mulheres.

Levando em consideração o fato das mulheres Apinajé estarem na contemporaneidade fomentando cada vez mais a entrada de mais mulheres na política, vejo que é fundamental trazer para essa discussão elementos que qualificam a efervescência das mulheres na política. É pensando nestas questões, que pontuo sobre os papéis sociais das mulheres Apinajé na contemporaneidade, na tentativa de fazer uma reflexão sobre o tempo dos antepassados e tempo atual.

Neste sentido, inspirada nas pesquisas de Sandra Benites (2018), e Valdelice Veron (2018), onde ambas fazem uma reflexão sobre ser mulher indígena, uma dentro do contexto educacional, como é o caso de Benites, e a outra dentro da esfera do sabedoria feminina, como é o ponto de Verón, é a partir dessas perspectivas que enfatizo a relevância do conhecimento cultural destas mulheres Apinajé como um

elemento importantíssimo para a construção do seu prestígio social. De acordo com Valdelice Veron (2018, p. 20):

Nós, mulheres Kaiowá, somos as guardiãs destes saberes próprios e temos a responsabilidade de transmitir esse ensinamento, somos guardiãs da dinâmica da vida e da sociabilidade que mantêm vivo o tekoha o local onde viveu nossos antepassados, território onde construímos nossas casas, acendemos nossos fogos, plantamos, cantamos e rezamos.

É a partir desta gama de conhecimentos e das conexões com seus ancestrais que as mulheres indígenas constroem suas lutas, sejam internas, quando mobilizam estratégias para acessarem espaços que não lhes eram permitidos, seja nas extensões do território nacional, onde desencadeiam lutas para o reconhecimento territorial, profissional, respeito ao seus modos de viver, de gênero, direito a educação, a saúde entre outras questões. Neste mesmo contexto, Benites (2018) reitera que: “Portanto, meu discurso sempre foi em defesa de que podemos ter acesso aos estudos sem nunca inferiorizar o conhecimento dos nosso ancestrais.” (BENITES, 2018, p. 1) Ademais, a autora enfatiza a importâncias de olhar a saúde e a educação e temas que entrelaçam a sabedoria indígena pela perspectiva da mulher Guarani,

Disso tudo surgiu a ideia de abordar esses temas, mas a partir da perspectiva de uma mulher, já que, na maioria das vezes, só ouvimos da vida dos Guarani através de generalizações que partem de uma perspectiva masculina. As mulheres acabam invisíveis, assim como a sua importância na sociedade. Para incluí-las como protagonistas nas decisões e reivindicações delas, escrevi relatando minha própria história, para que maioria delas se reconheçam na minha caminhada, para autoridades executivas, judiciárias, legislativas, universidades e pesquisadores de diversas áreas reconheçam a importância do protagonismo das mulheres. (BENITES, 2018, p. 1)

O argumento de Benites (2018), nos mostra o quão significativo são as abordagens que privilegiam o universo feminino, posto que as mulheres indígenas se encontram na contemporaneidade na confluência entre a inserção em esferas de poder e a transmissão e manutenção do conhecimento tradicional feminino.

Assim, quando mencionei acima a intensa participação de duas cacicas (Nhiro e Djé) nas instituições que compõem atualmente o cotidiano da vida Apinajé, que em certa medida a presença dessas mulheres nestes espaços influi sobre a circulação de conhecimento tradicional através da participação delas nestas instituições. Portanto, é neste sentido que trago as falas das mulheres Apinajé afim de qualificar o seu prestígio social através da relação entre o conhecimento cultura e a participação na política.

Para tanto, duas pessoas são centrais para essa discussão, a primeira é a cacica Nhiro, uma mulher Apinajé que tive a honra de acompanhar durante a minha pesquisa de campo ao longo da graduação e posteriormente durante a pesquisa do mestrado, filha de Maria Barbosa (Irepxi – na língua Panhĩ), uma mulher reconhecida na história dos Apinajé como uma mulher guerreira, que lutou junto ao movimento indígena pelo direito a terra indígena Apinajé. A outra mulher Apinajé é Maria de Almeida, falecida em 2015, que foi uma mulher muito importante para o povo Apinajé, participou da luta Apinajé em vários contextos, realizou encontros voltados para troca de saberes tradicionais, dentre esses, participou do encontro de cantoras, realizado em 2014, na aldeia Brejinho, local em que Maria de Almeida era cacica. São essas mulheres que me inspiraram a pensar esse processo, e é a partir da fala delas que irei verificar como as mulheres Apinajé estão transmitindo e articulando conhecimento tradicional e ao mesmo tempo fazendo política. Nesse sentido, apresento e iniciou esta discussão com a fala de Nhiro, cacica da aldeia Irepxi e, em seguida, com a fala da cacica da aldeia Brejinho, Maria de Almeida.

**Nhiro** - Eles/as (CIMI, Escolas e Associação) convidam a gente para participar. Porque sabe que conhecemos as coisas, sabe que aprendemos o que os velhos nos ensinaram. Como minha mãe me ensinou. Eu aprendi tudo. Era minha mãe que recebia as pessoas na São Jose, ela recebia todo mundo. Eu aprendi com ela, por isso sou assim, falo com o povo todo (Panhĩ e Kupên), eu vou onde me chama. Eu sou pateira, já fui em vários encontros. Fui com a Neide (irmã da cacica) e Maria de Almeida, ela ainda estava viva. Gosto de ir nas festas, eu vou em todas as aldeias é só me chamar, e eles chamam. Me chamam para pintar, para cortar o cabelo e cantar. Eu sempre vou. (NHIRO, janeiro de 2018).

**Maria de Almeida** - Toda vez que eu vou nos encontros, eu falo por todos eu não converso só por mim não. E nesse encontro de cantorias que eu estou fazendo, é como ela (Maria Barbosa) falava: “Olha você não vai perder a cultura, não. Porque é a cultura quem dá força!” E toda vez eu falo isso pros meus netos, porque três filhos que eu tenho, já não cantam mais. Teve um dia que eu fui em Brasília, atrás dos outros junto com o meu filho mais velho que mora ali. Levei minha nora também, mas lá, mulher nós não podíamos fazer nada e só ela que eu levei pra Brasília, e nós ganhamos apimentada no olho, aí ela ficou com medo chorando e eu falei: “Não chora não que eles não vão fazer mal pra nós.” Foi ruim demais lá, mas voltamos em paz. Acho que é só por isso que as outras mulheres ficam com medo de ir pros encontros, e eu não tenho medo, não! Antes eu tinha, mas agora não tenho, já estou acostumada a andar aí não tenho mais medo, medo das brigas e confrontos com a polícia. Ainda bem que eu fiz encontro e ano que vem vai ter mais encontro das cantorias, das cantoras e dos cantores, as mulheres cantam, quem sabe canta e quem não sabe, não canta. (Maria de Almeida, outubro de 2014).

É possível ver nas duas falas das cacicas a menção à Maria Barbosa, revelando que o protagonismo das mulheres Apinajé na contemporaneidade é reverberado por meio do exemplo de mulher que foi Maria Barbosa. Outro ponto em comum nas falas

está na esfera dos conhecimentos, ambas citam a importância do conhecimento “cultural” e ao mesmo tempo, evidencia suas lutas e articulações políticas, o que nos leva a correlacionar que a participação das mulheres Apinajé na política tem uma forte ligação com seus conhecimentos tradicionais. Creuza Prumkwyj Krahô (2017) quando se refere às mulheres Mehi (Krahô), enfatiza a importância dessas em manter práticas, rituais que configuram o conhecimento Mehi nas aldeias, onde os homens estão cada vez mais distantes.

Chamo atenção para o fato de que quando falo sobre conhecimento, estou me referindo as construções sociais que são feitas ao longo da vida dessas mulheres, desde o início de formação dessas mulheres, quando partem para a roça acompanhadas de suas mães, avós e tias e iniciam-se no trabalho cotidiano e ainda se conectam aos conhecimentos sobre as plantas, o plantio e sobre as histórias, as cantorias e histórias. Na roça além de plantar e cuidar das plantas, configura-se também um espaço de aprendizado e de fazer política.

Em trabalhos anteriores já havia mencionado a importância que a roça Apinajé tem para as mulheres<sup>23</sup>. A relação das mulheres Apinajé com a roça perpassa tanto pelo incentivo e afeição pelo trabalho, quanto pela relação de intimidade com as plantas, para essas mulheres, as plantas são mais que alimentos, pois são seres que merecem um cuidado similar aos dispostos pelas uma mãe com seu filho.

O cotidiano das mulheres Apinajé assim como Krahô está marcado por elementos centrais na produção de corpos e socialidades. Nesse sentido, elas potencializam esse conhecimento e se fazem qualificadas para exercerem chefias, pensando a chefia aqui nos termos de Clastres (2013) quando define como um bom chefe aquele/a que possui qualidades e habilidades para regular os conflitos, manter a paz na comunidade, ser dotado de generosidade e possuir uma boa oratória. No universo político Apinajé e a partir do cacicado feminino, as mulheres Apinajé têm concentrado e apresentado tais qualificações apontadas por Clastres (2013).

Diante deste contexto, outros elementos que se concentram na performance das mulheres cáticas Apinajé são a motivação para dinamizar a vida social; fazer reconexões de parentesco; ativar redes de relações construídas a partir de alianças políticas e de relações com o conhecimento tradicional. Com isso, as mulheres Apinajé intensificaram sua participação política ao saberem manejar tais qualidades

---

<sup>23</sup> Rocha, 2016.

que lhes permite ter reconhecimento e prestígio social, o que corrobora para o crescimento do protagonismo destas mulheres dentro e fora do território.

## **2.2 Relações com os não indígenas e estratégias políticas**

Os Apinajé tiveram relações mais intensas com não indígenas a partir das missões empreendidas pelos jesuítas no século XVII. Curt Nimuendajú (1983) aponta que: “Os primeiros civilizados a alcançar essas alturas foram os jesuítas PP. Antônio Vieira, Francisco Velloso, Antônio Ribeiro e Manoel Nunes, que, entre 1633 e 1658 empreenderam quatro entradas, Tocantins acima, a fim de descerem índios para as aldeias do Pará”. (NIMUENDAJÚ, 1983, p. 1). Os relatos afirmam que esses padres foram enviados com objetivo de fazer com que alguns grupos descessem para as áreas do estado do Pará, nesse trajeto eles estabeleceram os primeiros contatos com o povo Apinajé.

Segundo afirmação de DaMatta,

O final do século (1797) marca para Nimuendajú a fase do contato permanente entre os Apinayé e agentes da sociedade nacional. Esta é a data da fundação de São João do Araguaia e provavelmente quando pressões sobre o território indígena fizeram com que os Apinayé reagissem violentamente ao envolvimento pela sociedade regional. Foi quando viram suas plantações destruídas e, após seu revide, tiveram suas aldeias bombardeadas com peças de artilharia. (DAMATTA, 1976, p. 36).

Outro ponto que perpassa este cenário são as fortes invasões das empreiteiras de <sup>24</sup>mineração e o crescente rebanho pastoril no norte do estado de Goiás, o atual estado do Tocantins, que exercem uma pressão sobre o território dos Apinajé. A presença dessas várias frentes, também, impulsionou a construção de vilas e povoados e, posteriormente, cidades nos arredores das terras indígenas. Nesse sentido, é possível afirmar com DaMatta que,

[...]a história da tribo é, assim, a história da ocupação do Norte de Goiás por representantes de uma frente pastoril e outra que utilizou o Tocantins e que, com certeza, era constituída de remanescentes das zonas de mineração de ouro do sul do Goiás. (DAMATTA, 1976, p. 36).

A presença constante dos não indígenas passou a fazer parte da história Apinajé e os levou a fazer escolhas e exercer a resiliência na nova rede de interação que se constituiu. Vale enfatizar que os Apinajé já estavam inseridos em outras redes com outros povos indígenas, estabelecendo trocas variadas e guerras, agora, um novo agente se apresentava.

---

<sup>24</sup> Ver DaMatta, 1976.

Dados de Raquel Rocha (2008) evidenciam a data da demarcação do território, e apontando o coco babaçu como um expoente da economia daquela época, naquela região<sup>25</sup>, que irá fazer parte da rede de interação que os Apinajé irão estabelecer com os não indígenas:

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. (ROCHA, 2008, p. 38).

É neste período que os Apinajé passam a utilizar o coco babaçu como objeto de troca, no entanto isto não implica dizer que a coleta do babaçu possuísse algum peso na vida social para o grupo, e “seria um erro concluir que, por isso, a produção de babaçu venha a ser um elemento tendente a dominar a vida econômica do grupo” (DAMATTA, 1976, p. 48). Sobre este ponto DaMatta afirma que os Apinajé faziam uma divisão em relação às atividades:

A consequência é uma divisão bem marcada pelos Apinayé entre atividades necessárias, mas fortemente negativas (como a coleta do babaçu para troca), e as atividades necessárias, mas forte e moralmente positivas e superiores, como a caça e a agricultura, onde valores como a reciprocidade são atualizados. (DAMATTA, 1976, p.48).

Parece um consenso entres o(a)s autore(a)s que os Apinajé, apesar ter participado algumas vezes, sobretudo, quando da luta pela independência, de confrontos a favor do país (lutando em conjunto com os não indígenas), isto não significa que estivessem carregados de um sentimento de pertencimento nacional, ou uma adesão às demandas coloniais como uma nova forma de viver. Tampouco uma aceitação das atividades comerciais de forma passiva, sem construir estratégias de apropriação e “ressignificação”<sup>26</sup>.

Neste sentido, Nimuendajú (1983) aponta que os Apinajé estavam interessados, sobretudo, em construir alianças políticas. E devido a essas alianças, os Apinajé estiveram em diversos momentos envolvidos em batalhas nessa região.

<sup>25</sup> O babaçu é considerado o principal produto do extrativismo local, ocupando um importante papel na economia da agricultura familiar, sendo um recurso natural chave no processo de ocupação social e desenvolvimento econômico regional. O babaçu está fortemente integrado à cultura camponesa, na qual é aproveitado tanto para consumo familiar como para comercialização (FUNBIO, 2013)

<sup>26</sup> No sentido utilizado por Marshall Sahlins (1997a), pensando que neste processo de relação com outras culturas, os povos indígenas passem em certo sentido por uma ressignificação dos objetos, e das instituições que advém dessas relações.

No entanto, não iremos nos deter sobre tais momentos, pois o que nos interessa aqui é focar na situação de interação, exclusivamente, com seus vizinhos não indígenas, a população da cidade de Tocantinópolis.

A maioria dos trabalhos que refletem sobre o povo Apinajé destacam várias facetas dos constantes conflitos oriundos do contato com os não indígenas em áreas próximas e acessando sua vida cotidiana, sobre isto, Rocha (2008) expõe que uma das consequências do contato foi a grande perda populacional.

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. (ROCHA, 2008, P. 40).

O contato não só conduziu para perda da população, mas também produziu muitos problemas de alimentação e saúde. As invasões no território geraram uma grande escassez de caça, bem como as contaminações das nascentes e o contato direto com os não indígenas produziram diversas doenças desconhecidas pelos Apinajé. Esse quadro se revelou fatal para eles, provocando inúmeras mortes.

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. (...) 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. (ROCHA, 2008, p. 41-45).

Estes pontos evidenciam como o contato entre os Apinajé e a sociedade nacional, não indígena, é bastante semelhante às situações vividas por outros povos indígenas, tendo em vista os conflitos, a queda populacional, contaminação etc. Alianças e práticas de resiliência foram um incentivo para o crescimento populacional, permitiram aos Apinajé criarem estratégias cotidianas para lidarem com as ações de extermínio. Hoje devido a essas estratégias os Apinajé somam quase duas mil pessoas.

Vale enfatizar que o contato, como aponta Pimenta (2015, p. 2), enquanto um “(...) encontro colonial sempre foi uma conversa de mão dupla marcada por trocas

incessantes, interpretações e reinterpretações sobre o outro e seu mundo”. Esse contexto, também, é justaposto por uma forte desigualdade de relações de força, entre pessoas e coletivos.

No que tange à relação estabelecida com a população de Tocantinópolis, Gonçalves (1980) aponta como tal relação segue o modo já evidenciado por DaMatta (1976), de relações paradoxais. Nesse sentido, Gonçalves (1980) aponta, por exemplo, o conflito desencadeado por matança de gado por parte dos Apinajé, como um dos conflitos que notadamente desencadearam ações de extermínio contra o povo indígena.

No episódio relatado por Gonçalves (1980), algumas cabeças de gado haviam desaparecido de fazendas que ficavam nas proximidades do território Apinajé. Logo, os fazendeiros começaram a suspeitar dos Apinajé, acusaram-nos e avançaram sobre os Apinajé. Esse fato acabou revelando como a situação de contato entre o povo Apinajé e os não indígenas foi marcada pelo conflito e ações desiguais e desproporcionais de violência. Nesse sentido, o contexto de interações deve ser analisado como aponta Cardoso de Oliveira (1964), como uma “[...] (situação colonial deve ser estudada) como uma TOTALIDADE (*totalité*) que implica grupos relacionados entre si em termos de domínio e submissão [...]” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1964, p. 17). Essa relação perpassa as estruturas de poder e especificidades sociocosmológicas e é, nesse aspecto, que podemos ver a ambiguidade dessa relação, que mesmo quando em vias de estabelecer uma trégua, aparece com uma carga de preconceito e etnocentrismo, que são marcadores das relações coloniais.

Para falar sobre a ambiguidade dessas relações paradoxais, DaMatta (1976) expõe que a situação dos Apinajé com os seus vizinhos é situada a partir de dois componentes:

A ambiguidade do contato pode ser plenamente apreciada agora. Pois enquanto o componente (b), proximidade física ou geográfica, gera um campo de forças sociais tendente a unir as duas populações, a ação do componente (a), distância social (ou cultural), engendra exatamente o inverso. No caso Apinayé, como vimos, a produção de babaçu e a proximidade e facilidade de comunicação entre aldeias e cidades fatores que unem índios e brancos. Mas a descontinuidade cultural entre os Apinayé e regionais provoca sua disjunção. (DAMATTA, 1976, p. 51).

Pode-se pensar como estão essas relações na contemporaneidade e em que medida o contato com os não indígenas produz novas formas ou processo de

diferenciação e interações. Seguindo a noção de identidade apontada por Cardoso de Oliveira (1976) que define que a identidade tem duas dimensões que se entrelaçam, a dimensão pessoal (individual) e a dimensão social (coletiva), a identidade social dos Apinajé “surge como atualização do processo de identificação”. Assim, como evidencia Bruce Albert (1992, p. 151),

O avanço da fronteira do "sistema mundial" submete a existência e a permanência das sociedades indígenas à resolução de enigmas metafísicos e transtornos sociais de uma magnitude inédita. As extremas disparidades de sentido e de potência que essa colisão histórica instaura abrem seus sistemas culturais para uma dinâmica de reestruturação constantemente desafiada pelo desenvolvimento complexo das situações do contato.

É necessário perceber tais relações a partir do cotidiano das mulheres Apinajé, pensado sobretudo, que essas estão fortalecendo seu protagonismo dentro e fora de seu território, e construindo novas alianças que podem configurar-se como novas formas de identificação e como um novo jeito de se fazer política e desencadeando relações dentro dessa nova estrutura de contato.

Trago para discussão dois pontos que me foram mais recorrentes em relação as novas formas advindas do contato. O primeiro se relaciona a forma com algumas mulheres Apinajé estão constituindo casamentos com os não indígenas, como exemplo desse tipo de construção de alianças, há o caso da aldeia Macaúba, aldeia da cacica Djé, já mencionada no primeiro tópico.

A aldeia Macaúba é marcada pela forma como as mulheres escolhem os casamentos preferências, os quais são realizados com homens Kupên (não indígenas). O que é um fato interessante, tento em vista que a história dos Apinajé é marcada pelos conflitos deflagrados com sociedade envolvente, os não indígenas da cidade de Tocantinópolis e região. No entanto, este cenário mudou, e atualmente a relação dos Apinajé com Tocantinópolis perpassa por outras configurações. Não quero com isso, afirmar que atualmente não existe conflitos entre essas duas sociedades, mas pontuar a qualidade das relações políticas produzidas pelas mulheres Apinajé na contemporaneidade. E a maneira como incorporam essa alteridade e a aproxima tornando-os afins que constituem a socialidade Apinajé. O idioma da corporalidade e as práticas de construção do corpo-pessoa é uma dimensão importante para tratar das relações de parentesco. Creuza Prumkwyj Krahô (2017) explica como as mulheres velhas Krahô concentram sabedoria nas mãos que fazem os alimentos, cortam os cabelos em fases críticas da vida, fazendo a pessoas e

mantendo a vida social. As mulheres Apinajé parecem operacionalizar algo semelhante quando aproximam esses homens e os tornam afins constitutivos da vida social Apinajé.

Assim, as mulheres cacicas produzem alianças quando dos casamentos com os não indígenas. Nesse contexto, assim como Lasmar (2005) percebeu que a realização desse tipo de casamento para as mulheres indígenas do Alto Rio Negro configurava-se como aquisição de benefícios sociais, construção de uma situação diferenciada na cidade de São Gabriel da Cachoeira, advinda da aquisição de bens materiais. Diante deste contexto, vejo certa semelhança com o que vem se estabelecendo entre as mulheres Apinajé, a diferença é que no contexto Apinajé, a busca não é meramente por bens materiais, mas configura-se, sobretudo como uma oportunidade de acesso espaços de poder, bem como sinaliza para construção de alianças políticas com a sociedade envolvente. Assim, o que estas mulheres procuram é através destes casamentos mostrarem que podem organizar-se politicamente e ainda constituírem demandas sociais que pautem como ponto central as demandas coletivas das mulheres.

Tive a oportunidade de conhecer de perto casos em que essas mulheres mobilizavam seus casamentos como meio para fazer uma interlocução com os Kupên, isso revela não somente uma estratégia feminina frente a necessidade de fazer articulação política, mas também um processo de resistência às agressividades do contato. Esses casamentos demonstram que as mulheres Apinajé se apropriaram desse fato e reconfiguraram as mazelas do contato ao seu favor.

O segundo ponto que merece destaque é o uso do conhecimento tradicional para entrar em espaços antes interditos aos indígenas, seja através da ocupação de funções em instituições estatais, seja por intermédio de atividades culturais que são produzidas a partir das parcerias com a Prefeitura de Tocantinópolis- TO e com a Universidade Federal do Tocantins -UFT. Sobre este ponto, a cacica da aldeia Irepxi, Nhiro diz que,

*Nhiro - A exemplo disso tem vez que eles vêm me buscar aqui (aldeia Irepxi), mas tem vez que eles me buscarem e não me encontra, mas levam meu nome. Naquele dia que eu estava em Tocantinópolis a noite com você lá na escola, ai eu cheguei lá em Palmeiras (aldeia Palmeiras) mas antes de chegar lá vieram me procurar aqui, mas eu não estava aqui, ao terminar a festa lá em Palmeiras cheguei aqui, ia chegando vieram mas não me acharam eu não estava, mas nós se encontramos ali no Patizal elas passaram e eu passei mas nem conversei com ela. Eles estavam me procurando para ir em um evento, para ir fazer as pinturas. Porque todo mundo sabe que eu sei pintar, sei cantar e que eu puxo o povo todo. Aí eles me chamam e me*

*buscam para participar das coisas, e eu vou. Eu vou nas aldeias dos parentes, e vou também na escola (UFT), como aquela que lá em Tocantinópolis. (Nhiro, outubro de 2014).*

A fala de Nhiro reitera que as mulheres Apinajé estão cada vez mais mobilizando o seu conhecimento tradicional para estabelecerem alianças e conseguirem conhecimento em outros espaços dentro e fora do território Apinajé. É a partir destes contornos, que atualmente as mulheres Apinajé conseguiram ocupar funções como: cacicas, professoras, brigadistas, técnicas de enfermagem entre outras funções. Assim, vejo este movimento de efervescência política e de mobilização para entrada em outros espaços, como um exercício do poder feminino, posto que modifica e transforma as estruturas, e ainda fomenta o protagonismo feminino dentro e fora das aldeias.

### **2.3 A presença feminina na demarcação da terra indígena Apinajé**

Sabendo que momentos marcantes sobre o processo histórico de demarcação do território indígena Apinajé já foi muito discutido em monografias, dissertações e teses que realizaram investigações sobre esse povo, não pretendo aqui me deter nos detalhes de tal processo, mas sim extrair pontos que estejam relacionados com as mulheres Apinajé a partir desse processo histórico.

Por conseguinte, a iniciativa de trazer tais pontos para esta discussão de momentos da demarcação do território Apinajé, veio de uma conversa que tive com uma das cacicas do território Apinajé, que faleceu em 2015. Seu nome era Maria de Almeida, ela era cacica da aldeia Brejinho, lembro-me que na ocasião, falava-me da garra de Maria Barbosa, a primeira promotora do povo Apinajé, uma figura de imenso prestígio social entre as mulheres e homens, dado seu papel político na frente de luta pela demarcação da terra indígena Apinajé. Naquele momento, o que Maria de Almeida havia me dito era só os ensinamentos de Irepxi (Maria Barbosa), afirmando que a promotora havia lhe impulsionado a lutar e a posteriormente a tornar-se uma grande cacica para seu povo. Foi durante esta conversa com a cacica da aldeia Brejinho que entendi porquê Irepxi tornou-se uma figura central para as mulheres Apinajé, pois durante a luta pela demarcação do território Apinajé, ela atuou de forma significativa em embates com o governo estadual e federal, tendo realizado confrontos em Brasília e participado de reuniões para organização e articulação desta luta.

Maria Barbosa é mãe de Nhiro, cacica da aldeia Irepxi (o nome da aldeia é uma homenagem a Maria Barbosa), com quem construí coletivamente a pesquisa que

construiu posteriormente em uma etnobiografia sobre a cacica. Nhiro sempre mencionava que sua mãe foi uma mulher importante, e que de certa forma esse fato lhe trazia certo reconhecimento entre o povo Apinajé. Em uma de suas falas Nhiro afirma que:

*Ela me ensinou tudo que sabia, disse que a gente tinha que lutar, e foi nós lutar. Ela viajava muito, e olha eu, hoje só viajando. É importante, no período da demarcação ela viajou muito, levou Maria de Almeida, me levou também, a gente ia para briga. E foi indo até conseguimos nossa terra, nosso lugar. Era uma mulher guerreira, que lutou o tempo que nos morava na aldeia São José, e ela começou a trabalhar, acompanhando os caciques e ela andava nesse mundo todo, ela foi até no Rio de Janeiro, nesses lugares tudo pra ganhar esse pedacinho de terra pra nós. (Nhiro, outubro de 2014)*

Maria Barbosa deixou um legado para Creuza (Nhiro), Nhiro cumpre bem o seu legado, tendo em vista que atualmente é cacica, parteira, pintora, cantora e uma mulher muito influente entre os Apinajé. Ponto que nos mostra o quanto a figura de sua mãe impulsionou as mulheres, fazendo-as perceber que são capazes de entrar e circular por esferas que anteriormente eram exclusivas dos homens.

Diante desse contexto, tenho que ressaltar aqui o quanto a terra é elemento fundante para os povos indígenas, e não seria diferente para o povo Apinajé. Recordo-me que em uma conversa com Maria de Almeida em 2014, ela disse : *“Eu luto é por causa do meu povo, eu luto para que a gente continue na nossa terra e para que meus netinhos/as tenham como viver quando não estiver mais aqui, e foi que ela(Maria Barbosa) e ensinou, ela me ensinou a lutar”*. A fala da cacica só reitera o valor do território para o povo Apinajé, como nos mostra também porque as mulheres lutam, certo que essas mulheres estão lutando pelo reconhecimento político delas, mas também, e sobretudo, lutando por uma causa coletiva, que é o direito à vida, uma vida em que seja possível realizar seu calendário cerimonial e viver as imbricações advindas do contato.

