

MOVIMENTO SOCIOAMBIENTAL INDÍGENA: RESISTÊNCIA E PROATIVIDADE POLÍTICA APYÃWA

Indigenous Socio-Environmental Movement: Resistance and Political Proactivity Apyãwa

MARA MARIA DUTRA* & AUMERI CARLOS BAMPI**

Fecha de recepción: 28 de noviembre de 2025 – Fecha de aceptación: 17 de enero de 2026

Resumo:

Este estudo analisa os processos de mobilização social e as formas de ação política do povo indígena Apyãwa, destacando estratégias de resistência voltadas à visibilidade, valorização cultural e garantia de direitos. Localizados no estado de Mato Grosso, os Apyãwa enfrentam impactos históricos da colonização e pressões contemporâneas do capitalismo global, que ameaçam seus territórios e modos de vida. A pesquisa utiliza abordagem qualitativa, articulando análise bibliográfica e documental com estudo de caso baseado em 27 entrevistas semiestruturadas com lideranças indígenas e observação participante. Os resultados revelam o protagonismo Apyãwa na construção de caminhos que integram sustentabilidade cultural, econômica e política, orientados à preservação territorial e das práticas ancestrais. Sob a perspectiva da ecologia política, que examina relações de poder e uso de recursos naturais, observa-se que suas ações se alinham a movimentos sociais de resistência, contrapondo-se à lógica colonial do neoextrativismo capitalista.

Palavras-chave: autonomia política, descolonização, mobilização social, resistência indígena, sustentabilidade indígena.

Abstract:

This study analyzes the processes of social mobilization and the forms of political action of the Apyãwa Indigenous people, highlighting resistance strategies aimed at visibility, cultural appreciation, and the protection of their rights. Located in the state of Mato Grosso, the Apyãwa face historical impacts of colonization and contemporary pressures from global capitalism, which threaten their territories and ways of life. The research employs a qualitative approach, combining bibliographic and documentary analysis with a case study based on 27 semi-structured interviews conducted with Indigenous leaders, as well as participant observation. The results reveal the central role of the Apyãwa in building pathways that integrate cultural, economic, and political sustainability, oriented toward territorial preservation and ancestral practices. From the perspective of political ecology, which examines power relations and the use of natural resources, their actions align with social resistance movements, countering the colonial logic of capitalist neo-extractivism.

Keywords: political autonomy, decolonization, social mobilization, Indigenous resistance, Indigenous sustainability.

* Doutora em Ciências Ambientais. Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso (IFMT), Barra do Garças, MT, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3944-9107>. Correo-e: mara.dutra@ifmt.edu.br

** Doutor em Filosofia em Ciências da Educação. Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT), Sinop, MT, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3410-9376>. Correo-e: aumeri@unemat.br

O presente estudo faz parte do projeto Agravos socioambientais ao povo indígena Apyãwa (Tapirapé) da Amazônia brasileira e revitalização no contexto da expansão capitalista. Os pesquisadores agradecem ao Povo Apyãwa pela receptividade e acolhimento, em especial ao Kamoriwa'i Elber Tapirapé (Cacique da Terra Indígena Urubu Branco) e aos 27 participantes deste estudo.

Introdução

Historicamente, no Brasil, o processo vivenciado pelos povos indígenas foi e continua sendo permeado pela violência colonizatória iniciada na fase mercantilista do capitalismo, no século XVI. Essa trajetória foi atravessada por confrontos bélicos, genocídio, extermínio, escravidão, epidemias, perda de territorialidades e esbulho possessório.

Nos dias atuais, a lógica das disputas territoriais nas fronteiras de expansão capitalista do neoextrativismo persiste. Como parte do projeto hegemônico capitalista, essa dinâmica tensiona continuamente as Terras Indígenas e as suas territorialidades, buscando apropriar-se das riquezas ainda existentes, como terra, minérios, florestas, biodiversidade, rios e paisagens.

Leff (2015), um dos principais teóricos da ecologia política, descreve como o capitalismo globalizado explora os chamados “recursos naturais” e subordina os territórios e os povos a uma lógica mercantilista, promovendo desterritorialização e destituição.

Segundo o autor, o sistema econômico global contemporâneo, ao basear-se exclusivamente na lógica de mercado e na exploração de recursos, desconsidera as limitações ecológicas do planeta e ignora a diversidade de povos que interagem de maneira sustentável com a natureza de formas distintas e cooperantes. Leff defende a valorização das culturas e dos saberes indígenas e tradicionais como uma alternativa de compreender e interagir com a natureza. Propõe uma nova racionalidade ambiental que integre valores éticos e culturais na gestão dos bens comuns e dos territórios concebidos como *loci* de vida para os povos e para milhões de espécies que compartilham a vida (Leff, 2015).

A ecologia política emerge, assim, como ferramenta essencial para entender e enfrentar os conflitos gerados pela apropriação desigual de recursos, especialmente em contextos de exploração econômica e marginalização de comunidades locais (Porto-Gonçalves & Leff, 2015).

De forma semelhante, Krenak (2018) discute o impacto da violência colonial e do capitalismo na relação entre os povos indígenas e a natureza. Destaca como essa violência arrancou os povos de seus territórios, transformando uma relação coletiva e simbiótica com a terra em uma visão especista baseada apenas na extração de recursos e produção econômica.

Para Krenak (2018), a ecologia política fundamenta-se em uma epistemologia contra-hegemônica, que busca construir relações comuns entre sujeitos coletivos, reconhecendo que pessoas, territórios e formas de habitar estão intrinsecamente conectados, formando uma totalidade indivisível.

Contudo, conforme argumenta Santos (2007), a colonialidade do poder, marcada pela lógica de divisão abissal, fragmenta essas conexões, pois há uma violência sistemática promovida pelo capitalismo hegemônico que se manifesta de forma recorrente na destituição de territórios tradicionais, processo agravado pela apropriação latifundiária e pela expansão da produção de *commodities* agrícolas e minerais em larga escala, especialmente na região amazônica (Silva & Bampi, 2020).

Essa violência impacta não apenas os sujeitos coletivos, mas também o território enquanto base essencial para a vida, provocando rupturas, deslocamentos forçados e a desestruturação de laços vitais socioecológicos. Assim, compreender e enfrentar essa dinâmica exige

uma perspectiva integrada que articule justiça social, ambiental e cultural em busca de alternativas ao modelo hegemônico de exploração.

Impulsionada pela lógica da globalização econômica, essa dinâmica prioriza o lucro e o crescimento econômico em detrimento dos direitos socioterritoriais e culturais dos povos amazônicos. No estado de Mato Grosso, o agronegócio, a mineração e outras formas de exploração intensiva dos bens comuns naturais, vistos tão somente como recursos, frequentemente resultaram na apropriação de terras indígenas (Bampi et al., 2017), desconsiderando os vínculos profundos que essas comunidades mantinham com seus territórios, essenciais para sua sobrevivência, cosmovisão, bem como à reprodução sociocultural.

Neste contexto, os movimentos indígenas na Amazônia têm desempenhado um papel relevante na resistência à violência histórica e contemporânea associada ao capitalismo e à exploração predatória da floresta (Krenak, 2019). Como apontam Silva e Bampi (2020), essas ações configuram o que pode ser denominado de *antigeopolítica*, ou seja, uma oposição ativa à lógica colonial e mercantilista que subjuga povos e territórios.

Essas mobilizações não se limitam à preservação de seus territórios, incluem também a reafirmação de suas culturas, saberes tradicionais e modos de vida como contrapontos à lógica destrutiva do capital, que os promove a expropriação e a marginalização (Cunha, 2012; Krenak, 2018). Nesse sentido, as organizações como a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB, s.d.-b) e lideranças como Ailton Krenak têm enfatizado a necessidade de resistir à desterritorialização e ao avanço do agronegó-

cio, mineração e outras atividades que ameaçam a integridade dos sistemas ecológicos responsáveis pela vida.

A trajetória histórica de desrespeito e subalternização dos povos indígenas durante 500 anos na América provocou a necessidade “de articulação e unidade política em torno de interesses comuns”, com estratégias políticas que visam alterar a realidade de extermínio dos povos indígenas (Baniwa, 2007, p. 129). No ano de 1940, no México, ocorreu o primeiro Congresso Indigenista Americano (Convenção de Patzcuaro), um movimento de luta que propunha discussões políticas a fim de zelar pelos povos indígenas na América.

No Brasil, o movimento indígena, no início incipiente, ganhou força a partir da década de 1970:

... provocado pela realização de assembleias indígenas articuladas pelo CIMI e pelo surgimento de lideranças indígenas carismáticas com projeção regional, nacional e internacional que impulsionaram o surgimento das primeiras grandes organizações indígenas regionais e nacionais, sob a liderança da União das Nações dos Indígenas-UNI. O amadurecimento do movimento indígena leva à formação de uma frente indígena em defesa dos direitos coletivos (lideranças, organizações locais, regionais, nacionais e internacionais), ao mesmo tempo em que são identificadas necessidades e estratégias de cada povo, que formam a base concreta do movimento e da luta indígena (Baniwa, 2007, p. 138).

No entanto, durante esse período, políticas expansionistas de cunho econômico, intensificadas pela ditadura militar, culminaram no Programa de Integração Nacional (PIN) (Baniwa, 2007; Munduruku, 2018). Esse processo resultou no dramático encontro assimétrico entre a sociedade capitalista nacional (Estado e o capital através de empresas imobiliárias, agrícolas e mineradoras) e os povos indígenas, que começaram a sentir os perversos efeitos devas-

tadores de transformações abruptas em seus ambientes e territórios. Esse momento também foi marcado por questões de agravamento sanitário, exploração e violência física. Em resposta, ainda que de forma desproporcional e desarticulada, as comunidades indígenas reconheceram a necessidade urgente de proteger suas terras para a preservação de sua própria existência.

Souberam se mobilizar contra o decreto do extermínio vaticinado pelo desenvolvimento. Reagiram e criaram, nos fins dos anos 1970, um movimento político muito importante e que foi capaz de conclamar toda a sociedade brasileira para mostrar que “posso ser como você, sem deixar de ser como sou”, mote adotado pelas lideranças e que partia do pressuposto de que ser brasileiro não é abrir mão de pertencer a um grupo diferenciado dentro da sociedade (Munduruku, 2018, p. 171).

Para uma melhor compreensão do que seja o movimento indígena, Baniwa (2007) descreve que “é o conjunto de estratégias e ações que as comunidades, organizações e povos indígenas desenvolvem de forma minimamente articulada em defesa de seus direitos e interesses coletivos” (p. 128). Surgiu como uma resposta coletiva de resistência às políticas contrárias, alinhadas aos interesses do capitalismo.

Nesse sentido, Melucci (1989) defende que os movimentos sociais não são apenas reações a problemas econômicos ou políticos, mas também manifestações “culturais e simbólicas” que questionam valores dominantes, promovendo novas formas de pensar e viver. Destarte, a articulação indígena inscreve-se como parte da mobilização popular, embora com características próprias e demandas específicas. Diferencia-se das organizações camponesas e do operariado urbano, por exemplo, cujas iniciati-

vas também surgiram de forma embrionária na década de 1970.

Um dos fatores que impulsionou a mobilização e luta política indígena foi a criação do Estatuto do Índio, promulgado por meio da Lei Nº 6.001 de 1973. No entanto, não se pode afirmar que o teor jurídico deste estatuto tenha contribuído para a garantia dos direitos de seus tutelados, pois os mantinha sob tutela do Estado brasileiro e subordinados à lógica da articulação Estado-capital, frequentemente prejudiciais à sua existência. Os indígenas eram considerados relativamente incapazes, por isso tutelados do Estado até que sua integração, de forma “progressiva e harmoniosamente” à sociedade brasileira fosse realizada (Presidência da República, 1973). A perspectiva integracionista sempre esteve presente, quer no período Imperial, quer posteriormente nas formas republicanas diversas de inspiração positivista e se mantiveram ao longo do tempo.