Figura 1 - Terra Indígena Apinajé



Fonte: Google Maps

Dados coletados pela equipe técnica do Isa – Instituto Socioambiental, nos mostra:

Os Apinajé nunca deixaram de habitar a região compreendida pela confluência dos rios Araguaia e Tocantins, cujo limite meridional era dado, até o início do século XX, pelas bacias dos rios Mosquito (no divisor de águas do Tocantins) e São Bento (no Araguaia). (ISA, 2003)

Assim, o território atual do povo Apinajé, ainda, é território tradicional desse povo, mesmo sofrendo com os ataques das migrações que eclodiram em seu território, bem como as aberturas de estradas, como foi o caso da Belém-Brasília e a Transamazônica. Neste sentido, Rocha (2012, p. 60) aponta que,

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.

Nesse processo, a invasão de não indígenas no território Apinajé foi se expandindo e causando profundos danos a vegetação e as nascentes dos ribeirões. Nesse período, muitos se aproveitaram da fragilidade causada pelos conflitos, para vender e negociar várias partes da área em questão. DaMatta (1976), afirma que processos de invasões ao território se deram mais intensamente com povoamento da cidade de Tocantinópolis. Diante disso,

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. (ROCHA, 2012, p. 60)

A organização de uma frente de luta, construída a partir da parceria com outros povos que vieram com o objetivo de fundir forças para lutar contra os invasores, deu início ao processo de demarcação da terra indígena Apinajé. Dentre esses conflitos que ocorreram no início do contato e posteriormente no processo de demarcação do território Apinajé, Nhiro, contou-me que houve vários confrontos, dentre os quais relatou-me a invasão a aldeia Buriti Cumprido,

**Nhiro** - Lembro de uma briga, eram homens Kupên que foram brigar. Foi atrás de nós lá na nossa aldeia, aldeia de minha mãe, aldeia Buriti Cumprido. Na hora que alguns homens daqui viu que era para brigar com os homens, eles fizeram foi se esconder, e correram e entraram pra dentro do mato e foram até a aldeia São José. Aí minha mamãe (Maria Barbosa) correu e mandou os homens e as mulheres ficar tudo parada sem pegar em nada. Ela tinha uma flecha espingarda por fora, mas o genro dela também pegou a espingarda dela e não deu pra ninguém ele queria pegar a espingarda dela, mas não pegou, ele queria pegar a flecha da mamãe, mas ela não entregou também. Um deles não deixou ninguém pegar nada, só botou todo mundo num carro, não deixou pegar nem roupa, nem nada. Colocou eles/as dentro do carro e deixou nos lá na aldeia Bacabinha, e disse: Aqui é a casa de vocês, lá vocês não mandam, não. Aí depois os outros estavam com medo e entraram no mato, só saíram depois, eles saíram e estavam subindo, eles olharam e já foram atirando, mas não morreu ninguém, não. Nós estávamos indo na frente e eles atrás de nós com as espingardas, eles estavam todos armados e nós não tinha nada, eles derramaram (deixaram) nós e voltaram, eles atiraram muito, mas foi de longe eles foram embora. Aí demorou um pedaço e chegou um carro cheio de índio, de parentes, e nós estávamos no meio da estrada, chegaram lá e viram nós, correram atrás deles (dos kupên) mas não alcançaram eles. Aí foram embora e quando voltaram foram lá (na aldeia Buriti cumprido) virão que eles tocaram fogo nas casas, queimou as coisas que nós deixamos lá, pegaram as galinhas, os porcos, cachorros, veados todas as coisas que nos criávamos, tocaram fogo queimaram tudo. Aí nós não pegamos nada. Aí ficamos aqui um tempão, mas nós voltamos lá, aí vimos que tinha queimado, as casas, tudo. Aí fomos para outro canto, e quando chegamos lá não tinha nada, aí tinha duas pessoas que ajudaram nós que era a Maria Eliza e o Roberto, ah e mais o Gilberto até também teve um padre que foi o Bento, ele vinha visitar nós e ele ajudava nós, e também tinha índio que ia visitar nós todo final de semana, até que nós fizemos as casas aqui aí mandaram pegar nós e voltamos de novo para aldeia São Jose. Foi aí que ajuntaram todo mundo demarcaram tudo aí, e nós voltamos pra cá de novo, eu, minha mãe (Maria Barbosa) o Romão e o Francisco, nós fomos até no Rio de Janeiro, Vale do Rio Doce nós fomos lá e até vimos o Mario Juruna que é era um deputado Xavante, nós fomos lá e conversamos sobre essa terra. Teve muita luta, mas demarcou a terra, e nós voltamos de novo para lá, depois nós deixamos aquela parte para os nossos parentes, nossos filhos, aí nós voltamos de novo para aldeia São José. (Nhiro, janeiro de 2015).

O relato de Nhiro aponta questões centrais sobre uma invasão ao território e demonstra a relação da família Barbosa com a demarcação, bem como evidencia que Maria Barbosa já conduzia as filhas durante as linhas de frente da articulação política. Em seu relato Nhiro comenta que acompanhou a mãe na ida ao Rio de Janeiro para discutir sobre a demarcação e encontrar aliados da causa indígena, como a figura do

ex-deputado Mário Juruna, o primeiro indígena a conseguir uma cadeira na estrutura política a nível nacional.

O território Apinajé foi demarcado no ano de 1985, não foram dias fáceis. Houve muitos conflitos, os quais acarretaram uma queda populacional e destruição de partes importantes do território Apinajé. No entanto, o povo Apinajé lutou, resistiu, e ainda continua resistindo a todas as ações do Estado brasileiro. Antes sendo forçados a saírem de sua terra e a se misturarem à sociedade envolvente, e hoje, essas ações se complexificaram ameaçando as nascentes do ribeirões e áreas no entorno da Terra Indígena Apinajé, por meio de empreendimentos do agronegócio, como plantio de eucalipto e da soja, que danificam o solo e a ameaçam as áreas de caça e coleta com usos de agrotóxicos.

### 3 ENTRE ALDEIAS E TRAJETÓRIAS: COTIDIANO POLÍTICO DAS MULHERES APINAJÉ

#### 3.1 Vivências em aldeias chefiadas por mulheres

A chefia feminina entre os Apinajé vem sendo inserida na estrutura política deste povo desde ano de 2002, como aponta Raquel Rocha (2008). No entanto, as mulheres Apinajé já tinham uma intensa participação política, mobilizada através da participação em reuniões ou por intermédio da parceria<sup>27</sup> estabelecida com seus maridos, que com frequência levavam os assuntos discutidos no pátio<sup>28</sup> entre os homens para casa, com objetivo de que o diálogo com a esposa contribuísse para que em seu retorno ao pátio, fossem apresentados novos elementos para a discussão. Assim, apesar da participação das mulheres ser marcada nesta esfera, da vida doméstica, suas contribuições estavam presentes no espaço marcado pelo domínio do masculino, no centro da aldeia. Neste sentido, pode-se pensar em uma ruptura nessa divisão entre espaços determinados ao masculino e feminino, público e doméstico, revelando uma permeabilidade entre esses espaços, compondo uma mesma totalidade. Parece haver mais a construção de configurações espaciais e temporais por onde sujeitos, falas, corpos, objetos, alimentos transitam, mas observando que alguns espaços sobressaem como *locus* por excelência de formação de determinadas corporalidades e pessoas. Roça como espaço feminino e pátio central como espaço masculino.

Na aldeia Irepxi, onde Nhiro é cacica, surgiram várias oportunidades de conversar com outras cacicas Apinajé, dos apontamentos dessas conversas configuram este capítulo. A ideia central era ter as histórias de Nhiro sobre seu povo e os elementos que marcaram e marcam o reposicionamento das mulheres na estrutura política do povo indígena Apinajé. Tendo essa discussão como ponto de partida e buscando, sobretudo, enfatizar questões que entrelaçam sua história

---

<sup>27</sup>Denomino de parceria a frequente participação feminina, que, por vezes, ocorre entre os Jê, com a ida do marido à casa fazer uma explanação do que foi discutido entre os homens e levar a opinião da mulher. Era uma parceira através do discurso, não através da representação figurada pelo homem.

<sup>28</sup> O pátio entre os Apinajé é local de conhecimento, é ali que são realizadas as cantorias, rituais e transmissão do conhecimento tradicional. O pátio é um local marcado pela presença masculina, onde são e realizados reuniões e assembleias para decidirem sobre assuntos como: as atividades cotidianas, pautas sobre a defesa do território entre outras. Em relação a política o pátio, já teve uma certa centralidade no masculino, muito semelhante ao que ocorre com outros povos Jê. No entanto, no período em que Rocha (2001) esteve entre os Apinajé, notou que o pátio contava com um número significativo de mulheres, participando de reuniões e debates políticos.

pessoal, optou-se pela abordagem da “etnobiografia” (Gonçalves, 2012). Marco Antônio Gonçalves em um diálogo com Langness, afirma que,

Langness (1965) ao refletir sobre o rendimento das histórias de vida na Antropologia constata que poucos antropólogos investiram na abordagem do biográfico como produção de conhecimento: as biografias ou histórias de vida foram tratadas como algo para ser explicado e não como algo que explica, por si só, os fatos culturais. Langness (1981), sabedor da potência intelectual da dimensão biográfica procura cunhar, já naquela ocasião, o conceito de personography como possibilidade de realizar uma etnografia de uma pessoa. (GONÇALVES, 2012, p. 12).

O efeito de debruçar-me sobre as histórias de vidas das cacicas, aparece aqui como uma potencialidade de pensar a escrita etnográfica com desdobramentos que atravessam a trajetória pessoal das mulheres, abrindo possibilidades de conhecer as formas de articulação política das cacicas, bem como a entrada e efervescia feminina na política.

Desse modo, a proposta foi realizar uma etnobiografia da Cacica Nhiro, buscando sua posição política dentro do território Apinajé e sua ocupação na função de Cacica da aldeia Irepxi. Nhiro aceitou que fizéssemos tal trabalho contando com sua participação ativa como parceira desta produção. Ao aprofundar a discussão com Nhiro e outras mulheres, passei a conhecer melhor sobre o cotidiano das mulheres, suas narrativas históricas e toda a gama de conhecimento que as cercam. Ademais, foi a partir deste diálogo que tive a oportunidade de conhecer outras mulheres Apinajé que também ocupavam a função de cacica.

Antes de iniciar propriamente as abordagens e caminhos que me mostraram que a chefia feita pelas mulheres possui singularidades e particularidades que marcam e efetivam o crescimento desse movimento entre o povo Apinajé, acredito ser fundamental abordar o que alguns estudos têm definido como os termos liderança e cacique entre os povos indígenas. Esses dois conceitos apresentam-se como chaves de análise importante para este trabalho e para discutir esses termos entre as mulheres Apinajé.

Segundo o Dicionário Básico de Antropologia (CAMPO A., 2008, p. 43) a palavra cacique refere-se,

Jefe o señor de una organización tribal. Los sistemas políticos que ostentan un poder absoluto del cacique se denominan cacicazgos; este poder es preferentemente heredado. El cacique adquiere el deber de administrar y redistribuir los recursos económicos y naturales de la comunidad, además su status está marcado por el poder de controlar las ceremonias religiosas.

Segundo o dicionário a palavra refere-se ao chefe, aquele que administra e que tem certa relação com as cerimônias religiosas, gerencia e organiza sua comunidade. Desse modo, a palavra cacique é atrelada ao termo chefe, pondo-as como sinônimos, tal situação ocorre com frequência em estudos na seara da antropologia e etnologia brasileira. Também, o cacique aparece como descrito acima, como aquele que controla e possui poder, o qual está atrelado à herança, o que coloca a função de chefe/ cacique como uma função adquirida a partir de outrem.

Steward e Faron (1959) tratam da “forma cultural” do *Confederations and Chiefdoms* (confederações e cacicados) que era encontrada na América Central, na costa da Venezuela e nas Grandes Antilhas e que passou por transformações intensas com a colonização. De acordo com esses autores, os quais seguem um viés evolucionista e culturalista, os grupos sociais variavam consideravelmente dentro dessa forma; contudo, elas se diferenciavam dos povos indígenas agrícolas e ribeirinhos da floresta tropical. Nos termos desses autores, na análise de Guimarães (2005), os cacicados apresentavam uma forma particular de hierarquia e uma organização das comunidades em instituições como os cultos em templos e as guerras para sacrifício de vítimas. Havia a presença de especialistas e a prática da agricultura extensiva além do chefe do grupo ter um *status* diferenciado e privilegiado. Os guerreiros e os sacerdotes também tinham uma posição privilegiada. Por fim, havia os comuns, os quais se encontravam no nível mais baixo da hierarquia. Tais sociedades podiam ser organizadas militarmente como em parte da América Central, onde a guerra era essencial para a reprodução social dos grupos ou podiam ser organizados religiosamente, como por exemplo nas Grandes Antilhas. Na esteira dessa configuração hierárquica dos cacicados, a figura do cacique está presente na relação com o estado nacional brasileiro e sua estrutura burocrática nas terras indígenas e com os indígenas. O termo cacique passa a se configurar como aquele com quem os brancos falam e discutem e que o cacique se apresenta como uma representante dentro de uma suposta hierarquia, o qual toma decisões pelo seu povo.

No que se refere à palavra liderança, encontrei uma vasta literatura em que essa é mencionada. No trabalho de Guimarães (2001) há uma discussão sobre as lideranças religiosas e políticas Guarani-Mbyá e de outros povos Tupi-Guarani e como esses articulam a formação de um grupo (composto de uma família extensa ou mais) ao seu redor. Algumas características definem um líder Guarani-Mbyá como o poder e sensibilidade de sonhar com os demiurgos e antepassados, seguir o bom modo de

viver Mbyá, ter uma excelente oratória, ser generoso. Essa definição de liderança está atrelada com a habilidade de convencimento entre todo o coletivo, mas não diz respeito a uma situação hierárquica de concentração de poder e de mando.

O trânsito desses conceitos particulares de cada coletivo para os conceitos da sociedade ocidental e sua burocracia estatal refaz um rearranjo constante em cada povo. Nas relações com a sociedade ocidental, liderança tem sido uma figura que representa, articula e movimenta questões que viabilizem o bem coletivo. Líder e cacique passam a ser associadas em traduções para o mundo ocidental, o que não evita desencontros semânticos. Para Clastres (2013), o chefe/cacique é o “fazedor da paz”, é aquele que possui características que possibilitam a organização e manutenção do bem-estar da comunidade. Assim, a definição que encontrei no Dicionário de Política (BOBBIO, 1998, p. 713, grifo nosso) é de que,

O conceito de Liderança, normalmente, tem, hoje, uma acepção bastante diferente da que teve tradicionalmente na história do pensamento, desde Platão. Como exemplo de uma moderna formulação do conceito tradicional, podemos citar a definição de Liderança dada por R.M. Mac Iver e C.H. Page (1937), que a consideram "a capacidade de persuadir ou dirigir os homens, resultado de qualidades pessoais, independentemente da função exercida". Nesta definição, a Liderança é identificada e reduzida à esfera de poder resultante das atitudes do líder, como tal. O conceito de Liderança permanece, assim, totalmente preso à idéia de uma biologia específica do líder: encontramos, aqui, o último resíduo de uma concepção de líder visto como "herói" carismático, concepção esta que já entrou em crise — do ponto de vista da práxis política —, após as revoluções democráticas dos séculos XIX e XX, e — do ponto de vista da elaboração teórica — após o desenvolvimento das ciências sociais que ocorreu nas últimas décadas.

Assim, a partir desta formulação do Dicionário de Política, entre os Apinajé, é possível encontrar características semelhantes na figura denominada de liderança. O uso de lideranças aqui é no sentido de marcar a presença de pessoas (mulheres e homens) que possuem características pessoais que lhes conferem este reconhecimento mesmo não fazendo parte da estrutura política do povo indígena Apinajé. O conceito de liderança que trabalho é fruto do que encontro no meu campo com as mulheres Apinajé. Neste sentido, rompe e extrapola o conceito contextualizado na ciência política, tendo em vista que reflete as particularidades de ser mulher, ser indígena e ser mulher indígena Apinajé, perpassada pelas suas próprias intersecções e atravessa pela sua sociocosmologia. No entanto, para além do cacique/cacica existem prestígios e posições que não fazem parte da estrutura política deste povo, mas demandam questões políticas mesmo que em uma esfera diferente, atravessados/as pelo prestígio social e reconhecimento da comunidade

enquanto pessoas que carregam elementos de lideranças, tais quais os citados acima. Assim, percebi entre os Apinajé que o líder e o chefe coexistem, mas com diferenças marcadas pela própria estrutura de poder que é o sistema político, logo o chefe é uma figura oficial e o líder uma figura não oficial que também possui prestígios e desempenham funções de colaboração com a comunidade. No entanto, o chefe, no caso o cacique é aquele que tem poder de decisão, já o líder não.

O quadro dos povos indígenas da América do Sul, de unidades sociais pequenas, dispersas, fluidas e instáveis, no sentido de terem uma demografia volúvel devido às fusões e fissões, foi discutido por Lévi-Strauss (1942) a partir das relações entre os coletivos. Assim, ao focalizar as formas de interação dos grupos, como guerra e trocas matrimoniais, o autor não observou a sociedade como uma mônada fechada, com suas relações sociais restritas ao interior do grupo, mas sim como parte de um sistema mais amplo. Na esteira desse argumento, pode-se pensar o peso das figuras do chefe ou da liderança para reunir um grupo ao seu redor. Outro ponto também diz respeito aos limites definidos como espaço público e doméstico, os quais não são estanques e totalmente separados, mas há uma fluidez e trânsito por esses domínios.

Neste contexto, trago como exemplo a história de Dona Raimunda, moradora e fundadora da aldeia São Raimundo. Estive com Dona Raimunda em agosto 2015, na ocasião queria conversar com ela sobre a presença feminina na política, pois, haviam me contado que ela era a cacica da aldeia São Raimundo. No entanto, para minha surpresa Dona Raimunda (2015) diz: *“Não, eu não sou cacica aqui. Aqui quem governa é minha filha e meu genro”*. Neste dia, falamos sobre a sua vinda para esta parte do território e como ela criou a aldeia com seus/as filhos/as, e neste momento Dona Raimunda (2015) falou que: *“Mas eu já fui a cacica daqui, assim que fundei a aldeia era eu que governava”*. Depois desta conversa que fiquei me perguntando se o que eu denomino de lideranças feminina, são só as cacicas? Como esta mulher se coloca em uma função política? Ela não é cacica, mas é reconhecida na sua comunidade e em outras como uma liderança. Foram estas questões que me fizeram perceber que as mulheres Apinajé para além de cacicas são lideranças, e com isso não quero fazer uma ruptura entre as funções, mas apenas evidenciar que para além da posição de cacica, as mulheres conseguem fazer política através de seu papel cotidiano dentro das aldeias por meio dessa figura de liderança. Prova disso é que conheci entre os Apinajé professoras que possuem posturas de lideranças, tendo em vista que articulam e mobilizam seus esforços em prol de uma educação

comprometida com seu povo, uma educação atrelada aos conhecimentos tradicionais, mas também aos conhecimentos ocidentais, hoje ressignificados e operacionalizados na luta do Movimento Indígena.

Nas formulações dos primeiros teóricos da Antropologia, o exercício do poder, a organização social e política eram temas recorrentes (VIEIRA,2003), onde a figura do chefe aparecia. Neste sentido, diante de uma diversidade de trabalhos, alguns autores se propuseram a pensar e analisar as chefias entre diferentes povos e países. Neste contexto, Malinowski (1976) na sua obra *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1884-1942) apresenta dados etnográficos sobre a chefia na melanésia, na medida em que o autor aborda o sistema de troca, percebendo que o chefe possuía um lugar legitimado no circuito de troca. Chefia era um elemento importante no sistema de organização das dádivas e contra-dádivas.

A menção à figura do chefe é um fato recorrente na história dos estudos antropológicos, tendo em vista que o chefe é parte fundamental da estrutura política de um povo e, logo, contribuem de forma significativa para organização social, cultural e política de suas comunidades. Neste contexto, Edmundo Leach, com o seu trabalho sobre *Sistemas Políticos da Alta Birmânia* (1996), Franz Boas com sua *Kwakiutl Ethnography* (1966), Annet Weiner com a etnografia sobre *The Trobrianders of Papua New Guine* (1988) e Pierre Clastres com sua obra *A Sociedade Contra o Estado* (2013) entre outros/as. Forneceram elementos para pensar a chefia entre os Apinajé. Leach (1996), ao analisar o sistema político na Alta Birmânia, nos mostra que o exercício do poder entre os povos pode ser pensado a partir de suas contrariedades, essas que são advindas de uma estrutura que não é estática, mas que ao contaria disso, se modifica constantemente.

Mais especificamente no campo da etnologia indígena, também, há trabalhos que contribuíram de forma significativa para o alargamento da discussão da chefia. Diante disso, dialogo com os trabalhos de Guerreiro Jr.(2012) no seu estudo *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário* e Vieira (2003) *De "noiteiro" a cacique: constituição da chefia indígena Potiguara da Paraíba*, os quais tematizam a chefia e, por conseguinte, a complexidade de questões que perpassam a vida social dos povos indígenas. Um ponto relevante é perceber que são povos distintos, no entanto, carregam semelhanças com relação à função da chefia e também compartilham da ideia de que o chefe é uma figura fundamental para organização social de um povo. Como aponta Vieira (2003, p. 3),

Compreender, então, a chefia indígena é, acima de tudo, percebê-la imersa num campo social marcado por relações de conflito e por visão de mundo contraditórias e excludentes. Concomitantemente, o olhar deve estar voltado para o fato das dinâmicas “internas” se reproduzirem como parte de um sistema de relações, cuja ampliação se faz via novas parcerias e novos processos.

Neste contexto, dialogo com o trabalho de Lindomar Lili Sebastião (2012) *Mulher Terena: da função tradicional para atuação sociopolítica*, que corrobora e conecta-se com as formulações que venho desenvolvendo entre os Apinajé sobre a chefia feminina e da entrada das mulheres Apinajé na política como cacicas e reflete a importância de compreendermos a chefia indígena, aqui colocada e situada a partir do olhar sobre a chefia feminina entre os Apinajé.

Assim, são estes trabalhos, pesquisas e etnografias que tematizam e refletem sobre a chefia entre os povos indígenas, que me inspiram a pensar e refletir sobre a chefia feminina entre os Apinajé. Ademais, é a partir das contribuições teóricas destes/as autores/as que consigo analisar o quanto as relações de poder ainda se configuram como um palco de disputa e também de hierarquização social, e por assim dizer, das relações de gênero.

Ainda sobre os conceitos de chefia e liderança, encontrei entre os trabalhos que abordam sobre os povos Jê o estudo de Andrade (2012) *Formas de políticas ameríndias entomologia Jê*. Andrade ao analisar a chefia entre os Jê e afirma que,

De um lado, diversamente da incumbência de conselheiro, saldo da velhice, a chefia é eleita, reservada aos que cedo exibem os predicados da senectude - eloquência, sabedoria, índole apaziguadora. De outro, a natureza e magnitude dos entes representados distingui-la-iam das ditas lideranças; enquanto estas operam no escopo restrito dos fracionamentos *sub*-comunitários – metades onomásticas, etárias e cerimoniais, associações masculinas, clãs etc. -, a autoridade do chefe, mais constante e abrangente, estriba-se numa – relação direta, imediata – com a unidade sociopolítica. (ANDRADE, 2012, p. 71).

O autor explana que, entre os povos Jê, os conselheiros são lideranças, marcadas pela experiência da velhice, por sua vez, o chefe, adulto, que apresenta determinadas qualidades, é eleito. O chefe possui uma distinção que marca aquele/aquela que venha a ser uma liderança, segundo o autor, ambos (chefe e liderança) operam em espaços distintos e possuem poderes diferentes, tendo em vista que não são membros de uma mesma unidade, pois, o chefe figura-se dentro da estrutura política, com uma função específica no sistema político, já a liderança fica fora dessa estrutura, mas operacionaliza demandas comunitárias. Os pontos abordados por Andrade fornecem subsídios fundamentais para pensarmos e

analisarmos a forma que os povos Jê fazem e constroem sua política. Neste sentido, é basilar para a análise da participação das mulheres Apinajé na política, tendo em vista que encontro entre as mulheres Apinajé duas formas expressivas de fazer política: a política do cacicado, atrelada a estrutura política, e a política das lideranças, que aparece descentralizada da estrutura, mas compõe as atividades políticas que se fazem a partir de outros espaços.

Devo demarcar que em relação a escolha, tanto no caso de certas pessoas serem reconhecidas como lideranças e, em outros casos, serem escolhidas para ocuparem a função de cacica/cacique, tais escolhas ocorrem e se relacionam com algumas qualidades e prestígios. Assim,

não obstante, liames subjazem à distinção: os dois tipos opostos são adjudicados de modo análogo – escolha pelo Conselho e /ou aclamação pública -, em reconhecimento a competências similares e, não raro, franqueiam acesso aos mesmos marcadores de prestígios, sobremaneira, lisonjas mortuárias. (ANDRADE, 2012, p. 71).

Tratando-se destes pontos em que a liderança é posta em certa oposição ao chefe, Melatti compara entre os Suyá e os Krahô que,

Também os papéis de líder de aldeia, especialista ritual e bruxo dos Suyá (cap. 9) aparecem com semelhanças e diferenças entre os Krahô. Os líderes de aldeia passaram por modificações, inclusive a própria designação em língua Suyá, através do tempo. O mesmo aconteceu com as atribuições e comportamento dos líderes Krahô[...] (MELATTI, 1983, p. 293).

São estas modificações que permitem a construção de novas posições políticas, como é o caso da realocação das mulheres Apinajé na política. Assim, como aponta Melatti, é necessário “[...] levar em conta o motor que aciona as transformações do modelo Jê, que parece ser constituído pelos conflitos entre regras, pelos contatos intertribais, pelas inovações tecnológicas, pela adaptação ecológica.” (Melatti, 1983, p. 295).

Diante disso, ao analisar a estrutura política Apinajé contemporânea, onde as mulheres ocupam a função de cacicas e promotoras, temos um cenário marcado por transformações semelhantes as apontadas por Melatti (1983). Neste contexto, a partir da vivência em aldeias chefiadas por mulheres encontrei elementos que marcam as transformações na estrutura, como também explicitam que entre as mulheres Apinajé existem formas peculiares de fazer política.

As aldeias chefiadas por mulheres são em suas maiorias criadas por elas, por vezes com ajuda de seus filhos/as, como podemos perceber na fala das cacicas Nhiro

e Nair: “quando a gente veio pra cá, só tinha mato. Eu vim com meus filhos/as e minha irmã (...) foi nós mesmo que derrubamos os matos e ajeitamos este pedacinho pra gente.” (Nhiro)

De acordo com Nair,

*Nós morava em outra aldeia, mas lá não estava bom, e eu chamei minha mãe e minha irmã e nós descemos pra cá, aqui tem essa mangueira grande de sombra boa, a gente gostou, mas quando chegamos aqui, era mato para tudo lado era alto, muita gente ajudou, aí criamos essa aldeia, e chamamos de Formigão. (Nair, janeiro de 2018).*

A fala das cacicas evidenciam o primeiro elemento que marco como diferenciador entre a forma já consagrada de se fazer política, isto é, a forma masculina, e a forma feminina de fazer política. O ato de mudar de aldeia e em seguida criar sua própria aldeia configura-se como um elemento forte das aldeias chefiadas por mulheres, posto que demonstra articulação política e a força na tomada de decisão.

Devo ressaltar que enfatizar a mudança de aldeia e criação de aldeias por mulheres que, em seguida, conseguem acessar a estrutura política, mostra uma forma singular de fazer política entre as mulheres Apinajé. No entanto, esse processo não entra aqui como um divisor ou indicativo de uma ruptura política entre esse povo, uma separação, tendo em vista que Nhiro afirma que entre os Apinajé a mudança de aldeia geralmente é marcada por uma conciliação entre as partes, entre quem sai e entre quem fica. Com isso, quero dizer que existe neste contexto, uma solidariedade quando da partida e procura de um novo espaço dentro do território. Também depende de como se configura as relações pessoas que atravessam os envolvidos.