Assim sendo, o caráter errôneo da tutela exercida pelo Estado brasileiro, significava também uma opção política do Estado-capital, mascarada sob a justificativa da necessidade de expansão das fronteiras agrícola-urbano-industrial apropriando-se das terras indígenas e negando sua identidade e diversidade cultural (Borges et al., 2018). Quando não eram desterritorializados, os indígenas eram relegados a espaços confinados e delimitados, liberando extensas áreas para a ocupação capitalista (Bampi et al., 2017).

Neste sentido, a Constituição de 1988 foi um marco importante para o reconhecimento e avanço dos direitos dos povos indígenas (Gohn, 2024).

De transitórios e incapazes passaram a protagonistas, sujeitos coletivos e sujeitos de direitos e de cidadania brasileira e planetária. Acompanhei e participei de todo o processo de surgimento e de consolidação do chamado movimento indígena organizado, nas décadas de 1970 e 1980. Foi um período histórico da luta de resistência indígena no Brasil, por um lado, caracterizado pelo surgimento e pela atuação de lideranças indígenas carismáticas que, com coragem e determinação, enfrentaram as forças colonialistas e integracionistas (Estado e Igreja) que subjugavam os povos indígenas; por outro lado, os povos indígenas, apoiados por alguns importantes aliados (missionários, indigenistas e intelectuais), iniciavam uma longa e bonita caminhada de reorganização, mobilização e articulação política pan-indígena de resistência e de defesa de seus direitos e interesses coletivos – época heróica que marcou a principal mudança no curso da história brasileira (Luciano, 2006, p. 19).

A partir da Constituinte, diversos movimentos de referência, tanto em nível nacional quanto regional e local, surgiram como resposta política pela luta pelo reconhecimento dos direitos dos povos indígenas. Entre esses movimentos destacam-se a institucionalização da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) em 1989, o Acampamento Terra Livre (ATL) em 2004, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), em 2005, e a Federação dos Povos e Organizações Indígenas de Mato Grosso (FEPOIMT) em 2018, dentre outros. Cabe destacar o apoio dado pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) criado em 1972, que desempenhou um papel significativo nessa luta:

... no auge da Ditadura Militar, quando o Estado brasileiro adotava como centrais os grandes projetos de infraestrutura e assumia abertamente a integração dos povos indígenas à sociedade majoritária como perspectiva única, o Cimi procurou favorecer a articulação entre aldeias e povos, promovendo as grandes assembleias indígenas, onde se desenharam os primeiros contornos da luta pela garantia do direito à diversidade cultural. Em sua prática junto aos povos

indígenas, o Cimi assume como objetivo geral: Testemunhar e anunciar profeticamente a Boa-Nova do Reino, a serviço dos projetos de vida dos povos indígenas, denunciando as estruturas de dominação, violência e injustiça, praticando o diálogo intercultural, inter-religioso e ecumênico, apoiando as alianças desses povos entre si e com os setores populares para a construção de um mundo para todos, igualitário, democrático, pluricultural e em harmonia com a natureza, a caminho do Reino definitivo (CIMI, s.d.).

Após o processo de redemocratização do país, houve uma maior abertura para a participação indígena, por meio de debates que defendiam os direitos coletivos. Esse período é marcado pelo “reconhecimento da diversidade cultural e da organização política dos índios” (Luciano, 2006, p. 74). Desde então, cada povo indígena passou a instituir organizações próprias com o propósito de atender às necessidades coletivas.

Cabe destacar que a relação entre ecologia política e movimentos sociais é intrínseca, pois ambos compartilham a preocupação com as desigualdades sociais e ambientais geradas por modelos de desenvolvimento insustentáveis. A ecologia política fornece uma base teórica para entender como as dinâmicas de poder, a economia global e as políticas públicas impactam os territórios, as comunidades e os ecossistemas (Leff, 2015; Santos, 2007).

Todavia, para compreender de maneira mais precisa a dimensão institucional dessas disputas, é necessário aprofundar o debate sobre autonomia indígena no interior do Estado-nação latino-americano.

Embora o pensamento de Boaventura de Sousa Santos fundamente a crítica à colonialidade e à lógica abissal, a proatividade política do povo Apyãwa exige um diálogo mais denso com o conceito de autonomia. Como propõe

Díaz-Polanco (1991), a autonomia não deve ser vista como um autogoverno territorial ou isolamento, mas como um regime jurídico-político que busca garantir a autodeterminação indígena dentro de um campo de disputas permanentemente tensionado pela arquitetura estatal. Díaz-Polanco (1991) alerta para os limites desta autonomia quando incorporada pelo Estado sob marcos administrativos que preservam estruturas centralizadas de poder, podendo converter-se num mecanismo de regulação em vez de emancipação plena.

Esta perspectiva permite problematizar a noção de 'índio autorizado', formulada por Charles R. Hale (2004). O conceito demonstra como o multiculturalismo neoliberal tende a legitimar apenas as expressões identitárias indígenas que não ameaçam a estrutura econômica vigente, marginalizando práticas políticas consideradas excessivamente contestadoras. No contexto brasileiro, esta tensão é evidenciada por Alcida Rita Ramos (1998) e João Pacheco de Oliveira (1998) ao analisarem a persistência de uma lógica tutelar mesmo após a promulgação da Constituição de 1988.

A transição da tutela para o protagonismo Apyãwa revela, portanto, a construção de uma cidadania diferenciada, que não se limita ao contexto constitucional, mas forja resistência à arquitetura administrativa do Estado, que continua a mediar e, por vezes, a restringir e cercear a autonomia indígena.