Assim, é fundamental perceber que existem casos em que a mudança de aldeias e é marcada por conflitos. No entanto, no que se refere as mulheres cacicas, as mudanças foram iniciativas delas e em sua maioria tiveram apoio da aldeia antiga, seja através do Cacique ou a partir de moradores da comunidade. É nesse ponto que vejo o quanto essa mudança demonstra uma forma própria de fazer política, tendo em vista que evidencia articulação política e o prestígio social que as mulheres possuem.

Durante o período em que estive entre as mulheres Apinajé, consegui perceber certos pontos que eram mais evidentes em aldeias que eram chefiadas por mulheres. O primeiro já mencionado anteriormente é o fato de *as aldeias geralmente serem construídas pelas próprias cacicas*. O segundo configura-se como uma singularidade na *organização do trabalho*, guiado por uma estética moral (Overing, 1991), mostrando que a forma como as mulheres executam o trabalho têm uma relação mais

forte com a comunidade, e o terceiro é fato de que nas aldeias chefiadas por mulheres alguns *demandam centra-se na figura feminina*, o que configura-se como estratégia política das mulheres, tanto para mobilização e entrada das mulheres na esfera política, como para circulação de demandas femininas dentro do território. Exemplo disso, é o trabalho de parteira, muitas vezes compartilhado com a função de cacica. Em uma conversa com a cacica da aldeia Areia branca – Joanita, tive a oportunidade de saber mais sobre a relação das mulheres que são cacicas com as demandas das parteiras, que por vezes é a própria demanda delas, porque além de serem cacicas também são parteiras. Na ocasião Joanita falou-me que,

*Encontro de parteira por exemplo. Nunca mais teve. Era o CIMI que organizava. Mas não teve mais. E é importante. Como eu te falei lá. É verdade e é sério. Essa de parteira mesmo, no tempo que minha irmã estava viva (Maricota), nós pedimos tanto para fazer isso. E ela (Maricota) esperou, esperou. Até que ela morreu. Logo ela que era a melhor parteira do mundo. Era parteira de primeira, de verdade. (Joanita, 2018).*

A fala de Joanita trata da articulação da cacica Maricota, falecida em 2014, na organização do movimento para o encontro de parteiras, mostrando assim, o quanto as mulheres estão pondo em pauta suas questões e pontuando essas a partir das necessidades das mulheres e da suas aldeais. Ademais, vejo este fato como uma forma de mostrar o exercício de poder feminino, mas também de mostrar a responsabilidade com o conhecimento tradicional, que é exercido e transmitido através da função de parteira.

A partir da vivência em uma aldeia chefiada por uma mulher, observei que o cotidiano das mulheres Apinajé é marcado por muitas atividades e que algumas destas atividades se intensificam ainda mais quando ocupam a função de cacica. Durante o período que estive com Nhiro, cacica da aldeia Irepxi acompanhei de perto como é o dia-a-dia. Nos primeiros dias acompanhei ela na lida com a roça, na organização do trabalho na aldeia, em reuniões com a comunidade para organizar a participação de membros da aldeia em eventos dentro e fora do território.

Como escrevi em outro trabalho (Rocha, 2016), a roça é por excelência feminina, este trabalho faz parte do cotidiano das mulheres Apinajé, e é neste momento que elas conversam sobre as festas e rituais que ocorrerão em aldeias vizinhas ou até mesmo em outro território indígena, falam sobre política e sobre os eventos que terão que participar. Neste contexto, estar na roça é estar em um espaço de cuidado, produção e criação – cuidado de si e do outro, do alimento e do conhecimento. Assim, percebo que ao longo de um dia de trabalho, as mulheres

Apinajé produzem os corpos e os alimentos, como também criam e produzem estratégias políticas que vão desde a criação de alianças, até a mobilização da circulação do conhecimento tradicional feminino. Em suas casas, o trabalho realizado versa sobre o cuidado com a casa e com os filhos, a fabricação de farinha, confecção da arte Apinajé e as atividades político-sociais.

Assim, destaco que o fazer política das mulheres Apinajé é imbricada pelas relações que as mulheres possuem com sua aldeia. Relações que vão desde as estabilidades promovidas ou não pelas relações de parentesco, até as relações construídas a partir das alianças políticas. Com isso, quero dizer que as aldeias chefiadas por mulheres apresentam um tom distinto das que são chefiadas por homens. No entanto, com isso, não quero deduzir ou inferir um jogo de oposições estanques ou marcadas pela hierarquização. É possível perceber essa diferença nas construções das agências femininas e masculinas entre os Apinajé, pois assim como McCallum (1999, p. 161) percebeu que, “Para os Kaxinawá, as agências masculina e feminina são opostas, mas complementares dentro dos processos econômicos e sociais. Homens matam e trazem a caça (ambas as ações, aka), enquanto mulheres transformam (bova/ bama)”.

Nesse sentido, percebo que entre os Apinajé também existe complementaridade desfazendo a oposição. Os papéis que são desempenhados pelas mulheres ora complementam os papéis desempenhados pelos homens, vice e versa. Assim, a atividade da caça feita pelos homens beneficia a produção do alimento, o qual é preparado pelas mulheres. Essas, por sua vez, desde pequenas são inseridas no cultivo e manejo das roças de toco, e é através deste cultivo permanente que elas produzem os alimentos e por assim dizer, produzem e conduzem as crianças, os homens e os jovens aos conhecimentos que atravessam suas atividades cotidianas. Neste contexto, até mesmo no processo de construção da sua própria agência como mulheres Apinajé a acabam por compartilhar e complementarem as necessidades e obrigações sociais da organização de seu povo.

As mulheres Apinajé desde muito pequenas começam a acompanhar suas avós, mães e tias. Esse processo constitui o início da aprendizagem e da construção da corporalidade e subjetividade feminina. A partir do percorrer os caminhos das suas avós, mães e tias, essas mulheres aprendem como se constitui o ser e o fazer no espaço feminino dentro das aldeias. Assim, através da oralidade e dos acompanhamentos das “mais velhas”, as mulheres passam pelo processo de

construção de seus corpos e de um caminho que as levam a se conhecerem e se perceberem enquanto mulheres Apinajé. Sobre essa forma de transmissão do conhecimento Maria Aparecida afirma:

*A Nhiro e eu era jovem. Aí as mais velhas iam fazendo e contando esta história. Eu não aprendi tudo. Mas o outro, meu professor estava lá no pé, que é a mãe de Nhiro. Aí ela foi me contando a história, um bocado de história, muita história, eu aprendi, e foi mais com ela. Eu também aprendi um bocado de história com ela (Maria Barbosa- mãe de Nhiro). (Maria Aparecida, 2018).*

Com as histórias e as ações das “mais velhas”, as mulheres Apinajé aprendem a pintar, a cantar a fazer a arte Apinajé e os conhecimentos tradicionais necessárias para serem parteiras. São esses os processos que as mulheres Apinajé passam para se tornarem quem são. Toda essa gama de conhecimento e aprendizado faz com que elas sejam reconhecidas por suas habilidades e qualidades, bem como mostra a importância delas para o funcionamento das aldeias. Na junção com a fabricação do corpo masculino, pautada pelos ensinamentos sobre as plantas e os animais e sobre as técnicas de caça produzem o essencial para o sustento e continuação da existência dos Apinajé. São a execução desses papéis e compartilhamento entre eles que fazem com que tais agências sejam marcadas pela diferença em escala de gênero e divisão do trabalho e, ao mesmo tempo, complementares entre si. Como podemos ver na fala da cacica Nhiro,

*As mulheres fazem é plantar e arrancar, descascar, peneirar, mas os homens só fazem mexer, torrar, brocar e derrubar. Na hora de plantar as manivas, são os homens e as mulheres. Os homens abrem as covas e as mulheres vão plantando, os homens cortam as manivas e as mulheres carregam pra plantar. Assim, todo mundo trabalha na mesma roça. O feijão os homens plantam, as vezes plantam de enxada ou de matraca, e para coletar é só as mulheres que coletam. Os homens não vão coletar, não querem ficar abaixado para colher o feijão. E os inhames também são as mulheres que arrancam. Eu plantei inhame, mas não prestou não. Agora nesse ano vai ficar bom, porque já estão nascendo. Tem outros inhames que as mulheres não arrancam porque é comprido, esses são os homens que arrancam, com a ajuda de um cavador, fazem aqueles buracos bem grande, vai cavando até tirar. As vezes entra até a cabeça pra tirar esse inhame cumprido, grande. (NHIRO, janeiro de 2014).*

A fala de Nhiro sobre a roça nos mostra a complementaridade das tarefas diárias, evidenciadas pelo trabalho compartilhado no plantio e na coleta dos frutos. Quando estive entre as mulheres, participando da retirada da mandioca, observei que enquanto elas se organizavam, alguns homens se organizavam para realizar derrubada de árvores para abertura de espaço destinado ao plantio da roça. Na aldeia Irepxi, como é uma aldeia em sua maioria feminina, esse trabalho era realizado em

conjunto com algumas mulheres, em muitas ocasiões apareciam pessoas de outras aldeias para ajudar.

Percebi que nas aldeias chefiadas por mulheres, sempre havia um maior número de mulheres, que possuíam certo reconhecimento enquanto liderança ou até que eram cacicas, participando de ações comunitárias entre essas aldeias. Desse modo, percebi que existia uma forte aliança entre elas, gerando, assim, um quantitativo a mais para a organização do trabalho, mas também mostrando uma diferença entre a chefia feita pelos homens e a chefia feita pelas mulheres. Parecia que, por serem mulheres, as cacicas acabavam por terem mais obrigações do que tinham os caciques convencionais. Minha afirmação é guiada pelas formas como as mulheres me mostraram que o trabalho feminino se intensifica e acaba sendo mais complexo no sentido de executarem mais funções e atividades em suas aldeias, demonstrando que alianças e a realização de tais ações constroem fortalezas entre aldeias, e destacam que as mulheres cacicas possuem bondade, generosidade, força no trabalho coletivo e, sobretudo, capacidade de articulação política.

Em uma conversa com Maria Aparecida (2018), ela me contou que o sistema político Apinajé já foi mais complexo e composto por mais participantes, *“de primeiro os mais velhos eram bem organizados, assim, como sadona<sup>29</sup>, tinha, cacique, promotora, conselho, tem governador, são esses que vão conversar sobre a comunidade e eles vão organizando o que eles vão fazer para a comunidade.”* (MARIA APARECIDA, 2018). Diante disso, reconheço que o sistema político Apinajé perpassa o caminho já apontado por DaMatta (1967, p. 136), quando afirma que,

O sistema político parecia funcionar de modo irregular e não se observava a reunião do conselho de velhos na praça. Entretanto, o que mais chamou nossa atenção, induzindo-nos a atribuir tôdas essas diferenças à história dos Apinayé e dos Gaviões, era a falta de regularidade da vida social.

Diante disso, encontrei entre os Apinajé um sistema político que não segue uma regularidade e também não é composto pelos mesmos membros em todas as aldeias, assim, existe uma variação entre os sistemas política nas aldeias. Com isso, encontre três modelos do sistema político Apinajé.

---

<sup>29</sup> O termo Sadona foi me colocado pela primeira vez por Helena da aldeia Botica. Na ocasião helena contou-me que já foi Sadona da aldeia Mariazinha. Disse me que a Sadona era responsável por receber

Quadro 1 - Modelos da estrutura

MODELO 1	MODELO 2	MODELO 3
CACICA/CACIQUE	CACICA/CACIQUE	CACICA/CACIQUE
VICE CACICA/CACIQUE	VICE CACICA/CACIQUE	VICE CACICA/CACIQUE
CONSELHO	PROMOTORA	
PROMOTORA		
SADONA		

Fonte: elaborado pela autora.

Diante do quadro, temos três modelos coexistes do sistema político dentro do território Apinajé, dentre os modelos, o número 1 aparece com uma maior representatividade feminina, sendo este o modelo mais completo e mais diverso, dada a participação das mulheres entre a função de cacica e promotora e sadona. No entanto, devo destacar que os três modelos atualmente possuem representatividade feminina, seja através da função de cacica, promotora ou sadona. No que tange as duas últimas funções, sadona e promotora, encontrei uma espécie de conflito nas atribuições e, por vezes, a mesma função com nomenclaturas diferentes. Encontrei mulheres que diziam que promotora não é a mesma pessoa que sadona, mas, também, encontrei mulheres que falavam que a sadona tem a mesma função que a promotora. Como podemos ver na fala de Rosinalda da aldeia Baixa Funda, a partir do diálogo baixo,

**Welitania** - Antes não tinha mulher cacica, não?

**Rosinalda** - Não tinha.

**Welitania** - E como era antes?

**Rosinalda** - Lá na Baixa Funda quem vai ser é o Nonato. Eu não fui porque não sei escrever. Antes era cacique, promotora e governador<sup>30</sup>. É a promotora que chama as mulheres para trabalhar na roça. O governador também chama a para o trabalho, ele chama os homens para trabalhar na roça.

**Welitania** - E sadona, o que faz?

**Rosinalda** - A sadona é uma espécie de conciliadora – rainha da paz. Sadona quando alguém briga na aldeia, ela que ajuda a resolver. É assim que a gente faz. (Rosinalda, 2018).

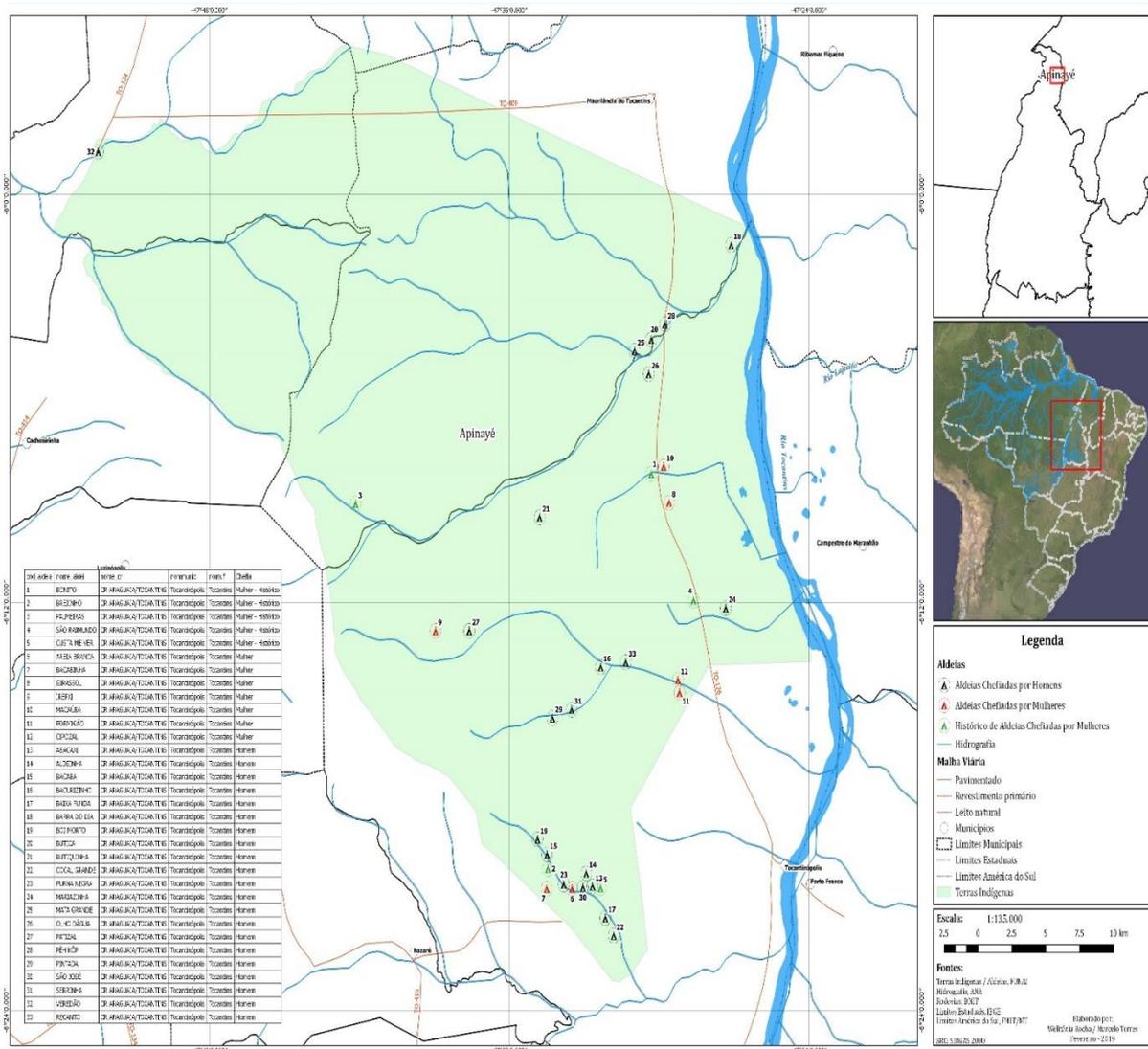
Durante o tempo “dos mais velhos”, a sadona era sim vista como aquela que organiza o trabalho, como atualmente fazem as promotoras, porém eram também as sadonas que desencadeavam o processo de conciliação, de apaziguamento entre as

<sup>30</sup> Só obtive informações sobre esta função durante a conversa com Rosinalda. Com isso, não consegui encontrar uma formulação sobre o trabalho do governador e como ele situava no sistema político Apinajé.

nações (povos indígenas de outra etnia), e também solucionavam as brigas internas. Com isso, ousou afirmar que a abertura do sistema política para as cacicas, proporciona o protagonismo das mulheres na política e realoca as formas de poder, são as elas que modificam e organizam suas aldeias e articulam a circulação de outras mulheres dentro de todo território.

### 3.2 Quem são as mulheres cacicas

Figura 2 - Mapa da TI Apinayé: recorte das aldeias chefiadas por mulheres



Fonte: Marcelo Torres

Com objetivo de evidenciar a presença das mulheres no terroro através da ocupação da função de cacica, destaco o mapa abaixo. Nele podemos encontrar o histórico da presença das mulheres chefiando aldeias, as aldeias que atualmente estão sendo chefiadas por mulher, bem como mostra a expansão do território, e aldeias chefiados por mulheres. No mapa não conseguimos adicionar todas as 45

aldeias que compõem o território Apinajé, o motivo é por não estarem cadastradas na FUNAI, pois, são aldeias criadas recentemente. Ademais, devo destacar que o mapa foi construído em parceria com Marcelo Torres, técnico e indigenista da FUNAI.

O povo Apinajé teve em seu cenário político de 2002 até agora, 11 aldeias sendo chefiadas por mulheres, como podemos ver no quadro a seguir.

Quadro 2 - Aldeias chefiadas por mulher

<b>CACICAS</b>	<b>ALDEIAS</b>
<b>Maricota</b>	Custa me ver
<b>Maria de Almeida</b>	Brejinho
<b>Djé – Maria de Jesus</b>	Macaúba
<b>Nhiro</b>	Irepxi
<b>Joanita</b>	Areia Branca
<b>Edna</b>	Palmeiras
<b>Nair</b>	Formigão
<b>Graça</b>	Bacabinha
<b>Irê/Cupity</b>	Cipozal
<b>Panlé</b>	Bonito
<b>Dona Raimunda</b>	São Raimundo

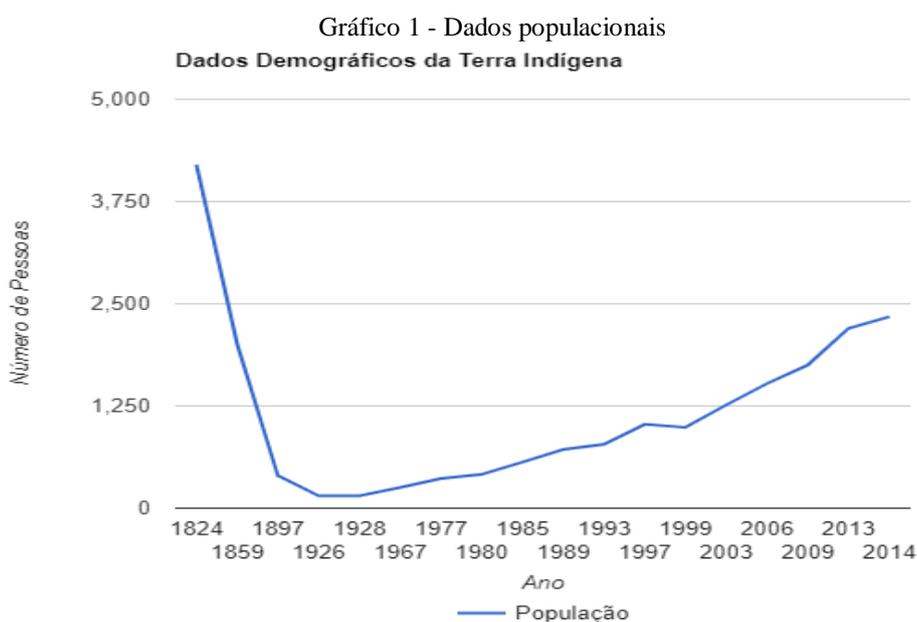
Fonte: elaborado pela autora.

Tendo participado efetivamente de vários momentos significativos nas vidas dessas mulheres, com algumas passei mais tempo do que com outras, quando tive a oportunidade de conhecer mais suas histórias. Especialmente, convivi com as cacicas: Maria de Almeida, falecida em 2015; Nhiro, Cacica da aldeia Irepxi; Nair, Cacica da aldeia Formigão e Joanita, Cacica da aldeia Areia Branca. Irei tratar dessas mulheres e dos encontros que vivemos, a fim de evidenciar os percursos que seguiram para se tornarem cacicas e representantes de suas aldeias.

Mas, antes de adentrar na análise da história de cada uma e inspirada no trabalho de Vanusa da Silva Lima (2018), que apresenta dados sobre as aldeias Apinajé, opto por trazer um quadro demonstrativo das aldeias chefiadas por mulheres,

com objetivo de ter um panorama das aldeias, bem como permitir conhecer pontos importantes que conectam as cacicas e suas aldeias.

Atualmente entre os Apinajé existem 45 aldeias entre novas<sup>31</sup> e velhas, dentre estas apenas 7 são chefiados por mulheres. Dados do Isa sobre TI Apinajé destacam os picos de crescimento populacional, evidenciando uma queda quase que total da população, aos novos dados que mostram quedas, mas que depois manteve crescimento de 2003 a 2014.



Fonte: Instituto Socioambiental (ISA), 2019.

### Aldeia Macaúba

A aldeia é formada quase que exclusivamente por mulheres que têm relações de parentesco com a cacica. A cacica Djé é fundadora da aldeia, que existe há mais de 23 anos. Segundo Lima (2018), a organização da aldeia data de 1993. As filhas da cacica Djé em sua maioria são casadas com homens não indígenas, fato que demonstra uma forma própria de organizar os casamentos, evidenciando assim, o crescimento da autonomia feminina, e também a mobilização das mulheres em promover a articulação entre outros povos.

Atualmente, a aldeia é composta por 15 casas, conta com energia elétrica e água encanada. Mas não possui escola, nem posto de saúde. Assim, as crianças menores estudam na aldeia mais próxima, Botica. Como na aldeia Botica, existem

<sup>31</sup> As aldeias consideradas “novas” são aquelas que contam até de 5 anos de sua organização. Para a classificação de porte, o pré-requisito é a quantidade de casas. Até 09 casas são classificadas como “pequena”, 10 casas em diante as “medias”, e as “grandes” aldeias (Mariazinha, São Jose, e Palmeiras) as que possuem mais de 30 moradas. (LIMA, 2018, p. 57).

apenas as séries iniciais, os adolescentes, jovens e adultos utilizam o transporte escolar para terem aula na aldeia Mariazinha, tendo em vista que é nesta aldeia que podem cursar as séries iniciais do ensino médio. Devo ressaltar, que a escola e a saúde são pautas da cacica Djé, em uma conversa ela me disse que um dos seus objetivos é que fossem construídos, uma escola e um posto de saúde em sua aldeia.

#### **Aldeia Areia Branca**

Joanita é da parentela da Maria Barbosa, também, construiu sua aldeia com seus filhos e filhas. E foi fortemente influenciada politicamente pela força de Maria Barbosa. A aldeia Areia Branca é uma aldeia muito bonita, tem uma enorme casa de farinha e possui uma estrutura circular bem elaborada, com uma sequência de 23 casas, conta com energia elétrica e água encanada.

A aldeia é composta em sua maioria por “parentes”, isto é, genros, sobrinhos, as filhas e netos da cacica. Não possui escola, mas nas proximidades contam com a Escola Estadual Indígena Mãtyk que, que fica localizada na aldeia São José.

#### **Aldeia Bacabinha**

A cacica Graça tem uma relação de aliança com a cacica da aldeia Irepxi Nhiro. Feita através da relação estabelecida entre um casamento. Graça é a cacica da aldeia da Bacabinha, aldeia fundada pela cacica, com a ajuda de suas filhas. Atualmente é composta por mais de 10 casas, a aldeia conta água encanada e energia elétrica.

#### **Aldeia Brejinho – (falecida em 2016)**

Maria de Almeida era uma mulher guerreira – foi aprendiz de Maria Babosa e relembrava sempre disso quando conversávamos sobre as mulheres que agora eram cacicas. Aldeia ficou sem chefe desde da morte da cacica, até o momento não tive informações sobre o nome de quem assumiria o cacicado.

Na aldeia Brejinho, temos um quantitativo de mais de 28 casas, distribuídas entre o pátio e as partes laterais da aldeia, conta com água encanada e energia elétrica. Não possuem escola e posto de saúde, para acessarem estes serviços se deslocam para aldeia São José.

#### **Aldeia Custa - Me Ver (falecida em 2015)**

Maritaca foi a primeira cacica do território Apinajé – irmã de Maria Barbosa e conhecida pelo seu trabalho como parceira e como propositora de encontros que pautavam a necessidade do conhecimento das parteiras para o povo Apinajé. A aldeia, possuía apenas duas casas. Após a morte da cacica, a aldeia ficou desativada, e atualmente ainda se encontra na mesma situação.

### **Aldeia Irepxi**

Construída pela cacica Nhiro com a ajuda dos/as filhos/filhas. É a aldeia onde está a sede da Associação das aldeias Apinajé – Pempxá. No início, eram apenas 5 casas, dado que pode ser verificado pelo fato de ser uma aldeia construída apenas por sua família nuclear. Mas atualmente, a aldeia tem crescimento proporcionalmente ao crescimento da organização da associação e a circulação de parceiros em projetos e colaboradores/as de outras aldeias. Alianças entre aldeias e com outros povos ou não-indígenas acontecem nesta aldeia.

### **Aldeia Formigão**

A aldeia da Nair é nova. Foi a própria cacica que fundou e criou a aldeia, com a ajuda de sua mãe que é irmã de Nhiro. Na aldeia da cacica Nair, ainda não tem água encanada, apenas energia elétrica e um bom acesso, feito com a parceira da prefeitura e ajuda da FUNAI. Nair é a cacica mais jovens entre os Apinajé.

### **Aldeia Girassol**

A aldeia Girassol é composta grupo pequeno de mulheres. Também existe casamentos com não indígenas. Atualmente a aldeia após um crescimento considerável possui aproximadamente entorno de 17 casas, conta com água encanada e energia elétrica. Assim como aldeia macaúba, as crianças estudam na aldeia Botica e na Mariazinha.

### **Aldeia Palmeiras**

A aldeia Palmeira atualmente possui mais de 30 casas, é uma aldeia grande se consideramos outras aldeias próximas a ela. A configuração desta aldeia é diferente, não existe apenas um grupo familiar, mas várias famílias que residem e que aceitaram a entrada de uma mulher enquanto cacica. Atualmente, a aldeia Palmeira é chefiada por um homem. “Esta aldeia foi organizada em um dos extremos da TI Apinayé; do centro de Tocantinópolis à aldeia Palmeiras, percorre-se 80 km de estrada de chão. No período chuvoso o acesso é difícilimo.” (LIMA,2018, p.60). a aldeia conta com água encanada, posto de saúde e uma escola.