Nesse cenário, pretende-se demonstrar que as estratégias de lealdade política ou o apoio pragmático a candidatos não devem ser interpretados como submissão, mas como estratégias políticas de negociação complexas dentro

de um campo de disputa desigual, onde o povo Apyãwa afirma a sua agência política face às estruturas de poder do Estado. É nesse ponto que a dimensão jurídico-política e burocrática do Estado se torna central para compreender os limites e possibilidades dessa autonomia.

O Estatuto do Índio em 1973 e a promulgação da Constituição Federal de 1988 constituem marcos jurídicos relevantes no reconhecimento de direitos socioterritoriais, mas eles não surgiram do acaso, senão que do movimento de ação política indígena articulado a diversos setores da sociedade que confrontaram o Estado brasileiro, seu arcabouço legal e sua estrutura.

Mas a simples referência normativa não é suficiente para compreender o campo de disputa tensionado na arquitetura estatal desde a década de 1970 pela proatividade indígena até a atualidade, bem como as reações elitistas do poder econômico de latifundiários, mineradoras e grupos econômicos corporativos que buscaram capturar a configuração e ação do Estado brasileiro em detrimento dos territórios dos povos indígenas.

É necessário considerar também o papel dos aparatos burocráticos estatais, especialmente da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), cuja atuação histórica se dá entre mediação, omissão e, em determinados períodos, alinhamento explícito a projetos desenvolvimentistas de alto impacto aos povos indígenas.

No nível macro da governamentalidade é preciso considerar que, no Brasil redemocratizado, as políticas que envolvem os povos indígenas se explicitam conforme os diferentes governos que têm sido eleitos e comandado o país, situação que tem oscilado entre o centro (Fernan-

do Henrique Cardoso), a esquerda (Luís Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff), a direita (Michel Temer), a extrema direita (Jair Bolsonaro) e com o retorno da esquerda com o recente mandato de Luís Inácio Lula da Silva.

Neste contexto, explicita-se que do campo do centro à esquerda há relativa permeabilidade às políticas pró-indígenas, e, de modo contrário, nas políticas de direita e extrema direita, os governos atuam em contraposição aos movimentos sociais indígenas fazendo com que o Estado se torne refratário às suas demandas. Neste sentido, as políticas são volúveis ao próprio comando central, e observa-se que o Estado brasileiro é também campo de constante tensão.

Outra situação é a morosidade administrativa nos processos de demarcação de áreas e a fragilidade institucional e de ações diante de invasões territoriais, condições que contribuíram para que a retomada do território ancestral Apyãwa de 1993 se configurasse como ação autônoma indígena precedida de tentativas frustradas de mediação institucional. Assim, o Estado deve ser compreendido não como ator homogêneo, mas como arena de disputas onde diferentes projetos de nação entram em tensão.

Como agentes os movimentos sociais transformam as proposições em ações práticas, ativando processos políticos diversos, como formação de associações, participação institucional, ações jurídicas, formação de redes políticas, protestos e ocupações, visando mudanças concretas nas condições de existência. Destaca-se ainda a mobilização pela educação com base na diversidade cultural como forma de resistência.

Nesse contexto, insere-se o povo Tapirapé (que se autodenomina *Apyãwa*) que desenvolveu seu protagonismo a partir da década de 1980, com participação ativa em diversas organizações sociais indígenas, sendo um exemplo concreto de dinamismo político.

Atualmente, os Apyãwa vivem na Terra Indígena (TI) Urubu Branco, localizada na região nordeste do estado de Mato Grosso. Cabe ressaltar que os Apyãwa retomaram parte de seu território ancestral – entendido neste estudo como as terras que habitavam no início do século XX e que hoje constituem o território da TI Urubu Branco – em 1993, mas tiveram que readaptar seu modo de vida diante da reconfiguração do espaço geográfico, altamente degradado devido ao intenso desmatamento e exploração promovidos pelas empresas agropecuárias que se instalaram irregularmente no avanço da fronteira agrícola, mesmo com o aval e subsídios financeiros do governo federal.

Com o objetivo de dar visibilidade à situação que enfrentaram e garantir seu direito à posse da terra, os Apyãwa começaram a se organizar e a participar de um conjunto de atividades sociopolíticas tanto internas quanto externas. Além disso, como integrantes de coletividades indígenas, lutaram pela conquista de seus direitos enquanto cidadãos brasileiros, buscando preservar sua identidade.

A fim de compreender a importância da participação Apyãwa em diversos movimentos sociais indígenas organizados de abrangência, nacional, regional e local, este estudo teve como objetivo apresentar os processos de mobilização social e formas de ação política implementadas por esse povo indígena. Sua participação política visa dar visibilidade nacional e internacional,

valorizar a diversidade cultural e garantir seus direitos enquanto cidadãos indígenas.

O estudo assume relevância por destacar que a ação coletiva desse povo, ao se engajar em movimentos sociais, fica evidenciado por suas estratégias, que se manifestam em diversas formas de organização e ações para a autodeterminação interdependente. Na primeira seção, apresenta-se um histórico do processo de mobilização e luta que culminou na retomada de seu território ancestral. Em seguida, explora-se a participação dos Apyãwa em movimentos e organizações nacionais, estaduais e regionais, demonstrando como suas ações integram demandas locais a articulações mais amplas. A terceira seção apresenta diversas estratégias de resistência e luta, no atual cenário comunitário do povo Apyãwa. Por fim, apresentam-se as considerações finais.

Como metodologia para descrever os processos de mobilização social e as formas de ação política, utilizou-se a abordagem qualitativa (Lüdke & André, 2012), aliada à pesquisa bibliográfica e documental, com estudo de caso (Gil, 2012). O trabalho de campo ocorreu entre os meses de novembro de 2023 e janeiro de 2024. Foram realizadas entrevistas semiestruturadas com 27 indígenas, incluindo lideranças indígenas, membros de organizações comunitárias e representantes de movimentos sociais; os registros de observação direta nas aldeias foram anotados no caderno de campo.