### **Aldeia Cipozal**

Aldeia Cipozal é composta da união de duas famílias, a família da cacica *Cupty* e a família de *Amnhimex*. Esta aldeia possui 11 casas, mas com proposta de aumentar este número em 2019, pois segundo do *Iré* (a possível cacica da aldeia), alguns familiares que moram em aldeias aos arredores pretendem mudar para Cipozal. Possui energia elétrica e uma escola para as series iniciais.

Devo ressaltar que a maioria das aldeias citadas acima não possuem escolas e posto de saúde. Assim, a alternativa é o descolamento para as aldeias polos PIN<sup>32</sup> – Mariazinha e PIN- São José, sobretudo, para uso da escola, tendo vista que as aldeias que não possuem posto de saúde geralmente recebem atendimentos mensalmente, com ainda da equipe da SESAI as aldeias.

Após esse panorama sobre as aldeias que têm cacicas, agora, segue uma aproximação sobre as cacicas com quem mais me relacionei no campo.

Figura 3 - Cacica Maria de Almeida



Fonte: Arquivo da autora.

### 3.2.1 *Maria de Almeida – Aldeia Brejinho*

No que se refere a trajetória de Maria de Almeida (falecida em 2016), essa foi marcada pela sua conexão com Maria Barbosa, figura que já mencionei no capítulo anterior. Um ponto importante que as relaciona é o fato de Maria de Almeida ter iniciado suas andanças, nas palavras delas, ainda com Maria Barbosa, que lhe alertou que as mulheres poderiam lutar juntamente com os homens, pelo direito ao território e ao modo de viver do povo Apinajé. Assim, Maria de Almeida contou-me que Maria

---

<sup>32</sup> PIN– Posto indígena, utilizado como ponto de referências, vistos como os polos ou aldeias centrais dentro do território Apinajé.

Barbosa foi decisiva para que as mulheres fossem cacicas, no seu caso, ela disse, que Maria Barbosa a convidou para acompanhá-la em reuniões e eventos dentro e fora do território Apinajé. Maria de Almeida tinha 6 anos de cacicado. Ela dizia que: “*É a cultura que dá força para as cacicas*” (Maria de Almeida, 2015).

Maria de Almeida foi uma das cacicas com quem manteve contato. Participei de algumas ações dentro e fora do território ao seu lado. Em 2014, participei do encontro de cantores e cantoras organizado pela cacica, encontro que ocorreu na aldeia Brejinho, que era chefiada por ela. Em janeiro de 2015, participei de uma frente de proteção ao território realizado e organizado pelas cacicas, caciques e lideranças do povo Apinajé. Objetivo era realizar uma negociação com o Ministério Público que os ajudassem a freiar as ações de um fazendeiro, que realizava nas proximidades do território desmatamento e queria construir um plantio de soja e eucalipto. Nesses momentos, ela demonstrava seu engajamento político e a preocupação com o bem-estar de seu povo. Como podemos ver em sua fala: “*O ribeirão é nossa veia, nosso sangue. Se for preciso eu morro, pelas minhas coisas, eu luto por minhas coisas, meus direitos. A terra quer viver, o rio quer viver, nós queremos viver*” (Maria de Almeida, 2015).

Maria de Almeida me contou quando iniciou sua entrada na política e na luta pelo direito de seu povo. Passou por momentos de medo, mas foi com ajuda de Maria Barbosa que conseguiu iniciar as andanças e posteriormente ocupar a função de cacica. Assim, ao lembrar sua trajetória na política<sup>33</sup>, mostra que é marcada pela lembrança de luta e resistência, tendo em vista que quando a cacica cita a ida à Brasília e lembra o conflito, evidencia a resistência e retorna ao tempo presente falando da importância do encontro de cantoria organizado e realizado por ela. Noto que as experiências pessoais revelam pontos significativos para pesarmos o processo de mobilização do acesso das mulheres no sistema político. O fato de demonstrar garra, força, capacidade de lutar, resistir e governar perante os conflitos enfrentados durante sua trajetória enquanto cacica.

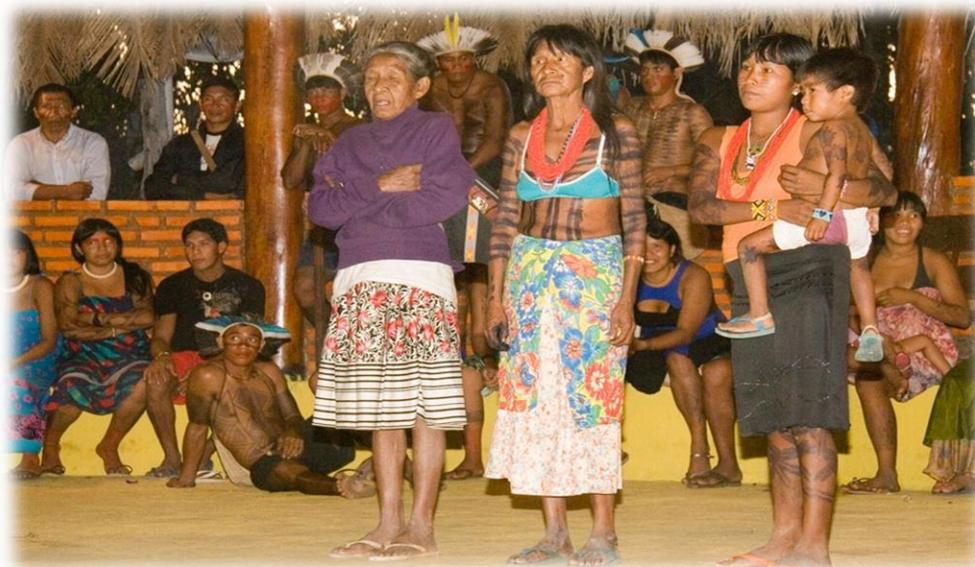
Assim, percebo que um forte elemento que possibilitou às mulheres participarem efetivamente da política foi a forma como elas conseguiram mobilizar seus conhecimentos tradicionais para o enfrentamento com os não indígenas e toda gama de conflitos que estão imbricados nas relações estabelecidas com o Estado e

---

<sup>33</sup> Ver fala da cacica na página 41.

seus agentes administrativos. Assim, penso que este seja um elemento central que marca a chefia feminina entre os Apinajé.

Figura 4 - Cacica Maria de Almeida em Assembleia



Fonte: arquivo Pempxá

Figura 5 - Cacica Nhiro fazendo uma esteira



Fonte: arquivo da autora

### 3.2.2 Nhiro – Aldeia Irepexi

Nhiro foi a primeira cacica com quem tive contato. Foi através dela que conheci as outras cacicas. Atualmente, com 50 anos de idade, é uma das mulheres mais importantes no território Apinajé. Fundou a aldeia com ajuda de seus filhos/as. Nhiro é “conhecedora da cultura” (MELATTI, 1978) e uma mulher que se destaca pelas suas habilidades e qualidades pessoais (ROCHA, 2016). Dentre estas qualidades estão a

motivação para o trabalho, sua participação nos rituais, encontros e reuniões, momentos que estão relacionados diretamente com a forma como a cacica executa seu trabalho dentro e fora do território. Nhiro além de ser cacica, é pintora, faz parte do coral feminino, e é parteira.

Em janeiro de 2018, com objetivo de saber mais sobre as mulheres cacicas a partir das suas relações tive a oportunidade de conversar com mulheres que expressavam em suas falas admiração pelas cacicas. O nome de Nhiro era o primeiro a ser citado. Como podemos ver na fala da Aparecida, da aldeia do Prata: *“A Nhiro sabe um bocado de coisa, ela sabe as histórias que a velha (Maria Barbosa) conta pra as crianças tudinho. E aí tu tá vendo agora a Nhiro é cacica, é porque ela sabe as coisas, as histórias, sabe lutar, sabe pintar, sabe fazer remédio. Ela é forte.”* (Aparecida, 2018.).

Uma fala de Nhiro que expressa seu reconhecimento é quando a cacica, me diz que, *“Eles vêm sempre me chamar aqui. Eu vou, só não vou quando eles vêm e eu não tô.”* (Nhiro, 2015). Devo destacar que o movimento de circulação que Nhiro faz estimula as mulheres a participarem cada vez mais da política, prova disso é a entrada de outras mulheres na política, como é o caso da cacica Nair da aldeia Formigão.

Nhiro, marca a entrada feminina na política, bem como é vista pelas mulheres como exemplo de mulher a ser seguido, tendo em vistas sua rede de relações e as qualidades pessoais que refletem na sua forma de exercer a chefia. Com isso, afirmo que a forma como as mulheres veem a cacica Nhiro influencia na construção do prestígio social da cacica, ao passo o prestígio da cacica construí para o protagonismo das mulheres Apinajé dentro e fora do território.

Figura 6 - Nhiro pintando Aparecida



Fonte: arquivo da autora

Figura 7 - Cacica Nair



Fonte: arquivo da autora

### 3.2.3 Nair – Aldeia Formigão

Fui à aldeia de Nair em janeiro de 2018. A partir desse momento, realizamos algumas conversas e a cacica me falou de sua vida e de como foi sua entrada na política. Um fato que merece destaque é que nas falas da cacica, a mesma sempre faz menção a história de sua família. Nair é neta de Maria Barbosa e sobrinha de Nhiro, cacica da aldeia Irepxi. Atualmente, essa família tem uma forte representatividade política, seja através de mulheres cacicas, ou ainda entre

lideranças masculinas e femininas. Com isso, a família Barbosa é representada por duas cacicas e uma liderança. As cacicas são Nhiro e Nair, a liderança é o filho de Nhiro, Oscar Apinajé, “atualmente exerce a função de Coordenador do Projeto Básico Ambiental – PB” (LIMA, 2018, p.108).

Mais atentamente sobre a trajetória da cacica Nair, essa me contou que a escolha do local para formar sua aldeia, o espaço determinado, se deu pela formação da vegetação, os tipos de árvores nas proximidades. Havia um ‘pé de manga’ gigante que possibilitaria sombra para realizar trabalho. Ela percebeu que ali havia muito babaçu. A cacica me contou que tem acompanhado de perto o encontro de mulheres e, nesses momentos, aprendeu muita coisa que irá ensinar para os mais jovens. Lima (2018) mostra o interesse da cacica ao participar do VI Encontro de Mulheres Apinajé, que ocorreu na Aldeia Bacabinha em dezembro 2017, “

Nair observa que na sua aldeia existe abundância em matéria prima para produção de artefatos. Contudo, sua aldeia é pequena, vivem poucos velhos, aqueles que ensinam, o que dificulta essa produção e transmissão dos saberes da tradição Apinajé.” (LIMA, 2018, p. 136).

A dificuldade apontada pela cacica Nair evidencia a necessidade do uso da matéria prima, bem como mostra a preocupação com a transmissão do conhecimento tradicional. Diante disso, evidencio o processo de abertura da aldeia da cacica Nair a partir de uma entrevista que realizei com a cacica em janeiro de 2018. Sobre abertura da aldeia Formigão e seu cacicado:

*Quando eu cheguei aqui só tinha capim, só capim mesmo – aí eu derrubei tudo, cortei tudo. (Então tu fizeste a abertura também, igual sua tia Nhiro?) Foi isso mesmo, aqui só tinha mato, mas tinha esse pé de manga aí, fiz abertura aqui mesmo, para fazer o barracão e começar tudo, e aí tem estes pés de manga. É muita coisa. E o pé é de manga de cheiro, e uma sombra boa demais. Aí eu fiz o barracão, e peguei o nome lá do Formigão, e já é cadastrado o nome.” (Mas aí ficou duas aldeias Formigão?) “É, mas na língua o nosso se diferencia, no Panhĩ é Mrũmĩ Mas na verdade, a outra aldeia antiga que era Formigão também, já foi desativada. Agora lá é só mato mesmo. Aí ficou assim, eu chamei de aldeia Formigão, que na língua é Mrũmĩ – mas no Kupẽn é Formigão. Já fui na FUNAI e minha aldeia já tem cadastro, já cadastrei minha aldeia, é Formigão mesmo. Eu fiz um pedido para prefeitura, para que eles viessem limpar isso aqui. Eles vieram e limparam me ajudaram na abertura, mas não o capim cresce muito rápido, esse mato aí é pesado, difícil de limpar e sair, nem sei. A prefeitura fez uma estrada, raspam até no ribeirão grande, aí temos uma boa entrada, passa carro e moto, a estrada está boa. A entrada fica entre Três Fazendas, é bem perto do ribeirão grande<sup>34</sup>.” (Nair, janeiro de 2018).*

<sup>34</sup> O ribeirão grande também chamado de Pedro Bento, é um curso de água, também conhecido em outros estados com córrego, por ser águas de rios maiores que se formam em menores proporções. Os ribeirões caracterizam por seu menor curso de água e pela sua baixa temperatura.

Com isso, o ponto que quero destacar é a forma como a cacica conseguiu articular a abertura de sua aldeia, a oficialização do nome da aldeia e ainda a parceria com a Prefeitura de Tocantinópolis, município do estado do Tocantins, com o objetivo da abertura de uma estrada que possibilita o acesso a aldeia Formigão. Quero com isso, retomar minha afirmativa de que as mulheres cacicas tem sua forma própria de fazer política, que é pautada na transmissão do conhecimento tradicional e no poder de articulação política, realizado através de estratégias singulares e diferenciadas das já existentes entre as chefias dos homens.

Figura 8 - Cacica Joanita fazendo uma esteira



Fonte: arquivo da autora

#### 3.2.4 Joanita – Aldeia Areia Branca

Conheci Joanita por intermédio de Nhiro, mas já havia conversado com ela anteriormente com ajuda de *Doutouter* Apinajé e Bruno Braga, ambos colegas do curso de Ciências Sociais da UFT. Logo que conheci Joanita fiquei encantada com suas palavras e histórias.

Durante os períodos de 2014 a 2018, tive a oportunidade de realizar várias conversas com a cacica Joanita, a partir dessas, percebi que uma de suas pautas constantes era a necessidade de transmissão do conhecimento das parteiras. Essa mulher é conhecida por ter realizados muitos partos e por participar ativamente de movimentos que discutem sobre a saúde indígena e atividades que sejam voltadas para o conhecimento tradicional feminino. Assim, Joanita me contou sobre as parteiras e falou que,

*Minha filha a Suely, nova assim mesmo, com doze anos. Ela pegou a menina do Carlinhos. Eu já peguei (termo que significa fazer o parto- pegar o bebê) do filho do Valdir. Aquela menina que é casada lá na serrinha, eu também peguei pra ela, não tinha parteira. Que lá não tinha parteira, as parteiras estavam tudo lá na São José. Aí não tinha mais ninguém, eu que tive que ir lá pegar esta menina. Eita, mais tremi mulher, eu nunca fui ver para eu saber, foi milagre, foi bom. Essa foi minha primeira, até ela (Suely) também*

*foi a primeira, foi a parte bom, que ela pegou. E teve essa ajudar de pegar o companheiro, e foi rápido de pegar, já estava furado, aí a Suely pegou. É aquela menina do José Felix, que é casada, com o filho do- que pegou. Aí eu estava interessada, anteontem estava falando. Que tem que ter mulher para aprender, se as velhas acabarem, as novas saberem. Olha somos nós que sabemos. Aí falaram de fazer encontro de parteiras, mas até hoje nada, agora acabou. É igual eu te falei dos cantos, tem que ter gente nova para aprender. Porque minha irmã (Maria) a filha da Maria Barbosa. Percô, iam e faziam os partos. Minha irmã Maricota era parteira. É de família ser parteira – Sebastiana também era uma parteira danada. Só mulher forte! Tem muita mulher forte aqui nessa terra. (Joanita, janeiro de 2018).*

A fala de Joanita intensifica a necessidade de organização de evento com parteira com o objetivo de passar o legado as próximas gerações. Noto como as cacicas buscam estratégias para fortalecer conhecimento feminino, tendo em vista que todas as cacicas trazem em seu discurso a necessidade de criar meios que possibilitem a continuidade e transmissão do conhecimento tradicional para as futuras gerações. Com isso, percebo que ainda existe conexões guiadas através do conhecimento tradicional e de uma forte relação de parentesco entre estas mulheres que fazem com que ocorram semelhanças em suas formas particulares de pensar a política e a organização de suas aldeias e do território em geral.

### **3.3 Conexões entre as cacicas: relações de parentesco e construção de alianças políticas**

Anteriormente fiz menções sobre relações de parentesco e como os casamentos com não-indígenas são estratégias usadas por essas mulheres para romperem determinada hegemonia de linhagens masculinas na chefia. Esses casamentos revelam uma nova forma de “fazer parentes”, neste espaço proponho a discussão de uma conexão entre as cacicas, que a partir das minhas observações no campo são conexões atreladas ao parentesco e a necessidade de construir alianças políticas.

Ademais, mesmo compreendendo que o campo do estudo do parentesco na antropologia é formado por uma vasta literatura (AUGÉ, 1975; BUTLER, 2003; SOUZA, 2001; 2004; DUMONT, 1971; EVANS-PRITCHARD, 1992; FORTES, 1953; KROEBER, 1969; LÉVI-STRAUSS, C. 1947; OVERING; RAPPAPORT, 2000; RADCLIFFE-BROWN, A.R. 1950; STRATHERN, M. 1995; e etc.), composta desde grandes debates, não irei me deter a uma longa formulação ou comparações entre os estudos do parentesco na antropologia, posto que o objetivo aqui é compreender como as mulheres que são tidas como partes de uma parentela também estão criando outras relações de parentesco focando na construção de alianças políticas.

Nimuendajú (1983, DaMatta (1976) e Giraldin e Melo (2012) em períodos diferentes analisaram o sistema de parentesco do povo Apinajé. Nimuendajú (1983), analisando os casamentos entre os Apinajé encontra um sistema de 4 metades que configura a forma como são estabelecidos os casamentos, mostrando assim que existem 4 possibilidades de casamentos desejáveis entre os Apinajé. DaMatta (1976), explica que, no sistema de parentesco que ele encontra, diferente do encontrado por Nimuendajú (1983), é marcado por duas metades e para os casamentos não há uma regra rígida. Giraldin (2012), analisa as terminologias de parentesco para compreender ponto sobre o processo de nominação e articula-o às amizades formais. Dentre as formulações apresentadas pelos autores, a proposta que me interessa é a discussão sobre amizade formal que Giraldin realiza em sua tese, tendo em vista que, a conexão entre as cacicas dão-se também através da amizade formal. Assim, como aponta Giraldin (2012),

[...] entre os Apinaje, Mÿyti (Sol) e Mÿwryre (Lua) iniciam a relação de amizade formal. Ou melhor, a relação de amizade formal é inerente a existência da própria sociabilidade Apinaje, pois ela existe já entre os próprios heróis criadores da humanidade. A sociabilidade, ou a forma de viver Apinaje, pressupõe a existência deste Outro no próprio processo de constituição do social, mas cuja força é antes integradora do que desintegradora. (GIRALDIN, 2012, p.159).

Vejo a relação de amizade formal como uma estratégia de integração e por assim dizer, meio de construção de alianças para efetivação de uma rede de relações que pautem a troca e o compartilhamento do espaço político.

Neste contexto, privilegiarei a análise dos dados encontrados, os quais tratam das formas que as mulheres criam para ter parentes, tendo como base trabalhos que pensam o parentesco por outros caminhos. Com isso, as “práticas de parentesco são aquelas que emergem para dirigir as formas fundamentais da dependência humana” (BUTLER, 2003,p.02). Explico. O problema não é pontuar sobre a descendências das mulheres Apinajé, mas perceber que a conexão entre as cacicas é pontuada, sobretudo, a partir da política interna. A necessidade de se constituir parentes ou fazê-los é um ponto estratégico para o estabelecimento dos vínculos das cacicas. Assim, temos parentes que ora podem estar vinculadas através de laços consanguíneos, ora vinculados a própria estrutura de afins, isto é, com aqueles com quem compartilham os filhos e constroem alianças. Com isso, não quero dizer que elas supervalorizam mais a criação de laços com afins do que com consanguíneos, mas quero mostrar

que, para além das consanguinidades, os afins tornam-se também fundamentais para a ação política das mulheres Apinajé.

Essas mulheres nos mostram estratégias de construção de alianças por meio do parentesco como uma forma potente de refazer os laços de consanguinidade na formação de unidades sociais ou coletivos. É neste sentido, que essas cacicas se conectam umas às outras, estrategicamente, como parentes consanguíneas e, assim, constroem uma linhagem na chefia semelhante ao modo como os homens operacionalizam. Das relações de parentesco surgem as alianças políticas.

Por exemplo, Nhiro, cacica da aldeia Irepxi, é tia da cacica Nair da aldeia Formigão. Graça, cacica da aldeia Bacabinha, tem uma relação de aliança com a cacica Nhiro por meio do casamento da sua filha Gracilene com o Carlos filho de Nhiro. Joanita, cacica da aldeia Areia Branca, é irmã da cacica Maricota que era cacica da aldeia Custa Me Ver (falecida em 2015). Maria de Almeida (falecida em 2016) que era cacica da aldeia Brejinho tinha uma relação de aliança criada pelo casamento da cacica Nhiro com seu filho.

Durante o campo, pude perceber que essas mulheres, além de estarem de alguma forma compartilhando elementos que lhes tornavam parentes ou aliadas políticas, possuíam uma conexão que era atrelada à forma como acreditavam que era necessário realizarem eventos, encontros e oficinas que pautassem a necessidade da circulação do conhecimento tradicional. Aí, elas entram na seara da sociedade nacional, das políticas públicas, dos movimentos sociais dos povos indígenas. Da micro vida social, das relações de parentesco, elas passam a transitar para as macro estruturas do Estado e sua burocracia, das organizações não-governamentais.

Este fato, faz com que as mulheres cacicas estejam discutindo em suas aldeias pautas semelhantes. Isso permite a elas se fortalecerem, estabelecerem entre uma mesma agenda onde pautam questões fundamentais para o universo das mulheres indígenas, criando assim a existência de uma agenda feminina no território Apinajé. Essa agenda centraliza as demandas das mulheres indígenas Apinajé, permitindo que construam estratégias e mobilizações que corroborem para efetivação das demandas.

## **4 DAS DEMANDAS SOCIAIS ÀS POLÍTICAS PÚBLICAS**

### **4.1 A política feminina e o crescimento do protagonismo das mulheres**

Para além da presença das cacicas, sobressai no território Apinajé um protagonismo das mulheres indígenas, que é dinamizado pelo movimento de mulheres indígenas em outros territórios. A minha hipótese é que a representação das mulheres na estrutura política levou outras a ocuparem outros espaços, estarem em outras frentes de mobilização. Há uma conexão nesses processos históricos de consolidação das cacicas e de mobilização em esfera nacional que permitiu a participação das mulheres indígenas em outros espaços.

Assim, este capítulo é uma tentativa de discutir a participação das mulheres Apinajé em vários espaços distribuídos dentro e fora do território Apinajé. Para tanto, utilizarei meus dados de pesquisa, relatórios da FUNAI, conversas com representantes de diversos órgãos estatais e matérias da Associação União das Aldeias Apinajé – Pempxá sobre a participação feminina em assembleias e reuniões.

Em janeiro de 2018, retornei ao Território Indígena Apinajé para complementação da pesquisa. Nesse período, visitei 6 aldeias. Conversei com várias mulheres não apenas com as cacicas, mas com mulheres que venho acompanhando nesses cinco anos de interação com o povo Apinajé. Estive em 6 aldeias, 5 dessas são chefiadas por mulheres. Estive nas aldeias Macaúba, Cipozal, Bacabinha, Formigão, Areia Branca e Prata.

O ano de 2018 contou com uma grande mobilização dos Apinajé frente aos ataques do Estado brasileiro aos povos indígenas, tendo em vista que a virada neoliberal modificou as relações dos povos indígenas entre os seus vizinhos, os quais visam os territórios indígenas e sentiram, após o impeachment da Presidenta Dilma, que poderiam mais uma vez invadir territórios indígenas já demarcados. As relações no nível local e nacional ficaram mais tensas.

Diante desse cenário, ocorreram reuniões, mobilizações e articulações dos povos indígenas, e os Apinajé como os demais povos indígenas do Tocantins também estavam nesse processo, a fim de enfrentarem juntos as ameaças advindas do golpe que a política brasileira sofreu em 2016 e, posteriormente, as atrocidades e promessas de campanha do candidato à presidência e, hoje, atual presidente do Brasil, Jair Messias Bolsonaro. Em 1º de janeiro de 2019, o atual Presidente iniciou sua ofensiva contra os povos indígenas, efetivando promessas da campanha, como o

desmonte aos direitos dos povos indígenas e entrega das políticas indigenistas nas mãos dos ruralistas. Um desses ataques foi a transferência da FUNAI para o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos e atribuir ao Ministérios da Agricultura os processos de demarcação e identificação de Terras Indígenas. Atribuindo assim plenos poderes a um grupo, do agronegócio, que possui conflitos diretos com os povos indígenas em seus territórios, sobre os territórios indígenas. Com isso, cientes desse novo contexto, de um governo de extrema direita, que enfatiza a onda neoliberal e preza pelo crescimento econômico altamente excludente, os povos indígenas intensificaram suas mobilizações. Cada vez mais, eles vêm se articulando em uma frente de luta, nas palavras de Ailton Krenak, os povos indígenas irão lutar e resistir como sempre fizeram,

*Os Krenak têm uma memória, tem uma memória do que são estes surtos colonialistas. Talvez para os brasileiros, seja uma novidade, e uma ameaça digamos assim, real sobre suas cabeças. Mas pra nós o povo indígena, nós já estamos tão calejados, com essa falta de coerência do projeto colonial brasileiro. [...] Já passamos por tanta ofensa que mais essa agora não nos vai deixar fora do sério. Fico preocupado é se os brancos vão resistir. Nós estamos resistindo há 500 anos.” (Ailton Krenak, outubro de 2018).*

Assim, dada a urgência de uma mobilização, ainda em meados de dezembro de 2018, os Apinajé em parceria com os demais povos indígenas do Tocantins se reuniram e realizaram uma Assembleia Geral dos Povos Indígenas do Tocantins. Essa Assembleia ocorreu entre os dias 7 a 10 de dezembro, na aldeia Brejinho, no território indígena Apinajé, estavam presentes além do povo Apinajé representantes dos povos, Krahô, Xerente, Avá-Canoeiro, Krahô-Kanela, Javaé, Krahô Takaywra. Foram 3 dias de discussão e debate sobre a conjuntura política e de como o resultado da eleição iria modificar pontos estratégicos das políticas indigenistas, assim ao final construíram coletivamente com as lideranças presentes um documento que dizia:

*Nós lideranças indígenas, representantes dos povos Apinajé, Krahô, Xerente, Krahô Takaywra, Javaé, Krahô-Kanela, Awá Canoeiro estivemos reunidos na Assembleia dos Povos Indígenas de Tocantins realizada no período de 07 a 09/12/2018 na aldeia Brejinho, Terra Indígena Apinajé, no município de Tocantinópolis -TO. Durante três dias, mais de 200 lideranças dialogamos, debatemos e analisamos a situação política do país; com especial atenção sobre a política indigenista ameaçada e desprezada pelo presidente eleito em 2018. (Documento redigido pelas lideranças dos povos indígenas Tocantins, em 10 de dezembro 2018).*

O documento toca em questões que o atual presidente pautava em sua campanha, como a afirmativa de que não demarcaria terra para os povos indígenas, as promessas de retirada de direitos trabalhistas, a liberação dos agrotóxicos, o ataque

às universidades públicas, privatização da saúde e da educação, entre outros. Os povos indígenas do Tocantins enfatizaram que são contrários às propostas do presidente Jair Bolsonaro. Diante desse contexto de luta, as lideranças reforçaram que serão resistência e que seguirão lutando, assim,

*Na abertura da Assembleia lembramos nossos mártires, lutadores e lutadoras que morreram na esperança de melhorar a vida e o futuro de todos os povos. Destacamos a luta das mulheres indígenas que mesmo numa situação desfavorável de insegurança, medo, ameaças e violências nunca desistiram de lutar por território, saúde, educação e pelo Bem Viver de suas famílias, comunidades e povos. Lembramos a história, a resistência, a memória e a luta de Maria Almeida Apinagé, Maria Barbosa Apinagé, e tantas outras mulheres e homens lutadoras (os). (Documento redigido pelas lideranças dos povos indígena Tocantins, em 10 de dezembro 2018).*

Evidenciar a participação feminina neste processo é central, tendo em vista que durante a assembleia, como já mencionado acima, foi destacada a importância da luta das mulheres, mostrando assim o percurso histórico em que as mulheres indígenas vivenciam a resistência e a luta pelos direitos de seus povos.

Outro momento que trago para enfatizar a presença feminina em reuniões, assembleias e encontros, é um fórum anual que visa acompanhar, debater e fiscalizar aplicação dos recursos do ICMS- Ecológico<sup>35</sup> proposta em uma reunião no ano de 2016. O fórum está em sua terceira edição, e foi nessa edição que tive a oportunidade de participar. O fórum ocorreu entre os dias 18 a 21 de junho de 2018, na aldeia Prata. Contou com a participação de representantes das prefeituras de Tocantinópolis, Maurilândia, Cachoeirinha e São Bento, municípios do estado do Tocantins que fazem divisa com a terra indígena Apinajé.

O dia 18 foi destinado aos deslocamentos das lideranças, cacicas/caciques, e para organização de pautas que iriam propor diante do fórum de discussão sobre o ICMS- Ecológico. No dia 19, a FUNAI chegou e o fórum teve início. As pautas giraram em torno da utilização do recurso do ICMS – Ecológico. No início, fizeram um balanço, com objetivo de verificar quais ações foram realizadas pelas as prefeituras; como gastaram e aplicaram este dinheiro dentro do território Apinajé; quais ações devem ser consideradas para pontuação das prefeituras. Muitos questionaram também sobre o papel da FUNAI nessa fiscalização e o papel das prefeituras em relação às ações que devem ser feitas para que consigam pontuar e receber o dinheiro do ICMS –

---

<sup>35</sup>O ICMS Ecológico é um instrumento de política ambiental que busca incentivar a conservação da biodiversidade e que possibilita o repasse de recursos financeiros aos municípios que possuem unidades de proteção em seu território. (SIMIONI, 2009 p.40).

Ecológico. Ainda, nesse contexto, algumas pessoas afirmaram que a prefeitura de Tocantinópolis não havia cumprido com o acordo, que “*eles não fazem muita coisa*”, e que na verdade existe um descaso da prefeitura de Tocantinópolis em relação às ações.

Durante os outros dias, as discussões voltaram-se para a organização do plano de ações para 2019. Dentre os destaques estavam as prioridades do uso desse recurso para assuntos voltados a preservação do meio ambiente, das matas ciliares e dos ribeirões, e ainda da abertura de estradas, coleta do lixo com regularidade, fomentar discussões sobre a preservação do meio ambiente, oficinas de uso das matérias-primas do cerrado, coleta do babaçu e recursos para realização de rituais e festas tradicionais.

A partir desses pontos, construíram um plano de ações para 2019, onde cada prefeitura se responsabilizou por realizar ações individuais e em parceria com as demais prefeituras. Ainda neste cenário, observei os pontos colocados por algumas mulheres, bem como a participação feminina em geral, fato que merece destaque, tendo em vista que o fórum contou com um público formado por 50% de mulheres, o que mostra o interesse de todo o coletivo nas questões que estejam relacionadas com a preservação da terra e da biodiversidade do cerrado.

Durante o fórum, conversei com algumas mulheres, dentre elas Aparecida, da aldeia Prata e Nair, cacica da aldeia Formigão. Aparecida estava buscando apoio da prefeitura de Tocantinópolis para realizar a festa da Tora Grande que organizava para o final de setembro 2018 e contaria com a presença de outros Timbira (Canela Ramkokamekrá, Krahô e Krinkatí). Aparecida falou da importância da festa da Tora<sup>36</sup>, falou da importância de receber seus parentes e dos conhecimentos que vinham com eles, dizendo que: “*Vai ter muita cantoria, vem canto dos Canelas e dos Krahô, vai ser festa grande e bonita, festa da cultura mesmo.*” (Aparecida, junho de 2018).

Por sua vez, a Cacica Nair contou-me que também queria realizar a festa da Torra, mas que ainda estava vendo as datas, pois além da festa que Aparecida estava organizando, ainda teria uma Torra Grande na aldeia Palmeiras. A partir dessas conversas, percebi que as mulheres estavam realizando acordos para mobilização de

---

<sup>36</sup> O Párkape - Corrida de Tora Grande é um ritual de passagem realizado em homenagem às pessoas falecidas. Este ritual geralmente é realizado durante o verão. Durante o ritual, são consumidos alimentos das roças, tais como: batata, feijão, arroz, banana, inhame, farinha e macaxeira. Geralmente, realizam roças com cultivos destinados para realização do ritual.

rituais e festas no território, fazendo alternâncias entre as datas e buscando recursos para conseguirem os preparativos e para poderem receber convidados e parentes de outras nações. Manter essa vida social intensa onde várias práticas e conhecimentos passam a ser lembrados e vivenciados é um ponto importante da atuação feminina, semelhante ao argumento de Prumkwyj Krahô (2017), sobre seu povo Krahô, que assim como os Apinajé compõem os Timbira. Essa pesquisadora pontua que os homens estão ocupados com a cidade, bebendo, afastados e não observando os rituais e resguardos. Isso faz com que a vida social na aldeia e a fabricação dos corpos, das pessoas que precisa dos rituais e das festas, que reúnem os aliados, sejam dinamizadas pelas mulheres.

Centralizando a discussão e suas demandas sobre os conhecimentos tradicionais, as mulheres Apinajé em parceria com a FUNAI e Associação Pempxá vem realizando encontros sobre extrativismo do babaçu e o uso de outras matérias primas para realização de utensílios e artesanatos. O objetivo desses encontros é proporcionar um ambiente de aprendizado e transmissão do conhecimento tradicional. Devo ressaltar que este encontro é empreendido e mobilizado pelas mulheres Apinajé e para as mulheres Apinajé. No entanto, apesar de ser um encontro para as mulheres Apinajé, homens e crianças também estavam presentes, sempre com intuito de compartilhar e aprender mais. Assim, de acordo com Lima (2018, p. 121),

Ao perceberem a necessidade de incentivar as gerações de jovens Apinaje em relação ao manejo sustentável, aos aproveitamentos e usos das palmeiras existentes na Terra Indígena Apinaje, as mulheres Apinaje tomaram a iniciativa de organizar e realizar momentos para reavivar, fortalecer, produzir e transmitir conhecimentos sobre esses recursos naturais, tão importantes para a cultura dessa sociedade.

Neste sentido, o encontro visava fomentar a utilização do babaçu como alimento (através da retirada do azeite de coco) e complementação da renda (confecção de artesanatos). Assim, no que tange a quebra do babaçu,

A oficina não impunha nenhuma obrigação, tratava-se de um momento recreativo, festivo. Contudo quebrar o babaçu exige olhar atento, ritmado por movimentos fortes e plenos. É necessário dominar o macete, pedaço de madeira que mede 50 a 60 centímetros, que servira para golpear o babaçu contra o gume do machado; o babaçu é firmado com a outra mão de quem quebra. Ao mesmo tempo, o machado fica sob uma das pernas da pessoa que realiza a quebra. As amêndoas são lançadas para um cofo, e as cascas são descartadas provisoriamente. A saber, estas cascas produzem um ótimo carvão, também usados pelas Apinaje (LIMA, 2018, p. 124)

Este encontro já contou com a participação de mulheres quebradeira de coco e artesãs (da região do Bico do Papagaio), realizando compartilhamento do

conhecimento com as mulheres Apinajé, gerando com isso, troca entre os conhecimentos das sertanejas e das mulheres indígenas Apinajé.

No que se refere aos dados sobre o evento, em 2017, ocorreu a VI edição, que contou com um número ainda maior de participantes. Assim, no que tange aos primeiros encontros, Lima (2018, p. 122) nos mostra que,

A Aldeia Cocal Grande e a aldeia Macaúba foram as comunidades que receberam as mulheres das aldeias vizinhas para os encontros subsequentes. As mulheres Apinaje são sempre as responsáveis pela logística, organização e atividades. A Funai e a Associação Pempxá, participam nos suportes logístico e financeiro. As prefeituras financiam parte das atividades com recursos do ICMS ecológico.

Vejo o quanto à parceria com a FUNAI e a Pempxá demonstra que as mulheres Apinajé possuem uma forte articulação política. Em conversa com Patrícia Lemos servidora da FUNAI, percebi o comprometimento dessa com as questões das mulheres, ter uma servidora motivada a trabalhar a pauta das mulheres proporciona um alargamento das discussões femininas, criando um ambiente de diálogo entre o órgão e as mulheres Apinajé.

Dada a importância dos conhecimentos tradicionais para as mulheres, percebo o encontro como um meio de circulação das demandas femininas relativas a esses conhecimentos. Isso é um ponto importante quando se fala da política feita pelas mulheres Apinajé, elas têm uma preocupação com a continuidade do conhecimento para as futuras gerações. Isso sempre foi uma pauta, como podemos ver nas falas abaixo,

**Cacica Nair** – *eu participei do que aconteceu na aldeia Bacabinha. Foi muito bom, foi a primeira vez. É importante, agora eu tenho minha aldeia, eu quero que a gente ensine os mais novos. Minha avó (Maria Barbosa) sempre conta história pra gente, aí falava que não era para deixar acabar, e é isso que vou fazer, eu vou ensinar e vou participar dos encontros e levar para minha aldeia. A nossa cultura é importante, o território, o nosso jeito. (Nair, janeiro de 2018).*

**Cacica Djé** – *um dos primeiros encontros foi na minha aldeia. Eu participei e juntou uma mulherada grande aí, tudo para aprender. (Djé, janeiro de 2018).*

**Cacica Joanita** – *Eu participei de todos os encontros que teve. É muito bom. A gente ensina e aprende. Quebra o coco, faz azeite, faz esteira e cofo com as folhas do babaçu. (Joanita, junho de 2018).*

**Rosinalda**- *A gente quebra, tira azeite. Mas na minha aldeia não tem pilão. Para fazer o pessoal da nossa aldeia vai lá para São José, pilar lá. Mas vai. (Rosinalda, janeiro de 2018).*

**Cacica Nhiro** – *Eu fui e vou sempre que vem me buscar, é muita mulher. Mas tem criança e homens que vão pra ver. (Nhiro, junho de 2018).*

É possível perceber que a participação nos encontros é analisada pelas cacicas e demais mulheres como uma forma potente de discutir as demandas suscitadas por

elas e, por assim dizer, amplia as possibilidades da transmissão do conhecimento. Dessa maneira, o encontro torna-se uma das estratégias políticas das mulheres para que o conhecimento tradicional esteja presente nas futuras gerações, entendendo que é isso que possibilita a vida no território, a vida dos Apinajé, “*porque é a cultura quem dá força*” (Maria de Almeida, janeiro de 2015).

Tendo como panorama a crescente participação das mulheres nesses ambientes, seja para mobilização de ações decisivas para o território, ou em movimentos como encontro de mulheres, os anos de 2017 e 2018 foram marcados pelo crescimento da participação feminina nos espaços de poder e de interação com a sociedade envolvente. Fazendo um levantamento, encontrei nesse período a participação delas em encontros fora e dentro do território, dentre esses, destaco o Seminário de Mulheres Indígenas do Tocantins, que ocorreu em maio de 2017, na cidade de Miracema, estado do TO, a 15ª Edição do Acampamento Terra Livre<sup>37</sup>, em Brasília no DF, em 2018, e o encontro que o Centro Indigenista Missionário (CIMI) realizou para a formação de indígenas para a defesa dos territórios indígenas e em defesa da Amazônia, na aldeia Macaúba, aldeia da Cacica Djé.

Um ponto importante é que, nesses três momentos, percebi que muitas jovens mulheres estavam acompanhando mulheres que já estão há mais tempo na luta. Isso revela um processo de iniciação sendo construído e demonstra que as jovens Apinajé estão sendo inseridas nas frentes de luta do movimento indígena e na própria demanda política interna. A fala de Nhiro sobre a ida de jovens para a ATL 2018 se refere a essa iniciação: “*Foram três meninas daqui participar lá em Brasília. Duas da São José e a outra da aldeia Prata. É bom ver que elas estão aprendendo a lutar e a seguir os exemplos das ‘mais velhas’*”. (Nhiro, junho de 2018).

Sobre o Seminário de Mulheres Indígenas do Tocantins que ocorreu em Miracema- TO, dados do relatório do CIMI (2017) nos mostra que,

No Seminário das Mulheres Indígenas do Tocantins, que ocorreu entre os dias 16 e 18 de maio, no município de Miracema do Tocantins, a defesa da Mãe Terra e as demarcações das terras indígenas foram as principais pautas discutidas sob o tema “*Mudanças climáticas: impactos e ameaças à Mãe*”

---

<sup>37</sup> O Acampamento Terra Livre (ATL) é a maior mobilização nacional que reúne, há 15 anos, na capital federal, pelo menos mil representantes de povos indígenas de todo o Brasil, com objetivo de disseminar não só a sua diversidade e riqueza sociocultural, mas também como forma de pressionar o Estado pela manutenção e efetivação de seus direitos, em respeito à Constituição nacional e às leis internacionais, como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e a Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas. (APIB, abril de 2018).

*Terra e à vida das mulheres indígenas*”. Estiveram presentes mulheres Apinajé, Krahô, Karajá de Xambioá, Xerente e Kanela do Tocantins.

Ainda, em relação ao referido evento, estima-se que estavam presentes cerca de 70 mulheres indígenas do Tocantins, debatendo sobre problemas que estão diretamente ligados ao uso e preservação do território. Nesse sentido, as pautas eram, sobretudo, relativas às questões sobre a biodiversidade e os impactos sobre a mãe terra. Havia como objetivo de que tais questões fossem publicizadas e abrangessem um público que vai desde o Estado representado por seus órgãos de apoio até instituições e organizações da sociedade civil. Para tanto, ao final do evento, construíram uma carta aberta ao Estado e a sociedade civil apontando os impactos que seus territórios estão passando, sobretudo, a expansão do MATOPIBA<sup>38</sup>, assim segue abaixo fragmento da carta,

Nós mulheres indígenas dos povos Apinajé, Krahô, Karajá de Xambioá, Xerente e Kanela do Tocantins, reunidas nos dias 16 a 18 de maio no Centro de Treinamento de Lideranças – CTL, da Diocese de Miracema do Tocantins, participantes do Seminário “Mudanças climáticas: impactos e ameaças à Mãe Terra e à vida das mulheres indígenas”. Viemos aqui manifestar a nossa preocupação com a situação que está vivendo no nosso país. Partilhamos com tristeza a situação que vivemos nas nossas aldeias, a morte dos bichos com o agrotóxico jogado nas lavouras, a falta de caça, a diminuição dos frutos do cerrado, a falta de água nas aldeias, rios e córregos muito secos, a diminuição das chuvas, provocando a seca das nossas roças de toco e a diminuição de alimentos. (Mulheres Indígenas do Tocantins, 18 de maio de 2018).

A carta segue informando as agressões que o uso de agrotóxicos pelos fazendeiros e produtores rurais provoca nas nascentes e na vida dos animais. Com isso, as mulheres enfatizam que todas as frentes do agronegócio tendem a agredir a terra e, conseqüentemente, os povos indígenas e as mulheres indígenas. Na carta, elas explicitam a revolta e a tristeza das mulheres indígenas do Tocantins com a “*PEC 215/00 que quer acabar com a demarcação das terras indígenas, a PEC 237 que propõe abrir as terras indígenas para o arrendamento ao agronegócio, o PLP 227 que quer criar a lei complementar para liberar os nossos territórios para construir grandes empreendimentos*” (Mulheres Indígenas do Tocantins, 18 maio de 2018), e com o sucateamento da FUNAI, e a escassez de recursos.

Todas as pautas discutidas nesse seminário conectam-se com as demandas mobilizadas pelas mulheres Apinajé, pois centram em questões fundamentais para

---

<sup>38</sup> É a expressão acrônimo que designa área geográfica de produção agrícola que compreende os estados Maranhão, Tocantins, Piauí e Bahia.

vida dos Apinajé, como a terra e a biodiversidade do cerrado, que estão atreladas aos conhecimentos tradicionais. Também, a participação nesse seminário só reafirma o compromisso das mulheres Apinajé com a luta pelo território, educação, saúde e bem-estar de suas comunidades.

Outro momento marcado por uma intensa participação feminina foi a ATL 2018. Nesse evento, observei a mobilização dos povos indígenas e, com especial atenção, a participação feminina. A ATL é um marco histórico na luta dos povos indígenas, é também uma espécie de grande assembleia onde são apresentadas questões que dizem respeito às agendas em nível local e que, agora, são postas em nível nacional. Assim, tais pautas são articuladas a partir de reuniões e manifestações construídas sobre uma agenda que visa o debate entre as etnias sobre uma agenda coletiva e, também, momentos de negociação e articulação frente ao Governo Federal. Assim, mesmo que objetivo aqui seja evidenciar a presença das mulheres Apinajé, devo ressaltar que na 15ª edição da ATL ocorreu um momento significativo da participação das mulheres indígenas de outros povos indígenas, que a meu ver acabar por ser uma fonte de inspiração e representatividade para as mulheres Apinajé.

Além de ter na abertura uma participação significativa de mulheres indígenas, o acampamento contou com um espaço específico para debater questões sobre o universo feminino – a plenária das mulheres. A ATL 2018 tinha como tema “Unificar as lutas em defesa do Brasil Indígena – Pela garantia dos direitos originários dos nossos povos”, a temática tem relação com as questões já pontuadas pelo seminário de mulheres indígenas do Tocantins, principalmente as que se inserem na luta pelos direitos já conquistados na constituição de 1988. Assim,

O ATL prevê discutir e definir posicionamentos sobre a situação dos direitos fundamentais dos nossos povos no âmbito dos distintos poderes do Estado, principalmente o territorial (demarcação, proteção e sustentabilidade) e sobre as políticas públicas específicas e diferenciadas conquistadas nos últimos anos (saúde, educação, PNGATI, CNPI etc.) bem como sobre o crescente clima de criminalização, violência e racismo institucional contra os nossos povos, comunidades e lideranças indígenas. Isso implicará em nos mobilizarmos e manifestarmos junto aos órgãos e instâncias do poder público envolvidos em princípio com a proteção e promoção dos direitos dos povos indígenas e a implementação das políticas públicas que nos dizem respeito. (APIB, abril de 2018).

É a partir desse cenário que, durante o acampamento, também foi inserida a plenária das mulheres para pensar e articular pontos sobre as demandas das mulheres indígenas. Durante a abertura das discussões, as mulheres indígenas foram convidadas para fazer uma fala. Entre os pontos destacados por elas foi ressaltada a

importância da participação no acampamento e alertada a importância de discutirem sobre a urgência de políticas públicas na área da educação e saúde, sobretudo, pontuada a partir das necessidades de cada povo. Assim, destacaram a participação das mulheres em ATL anteriores, como uma forma de enfatizar a participação feminina no acampamento. Dentre as mulheres que estavam presentes e proferiram a fala estavam: Valeria Payé, Sônia Guajajara, Isabel Xerente, Diwna Tikuna, Tiurre Kaiapó, Elisa Pankararu, Susana Xoclem, Rosana Kaingang, Ivonete Krahô- Kanela, Adriana Tremembé entre outras.

No que se refere a plenária das mulheres em nota a Mobilização Nacional Indígena destacou que,

Mulheres indígenas lotaram a tenda principal no primeiro dia do Acampamento Terra Livre (ATL) 2018, na tarde desta segunda-feira (23). Lideranças de diversos povos falaram sobre a importância de sua participação na política, luta pela terra, saúde de qualidade e educação diferenciada. Foram mais de três horas de plenária e dezenas de mulheres se revezaram ao microfone. (MNI, abril de 2018).

É com essa mobilização e motivação feminina que percebo a participação das mulheres Apinajé na política. É notório que as defesas das mulheres pelo território e a luta por educação e saúde de qualidade e com respeito a diversidade dos povos indígenas são pautas frequentes onde quer que estejam, assim, a partir do que foi abordado na plenária de mulheres dentro da ATL, trago falas de mulheres indígenas que fazem parte do movimento indígena e são figuras emblemáticas na luta das mulheres indígenas no cenário Nacional.

**Suzana Xoklen-** Fui a primeira mulher que começou a luta aqui, na luta em Brasília. A parente Kayapó foi a primeira mulher que conheci na minha luta em 1991. A fundadora da (CONAMI) não está mais entre nós. Mas ela está espiritualmente. A força da mulher na luta. Que traz seus filhos pra mostrar como é a luta. Ensinando os filhos na luta. Mulheres vamos à luta. Vamos reforçar a luta. Juntamente com nossas lideranças. Para que nossos inimigos não nos engulam. Porquê nossos inimigos estão nos engolindo. Vamos unir nossas forças. Vamos unir mulheres. Vamos unir juventude. Esse é o momento certo. Vamos apoiar nossos parentes nas candidaturas. Nós precisamos de nossas parentes na política. Eleitos. Não vamos olhar pra outro lado. Vamos eleger nossas parentes mulheres.

**Ivonete Krahô - kanela** - Estamos aqui e não vamos abaixar nossa cabeça. É que a biodiversidade necessita da mata. Ela clama. O agronegócio está acabando com nossa terra. Com nosso povo. Precisamos ficar livre do agronegócio e das mineradoras. O índio sempre será perseguido, mas nunca será vencido.

**Tuyra Kayapó** – Falar aqui da importância da presença das mulheres indígenas no Atl. Porquê São as mulheres que sabem o que acontecem na ponta. Que cuida das crianças e dos homens e das mulheres. Não sei ler e escrever. Minha formação é na cultura. Sempre estive na luta. Na defesa dos

territórios. As mulheres que estão formada que se juntem a luta. Que cheguem todos pra cá. Vamos participar da plenária.

**Isabel Xerente** - Deixei meus filhos e meus netos pra está aqui. Atrás da nossa terra, nossa água. Estamos na luta pela defesa dos nossos territórios pra deixar pros nossos netos. Esse movimento é feito pelos próprios indígenas. Não é organizando por branco não. O branco faz tanta coisa. E por que temos um hospital que tá morrendo gente todos dias. É porquê falta a saúde, e o governo não faz nada. O governo quer nos destruir, pra ficar com nossas terras. Mas nós vamos lutar. Não temos medo de soldado.

**Elisa Pankararu** - APOIME é todos nós. Vim pra ver a participação das mulheres. Nós estamos vivendo um momento caótico. Não é invenção e não é vitimismo. É fato desde o primeiro golpe. O de 1500. Quando os inovadores homens que invadiram o Brasil. Violentou homens e mulheres e crianças. O colonizador deixou de herança a exploração e violência contra as mulheres indígenas, isso é cultura do branco. E nós mulheres somos guardiã de nossas culturas. E os encantados deixou essa missão. Esses espaços públicos. O da aldeia ele deve ser respeitado. Devemos ter em mente que os nossos inimigos são comuns. Ouvir desaforo hoje quando eu cheguei. discriminação e violência. Que é cultura de uma sociedade colonizadora. Pessoas preparada para nos destruir do jeito que puderem. De dentro do escritório, do seu gabinete. As mulheres indígenas são vítimas diariamente. Pela violência invisível covarde, ou ainda diretamente.

**Adriana Tremembé**- As mulheres estão aqui, representando a força das mulheres para somar força pra defender nossa mãe terra. As mulheres vêm lutando contra as grandes empresas que querem instalar grandes empreendimentos dentro dos nossos territórios. Mas nós estamos aqui na luta. Os políticos têm raiva dos povos indígenas, porque eles são passageiros. O único povo que não é passageiro é o povo indígena. Por que somos raízes. E raízes brotam, não morrem. Todos os que morreram estão presentes em casa um de nós. Nós estamos aqui reunidas e fortalecendo a luta. Todas as mulheres que estão aqui. Nós somos guerreiras, mãe e cacique dentro de nossas terras.

**Sônia Guajajara** - Temos que ter mais mulheres neste espaço. O microfone é um lugar de empoderamento de fala. Mas isso não quer dizer que a mulher que está nestes espaços é melhor ou mais guerreiras do que as mulheres que estão lá nas aldeias. Que São lideranças. Professoras enfermeiras, conhecedoras da cultura e ativa na luta em defesa dos nossos territórios.

**Rosimeire Emanuke** - Nós estamos aqui. Nós não devíamos nem está aqui. Na luta com homem branco. Diz que o índio não nasceu na terra. Onde nós nascemos então? Estamos muito preocupadas com a saúde das mulheres. Não somos contra o progresso que o governo diz que somos. Queremos nossas terras de volta para preservar as cabeceiras dos rios. Porquê nossas terras estão morrendo, nossos rios estão contaminados de mercúrio. Eles estão jogando veneno nos nossos rios. Estamos lutando para que os nossos netos tenham onde morar. (ATL, abril de 2018).

As falas dessas lideranças, caticas e candidatas a cargos políticos na política nacional<sup>39</sup>, mostra a ressonância de discussões que valorizam a participação feminina

<sup>39</sup> Na eleição de 2018, tivemos pela primeira vez na história a candidatura de uma mulher indígena disputando o cargo de Vice-Presidente. Sonia Guajajara candidata pelo Partido Socialismo e Liberdade ao lado de Guilherme Boulos, como candidato à Presidência da República.

e a representatividade em espaços políticos, além de enfatizarem pautas coletivas que se inserem nos campos da saúde, educação, na demarcação de terras indígenas e na manutenção dos territórios já demarcados.

Essas mulheres apresentam uma fala potente e resistente sobre a conjuntura política do Brasil bem como sobre a realidade local dos povos indígenas, distribuídos em diversas terras indígenas. Portando, trazer a fala dessas mulheres e ver as mulheres Apinajé interagindo com essas diversas lutas e vidas, são espaços de criação de habilidades para articulação política. Ocorre, entre as mulheres Apinajé, uma efervescência de se fazerem presentes em espaços políticos replicando o que acontece entre outros povos. Essa participação feminina se expande cada vez mais entre vários povos indígenas, dadas as necessidades de unir forças nas lutas diárias que se fazem presente desde a invasão do Brasil.

Diante disso, ainda mostrando o movimento e articulação política das mulheres indígenas, sobretudo, a participação das mulheres em diversos espaços, o último evento que quero destacar ocorreu dentro do território Apinajé, na aldeia Macaúba. Foi um encontro de formação que visava fomentar a discussão sobre *a reflexão acerca da importância de fortalecer a união em defesa dos povos e da Amazônia*. (CIMI, 2018). O encontro ocorreu no período de 06 a 08 de novembro de 2018.