As entrevistas, compostas por questões semiestruturadas, foram realizadas nas aldeias, com o uso de gravador e, posteriormente, transcritas. A análise de dados se deu de forma qualitativa, e a triangulação foi empregada, cruzando informações das entrevistas com as

observações de campo e a revisão bibliográfica sobre o tema.

O estudo foi aprovado pelo Sistema Comitê de Ética em Pesquisa (CEP)/Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) por meio do Parecer Nº 6.581.595. Para garantir o anonimato dos participantes, seus nomes não foram revelados e foram substituídos pela letra EI de “Entrevistado Indígena”, seguida do número 1 (um) a 27 (vinte e sete), total de entrevistados (EI1, EI2, EI20 etc.).

O processo de mobilização e luta do povo Apyãwa na retomada de seu território ancestral

De acordo com estudos de Baldus (1970), o povo indígena Tapirapé (que se autodenomina Apyãwa), teria migrado da costa brasileira, fugindo do domínio dos colonizadores portugueses e exploradores europeus. Por volta do século XIX, já habitavam nas imediações da Serra do Urubu Branco, localizada a nordeste do estado de Mato Grosso, na região Central do Brasil. Estima-se que, nessa época, eram cerca de 1.500 pessoas. No entanto, a partir de 1910, por meio de contatos interétnicos e com não indígenas, foram quase extintos devido a doenças às quais não possuíam imunidade, bem como a situações de rivalidades e conflitos com os exploradores (Dutra & Bampi, 2024a, 2024b).

Em 1947, por circunstâncias adversas, foram forçados a abandonar seu território (Baldus, 1970; Wagley, 1988). Assentados em um novo local, em 1952, as irmãs da congregação religiosa das Irmãzinhas de Jesus passam a residir com eles. Quando chegaram, o povo Apyãwa era constituído por apenas 47 pessoas (Irmãzinhas de Jesus, 2002), à beira da dizimação

(extermínio). Diante desse contexto, as irmãs tiveram importância fundamental na revitalização populacional e identitária, bem como no incentivo ao movimento de organização sociopolítica dos Apyãwa (Dutra & Bampi, 2024b).

Inicialmente, as irmãs cuidaram da saúde dos indígenas, a questão mais urgente, o que os ajudou a sair da situação de dizimação. Com o tempo, auxiliaram-nos com ensinamentos na alimentação, língua portuguesa, escolarização, valorização da língua e cultura e fortalecimento dos rituais próprios (Irmãzinhas de Jesus, 2002). Elas os incentivaram a valorizar e preservar a própria cultura, fortalecendo o sentido de identidade e autonomia Apyãwa.

Esse apoio, juntamente com as ações da Pre-lazia de São Félix, foi determinante para que os Apyãwa se organizassem social e politicamente, gerando um movimento pela recuperação de seu território ancestral. Sempre sonhavam em retornar ao território tradicional, e todos os anos visitavam-no. Durante uma dessas visitas, em 1988, ao extraírem mel, colocaram fogo próximo ao tronco de uma árvore. O fogo se espalhou queimando a pastagem, e, por esse motivo, os fazendeiros passaram a impedir sua entrada, colocando cadeados nos portões e posicionando pistoleiros armados nas guaritas para inibir seu acesso (Silva, 2019).

Nesse mesmo ano, Xywaeri José Pio Tapirapé, acompanhado por outros 12 Apyãwa, deslocou-se a Brasília para participar de uma reunião com deputados cujo tema central era a luta pelo direito ao território ancestral. Na reunião “os deputados falavam que aqueles povos indígenas que deixaram o seu território tradicional, mesmo ocupado pela fazenda ou município, têm direito a tirar o ocupante para ter de volta o seu território” (Silva, 2019, p. 75).

Diante das ameaças e dos conflitos enfrentados, os Apyãwa passaram a se mobilizar. Diante as ações realizadas, a Comunidade Tapirapé (1988) descreve viagens à área da Urubu Branco:

Antes da reocupação, os Tapirapé, a partir da escola, organizavam excursões à área [especialmente onde hoje se encontra aldeia Tapi'itawa]. Nessas viagens os membros mais velhos do grupo eram os professores, ensinando aos jovens alunos o significado religioso, econômico e histórico da área. Considerada o “coração” do território Tapirapé, a serra do Urubu Branco guarda boa parte da experiência do grupo na terra. [...] nas reuniões noturnas da takana – a casa dos homens no centro da aldeia –, assim como nas conversas nas casas, só se falava uma coisa: Urubu Branco (p. 17).

Porém, “cansados de esperar inutilmente uma ação por parte da FUNAI e do governo” (Comunidade Tapirapé, 1998, p. 16), em 1993, os Apyãwa retomaram parte de suas terras que se encontravam extremamente degradadas pelas atividades agropecuárias das empresas que se instalaram na região (Comunidade Tapirapé, 1998).

A reocupação (retorno) foi um marco importante tanto para a preservação cultural quanto para o fortalecimento político da comunidade. Segundo Miranda (2013), o estudo de conflitos socioambientais parte da análise de casos históricos que podem elucidar:

... como os atores sociais em disputa estão ligados entre si por modos específicos de dependência recíproca, pautados num equilíbrio móvel de tensões, que resultam em processos de territorialização, compreendidos enquanto transformações nas formas de apropriação do território e seus recursos naturais, que são constantemente estruturadas, desestruturadas e reestruturadas pelas práticas dos grupos sociais e pelas relações de interdependência estabelecidas, que os ligam uns aos outros pelas redes de interesses referentes à figuração social (p. 142).

O resgate parcial de seu território está em consonância com o pensamento de Escobar (2005), que destaca a relevância dos movimentos indígenas ao redor do mundo como exemplos de práticas que desafiam o paradigma dominante, ou seja, o modelo hegemônico de globalização capitalista, que homogeneiza e aniquila culturas e desconsidera as especificidades locais dos territórios e dos povos.