Quando estive em junho na aldeia Macaúba, Djé, a cacica da aldeia, havia comentado que o CIMI iria realizar um evento de formação no território, mas ainda não tinha decidido sobre qual temática irei ser o encontro. Após esse período, com as mudanças políticas e por uma urgência ligada à forma como o atual governo pretende tratar as questões indígenas e o uso da Amazônia, o encontro de formação teve como pauta a importância de preservar a Amazônia e vigiar os ataques do estado contra os povos e a Amazônia. Diante disso, dados sobre a formação relatados na página do CIMI, evidenciam que,

Os indígenas compartilharam a preocupação com os ataques aos seus direitos e às ameaças que poderão ser intensificadas pelo governo eleito na legislatura 2019/2022, tendo em vista o discurso de ódio e intolerância apresentado pelo presidente eleito Jair Bolsonaro (PLS). Para os indígenas, a preocupação se estende, também, às ameaças de direitos dos camponeses, quilombolas, ribeirinhos, sem-terra, quebradeiras de coco, dos pobres das cidades e, principalmente, porque a Mãe Terra vai sofrer mais, vai ser mais destruída. (CIMI, novembro de 2018)

Ao longo desse evento foi possível perceber que as pautas destacadas mostravam a atuação política das mulheres cacicas, participantes assíduas nessa

formação. E também, que a política feminina está se constituindo de novos rostos, jovens mulheres passaram a ocupar mais esse espaço.

Em conversas com algumas mulheres Apinajé, percebi que o interesse em ter em suas aldeias a realização de eventos em parceria com o CIMI, a FUNAI, outros órgãos e Ongs, configura-se como uma estratégia de dar visibilidade à presença feminina na política, partindo deste dado é que vejo a participação e organização de eventos, encontros, formações e assembleias como espaços de alargamento do protagonismo das mulheres Apinajé. Nessas ocasiões, há uma participação intensa das cacicas, lideranças e professoras e, atualmente, de um número significativo de jovens mulheres. Elas estão criando estratégias para estarem em espaços de confluência com instâncias não indígenas, o que as levam a criar espaços de negociação pelo território, direitos e vida indígena. Assim, elas seguem construindo um histórico favorável para ampliar o prestígio social das mulheres dentro e fora do território.

#### **4.2 A agenda feminina na política: a construção e efetivação de demandas**

Os contextos explicitados têm a função de mostrar que as participações de mulheres no âmbito político de interação com a sociedade nacional intensificam o protagonismo feminino e motivam outras mulheres a se inserirem em espaços que anteriormente não eram ocupados por elas. Neste sentido, Rocha (2012, p. 165), aponta que as mulheres Apinajé estavam passando por muitas mudanças, assim,

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.

No meu trabalho de campo, notei que as mulheres Apinajé vivem um contexto social de efervescência política e mudanças significativas, ocupando espaços dentro e fora das aldeias. Por conseguinte, atualmente, elas são professoras, estudantes (de graduação e pós-graduação), cacicas, agentes de saúde, brigadistas, técnicas de enfermagem. Neste sentido, a participação em instituições como a Secretária de Educação (SEDUC); Fundação Nacional do Índio (FUNAI); Secretária Especial de Saúde Indígena de (SESAI) e Instituto Brasileiro do Meio Ambiente (IBAMA), configuram-se como possibilidades de acesso a outros espaços, viabilizando uma rede de relações entre as aldeias, e sobretudo, fora delas.

Em janeiro de 2018, notei que as mulheres possuíam novas demandas sociais e que essas ligavam-se por vezes a políticas públicas que em certa medida já existiam. Mas, elas observavam que tais políticas atendiam mulheres em contexto distintos daquele que viviam. A partir de o momento em que as mulheres indígenas passaram a pautar tais políticas, era necessário discutir se essas seriam efetivas no contexto indígena. Muitas distanciavam-se da cosmovisão dos povos indígenas, como, por exemplo, a Lei Maria da Penha (violência doméstica), a Bolsa-Família (segurança alimentar vinculada à educação e saúde), a Rede Cegonha (acompanhamento no pré-natal) dentre outras, a maioria das políticas públicas seguiam estruturas da colonialidade, que eram hierarquizantes, dominadoras e controladoras dos espaços e das pessoas.

Nesse processo, havia como pano de fundo noções muito particulares sobre o que era família, gestação, parto e mulher, conceitos de determinado modelo, construído a partir da colonialidade do poder. Assim, percebe-se que,

[...]colonialidade do poder refere-se à constituição de um padrão de poder em que a ideia de raça e o racismo se constituíram como princípios organizadores da acumulação do capital em escala mundial e das relações de poder no sistema-mundo. (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016, p. 5).

Desse modo, corriam o risco de terem políticas públicas que se tornariam novas formas de colonização. Sendo assim, dialogo com Quijano (2005, p. 119), quando nos aponta que,

A privilegiada posição ganhada com a América pelo controle do ouro, da prata e de outras mercadorias produzidas por meio do trabalho gratuito de índios, negros e mestiços, e sua vantajosa localização na vertente do Atlântico por onde, necessariamente, tinha de ser realizado o tráfico dessas mercadorias para o mercado mundial, outorgou aos brancos uma vantagem decisiva para disputar o controle do comércio mundial.

É, em meio a esse processo de disputa, que se encontram os povos indígenas, logo as políticas públicas aparecem aqui como um dos elementos dessas disputas, o qual se encontra em pleno controle dos brancos, transformada em mais uma das formas de opressão do sistema capitalista contra os colonizados. Neste sentido, a luta dos povos indígenas é constante, pois como aponta Fanon (2006, p. 39),

O indígena é um ser encurralado, o apartheid é apenas uma modalidade da compartimentação do mundo colonial. A primeira coisa que o indígena aprende é a ficar no seu lugar, não ultrapassar os limites. [...] Durante a colonização, o colonizado não cessa de se libertar entre nove horas da noite e seis horas da manhã.

Quanto às variadas políticas públicas, essas são centralizadas, o que faz com que seu tratamento seja homogeneizado. Com isso, as propostas em sua maioria são feitas de cima para baixo, com essa hierarquia, elas se tornam mais distantes da realidade dos povos indígenas. É importante evidenciar que isso é uma tradição das políticas sociais no país, que criam e ampliam as dificuldades de promover a participação da sociedade. Tânia Araújo (2003, p. 2) aponta,

O essencial das políticas públicas estava voltado para promover o crescimento econômico, acelerando o processo de industrialização, o que era pretendido pelo Estado brasileiro, sem a transformação das relações de propriedade na sociedade brasileira.

Neste sentido, percebo o quanto a inoperância das políticas de assistência social aos povos indígenas está ligada a forma como são elaboradas. Desse modo, é possível ver que os elementos que guiam e fazem parte da construção destas políticas têm uma relação direta com a colonialidade, sobretudo, na questão da assistência à saúde indígena. Assim, ressalto que as mulheres Apinajé me coloram a necessidade da construção de um projeto onde fosse possível, pautar questões que estariam relacionadas as demandas de saúde e educação, que transitavam entre as dificuldades de estabelecer diálogos entre os profissionais ambas as áreas. Tais problemáticas tinham relação direta com a dificuldade dos órgãos e do seu corpo de funcionários não – indígenas de não compreenderem o calendário ritual dos Apinajé, a importância da transmissão dos conhecimentos tradicionais e necessidade do convívio coletivo no pátio, na roça e nos demais espaços de aprendizagem.

Por conseguinte, quanto às demandas contemporâneas das mulheres Apinajé, percebi que podem ser divididas em três campos de políticas públicas distintos: demandas de políticas públicas em saúde; demandas de políticas públicas em educação e demandas relativas aos direitos das mulheres indígenas.

A atenção à saúde indígena no Brasil, desde o anúncio da criação da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) pelo Ministério da Saúde, no ano de 2008, tem se caracterizado por uma grande inoperância e omissão, agravando ainda mais o cenário da crise interminável que atinge a saúde das populações indígenas nas últimas décadas.

No que se refere à saúde dos povos indígenas do Tocantins, podemos evidenciar a precariedade de seu funcionamento, e a falta de diálogo com os povos indígenas do Estado. As mulheres Apinajé relatam constantemente o maltrato e as complicações nos atendimentos, seja nos hospitais na cidade ou ainda em postos de

saúde destruídos dentro do território, os relatos das mulheres recaem sobre a falta de diálogo e a ausência de conhecimento sobre os povos indígenas.

Tais questões implicam diretamente na aplicabilidade das políticas públicas voltadas à saúde desses povos, pois, sem um diálogo não é possível saber quais os reais interesses da comunidade no que se refere ao tratamento à saúde indígena. O sistema é precário, pois, não consegue cumprir com as atividades que lhes foram atribuídas. Nesse sentido, os dados de Garnelo (2012, p. 31) apontam que:

[...] o atendimento à população aldeada é descontínuo e de baixa qualidade técnica, que há elevada rotatividade e/ou falta de profissionais para realizar o atendimento, ao lado da escassez de materiais e equipamentos necessários ao desenvolvimento das ações de saúde.

Essa também é a realidade que encontro entre os Apinajé. Partindo deste contexto, é necessário criar estratégias que possibilitem mudanças reais na estrutura política. Mudanças que só serão possíveis através de atitude como a proposta por Bispo (2015), atitudes “contra colonizadoras”, que podem ser entendidas como: “[...] compreender por contra colonização todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios.” (BISPO, 2015, p. 25).

Neste contexto, vejo o I Encontro de Wajahgás/Pajés, realizado entre os dias 12 e 14 de junho de 2014, na Aldeia Apinajé do Prata, localizada no município de Tocantinópolis – TO, como uma forma de enfrentamento as estruturas dominantes e um ato de reflexão sobre os sistemas de opressão. Isso fica evidente na fala do Pajé Xerente sobre o uso da medicina ocidental,

*Eles (os colonizadores) que nos ensinou a ir para os hospitais, mas agora quando a gente precisa, eles dizem que não tem verba, e não tem remédio, mas a gente sabe que tem verba, por isso é importante ter o Pajé e ter as plantas e as razies para curar as doenças. (junho de 2014, aldeia Prata).*

A fala do Pajé evidencia a falta de atendimento de qualidade, mas também enfatiza a importância da medicina tradicional, e é possível perceber o anseio do povo para efetivação de uma saúde que possa lhes oferecer melhores condições vida, e que tenha compromisso com a causa indígena. Com isso, é necessário o reconhecimento e valorização do conhecimento tradicional, fazendo com que surja neste contexto à necessidade da SESAI trabalhar em parceria com os pajés e as parteiras tendo em vista que,

Os povos indígenas desde os tempos anteriores à colonização europeia possuem seus sistemas tradicionais de saúde indígena, que articulam os diversos aspectos da sua organização social e da sua cultura, a partir do uso das plantas medicinais, rituais de cura, e práticas diversas de promoção da saúde, sob a responsabilidade de pajés, curadores e parteiras tradicionais. (ALTINI, 2013, p. 4).

Podemos perceber isso na fala do Pajé Krahô, quando diz que,

*Eu sou conhecedor da medicina, aprendi há muito tempo, a usar as plantas e as cascas para curar as doenças, e agora nós estamos sendo mal recebidos pelos Kupên<sup>2</sup> nos hospitais. Falta tudo, falta médico, falta atendimento, falta humanidade. (junho de 2014, aldeia Prata).*

As falas deixam ainda mais enfático a grande falta de compromisso com a saúde para os povos indígenas. Mostrando ainda que a SESAI não consegue cumprir com seus objetivos centrais, de fornecer o tratamento da medicina ocidental e observar a interculturalidade, tornando fundamental a reconstrução e efetivação de objetivos que contemple o interesse dos povos indígenas.

Os Apinajé querem a valorização da cultura tradicional indígena, para que assim, se construa verdadeiramente uma relação intercultural. Ter encontros e não desencontros é uma estratégia de compartilhar saberes e proporcionar a interlocução entre os povos, para que a ação de curar seja compartilhada entre a medicina ocidental e a medicina tradicional dos povos originários. Também, possibilite a ampliação dos conhecimentos necessários para a uma saúde diferenciada e de qualidade.

O Estado deve tomar as medidas necessárias para atingir progressivamente a plena realização deste direito. Para que a assistência à saúde indígena esteja verdadeiramente de acordo com os princípios organizadores da Lei nº 8.080 (BRASIL, 1990), que dispõe sobre o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (Incluído pela Lei nº 9.836, de 1999), como se observa na citação do art. 19., abaixo:

Art. 19-. Dever-se-á obrigatoriamente levar em consideração a realidade local e as especificidades da cultura dos povos indígenas e o modelo a ser adotado para a atenção à saúde indígena, que se deve pautar por uma abordagem diferenciada e global, contemplando os aspectos de assistência à saúde, saneamento básico, nutrição, habitação, meio ambiente, demarcação de terras, educação sanitária e integração institucional. (Incluído pela Lei nº 9.836, de 1999).

A Constituição Federal (BRASIL, 1988) afirma que os povos indígenas têm direito a manter suas práticas de saúde, bem como desfrutar de uma saúde vinculada ao SUS, e que tenha qualidade e respeite a diversidade dos povos. Porém, na prática, observa-se um descaso quanto à aplicabilidade da lei, pois, não há a integração que

o art. 19 dispõe, e quando existe é com o intuito de impor aos povos a medicina ocidental, como hegemônica e verdadeira. Apesar de saber que a saúde é um direito e tem a obrigatoriedade de ser ofertada à população indígena de maneira diferenciada e específica, ainda é um instrumento de dominação e perpetuação das estruturas coloniais. Sendo assim, é complexo pesarmos em uma prática vinculada à interculturalidade, pois as possibilidades de interação entre a medicina ocidental e a medicina tradicional são diminutas.

Além disso, os serviços de saúde estão sucateados, sobretudo, no que se refere à falta de infraestrutura, a falta de profissionais da saúde, medicamentos, ambulância etc. Assim, a precariedade da estrutura física dos postos de saúde e dos serviços prestados pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) contribui para a inoperância da prestação de assistência adequada para os povos indígenas.

As mulheres Apinajé discutem com relação às demandas relativas à assistência em saúde, temas como da realização ou não de cirurgias de laqueadura, bem como do uso de outros métodos contraceptivos, além de políticas de prevenção de doenças sexualmente transmissíveis, campanhas sobre o alcoolismo feminino e realização de eventos que pautem a importância da relação entre os conhecimentos tradicionais das parteiras Apinajé e os conhecimentos científicos da medicina ocidental.

As demandas no campo da educação estão relacionadas ao debate sobre as problemáticas para se estabelecer um diálogo entre a escola e os Apinajé, tendo em vista ausência de um currículo que seja construído em diálogo com a comunidade. Ainda na seara da educação existe entre as mulheres o debate para o fortalecimento de uma rede de cuidado das crianças que contribua para o acesso à escola, e auxilie para que possam transitar e ir para cidade, permitindo que as mulheres possam cursar graduações, estudar e exercer papéis dentro e fora das aldeias.

Já as demandas que abordam os direitos das mulheres indígenas, estão pautadas sobretudo, no debate em torno da violência doméstica e da Lei Maria da Penha, além de pagamento de pensão em casos de separação e divórcio. É notório que todas essas demandas são muito controversas entre as próprias mulheres Apinajé e também entre os homens. Nesse contexto, como estão inseridas em uma agenda nova, uma agenda que pauta aspectos fundamentais do universo feminino, tais demandas estão em processos de elaboração e sistematização.

No entanto, percebi que as mulheres Apinajé constroem essas demandas, a partir das novas configurações apresentadas no início deste tópico. São demandas

mobilizadas por professoras, cacicas, lideranças femininas entre outras, demonstrando o quanto estão atentas as necessidades advindas com a contemporaneidade, sobretudo, as pautas que perpassam o universo feminino.

Estudiosos na área da etnologia indígena com enfoques na implantação de políticas públicas nos territórios indígenas partem da ideia de que o processo de construção das políticas públicas no Brasil é marcado historicamente, pelos resquícios do que foi o processo de colonização. Assim, quando se trata de pensar as políticas públicas para povos indígenas, torna-se “complexo, pois não é fácil romper cinco séculos de um modelo que privilegiava ações politicamente paternalistas, culturalmente etnocêntricas e preconceituosas e economicamente excludentes.” (LUCIANO, 2011, p.26). Neste sentido, concordo com Araújo (2003), quando aponta que o Estado brasileiro é caracterizado pelo seu autoritarismo e conservadorismo, o que acaba reproduzindo o perfil autoritário e conservador também na maneira como tradicionalmente são pensadas as políticas públicas para povos indígenas.

No campo da saúde indígena, vários estudos (BUCHILLET, 2004; GARNELO, 2016; FERREIRA, 2010; FONSECA, 2016; LANGDON, 1999; 2004; LANGDON; DIEHL, 2007; SOUZA, 2007; NASCIMENTO, 2014) questionam a restrição de atendimentos que as políticas públicas, em especial a de saúde, leva aos povos aldeados. A crítica reside na forma como as políticas públicas são impostas aos povos indígenas, bem como a falta de material, ausência de equipe médica e a inoperância da gestão de saúde principalmente em relação aos postos de apoio instalados dentro das aldeias.

Buchillet (2004) e Langdon (2004) analisam as políticas públicas de saúde, examinando a proposição do Estado para uma saúde que seja “diferenciada”. No entanto, a investigação das autoras demonstra que não há diferenciação em relação aos serviços oferecidos a população brasileira não - indígena, tendo em vista a ausência de diálogo com os povos indígenas. Com isso, Fonseca (2016), em sua análise sobre a construção de políticas públicas voltadas para as mulheres indígenas, evidencia que o processo pelo qual as políticas são construídas passam pelos instrumentos de dominação do estado, o que faz com que sejam reproduzidos os sistemas coloniais, produzindo e intensificando a colonialidade do poder. (QUIJANO, 2005).

Sobre as políticas públicas relativas a educação, os trabalhos de Coelho (2003), Cunha e Araújo (2013), Ponte (2011) questionam as configurações que o

Estado brasileiro estabelece em relação à essas políticas. Ponto central no argumento desses autores é compreender como os povos indígenas estão sendo inseridos no contexto de formulação e implementação das políticas públicas de educação em seus territórios. Observa-se que “as políticas públicas propostas pelo Estado brasileiro partem do pressuposto que a sociedade brasileira é uniforme do ponto de vista cultural, linguístico, econômico e político.” (PONTE, 2011, p. 28). Contrariando essa homogeneidade, os povos indígenas estão inseridos em um contexto diverso, distribuídos entre 305 etnias com uma diversidade de linguística registrada entre 274 línguas.

Entre as mulheres Apinajé tais demandas na saúde e educação constituem-se atualmente como uma agenda política feminina para o ano de 2019, demonstrando assim, a necessidade da discussão das medidas e as negociações que terão de realizar com o e Estado e os seus representantes.

Os temas apresentados pelas cacicas são pontos centrais da política feita pelas mulheres, mostrando também que tal política é para mulheres. Não quero com isso, dizer que as mulheres só têm pautas que favoreçam outras mulheres, ao contrário como vimos em um comentário acima, as mulheres Apinajé são conhecidas por lutar pela educação, território, e o bem-estar de suas aldeias e comunidade.

Percebendo que as demandas das mulheres Apinajé se inserem nos campos da saúde, educação e direitos das mulheres resgatei pontos estratégicos da pesquisa que me conduziram a essa afirmação. Diante disso, verifiquei que desde as primeiras conversas com as cacicas, haviam aparecido pautas ligadas às demandas sociais por políticas públicas que as mulheres articulam e mobilizam dentro e fora de seu território. Assim, mesmo sabendo que nem sempre existe uma homogeneidade em relação as demandas, vejo neste cenário de efervescência política das mulheres a construção de uma rede de relações que articula politicamente pautas coletivas.

Assim, no que tange a educação, não obstante a existência de divergências sobre a forma como as escolas chegam à aldeia, dada a formulação de uma continuidade do processo colonização, existe uma vasta discussão sobre se a escola e outras instituições são realmente espaços que trazem benefícios aos povos indígenas. Alves (2016) mostra como os Apinajé, mais especialmente, os professores indígenas da Escola Estadual Indígena Tekator, estão ao longo da trajetória institucional da escola, resistindo e criando estratégias de ressignificação e apropriação do espaço escolar.

Nesse contexto, quando me refiro que a escola é uma demanda suscitada pelas mulheres Apinajé, não quero com isso, afirmar que as mulheres Apinajé estão supervalorizando uma instituição que historicamente serviu de instrumento de dominação e manipulação contra os povos indígenas a serviço do estado brasileiro. Ao contrário disso, assim, como os professores/as indígenas da escola Tekator, as mulheres vêm a escolas como um ponto estratégico, e por isso propõem a alocação das escolas no território de forma que dialogue com a comunidade e realmente mobilize a troca de conhecimento. E acreditando na possibilidade de criar escolas que pautem uma interculturalidade real, no sentido em que “a interculturalidade apresenta-se como um princípio que fornece elementos consistentes que permitem provocar o desvelamento, o enfrentamento e a posterior busca de soluções para os conflitos desse relacionamento, em todas as suas dimensões” (CARVALHO; CARVALHO, 2008, p 76). A proposta dessas mulheres é que se valorize as práticas culturais e que o calendário escolar expresse a relação efetiva dos dois tipos de conhecimento (o conhecimento ocidental – das matérias escolares - e o conhecimento tradicional Apinajé – centrado na oralidade e pela vivência cotidiana). As mulheres enfatizam a importância da criação de mais escolas, melhora no transporte escolar e das estradas que dão acesso as escolas nas comunidades.

Diante disso, Nhiro e Djé, ambas cacicas, já haviam me dito que queriam que suas aldeias também tivessem escolas. A cacica Djé disse que a criação de uma escola era uma das coisas que queria conseguir para sua aldeia, tendo em vista que apesar das crianças, jovens e adultos poderem ir estudar na escola da aldeia Mariazinha, mesmo assim via a necessidade de terem a própria escola. Ela afirma que as estradas estão muito ruins e que, às vezes, sobretudo no período de chuva, acontece de os ônibus não conseguirem chegar. Além disso, a cacica Djé contou-me do seu interesse de que fosse possível através da escola criar oficinas de artesanatos e troca de conhecimento sobre a biodiversidade do cerrado, relacionando os conhecimentos dos Apinajé com os registros que os livros didáticos trazem sobre o cerrado.

Nhiro por sua vez, pauta questões semelhantes às da cacica Djé. Nhiro pontua sobre a importância da construção da escola destacando, sobretudo, que sua aldeia fica distante das outras aldeias que possuem escolas. A dificuldade de acesso se dá pela falta de abertura de uma estrada por trator, o que impossibilita a entrada de ônibus escolares. No entanto, durante o período em que estive na aldeia percebi que

para ir à escola algumas crianças acabam indo para aldeias que tem escola e passam a semana e voltam apenas no final de semana, a ida por vezes é feita a pé, ou de carona, mas devo relatar que este processo demanda muito das crianças, e que são raras as ocasiões em que vi conseguiram carona.

Nhiro contou-me ainda do seu interesse em mobilizar oficinas com os/as mais velhos/as através da associação e também da escola, caso ela conseguisse construir um movimento que possibilite aos mais novos aprendizados que não são mais vistos diariamente pelos Apinajé. Contou-me que tinha pensado em oficinas de pintura corporal, construção de artesanato e utensílios (como cofos e esteiras). Em janeiro de 2018, quando tive a oportunidade de mais uma vez conversar com a cacica sobre estes pontos, ela me informou que a aldeia havia conseguido uma escola, e que apesar de ainda não terem uma sede como existe em outras aldeias, a escola estava funcionando provisoriamente nas salas da Pempxá. Assim, inicia-se com isso a efetivação de uma demanda que a cacica, havia mobilizado em outros momentos.

Outro ponto de destaque já mencionado, mas que é essencial abordar são as questões que emergem a partir de necessidade de assistência à saúde. A cacica Djé e cacica Nhiro já haviam comentado por diversas vezes comigo, sobre as negligências nos atendimentos em hospitais e postos dentro e fora das aldeias, enfatizando assim, que é preciso que discutir e construir uma saúde que paute a diversidade existente na sociocosmologia Apinajé, bem como efetivar uma qualidade no atendimento em postos e hospitais.

Elas também tratam do reconhecimento do uso dos medicamentos tradicionais, o do trabalho das parteiras e a discussão sobre os usos de medicamentos ocidentais, tentando encontrar uma forma de articular as duas formas de cuidado, bem como averiguar qual é a melhor forma de relacionar esses dois conhecimentos, de maneira que ambos possam coexistirem no mesmo espaço com qualidade e responsabilidade. Conforme afirma Aparecida da aldeia Prata, o povo Apinajé conhecem remédios, possuem seus próprios remédios,

*A mãe da Creuza Krahô é irmã da Maria Barbosa. É tem remédio para resguardo. Dizem que a mulher que quebra resguardo, fica, come mais não se alimenta. Vai diminuindo o corpo dela, emagrecendo. Lá no Pemxá tem muito. Se você for lá, tem a casa do colégio assim, tu pode ir olhar, que a rama dela é igual a de batata, e a folha igual a de vereda. Aí eu fui lá, aí eu vi. Peguei só para fazer o remédio mesmo, mas to guardando um pouco. Nós temos muitos remédios. Tem muitos remédios nossos, mas é como eu estou te falando, os mais novos não sabem contar a histórias, não sabe os remédios, só aprendeu tomar remédio, assim, do postinho, e remédio deles deixam para trás. (Aparecida, janeiro de 2018).*

A fala de Aparecida destaca a importância do conhecimento sobre os remédios e ainda evidencia a necessidade da transmissão do conhecimento tradicional aos mais novos. E enfatiza a importância do conhecimento das mulheres, pois ela inicia falando de mulheres que são conhecidas no território pelo conhecimento que tem sobre as plantas e os remédios.

Ainda sobre os conhecimentos tradicionais femininos, em uma conversa com a cacica Joanita e cacica Nhiro, percebi que ambas veem como uma demanda de destaque a transmissão dos conhecimentos das parteiras para futuras gerações, e realçam que é importante realizar mais encontro com parteiras, pois, seria uma forma de auxiliar na circulação do conhecimento e incentivar as mais novas. Assim, a cacica Joanita diz que “*se as mais velhas morrerem não vai ter mais parteira.* (Joanita, janeiro 2018), e que por isso é essencial as novas se tornem parteiras. Com isso, Nhiro mostra que mesmo não existindo muitas jovens interessadas, “*a Aparecida (filha dela) está aprendendo (a ser parteira). Foi ela que pegou o menino da Zuleide. Então, logo, logo teremos mais parteiras.*” (Nhiro, janeiro de 2018). O encontro de parteiras é pautado como uma demanda urgente para as mulheres Apinajé, dada a falta de novas parteiras e também dada a necessidade de articulação do conhecimento das parteiras com a Medicina Ocidental presente no dia-a-dia das mulheres deste povo.

Destaco aqui, que a demanda referente ao conhecimento tradicional das partiras, é uma bandeira levantada por Maricota Apinajé, uma das cacas e das mulheres Apinajé mais influente quanto à relação com o conhecimento tradicional. Assim, reitero que trazer essa pauta para agenda que as mulheres atualmente constroem através de sua participação na política, mostra como o protagonismo das mulheres é marcado pela trajetória de mulheres que iniciaram a entrada feminina na política interna e externa.

Assim, o interesse em perceber as demandas suscitadas pelas mulheres veio, sobretudo, de sugestões extraídas das conversas com as cacas e demais mulheres Apinajé, quando me falavam dos problemas e questões que suas aldeias estavam enfrentando.

Diante disso, vendo o aumento significativo do alcoolismo e de doenças sexualmente transmissíveis entre as mulheres Apinajé, muitas mulheres com quem conversei ressaltavam a importância de levar profissionais de saúde para discutir essa questão, muitas vezes citando como exemplo o encontro de mulheres que já ocorreu entre os Apinajé. Mas, agora, havia outras e novas demandas.

Assim, surge a necessidade de discutir sobre o aumento da violência contra as mulheres, o abandono paterno, divórcio, pensão alimentícia, procedimentos contraceptivos entre outros. E sobre como efetivar esses direitos em contexto indígena. Essas discussões estavam surgindo e, ainda, não havia algo concreto sobre como essas demandas seriam analisadas, debatidas e efetivadas dentro das aldeias. Com isso, percebe-se que existe uma certa disparidade quanto a necessidade de tais demandas. No entanto, com as mulheres que conversei existia uma consonância pelo menos em relação a importância de pensar estratégias de dialogar com outras mulheres sobre estes temas, tendo em vista que são questões que estão surgindo cada vez com mais frequência. Existe uma resistência, sobretudo, entre mulheres que têm companheiros que são contrários a maneira de pensar essas demandas. São direitos das mulheres que vivem em centros urbanos com uma ideia de trabalho, família e sobre ser mulher, que se choca com o modo indígena de viver. Esses temas estão surgindo, os caminhos para garanti-los estão aparecendo, e como efetivá-los passará por uma discussão interna.

#### **4.3 Papéis das mulheres Apinajé na contemporaneidade**

Diante do cenário em que as mulheres ocupam cada vez mais espaços de poder, pontuarei sobre algumas das funções que as mulheres Apinajé estão exercendo atualmente. Uma das funções mais importante que ocupam é a função de chefia como cacicas. Acredito que a entrada feminina na chefia se configura como um polo potente de mobilização das mulheres dentro e fora do território, tal impacto reflete na realocação de espaços dentro dessa sociedade.

As mulheres Apinajé também assumem funções como: professoras, brigadistas, técnicas de enfermagem, auxiliar de secretariado, agente de saúde e cozinheiras/merendeiras. Nesse contexto, as mulheres acabam ocupando espaço que estão relacionadas à saúde, educação e proteção do território. Desse modo, a partir dessas novas funções, surgem às novas demandas entre os Apinajé, sobretudo, demandas que pautam o universo feminino. Com isso, quando estive com as mulheres Apinajé, consegui verificar que o trabalho feminino contemporâneo lhes põe demandas a mais sobre as atividades convencionais do dia-a-dia. No entanto, é esse mesmo trabalho que as coloca no circuito da política interna e local (cidades que ficam no entorno a terra indígena Apinajé), favorecendo, assim, o crescimento do

protagonismo feminino na política e em espaços de poder. Tendo a escola como um destes espaços em que as mulheres exercem trabalhos contemporâneos,

A escola parece ter grande importância para as mulheres Apinajé contemporâneas. Além de alunas, as mulheres Apinajé exercem as ocupações de professoras, merendeiras e auxiliares de serviços gerais, participando efetivamente do funcionamento escolar, contribuindo na organização e realização de atividades culturais e sociais propostas pela escola; ocupam-se também de sua relação com a comunidade. (ALVES et al. 2016, p. 63).

No trabalho de Alves, Rocha e Demarchi (2016), sobre a relação das mulheres Apinajé e a escola podemos verificar que a escola aparece como um espaço,

[...]de convívio social e coletivo, significando para as mulheres a possibilidade de acesso a outros espaços, viabilizando uma rede de relações entre as aldeias[...] além disso, fornece mecanismos que articulam esses espaços através da participação das mulheres em eventos culturais, cursos de formação entre outras atividades que contribuem para fazer e manter novas relações, ampliando as redes de contato. (ALVES et al. 2016, p. 63).

Vejo que os dados apontados pelas/o autoras/o se confirmarem e se intensificam com o passar dos anos, pois, durante o campo, algumas mulheres me contaram da iniciativa de duas professoras da escola estadual indígena Tekator, Maria Célia e Rosana ambas professoras das séries iniciais, que juntamente com suas aldeias articularam a criação de escolas que oferecessem as séries iniciais em outras aldeias, as aldeias escolhidas foram Cipozal e Mata Grande. Essas professoras mudaram para essas aldeias e atualmente são elas que lecionam e responderem pelas escolas.

Assim, na aldeia Cipozal a coordenadora e professora da escola seria Maria Célia e, na aldeia Mata Grande, essas funções seriam da professora Rosana. Assim, com a ajuda das aldeias e com a parceria estabelecida, elas criaram uma espécie de apêndice *a priori* da Escola Estadual Indígena Tekator, o que ampliaria o acesso das crianças. Essas escolas estão funcionando sob a supervisão dessas professoras, não obtive informações sobre a regulamentação das mesmas. Percebe-se que quando as mulheres falam dessa mobilização para a construção dessas escolas, elas se mostram contentes com os feitos das professoras e evidenciam como é importante as mulheres ocuparem esses espaços. Portanto, assim como na escola os postos de saúde e alguns órgãos como FUNAI, SESA e IBAMA atualmente contam com a participação de mulheres Apinajé em suas equipes. As funções femininas na contemporaneidade se ampliam, o que também promove novos diálogos e

articulações em outros espaços, bem como no processo de inserção de tais órgãos na rotina cotidiana do/as Apinajé.

A ocupação desses espaços por parte das mulheres se configura como uma forma de estabelecer redes de relações, oportunidades de levar suas demandas e questões que refletem diretamente em todas as aldeias. Assim, quando conversei com as cacicas sobre os trabalhos que as mulheres estão exercendo, atualmente, contaram-me que as mulheres estão buscando benefícios para suas casas e suas famílias, dizendo que quando uma mulher consegue trabalhos nesses espaços ela é vista como uma “mulher de prestígio”, uma “mulher que saber fazer as coisas”.

É por meio do exercício dessas funções que muitas mulheres estão em mobilizações e adquirem conhecimento sobre o mundo não- indígena, como afirma Rosana Apinajé,

*é difícil sair de casa, porque pra mulher é mais difícil, assim para estudar e ir trabalhar, pois tem a casa e os filhos. Mesmo com a dificuldade hoje é imponte conhecer as coisas, pois eu por exemplo passei e sou professora agora. Mas foi muita luta. (Rosana Apinajé, setembro de 2014)*

A fala de Rosana nos mostra que tal processo de trabalhar nessas instituições e, por vezes, conciliar com os estudos, é cansativo e, ao mesmo tempo, visto pelas mulheres contemporâneas como uma oportunidade para terem benefícios e acesso a espaços que anteriormente eram ocupados somente por homens e mulheres não - indígenas.

O relato de Rosana Apinajé ressoa a realidade de outras mulheres indígenas do Brasil. A entrada em um campo que anteriormente e, ainda, é em sua maioria ocupado por não- indígena torna a ocupação desse como uma forma de resistência contra a colonialidade do poder, que mesmo de forma velada subjuga e subalterniza os colonizados. Além disso, dados sobre a participação feminina em espaços de poder tem crescido significativamente, o que é uma grande vitória diante do histórico do Estado brasileiro em promover a integração dos povos indígenas a uma suposta sociedade nacional, bem como o passado não tão distante de genocídio e extermínio de suas populações. No entanto, devo ressaltar, que em meio a essa ascensão e efervescente participação das mulheres indígenas, essas se defrontam com vários desafios, como aponta Benites (2018, p. 8) sobre as mulheres Guarani,

*As mulheres Guarani estão sempre em uma rotina de enfrentamento, atualmente existem novos desafios que lhes são postos em relação ao estudo e ao trabalho não oriundos da cultura guarani. As mulheres sempre precisaram cuidar dos filhos, da rotina familiar e delas mesmas, e nos dias de*

hoje precisam trabalhar e estudar como as mulheres não indígenas. Atualmente é colocada uma nova rotina, que é posta em questão quando as mulheres guarani tem influência cultural externa e começam a sair da aldeia, em busca de outros “conhecimentos”.

A realidade da mulher Apinajé não se distancia daquilo que aponta a autora. Essas trabalham em atividades diversas, ocupam funções estatais, as vezes, fora da aldeia e estudam e realizam suas atividades tradicionais. Como podemos perceber na fala da professora Maria Celia,

*Eu fiz o magistério e intercultural (licenciatura intercultural - UFG). Pra mim não foi difícil, a minha dificuldade é deixar a família na aldeia e ir pra longe. E passava um mês sem ver a família, essa é minha dificuldade. Eu ficava pensando será no que estão fazendo, eu fico preocupado, as minhas meninas ficam com o pai, o homem não sabe cuidar direito, eu fico preocupada. (Maria Celia, setembro de 2014).*

A fala da professora mostra as dificuldades enfrentadas nesse cenário em que além da distância, encontra-se também o fato de estarem estudando e trabalhando. A presença das mulheres indígenas na ocupação de desses espaços se dá diante de muita resistência, é essencial perceber o processo de luta que existe por traz de cada representação feminina.

As mulheres passam por um processo de adaptação dos seus corpos quando da ocupação desses espaços, tendo em vista que como aponta Benites (2018, p. 9),

Os lugares que as mulheres ocupam nas instituições, os lugares onde elas circulam na sociedade jurua (não-indígena), não são pensados para o corpo de uma figura mulher. Não há uma preocupação maior para atender uma demanda de um corpo diferente, são sistemas únicos pensados para os homens. Esses lugares são pensados para o corpo de uma figura masculina, como se fosse um corpo de homem.

Elas falam de um corpo feminino, construído no território, que como afirma Prumkwyj Krahô (2017) deve passar por rituais e resguardos, ter determinado tipo de alimento e pintura corporal em cada fase da vida. Veron (2018) trata das mulheres da sua comunidade que sofrem com a escola que não respeita os resguardos e evitações que as mulheres devem viver em determinadas fases da vida. A mulher indígena vive as marcas da interseccionalidade de ser uma mulher e indígena, que carrega consigo suas raízes, cultura e ancestralidade. O corpo é a representação do ser, da subjetividade e é do que a pessoa se constitui, assim,

Cada corpo tem seu próprio reko, tem suas próprias demandas durante sua caminhada, cada tempo tem suas simbologias, suas necessidades nos seus espaços, independentemente de ser mulher, kunhã (homem), kuimba'e (criança), mitã, kyingue, tudjakue (velhos (as)). (BENITES, 2018, p. 18)

É a partir dessa base, que é o próprio corpo, que as mulheres se fazem como pessoas que são. São guerreiras, professoras, cantoras, pintoras, promotoras, cacicas, agente de saúde, auxiliares de secretariado, brigadistas, jogadoras, parteiras, são mulheres indígenas.

Trazer a participação feminina atrelada a ocupação de cargos e funções dentro ou fora da estrutura política é posta aqui no sentido de evidenciar que as mulheres indígenas possuem plenas condições de acessarem os espaços de poder, bem como enfatizar que a efetiva presença de mulheres indígenas nos órgãos e instituições configura-se como um elemento de mobilização importante para outras mulheres. Percebo que a partir da realidade social dos Apinajé, a representatividade feminina, conduz outras mulheres a perceberem a importância de ocuparem tais posições, mostrando também que existe uma rede de cooperação relacionada ao fomento da entrada feminina na política.

Vejo isso, sobretudo, quando percebi que Nhiro, tinha como referência sua mãe (Maria Barbosa), mas outras mulheres também a inspiram tanto na representatividade e quanto no ativismo na política.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A escrita da dissertação tocou-me de forma singular devido à relação estabelecida com as mulheres Apinajé com quem convivo há mais de 5 anos e também, a minha própria trajetória que me conecta a essas mulheres. Tudo que venho discutindo ao longo destas páginas veio do diálogo e parceria construídos entre mim e as mulheres Apinajé, o que me coloca na posição de enfatizar que não se pretende aqui concluir, explicar ou formular teorias, mas produzir uma teoria etnográfica baseada na compreensão e na ideia de que a etnografia é baseada em um encontro, uma vivência entre pessoas e uma tentativa de compreender a partir de um olhar situado nesse encontro. Nesse sentido, este trabalho apresenta considerações sobre o processo de imersão feminina na política e de como a política entre os Apinajé toma novos rumos ao ter em seu território aldeias chefiadas por mulheres.

A temática da participação feminina na política interna do povo Apinajé foi o ponto central desta dissertação. Entre os Apinajé, bem como na maioria dos povos de língua jê, a chefia é predominantemente masculina. Entre os Apinajé não encontrei questionamentos com relação à presença de cacicas. Percebi que para eles, homens e mulheres, por vezes, ocupam os mesmos espaços e desempenham as mesmas funções, mas há diferenças nas construções desses corpos que devem ser elaborados, ou melhor, fabricados, pois eles não nascem feitos, mas são construídos por meios de rituais e resguardos e há espaços mais convenientes para a fabricação de cada formato de corporalidade. Além de homens e mulheres Apinajé, há os outros indígenas, os brancos, os animais, as plantas, os mortos, os guardiões dos animais etc. Cada ser possui uma corporalidade que deve ser feita. Um ponto importante é enfatizarmos que os processos de colonização imprimem a diferença de gênero entre homens e mulheres, hegemônica, por mais que os colonizados nunca serão como os mesmos que o branco colonizador, como afirma Lugones (2014). Então, a presença da chefia masculina tem elementos dessa imposição tendo em vista que o branco colonizador, entende o poder como concentrado nas mãos dos homens e isso pode ter levado a estrutura burocrática da FUNAI a enfatizar a figura masculina como chefe entre os Apinajé.

Mesmo com a existência de uma tímida participação das mulheres em reuniões e assembleias, elas não ocupavam de forma oficial a estrutura. Até o ano de 2002, ainda, não haviam cacicas no território Apinajé, o que coloca ainda mais enfática a

afirmativa de que existia um monopólio masculino na política Apinajé. No entanto, devo ressaltar que as mulheres já eram reconhecidas enquanto lideranças. Lideranças no sentido de articular politicamente as demandas, de participar de movimentos municipais, estaduais e nacionais, sempre na luta pelo território e pelo respeito à diversidade étnica no território nacional.

Considerando que a entrada feminina na política marca o surgimento de um movimento de mobilização das mulheres Apinajé para o acesso à vários espaços, bem como para fortalecimento na defesa do território. Através da trajetória das cacicas, em especial da cacica Nhiro, percebo como a relação de parentesco é uma estratégia a ser construída para entrada na chefia. Além disso, a presença de representações de mulheres emblemáticas, como Maria Barbosa que com seu prestígio fomentou o cenário de efervescência política das mulheres Apinajé.

Alianças entre as mulheres cacicas perpassam pelo parentesco e pela conexão com o conhecimento tradicional. Considero a forte relação de parentesco e de afinidade com a família Barbosa um dos elementos significativos para entrada da chefia feminina no contexto Apinajé. Logo a relação com a família Barbosa dar-se-á, sobretudo, por intermédio de quem foi Irepxi e de quem é hoje Nhiro. Irepxi é conhecida por ser a primeira mulher a ocupar a função de promotora, e também pelo reconhecimento na luta durante o processo de demarcação do território indígena Apinajé. Nhiro, por sua vez, carrega em sua trajetória a influência de sua mãe (Maria Barbosa – Irepxi), o que acentua ainda mais sua capacidade de articulação política, a mobilização do conhecimento tradicional, as redes de relações e a circulação nos espaços de poder.

Enfatizo aqui que a família Barbosa pode ser considerada a família que impulsionou a entrada das mulheres na política. No entanto, mais elementos tornaram-se fundamentais para que as mulheres tivessem reconhecimento e *status* que lhes possibilitassem o acesso à estrutura política. Elementos como o conhecimento tradicional, a articulação política, o parentesco e a motivação para o trabalho, devem ser trabalhados na narrativa e vida de uma futura cacica. Assim, partindo desses pontos, percebi que as mulheres antes mesmo da ocupação da função de cacicas já faziam política, quando da ocupação da função de promotora. No entanto, a política não é feita apenas na composição do sistema político, na centralidade do pátio, tendo em vista que é feita também nas casas, nas roças e nas

atividades cotidianas das mulheres. Sendo assim, a política é tanto masculina quanto feminina.

Foram essas conexões que me levaram para o caminho da narrativa da “aldeia das mulheres”. Tendo encontrado uma representatividade feminina na chefia, nos espaços e na memória coletiva das mulheres que se conectava de forma especial com a narrativa, conclui que as mulheres Apinajé trazem a história dos/as mais velhos/as como uma forma de mostrar que o que acontece na contemporaneidade tem ligação com o que já ocorreu no tempo do antigos, sendo assim elas não estariam quebrando nenhuma regra social, como aponta Rocha (2008), mas, ao contrário, estariam reativando elementos que fazem parte da narrativa sociocosmologia do povo Apinajé. Essa está centralizada na existência de aldeias que eram compostas única e exclusivamente por mulheres, que eram as “proprietárias” dos cantos e, por conseguinte, eram guardiãs da sabedoria tradicional. Assim, esses pontos mostram que as mulheres veem na narrativa uma conexão que lhes permite compor a estrutura política, bem como articular questões que são direcionadas ao universo feminino.

Na narrativa da aldeia das mulheres, as Apinajé aparecem como criadoras dos cantos, e das festividades e de suas aldeias. Nhiro me contou que a festa do *Mõ kre põrunhti* era a festa só das mulheres, e que por assim dizer, uma lembrança da narrativa da aldeia das mulheres. Assim, vejo que através narrativa as cacicas do povo Apinajé reativam elementos da aldeia das mulheres, pois, se inspiram nela para construir suas próprias aldeias e quando as configuram, essas estão marcadas principalmente pelas necessidades das mulheres. Como é o caso das mulheres que moram na aldeia Macaúba, em que a preferência dos casamentos com não – indígenas representa a autonomia feminina para construção de alianças matrimoniais. Outro ponto de conexão é o fato de que a maioria das cacicas construiu suas próprias aldeias, as quais são compostas de um maior quantitativo de mulheres. Há casos em que a aldeia é quase só de mulheres, caso da aldeia Irepxi. Assim, tal narrativa evidencia a existência de uma marca feminina que cria, efetiva cantos, organiza e se mobiliza no território, que aconteceu no tempo dos/as mais velhos/as e retorna para o tempo dos/as mais novos/as reincorporado e com reatualizações das mulheres cacicas. Ademais, este processo contempla as temporalidades que as mulheres Apinajé vivenciam. Seja através da rememoração dos tempos mais velhos/as, que aparece aqui através da história ancestral exemplificada pela narrativa da aldeia das mulheres e a própria a configuração política que a partir efervescente participação

mulheres revive no tempo dos mais novos/as elementos que marcam a narrativa da aldeia das mulheres.

Existe assim sustentação para participação política das mulheres, encontramos a criação de uma agenda que tem como foco as discussões que privilegie questões do cotidiano das mulheres nas aldeias. Assim, as demandas sociais por políticas públicas das mulheres Apinajé contemporâneas marca o cenário político Apinajé, evidenciando a circulação feminina em espaços de poder e marcando a construção de uma agenda feminina na política. Com isso, são discutidas demandas que se inserem em três polos: educação, saúde e direitos das mulheres. Na educação mobilizam ações sobre a criação de espaços de apoio coletivo, destinados as crianças das mulheres que precisam estudar e deixar seus filhos em casa, e sobre o acesso à escola e a universidade. Na saúde a questão é pontuada através da demanda por uma saúde que dialogue, principalmente com as parteiras e os pajés, que respeite e aceite os conhecimentos dos Apinajé e seja realizada com qualidade e respeito. Atravessando essas questões, aparece de forma potente a relação das mulheres com os conhecimentos tradicionais, mostrado o quanto estão atentas às questões que emergem na contemporaneidade nas políticas públicas. Também, esses devem ser enfatizados para se ter a transmissão e mobilização dos saberes e práticas fundamentais para a sobrevivência da sociocosmologia Apinajé.

As demandas dessas mulheres mostram que existe um cronograma sendo criado pela ação das mesmas na política, que marcam o movimento de participação política delas. Essa pesquisa seguiu o percurso das mulheres, isto é, iniciou pensando as estratégias criadas para entrarem como cacicas na política, o que significa criar uma aldeia. Em seguida, analisou como elas se mantêm e criam legitimidade como cacicas. Por fim, buscou compreender a construção de uma agenda política, que pautasse o universo feminino e estructure uma narrativa feminina da vida social Apinajé.

## REFERÊNCIAS

- ALARCON, Daniela Fernandes. **O retorno da terra**: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. 2013. 272 f., il. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) — Universidade de Brasília, Brasília, 2013.
- ALBERT, Bruce. A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami. **Anuário Antropológico**, São Paulo, n. 89, p.151 – 189, 1992.
- ALTINI, Emília. (Org.) et. al. **A Política de Atenção à Saúde Indígena no Brasil**: breve recuperação histórica sobre a política de assistência à saúde nas comunidades indígenas. Publicação do Conselho Indigenista Missionário. [S.l.]: Conselho Indigenista Missionário, CIMI, 2013.
- ALVES, Lidiane; ROCHA, Welitânia. Mulheres Indígenas Apinajé e a Escola: um relato etnográfico. In: DERMACHI, André; ROCHA, Welitânia. **Culturas e Histórias dos Povos indígenas**: formação direito e conhecimento antropológico. Palmas, Tocantins: Universidade Federal do Tocantins, 2016.
- ANDRADE, André Drago Ferreira. **Formas de políticas ameríndias entomologia jê**. São Paulo. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- AUGÉ, Marc. Introdução ao vocabulário de parentesco. In: Marc Augé (org.). **Osdomínios do Parentesco**. Lisboa: edições 70, 1975.
- BENITES. Sandra. **Viver na língua guarani nhandewa (mulher falando)**. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Programa de Pós-graduação em Antropologia Social – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e Perspectiva Negra. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 15-24, jan./abr. 2016.
- BISPO, Antônio. **Colonização, Quilombos**: modos e significados. Brasília: [Ed. Universidade de Brasília], 2015.
- BOAS, Franz. Chapter III. “Social organisation”, Chapter IV. “The Potlatch”, Chapter V. “War”, Chapter VI. “Religion”. In: BOAS, Franz. **Kwakiutl Ethnography**. Chicago: The University of Chicago Press, 1966. p. 37-170.
- BOBBIO, Norberto. **Dicionário de política**. v. 1. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998. 674 p.
- BOURDIEU, P. A terra e as estratégias matrimoniais. In: BOURDIEU, P. **O senso prático**; Tradução de Maria Ferreira; revisão da tradução, Odaci Luiz Coradini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil (1988). Brasília, DF: Senado, 1998.

BRASIL. Presidência da República. Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990. Dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, 20 set. 1990. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L8080.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8080.htm). Acesso em: 01 jan. 2019.

BUCHILLET, Dominique. Cultura e saúde pública: reflexões sobre o Distrito Sanitário Especial Indígena do Rio Negro. In: LANGDON, Esther Jean; GARNELO, Luiza (Org.) **Saúde dos povos indígenas Reflexões sobre antropologia participativa**. São Paulo: ABA - Associação Brasileira de Antropologia, 2004.

BUTLER, Judith. O parentesco é sempre tido como heterossexual? **Cadernos Pagu**, v. 21, p. 219-260, 2003.

CAMPO A, Lorena. **Diccionario básico de Antropología**. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2008.

CARVALHO, Fabíola; CARVALHO, Fábio de Almeida. (2008). A Experiência de Formação de Professores Indígenas do Núcleo Insikiran da Universidade Federal de Roraima. In: MATO, Daniel (Coord.). **Diversidad Cultural e interculturalidad em educación superior: experiencias em America Latina y el Caribe (IESALC)**. Caracas: Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (UNESCO-IESALC), 2008. p. 157-166.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2013.

COELHO, Elizabeth Maria Beserra. Políticas públicas indigenistas em questão: o dilema do diálogo (im) possível. **Revista de Políticas Públicas**, São Luís, v. 7, n. 2, 2003.

COLLIER, J.; YANAGISAKO, S. Towards an unified analysis of gender and kinship. In: J. Collier & S. Yanagisako. (Eds.). **Gender and Kinship: essays towards an unified analysis**. [S.l.]: Stanford University Press, 1987

COLPRON, Anne-Marie. Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamã shipibo-conibo. **MANA**, v. 1, n. 11, p. 95-128, 2005.

COMARROF, Jean; COMARROF, John. Etnografia e imaginação histórica. Tradução de Iracema Dullely e Olívia Janequine. **Revista Proa**, v. 1, n. 2, 2010.

CRENSHAW, Kimberlé. A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. In: VV. AA. **Cruzamento: raça e gênero**. Brasília: Unifem, 2004.

CUNHA, R.; ARAÚJO, P. As mulheres indígenas nas políticas públicas: diálogos entre gênero e educação. In: SEMINÁRIO NACIONAL GÊNERO E PRÁTICAS CULTURAIS, 4., 2013, Paraíba. **Anais...** Paraíba: Universidade Estadual da Paraíba, 2013. Disponível em: <http://www.itaporanga.net/genero/4/gt07/14.pdf>. Acesso em: 01 set. 2018.

DAMATA, Roberto. **Grupos Jé do Tocantins**: atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica. v. 2 (Antropologia). Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Pesquisas, 1967. p. 133-143.

DAMATA, Roberto. **Um mundo dividido**: a estrutura social dos Apinayé. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976.

DUMONT, Louis. **Introduction à deux théories d'anthropologie**. Paris: Mouton, 1971.

EVANS-PRITCHARD, E.E. **Kinship and Marriage among the Nuer**. Oxford: Clarendon Press, 1992.

FABIAN, Johannes. **O Tempo e o Outro**: como a antropologia estabelece seu objeto. Prefácio de Matti Bunzl; tradução de Denise Jardim Duarte. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Juiz de Fora: EdUFJF, 2006.

FERREIRA, L. O. **Entre Discursos Oficiais e Vozes Indígenas sobre Gestação e Parto no Alto Juruá**: a emergência da medicina tradicional indígena no campo das políticas públicas. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia) — Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.

FONSECA, Lívia Gimenes dias da. **Despatriarcalizar e decolonizar o estado brasileiro**: um olhar pelas políticas públicas para mulheres indígenas. 2016. Tese (Doutorado em Direito) — Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

FORTES, M. **O Ciclo de Desenvolvimento do Grupo Doméstico**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1974.

FORTES, M. The structure of unilineal descent groups. **American Anthropologist**, v. 1, n. 55, 1953.

FRANCHETTO, Bruna. "Apresentação". **Revista Estudos Feministas**, v. 7, n. 1-2, p. 141-142, 1990.

FUNBIO, Fundo Brasileiro para a Biodiversidade. **Fortalecimento da Cadeia Produtiva do Babaçu da Região do Bico do Papagaio – TO**. Rio de Janeiro, FUNBIO, 2013. Disponível em: [https://www.funbio.org.br/programas\\_e\\_projetos/acordo-bilateral-tfca/fortalecimento-da-cadeia-produtiva-babacu-em-tocantins/](https://www.funbio.org.br/programas_e_projetos/acordo-bilateral-tfca/fortalecimento-da-cadeia-produtiva-babacu-em-tocantins/). Acesso em: 20 jun. 2017.

GARNELO, Luiza. Política de Saúde Indígena no Brasil: notas sobre as tendências atuais do processo de implantação do subsistema de atenção à saúde. In: GARNELO, Luiza; PONTES, Ana Lúcia (Org.). **Saúde Indígena**: uma introdução ao tema. 22. ed. Brasília, DF: MEC-SECADI, 2016.

GIRALDIN, Odair; MELO, Valéria M. C. de. **Os Akwe-Xerente e a busca pela domesticação da escola**. Campo Grande, MS: Tellus, 2012.

GONÇALVES, José Reginaldo. **A busca pela identidade social: o caso das relações entre índios e brancos no Brasil Central**. 1980. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 1980.

GONÇALVES, Marco Antonio. Etnobiografia: biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens. In: GONÇALVES, Marco Antonio; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia Z. (Orgs.). **Etnobiografia: subjetivação e etnografia**. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Editora Ltda, 2012. p. 19-42.

GUERREIRO JR, Antonio Roberto. A chefia xinguana e suas casas. **Temáticas**: revista de pós-graduandos em ciências sociais da Unicamp, Rio janeiro, v. 1, n. 42, 2012.

GUIMARÃES, Sílvia M. A situação indígena na região do Caribe. **Boletim de Antropologia Americana**, México, v. 37, p. 131-139., 2005.

GUIMARÃES, Sílvia M. F. **Os Guarani- Mbyá e a superação da condição humana**. 2001. Dissertação (Mestrado em Antropologia) — Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2001.

HOOKS, Bell, **Ensinando transgredir: a educação como pratica de liberdade**. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Tocantins: Tocantinópolis**. Brasília, DF: IBGE, 2010. Disponível em: <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=172120>. Acesso em: 01 jun. 2018.

ISA, Instituto Socioambiental. **Os Apinajé**. ISA, 2003. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Apinaj%C3%A9>. Acesso em: 13 dez. 2018.