A partir da reconquista territorial, a luta dos Apyãwa pela recuperação ambiental e pelo direito à terra intensificou-se, exigindo estratégias políticas e parcerias para garantir o direito ao seu território. Essa ação socioterritorial corrobora as ideias de Luciano (2006) sobre a relevância do movimento indígena brasileiro e de suas organizações na luta e garantia ao direito ao seu território ancestral, conforme estabelecido na Constituição Brasileira de 1988.

Sobre o processo de reocupação territorial, o EI2 relembra que “as irmãzinhas morava com nós, eles ajuda muito, ensinaram muitas coisas”. O bispo Pedro Casaldáliga também teve papel importante, pois os apoiava na luta por seus direitos, fornecia informações, comprava remédios, “pedia para advogado explicar também essas coisas. Eu não falava bem em português, né? Então eles explicava pra nós entender, né? Nos ajudou muito mesmo e até para marcar a terra ele trouxe um agrimensor para fazer picada” e as irmãs “explicava para nós também sobre as terras”.

Nesse registro fica evidente a participação da Igreja Católica e da Prelazia do Araguaia na garantia dos direitos dos povos indígenas. Em 1970, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) instituiu “uma pastoral específica para trabalhar com indígenas e um Conselho Indigenista

Missionário (CIMI)”, que se tornou um importante aliado do movimento indígena. O CIMI desempenhou um importante papel político na articulação, divulgação e denúncias de violações dos direitos territoriais indígenas (Luciano, 2006, p. 72).

Escribano (2014) descreve sobre a contribuição de Pedro Casaldáliga em relação à defesa da causa indígena e na instituição de comissões mistas de religiosos, camponeses e indígenas:

Foi um dos principais promotores do Cimi, o Conselho Indigenista Missionário, e da CPT, a Comissão Pastoral da Terra. [...] O Cimi foi fundado, entre outros, por Casaldáliga, e Tomás Balduino, bispo de Goiás, em abril de 1972, enquanto a CPT nasceu em 1975. [...] No caso do Cimi, a palavra era dos índios, a causa era dos índios, e, por isso, temos defendido sempre os interesses mais vitais para os índios: a terra, a autonomia, a língua, a cultura (p. 113).

Nessa época, Casaldáliga era bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia e mantinha uma relação muito próxima com os Apyãwa. Com frequência visitava a aldeia onde estavam assentados e celebrava missas para as Irmãzinhas de Jesus. Essa proximidade justifica a fala do EI2, pois Casaldáliga afirma a Escribano (2014) que o CIMI disponibilizava aos indígenas diversos profissionais aos quais dificilmente teriam acesso como advogados, engenheiros agrônomos e professores.

Em relação à participação e à contribuição das Irmãzinhas na superação do quase extermínio dos Tapirapé, Casaldáliga afirma: “Nós temos a grande sorte da presença das Irmãzinhas de Jesus [...] que decidiram que não deveriam converter os índios ao cristianismo, mas que seriam elas a se converter ao modo de viver dos tapirapés” (Escribano, 2014, p. 105). A missão das Irmãzinhas de Jesus, inspirada em Charles de Foucauld, integrava a Prelazia de Casaldáliga.

O trabalho em conjunto de Casaldáliga e das Irmãzinhas de Jesus contribuiu para a organização política dos Apyãwa, que, inclusive participaram de reuniões da Assembleia Constituinte de 1988:

Criou a constituinte e foi conversando, até criou uma lei, né? [...] Aí lá em 88 quando teve reunião lá foi muito índio lá, eu tava lá em Brasília, nós tava. [...] Lá os deputados, e o senadores, advogado falava sobre índio, falava sobre demarcação, falava sobre a lei mesmo. Então eu mesmo falei, então eu posso voltar para Urubu Branco? porque o branco que trouxeram, sem querer, que a gente não sabia falar, não sabia explicar e carregaram a gente pro esse outro terra. E daí eu posso voltar? E eles disse que tenho direito, que tem que voltar (E11).

Diante desse cenário, os Apyãwa organizaram-se coletivamente e, em 23 de dezembro de 1993, ocuparam a área indígena que haviam abandonado no ano de 1947 por circunstâncias alheias à sua vontade. Atualmente, essa área é denominada de Terra Indígena Urubu Branco (Comunidade Tapirapé, 1998).

À época, o cacique e o vice-cacique divulgaram uma “Carta de apresentação do cacique de Tapi-itawa”, na qual esclareceram os motivos que os levaram a promover a retomada territorial. No documento, explicaram que a Terra Indígena Tapirapé/Karajá, onde haviam sido assentados, era insuficiente para a sobrevivência do povo e para a realização de suas cerimônias culturais. Além disso, destacaram que a área era predominantemente composta por varjões, permanecendo alagada no inverno, e que as matas de seu território ancestral haviam sido devastadas para formação de pastagens, sendo o espaço ocupado por rebanhos bovinos. Relataram, ainda, que as sepulturas dos seus ancestrais estavam sendo destruídas e que lhes era proibido adentrar seu antigo território,

impedindo os jovens de conhecerem os locais das antigas aldeias e de compreenderem sua história (Comunidade Tapirapé, 1998).

A reconquista do território ancestral pelo povo Apyãwa, em 1993, representou um marco fundamental não apenas em termos territoriais, mas também para a preservação e continuidade de sua cosmologia. Para os Tapirapé, a terra não é apenas um espaço físico, mas, como afirma Escobar (2005), um elemento vital de identidade, cultura e espiritualidade. Trata-se de um lugar sagrado, onde se manifestam os espíritos de seus antepassados e onde ocorrem práticas espirituais e rituais que fortalecem sua identidade cultural (Tapirapé, 2020).