ISA, Instituto Socioambiental. **Os Timbira**. ISA, 2016. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Timbira>. Acesso em: 13 dez. 2018.

KRAHÔ, Creuza Prumkwyj. Mulheres-cabaças. **Piseagrama**, Belo Horizonte, n. 11, p. 110-117, 2017.

KRAHÔ, Creuza Prumkwyj. **Wato ne hômpu ne kâmpa: Convivo, vejo e ouço a vida Mehi (Mâkrarè)**. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) — Programa de pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável Junto A Povos E Terras Tradicionais, MESPT, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

KROEBER, A.L. Sistemas classificatórios de parentesco. In: LARAIA, R. (Org.). **Organização Social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

LANGDON, Esther Jean. Saúde e Povos Indígenas: os desafios na virada do século. Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil. In: CONGRESSO LATINOAMERICANO DE CIENCIAS SOCIALES Y MEDICINA, 5., 1999. Venezuela. **Anais...** Isla de Margarita, Venezuela: Alames, jun. 1999.

- LANGDON, Esther Jean. Uma avaliação crítica da atenção diferenciada e a colaboração entre a antropologia e profissionais de saúde. In: LANGDON, E. J.; GARNELO, L. (Org.). **Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa**. Rio de Janeiro: Contracapa; ABA, 2004. p. 33-51.
- LANGDON, Esther Jean; DIEHL, Eliana E. Participação e autonomia nos espaços interculturais de saúde indígena: reflexões a partir do sul do Brasil. **Saúde & Sociedade**, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 19-36, 2007.
- LASMAR, Cristiane. **De volta ao lago de leite: gênero e transformações no Alto Rio Negro**. São Paulo / Rio de Janeiro: UNESP / NUTI. 2005.
- LASMAR, Cristiane. Mulheres Indígenas: representações. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 7, n. 1-2, p. 143, 1999.
- LEA, Vanessa Rosemary. Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengôkre. In: Dossiê de mulheres indígenas. **Revista Estudos Feministas**, IFCS/UFRJ, v. 7, n. 1, p. 143-156, 1999.
- LEA, Vanessa Rosemary. Gênero Feminino Mëbengôkre (Kayapó): desvelando concepções desgastadas. **Cadernos Pagu**, São Paulo, n. 3, p. 85-115, 1994.
- LEACH, E. R. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: Edusp, 1996.
- LÉVI – STRAUSS, C. **As Estruturas Elementares de Parentesco**. Paris: Mouton, 1947
- LÉVI – STRAUSS, C. **as estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982.
- LÉVI – STRAUSS, C. Guerra e Comércio entre os Índios da América do Sul. **Revista do Arquivo Municipal**, v. 87, n. 8, p. 131-146, 1942.
- LIMA, L. C. B. D. **Maricota Apinajé: uma mulher-patrimônio em trama de saberes**. p. 748. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2016.
- LIMA, Vanusa da Silva. **Entre Palmeiras: produção e transmissão de conhecimentos entre as gerações Apinaje, Brasília**. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável junto a Povos e Terras Tradicionais) — Programa de pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável Junto A Povos E Terras Tradicionais, MESPT, Universidade de Brasília, Brasília, 2018.
- LUCIANO, Gersem José dos Santos. **Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real: os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro**. 2011. 368 f. Tese (Doutorado em Antropologia) — Universidade de Brasília, Brasília, 2011.
- LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, v. 3, n. 22, p. 935-952, set./dez. 2014.

MALINOWSKI, Bronislaw. Introdução. In: MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MCCALLUM, Cecília. Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso kaxinawá. In: Dossiê de mulheres indígenas. **Revista Estudos Feministas**, IFCS/UFRJ, v. 7, n. 1, p. 143-156, 1999.

MELATTI, Júlio César. A propósito dos Suyá. **Anuário antropológico**, Rio de Janeiro, v. 1981, p. 291- 295, 1983.

MELATTI, Júlio César. **Ritos de uma tribo Timbira**. São Paulo: Ática, 1978.

MNI, Mobilização Nacional Indígena. **A plenária das mulheres no ATL 2018**. Brasília/DF: MNI, 2018. Disponível em: <https://mobilizaconacionalindigena.wordpress.com>. Acesso em: 06 jan. 2019.

NASCIMENTO, Priscila da Silva. Por uma apropriação indígena da Lei Maria da Penha: as estratégias de luta das mulheres indígenas do Baixo-Amazonas para combater a violência de gênero. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA: DIÁLOGOS ANTROPOLÓGICOS EXPANDINDO FRONTEIRAS, 29., Natal, RN, 2014. **Anais...** Natal, RN: RDA, 2014.

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

NOGUEIRA, Mônica. **Gerais a dentro a fora: identidade e territorialidade entre Geraizeiros do Norte de Minas Gerais**. Brasília, DF: Mil folhas, 2017.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Capítulo I: Identidade Étnica, Identificação e Manipulação. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Pioneira., 1976. p. 1-31.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Introdução: a noção de fricção interétnica. In:\_\_\_\_\_. **O Índio e o Mundo dos Brancos**. 4. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1964. p. 13-30.

OVERING, J.; RAPPAPORT, Nigel. **Social and Cultural Anthropology: the Key Concepts**. London: Routledge 'Kinship', 2000.

OVERING, Joanna. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. **Revista de antropologia**, São Paulo, USP, n. 34, p. 7- 33, 1991.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.

PIMENTA, José. 'Alteridade contextualizada': variações ashaninkas sobre o branco. **Anuário Antropológico**, v. 1, n. 40, p. 279–306, 2015.

PONTE, Laura Arlene Saré Ximenes. **Políticas públicas e os indígenas citadinos: estudo das políticas indigenistas de educação e saúde em Belém e Manaus (1988 a 2010)**. Tese (Doutorado em Antropologia) — Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2011.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. Introdução. In: RADCLIFFE-BROWN, A.R.; FORDE, D. (Orgs.). **Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento**. Lisboa: F. Calouste Gulbenkian, 1950.

RAPOSO, Clarisse Marina dos Anjos. **Produzindo Diferença: Gênero, Dualismo e Transformação entre os Akwẽ-Xerente**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFMG, Minas Gerais, 2009.

ROCHA, Raquel Pereira. **A Questão de Gênero na Etnologia Jê a partir de um estudo sobre os Apinajé**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2001.

ROCHA, Raquel Pereira. **O “Tempo do primeiro” e o “tempo de agora”**: Transformação social e etnodesenvolvimento entre os Apinajé/TO. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia) — Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2012.

ROCHA, Raquel Pereira. Os Apinajé: situação atual e gênero. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26., 2008. Porto Seguro. **Anais...** Porto Seguro: Reunião Brasileira de Antropologia, 2008.

ROCHA, Welitânia. **A vida de Nhiro**: etnobiografia de uma cacica apinajé. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) — Universidade Federal do Tocantins, UFT, Tocantins, 2016.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. O Surgimento das Armas de Fogo: alteridade e feminilidade entre os Javaé. **Revista Estudos Feministas**, v. 7, n.1-2, p. 195-205, 1999.

SACCHI, Ângela. Introdução. In: SACCHI, Ângela. GRAMKOW, Márcia Maria (Org.) **Gênero e os Povos Indígenas**. Brasília/Rio de Janeiro: Museu do índio, FUNAI, 2012.

SAHLINS, Marshall. O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (Parte I). **Mana**, v. 1, n. 3, p. 41-73, 1997a.

SAHLINS, Marshall. O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (Parte II). **Mana**, v. 2, n. 3, p. 103-150, 1997b.

SEBASTIÃO, Lindomar Lili. **Mulher Terena**: dos papéis tradicionais para atuação sociopolítica. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) — Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, PUC, São Paulo, 2012.

SEGATO, Rita. L. **La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.

SEGATO, Rita. L. **Os percursos do gênero**: na antropologia e para além dela. Brasília: Série antropologia, 1998.

SOUZA, Jurema Machado de Andrade. **TRAJETÓRIAS FEMININAS INDÍGENAS** Gênero, Memória, Identidade e Reprodução. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – UFBA, 2007.

SOUZA, Marcela S. Coelho de. Nós os vivos: 'construção da pessoa' e 'construção do parentesco' entre alguns grupos jê. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 46, n. 16, p. 69-96, 2001.

SOUZA, Marcela S. Coelho de. Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira. **Mana**, v.1, n. 10, p. 25-60, 2004.

STEWART, J.; FARON, L. **Native Peoples of South America**. New York: McGraw-hill Book Company, 1959.

STRATHERN, M. Necessidade de pais, necessidade de mães. **Estudos Feministas**, v. 3 n. 2, 1995.

STRATHERN, M. **O gênero da dádiva**. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

VERON, Valdelice. **Tekombo'e Kunhakoty**: modo de viver da mulher kaiowá. 2018. Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais) — Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável Junto A Povos E Terras Tradicionais – MESPT, Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

VIEIRA, J. G. De “noiteiro” a cacique: constituição da chefia indígena Potiguara da Paraíba. Antropologia Indígena. **Revista Antropológicas**, Recife, ano 7, v. 14, n. 1-2, 2003.

WEINER, Annette. B. **The Trobrianders of Papua New Guinea**. [S.l.]: Holt, Rinehart and Winston, 1988.

WILBERT, J.; SIMONEAU, K. **Folk literature of the Ge Indians**. v. 1 e 2. Califórnia, Los Angeles: University of Califórnia, 1978.

## APÊNDICE A – A TRAJETÓRIA DE NHIRO E A CHEFIA FEMININA ENTRE OS APINAJÉ

### Introdução

No presente ensaio busco compreender as transformações ocorridas na organização política das aldeias Apinajé, tendo no gênero uma das características centrais dessas transformações. Para compreender essas transformações foco na trajetória biográfica de Nhiro, uma das cacicas<sup>40</sup> Apinajé contemporâneas.

Os Apinajé<sup>41</sup> bem como a maioria dos povos Jê têm a chefia composta majoritariamente pelas pessoas do sexo masculino. Contudo, contrariando essa tendência, entre os Apinajé contemporâneos existem cinco aldeias chefiadas por mulheres: Areia Branca, cacica Joanita; Bacabinha, cacica Graça, Brejinho, cacica Maria de Almeida; Irepxi, cacica Creuza (Nhiro) e Macaúba, cacica Djé. Nas etnografias realizadas sobre o povo Apinajé a questão de gênero foi tratada de modo lateral, expressa quando relacionadas a ações que complementavam alguma atividade masculina ou evidenciada a partir da dicotomia entre público e privado.

A única exceção é o trabalho de Raquel Rocha (2001), que coloca a questão de gênero como forma de pensar a organização social dos Apinajé. Dentre os estudiosos que realizaram etnografias sobre os Apinajé, destacam-se os trabalhos de Curt Nimuendajú (1983), Roberto DaMatta (1976), José Reginaldo Gonçalves (1980), Odair Giralдин (2000) e, mais recentemente Raquel Pereira da Rocha (2001; 2012). Foi com o trabalho de Raquel Rocha que a chefia feminina entra em questão. Em sua etnografia intitulada “*A questão de gênero entre os Apinajé*” a autora evidencia as relações de gênero existentes em várias esferas da vida social Apinajé, iniciando algo inédito nas análises relativas ao povo Apinajé: a participação feminina na política. Apesar de não realizar uma análise mais densa sobre essa questão, é em sua etnografia

---

<sup>40</sup>Optei por utilizar o termo cacica por dois motivos. O primeiro está relacionado a fala de alguns Apinajé, quando fazem referência as mulheres que possuem a chefia. Tive a oportunidade de ouvir esse termo algumas vezes, quando estava realizando meu estágio na Escola Estadual Tekator, na Aldeia Mariazinha e também em conversas durante eventos e rituais que presenciei a partir deste convívio com os Apinajé. Segundo por que penso que seja necessário o uso adequado ao gênero, por isso preferi flexionar o gênero, pois trato aqui sobre mulheres que estão em um processo de realocação de funções políticas.

<sup>41</sup>O povo indígena Apinajé habita a terra indígena situada nos municípios de Tocantinópolis, São Bento e Maurilândia, localizados no norte do estado do Tocantins, na microrregião do Bico do Papagaio. Os Apinajé pertencem ao troco linguístico Macro - Jê, têm uma população de 1.825 indígenas, segundo os dados do IBGE (2010), divididos entre aproximadamente 39 aldeias localizadas preferencialmente próximas aos ribeirões. Os Apinajé compõem o grupo que Curt Nimuendajú denominou de povo timbira. Os timbiras foram assim denominados por partilharem de semelhanças linguísticas e culturais, entre as quais estão a língua, o sulco horizontal no cabelo, as rodela auriculares, a aldeia circular e a corridas de toras.

que se pode notar as primeiras transformações quanto à participação feminina na política. Segundo a autora:

Apesar da participação forte das mulheres nos assuntos coletivos, no primeiro período de campo [1990-2000], elas não ocupavam cargos políticos. Em 2000 participei de um momento lúdico com Irepxi e um grupo de mulheres. Elas brincavam com a idéia de serem caciques. Enquanto brincavam, aquelas mulheres deixavam subtendido que reconheciam, ao mesmo tempo, a etiqueta social segundo a qual, os cargos de comando não eram apropriados às mulheres, como também que, se quisessem, poderiam sim, assumir o cacicado. Hoje, 2008, há entre os Apinajé duas mulheres cacique. Joanita, é cacique na aldeia Areia Branca e Panlé, casada com um não-índio, é cacique da aldeia Girassol. (ROCHA, 2008, p 2, grifo da autora)

Este trecho da etnografia de Rocha demarca o início da chefia feminina entre os Apinajé e apresenta o surgimento das primeiras aldeias chefiadas por mulheres. Neste sentido, o que nos interessa é aprofundar a discussão da participação feminina na política a partir da ocupação do cargo de cacica, tentando compreender quais os elementos que contribuem para que essas mulheres consigam reverter essa “etiqueta social” e tornarem-se chefe de suas aldeias. Esses elementos serão acessados através da trajetória de Nhiro, cacica da aldeia Irepxi.

### **A estrutura política Apinajé**

O sistema político Apinajé segundo os dados apresentados por Roberto DaMatta (1976) é composto por um chefe; um conselheiro e dois “soldados do chefe”. Segundo o autor o chefe é responsável por manter a comunidade em estado de paz. Já o conselheiro, geralmente um ancião da comunidade (os Apinajé justificam a escolha de um ancião, quando dizem que são esses os maiores conhecedores da cultura), tem o papel de direcionar as pessoas a participarem e aprender os conhecimentos tradicionais. O chefe e conselheiro trabalham em parceria, suas funções são complementares. Os dois soldados citados por DaMatta (1976), seriam responsáveis por verificar tudo que acontece dentro da aldeia, sua função é ser “os olhos e ouvidos” do chefe. (DAMATTA, 1976, p.204). Curt Nimuendajú (1983) e Reginaldo Gonsalves (1980) não fazem referência a existência destes “soldados do chefe” apenas compartilha das informações relativas a existência do chefe e do conselheiro.

Nos escritos de Curt Nimuendajú (1983), Roberto DaMatta (1976) e Reginaldo Gonçalves (1980) encontramos características semelhantes quanto a questão da chefia. Os três autores expõem a chefia como uma função de uma pessoa do sexo masculino, mostram que o papel do chefe é manter a comunidade em harmonia e segurança. Ademais afirmam que a

política entre os Apinajé é masculina e que o cargo de chefe é local privilegiado para os homens Apinajé, que são as pessoas prescritas na “etiqueta social” para ocuparem esse cargo.

No entanto, durante minha pesquisa verifiquei que o sistema político dos Apinajé sofreu algumas transformações, sendo marcado pela presença feminina. A partir dos dados encontrados verificou-se que a formação política descrita nas etnografias é diferente da que encontrei durante minha pesquisa. Na formação que encontrei as mulheres Apinajé participam ativamente da política. Segundo a cacica Nhiro, as mulheres sempre estiveram ativamente presentes na estrutura política de seu povo. Neste sentido, encontrei entre os Apinajé outra formação política, composta por: um cacique; uma promotora e um conselho. Com esta formação percebe-se a presença feminina na estrutura política, tendo em vista que a função de promotora é ocupada por mulheres. No entanto, o cargo de cacique, a função de maior prestígio social, encontrava-se restrito as pessoas do sexo masculino. Mas é importante ressaltar que nessa nova formação política encontrada durante a pesquisa, existe um cargo que demarca a participação feminina na organização política.

Nesta estrutura, o chefe é o “fazer dor de paz”, responsável por organizar e manter a comunidade em consenso. O conselheiro fica a cargo de encaminhar os jovens e os demais moradores para as práticas da tradição, com conselhos que proporcionem o bem-estar da vida em comunidade. A promotora, por sua vez, fica responsável por direcionar o trabalho na comunidade, animando as pessoas para as atividades coletivas, de acordo com o que é previsto pelo chefe da aldeia. Vale ressaltar que o cargo de promotora e esta estrutura não são encontradas em todas as aldeias. Assim não há entre os Apinajé uma unidade política que se estenda da mesma forma em todas as aldeias. Na aldeia Irepxi, por exemplo, não havia conselheiro e promotora. Percebi que isto ocorre, sobretudo, em aldeias pequenas, tendo em vista que a grande maioria das aldeias que possuem um número considerável de moradores possui o tripé político descrito acima.

Assim, vale ressaltar que entre os Apinajé percebemos como nos mostra Raquel Rocha que a noção dicotômica entre centro e periferia não corresponde a essa ideia de divisões de espaços, tendo em vista as transformações que vem ocorrendo em sua organização política.

O termo periferia para designar o círculo das casas é comum na maioria das etnografias Jê. No entanto, trata-se de um termo que traz em si uma carga de significado cultural não indígena que pode indicar inferioridade social. Nessa concepção, as relações domésticas [femininas] são colocadas em oposição ao centro [masculino], onde se concentram as atividades públicas e, portanto, consideradas plenamente sociais (Rocha, 2001: 22).

É notório que a ideia postulada por uma relação dicotômica atrelada aos preceitos ocidentais da construção de gênero, o que nos leva a pensar que não necessariamente ocorra da mesma maneira entre os povos indígenas. Exemplo disto são os Apinajé contemporâneos, onde as relações estão transformando-se e ocorrendo realocação de espaços, surgindo, com isso, novas configurações sociais e políticas. Como Raquel Rocha (2001) evidencia em sua pesquisa, a política local tradicionalmente ocupado pelas pessoas do sexo masculino entre a maioria dos povos Jê, vem sofrendo alterações que colocam os sujeitos femininos em uma nova dinâmica e marca assim a presença feminina na política. É neste sentido que a trajetória de Nhiro, cacica da aldeia Irepxi, possibilitou-me conhecer as novas formas de lideranças entre os Apinajé, bem como os elementos que constituem essas lideranças.

### **A política feminina a partir da trajetória de Nhiro.**

Pierre Castres (2013), em seu livro *A sociedade contra o estado*, expõe as formas de poder entre os povos indígenas das sociedades Amazônicas, apresentando às principais características de um bom chefe:

- 1] O chefe é um “fazedor de paz; ele é a instância moderadora do grupo, tal como é atestado pela divisão frequente do poder civil e militar.
- 2] Ele deve ser generoso com seus bens; e não se pode permitir, sem ser desacreditado, repelir os incessantes pedidos de seus “administradores”.
- 3] Somente um bom orador pode ter acesso a chefia. (CLASTRES, 2013, p.48).

Partindo dessas características apontadas por Clastres (2013) verifiquei que Nhiro, a cacica da aldeia Irepxi além de possuir essas características ainda possuía outros elementos que a tornava ainda mais apta para o exercício da chefia. Com isso, percebi que Nhiro tinha qualidades que preconizavam sua ação enquanto mulher e cacica do povo Apinajé.

Nhiro antes de iniciar seu trabalho como cacica já havia participado da estrutura política Apinajé como promotora auxiliar. Como mostra sua fala: *Minha mãe foi promotora do cacique Romão, nesta época fui promotora junto com ela. Acompanhava ela. Viajava com ela, participava de tudo. E ela foi me ensinando.* Sua fala mostra o início de sua participação na política aldeã e comprova a importância da relação de Nhiro com sua mãe, pensando na influência dela para seu trabalho.

A ascensão de Nhiro à chefia e o seu exercício na aldeia Irepxi, se deve a um conjunto de elementos que vão além daqueles colocados por Clastres. O primeiro elemento que se destaca na trajetória de Nhiro é que ela é uma sábia da cultura Apinajé, pois possui um grande

conhecimento tradicional. É através de seu reconhecimento como uma “conhecedora da cultura”<sup>42</sup> que ela consegue suscitar outro elemento extremamente significativo de sua ação política que é a sua capacidade de articulação interétnica, ou seja, de criar redes de relações e alianças políticas. Este fato a torna muito importante e bastante requisitada em diversos eventos e rituais que ocorrem em diferentes aldeias.

O terceiro elemento destacado aqui é seu forte engajamento nas relações de parentesco, sobretudo, com a parentela vinculada a sua mãe Maria Barbosa Irepxi<sup>43</sup>, posto que o protagonismo feminino entre os Apinajé é marcado pela influência política de Irepxi. Ademais é também com o parentesco que muitas das redes de relações de Nhiro são construídas.

O quarto elemento, por fim, diz respeito ao trabalho. É com este que Nhiro mostra sua forte relação com a roça e com as atividades produtivas que alimentam e contribuem para o bem-estar da comunidade. Durante o período que estive na aldeia Irepxi, acompanhei Nhiro no trabalho diário e com isso percebi que assim como Clastres (2013) e Nimuendajú (1983) afirmam que na chefia masculina o cacique não “goza de nenhuma prerrogativa”, na chefia feminina também acontece da mesma maneira. O chefe é o incentivador, o que inicia as atividades. Percebi que o trabalho é um forte elemento da liderança de Nhiro, sua afeição no trabalho para comunidade, mostra como o trabalho configura-se como ponto significativo quando falamos das qualidades de um chefe. O trabalho é um elemento muito importante para a cacica da aldeia Irepxi. Nhiro possui o que poderia chamar de uma “moral social”, a forma como ela incentiva os moradores da aldeia para o trabalho, sua relação com a roça mostra uma qualidade pessoal que contribui para a atividade produtiva seja vista pela comunidade como moralmente boa, bonita produzindo assim uma “estética moral” do trabalho. Essas questões são similares àquelas encontradas por Overing em sua etnografia dos (1991) Piaroa:

No entendimento Cubeo do social, assim, a produção dependia da criação de um moral alto público, o que faz sentido se, culturalmente, os membros da comunidade recusavam-se a entrar em relações de comando-obediência e trabalhavam (de acordo com o valor na autonomia pessoal) apenas sob um mínimo de direcionamento. O papel mais importante da chefia tornava-se o estabelecimento de um moral alto entre os

---

<sup>42</sup> MELATTI, 1978.

<sup>43</sup> Maria Barbosa é conhecida entre os Panhĩ e os Kupẽ pelo seu protagonismo político, e sua influência na estrutura sociopolítica dos Apinajé. Irepxi, como é chamada na língua Panhĩ, foi uma figura muito importante para o povo Apinajé, sobretudo, na luta pelo direito ao seu território, participou efetivamente do processo de demarcação do território Apinajé.

membros da comunidade, o que carrega a criação de conforto ao nível material (OVERING, 1991, p.14).

Assim, percebe-se que o trabalho se configura como uma forte qualidade pessoal, podendo render-lhe grande prestígio dentro da sua comunidade. Ademais, o trabalho, sobretudo o do chefe, mostra a importância da produção para o bem estar e conforto da comunidade.

Nhiro, como dito acima, é uma “conhecedora da cultura” e dos rituais. Suas qualidades passam pelo conhecimento tradicional, elemento que se torna essencial para sua ação política e por seu prestígio político adquirido a partir das suas qualidades pessoais e da figura de sua mãe. O fato de a sua mãe ter sido uma mulher “guerreira”, como ficara conhecida, a torna uma mulher de luta assim como as mulheres que descendem da família Barbosa.

Neste sentido, retorno ao parentesco, posto que através dele é possível apontar uma linha de sucessão que vem da influência de Maria Barbosa- mãe de Nhiro. Prova disso é que essas mulheres que fazem parte dessa família participam ativamente da política Apinajé e encontram-se em posições de destaque entre os Apinajé. Como exemplo temos Joanita, cacica da aldeia Areia Branca, e irmã da falecida Maria Barbosa. Ela foi a primeira mulher a ocupar o cargo de cacica entre os Apinajé. Mesmo as cacias que não são ligadas diretamente pelos laços consanguíneos com Nhiro e a família Barbosa, reconhecem a contribuição das mulheres da parentela de Nhiro e Irepxi para a política Apinajé e, sobretudo, para a participação efetiva das mulheres Apinajé na política aldeã.

Esses dados se confirmam quando observo de perto a vida de Nhiro. A acompanhei em vários eventos, rituais e encontros/reuniões. Nestes momentos percebi que Nhiro possuía muita influência dentro e fora do território Apinajé, que sua extensa rede de parentesco e seu conhecimento ritualístico e cultural configuravam-se como elementos essenciais para sua participação e circulação dentro e fora do território Apinajé.

### **Considerações Finais**

A chefia feminina apresentada a partir da trajetória feminina da cacica da aldeia Irepxi, Nhiro, possibilitou perceber algumas transformações da estrutura política dos Apinajé contemporâneos, sobretudo, quando verificamos que esta liderança possui elementos que preconizam sua ação política e por conseguinte a presença da mulher Apinajé na estrutura

política. Percebe-se que as mulheres assim como os homens também são seres políticos e possuem elementos que qualificam sua participação na chefia e em toda estrutura política.

Ademais, buscou-se ao logo deste ensaio evidenciar o fenômeno das novas formas de lideranças do povo Apinajé partindo da trajetória da cacica Nhiro, buscando mostrar que a política aldeã Apinajé também é feminina. Assim, percebe-se a partir da trajetória de Nhiro que a liderança feminina se sustenta por quatro pontos centrais: o parentesco, o conhecimento cultural, as redes de relações intra e interétnicas estabelecidas pela liderança e a motivação para o trabalho. Contudo, existem mais quatro aldeias no território Apinajé que são chefiadas por mulheres, resta-nos saber se as outras lideranças femininas do território Apinajé também possuem o mesmo prestígio de Nhiro, e ainda se os elementos que encontramos em sua trajetória de cacica são os mesmos que encontraríamos em outras trajetórias de lideranças femininas. Essas são questões que só podem ser verificadas com outros estudos etnográficos sobre as demais lideranças femininas do território Apinajé.

#### REFERÊNCIAS

- BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Tocantins: Tocantinópolis. 2010. Disponível em: <<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=172120>>. Acesso em: 10 março 2015.
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- DAMATA, Roberto. **Um mundo dividido: a estrutura social dos Apinayé**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976.
- GIRALDIN, Odair. **Axpên Pyrak: história, cosmologia, onomástica e amizade formal Apinayé**. 296 f. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.
- GONÇALVES, José Reginaldo. **A busca pela identidade social: o caso das relações entre índios e brancos no Brasil Central**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional, PPGSA-UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, 1980.
- MELATTI, Júlio César. **Ritos de uma tribo Timbira**. São Paulo: Ática, 1978.
- NIMUENDAJÛ, Curt. **Os Apinayé**. Belém, PA, 1983. (Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi).
- OVERING, Joanna. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. **Revista de antropologia**. São Paulo, USP, n. 34, 1991, p. 7- 33.
- ROCHA, Raquel Pereira. A Questão de Gênero na Etnologia Jê a partir de um estudo sobre os Apinajé. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2001.

\_\_\_\_\_. OS APINAJÉ: Situação atual e gênero. In; Reunião Brasileira de Antropologia, 26<sup>a</sup>, 2008. Porto Seguro.

\_\_\_\_\_. 2012. O “Tempo do primeiro” e o “tempo de agora”. Transformação social e etnodesenvolvimento entre os Apinajé/TO. Tese de doutorado. Campinas, SP.