Recuperar o território ancestral permitiu ao povo Apyãwa estabelecer o vínculo espiritual e simbólico com sua terra, o que é essencial para a transmissão dos saberes e práticas tradicionais às novas gerações. As comunidades indígenas e camponesas têm se engajado em processos de luta pela terra e pelos bens comuns naturais, contra o modelo de desenvolvimento hegemônico e predatório imposto pelo capitalismo global. Porto-Gonçalves e Leff (2015) defendem a pluralidade de saberes, valorizam as cosmologias indígenas e tradicionais como fundamentais para uma convivência mais equilibrada e sustentável no planeta.

A partir desse momento, diversas estratégias de organização foram adotadas pelo povo Apyãwa, incluindo a participação em movimentos e organizações nacionais, estaduais, regionais, o que ampliou seu leque de alianças e fortaleceu mobilizações em defesa de seus direitos. Atualmente, continuam a desenvolver formas de organização dentro das próprias aldeias que integram a Terra Indígena Urubu Branco.

A Terra Indígena Urubu Branco está localizada na Amazônia Legal, abrangendo os biomas Cerrado e Amazônia, na região nordeste do estado de Mato Grosso. Com uma área de 168 mil hectares, abriga oito aldeias, totalizando aproximadamente 1.000 indígenas (Terras Indígenas no Brasil, s.d.).

A participação política em movimentos e organizações regionais e nacionais: ATL, APIB, COIAB, FEPOIMT E CIMI

Entende-se por movimento indígena o conjunto de estratégias e ações desenvolvidas de forma minimamente articulada, com o objetivo de defender os direitos e interesses coletivos dos povos indígenas (Baniwa, 2007). No Brasil, esse movimento ganhou força política no final dos anos 1970, quando os indígenas se mobilizaram, reagiram e criaram, “um movimento político muito importante e que foi capaz de conchamar toda a sociedade brasileira para mostrar que “posso ser como você, sem deixar de ser como sou” (Munduruku, 2018, p. 171). Para o indígena Daniel Munduruku (2018), no Brasil existem diversos movimentos indígenas, pois os povos constroem sua própria dinâmica. Cada aldeia e cada povo indígena cria e desenvolve ações políticas próprias, sempre em prol da defesa de seus direitos e tradições socioculturais.

Em 1980, foi criada a União das Nações Indígenas (UNI), e como parte de uma estratégia política maior, unificou as diferentes ações “dos povos indígenas, na perspectiva de uma luta articulada em níveis local, regional, nacional e internacional em torno dos direitos e interesses comuns, frente a outros segmentos e interesses nacionais e regionais” (Baniwa, 2007, pp. 127-128).

O Acampamento Terra Livre (ATL) é um dos movimentos indígenas formalizados, surgido em 2004, “a partir de uma ocupação realizada por povos indígenas do sul do país, na frente do Ministério da Justiça, na Esplanada dos Ministérios, e logo aderida por lideranças e organizações indígenas de outras regiões do país”. Desde então, é realizado anualmente. Trata-se de uma mobilização nacional com a finalidade dar visibilidade a questões relacionadas aos direitos indígenas, clamando ao Estado Brasileiro o atendimento de demandas e reivindicações (APIB, s.d.-a).

Fundamentalmente, o ATL busca a proteção dos Territórios Indígenas e a demarcação de terras, pressionando o governo pela conclusão dos processos de demarcação, frequentemente travados ou anulados, além da proteção contra invasões. Outro elemento crucial é o enfrentamento dos retrocessos legais, em especial projetos de lei e políticas contrárias aos direitos indígenas. O movimento também se dedica ao combate à violência e à criminalização das lideranças, além de lutar por direitos sociais, como educação e saúde, com políticas públicas específicas, e pelos direitos culturais, como a preservação das línguas e tradições indígenas diante de ameaças culturais externas.

Há, ainda, uma aliança com movimentos socioambientais para a defesa da biodiversidade e o combate às mudanças climáticas, além da denúncia de grandes empreendimentos, como hidrelétricas, mineração e de monoculturas, que danificam seus territórios e a natureza.

A busca pela autodeterminação e pelo protagonismo mobiliza as comunidades indígenas em prol da autonomia, da representatividade

política nos debates nacionais e internacionais, bem como na participação em políticas públicas: O ATL é, ainda, um espaço de trocas culturais, fortalecimento identitário e organização política, ampliando a voz dos povos indígenas.

De acordo com o EI11, todos os anos membros dos Apyãwa deslocam-se a Brasília para participar das deliberações políticas do Acampamento Terra Livre. Essa movimentação é de grande importância, pois também marca o lançamento anual da edição da Revista ATL, que aborda os temas e assuntos debatidos no acampamento. Na edição de 2024, a revista trouxe como tema de edição “Nosso marco é ancestral: Sempre estivemos aqui”, e apresentou como questão primordial o direito às terras indígenas que estava sendo questionado pela bancada ruralista (*lobby* político dos latifundiários) no Congresso Nacional.

A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), criada em 2005 durante o ATL, é outra referência nacional do movimento indígena. Seu objetivo é fortalecer a união entre os povos indígenas e mobilizá-los contra ameaças e violações de direitos, garantindo a defesa de suas garantias constitucionais e culturais (APIB, s.d.-b).

A participação efetiva dos Apyãwa na APIB tem contribuído para amplificar a visibilidade das ameaças contínuas aos seus direitos. De acordo com EI10, a participação ativa no movimento permite que os povos indígenas discutam estratégias de liderança e articulem formas de defesa frente à desvalorização de seus direitos e à tentativa de desmonte da Constituição Federal, que deveria protegê-los: “discutem muito como a demanda da liderança, como que a gente pode defender e lutar pelo nosso direito, que tá sendo desvalorizado, estão querendo

acabar com a constituição que garante nosso direito” (EI10) – é o maior movimento que realizado no ATL.

A APIB conta atualmente com representações em todos os estados brasileiros por meio de organizações regionais. No estado de Mato Grosso, a representação é feita pela Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), criada em 1989 (APIB, s.d.-c).

No âmbito estadual, os Apyãwa fazem parte da Federação dos Povos e Organizações Indígenas de Mato Grosso (FEPOIMT), criada em 2016. A FEPOIMT valoriza a diversidade sociocultural dos 46 povos indígenas do estado e desenvolve diversas ações e projetos, incluindo o Programa REED Early Movers (REM), que beneficiou os Apyãwa. Na gestão atual (2023-2025), Kamaira'i Sanderson Tapirapé ocupa o cargo de 1º tesoureiro, destacando a participação ativa dos Apyãwa nas lideranças indígenas estaduais.

O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) atua como um aliado estratégico na luta pela defesa e garantia dos direitos dos povos indígenas. Vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, possui 11 regionais distribuídas pelo país e uma sede nacional em Brasília. Sua atuação envolve apoio técnico e político às comunidades indígenas, com assessoria em áreas jurídica, comunicação, antropologia e teologia, contribuindo para a orientação e a coordenação das equipes que atuam diretamente em áreas indígenas (CIMI, s.d.).

De acordo com EI6, o CIMI, por meio de sua assessoria jurídica, presta relevantes serviços ao povo Apyãwa, especialmente na retomada da parte norte da TI, que permanece ocupada

por fazendeiros e posseiros. Uma das funções de todos os caciques da TI é envolver-se em todos os movimentos das aldeias, bem como acompanhar os movimentos políticos da ATL, APIB, COIAB e CIMI (EI3).

Durante a pesquisa de campo, foi possível observar uma significativa mobilização dos indígenas contra a PEC 490, ocorrida em Brasília. Com apoio do CIMI e da Coordenação e Organização do Povo Indígena Apyãwa (COPIAP) – associação das oito aldeias do território indígena criada em 2018 com a finalidade de oferecer apoio financeiro às necessidades do povo Apyãwa – mais de 100 integrantes do povo Apyãwa deslocaram-se a Brasília, no dia 3 de maio de 2023. O objetivo foi participar das manifestações realizadas no Acampamento Terra Livre e pressionar os políticos em relação à votação do Projeto de Lei Nº 490/2007. Para o deslocamento, foram contratados dois ônibus, enquanto outros membros da comunidade utilizaram ônibus de linha regular, unindo-se aos povos indígenas de todo o território nacional na defesa de seus direitos.

O projeto em questão propõe mudanças no processo de demarcação de terras indígenas e reforça a tese do *marco temporal*, uma interpretação jurídica que limita o reconhecimento dos territórios indígenas à comprovação de ocupação em 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição Federal (Gohn, 2024). Esse é um dos principais desafios enfrentados pelos povos indígenas atualmente. A luta contra o marco temporal constitui uma pauta central do movimento indígena, que denuncia o retrocesso representado pela proposta e destaca a necessidade de proteger os direitos originários assegurados constitucionalmente.

A participação dos povos indígenas contra o Projeto de Lei do Marco Temporal é articulada entre as diferentes organizações parceiras e movimentos de nível nacional, estadual, regional e local, como ATL, APIB, CIME, COIAB e FEPOIMT e COPIAP (EI3; EI10). Percebe-se que há uma articulação que faz o apoio, de cima para baixo, até chegar à base que são aldeias. De acordo com os entrevistados, a maioria dos recursos financeiros utilizados nessa mobilização foram provenientes da COPIAP.

O protagonismo das mulheres Apyãwa ocorre diante de sua participação em diferentes organizações indígenas. “A primeira organização de mulheres indígenas, criada em 2009, no Estado de Mato Grosso, chamada Takiná, composta por mais de cem mulheres de 43 etnias e divididas em sete regionais” (Fiorini, 2021, p. 7).

A EI14 é conselheira regional da Takiná e afirmou que nas reuniões são discutidas questões e demandas referentes à saúde, educação, direito a terras, entre outros. De acordo com a entrevistada, os movimentos de luta, levam as mulheres a ter o domínio oral da língua portuguesa, ressaltando a importância da participação de mulheres indígenas no movimento, especialmente ao elegerem representantes indígenas (na Câmara de Deputados Estaduais). Relatou sobre a função política local da organização que, de forma coletiva, apoia um único candidato durante o período eleitoral. Na eleição presidencial de 2022, diante da posição política emanada pelos outros candidatos, os Apyãwa decidiram apoiar o candidato Luiz Inácio Lula da Silva como ação política estratégica.

Além da mobilização permanente das mulheres para efetivação de suas pautas de luta, a Takiná motiva as mulheres a participarem do

ATL, assumindo um papel de destaque no cenário nacional ao integrar o coletivo “Diálogo com Mulheres Indígenas” (Fiorini, 2021).

Participação em organizações e movimentos locais: estratégias de sustentação sociocultural e econômica

Os Apyãwa se consideram um povo agricultor. No passado, além dos produtos cultivados em suas roças, a caça e a pesca faziam parte de sua alimentação tradicional (Baldus, 1970; Wagley, 1988). “A roça é a base principal para sustentabilidade sociocultural do nosso povo Apyãwa, pois nela estão inter-relacionados vários saberes milenares, como os rituais, alimentos tradicionais, histórias, saúde, língua, entre outras coisas” (Tapirapé & Cruz, 2023, p. 9).

De acordo com os entrevistados, a maioria das famílias havia desistido de praticar a roça familiar, bem como a comunitária. No entanto, nos últimos anos, há um movimento de retomada da produção agrícola própria, visto que tanto as roças familiares quanto as comunitárias são espaços de grande importância sociocultural e agroecológica.

Os homens das oito aldeias, pertencentes a dois grupos (Wyrãxiga ou Araxã), ativaram as roças comunitárias com o objetivo de produzir alimentos para as festas e rituais. Nessas roças, todo o trabalho, desde o plantio, manutenção até a colheita é realizado de forma coletiva. De acordo com dados coletados no estudo, em 2023, foi implantada uma roça comunitária na aldeia Buriti, destinada ao cultivo de mandioca, amendoim, batata, inhame, abacaxi e banana.

Enquanto as roças familiares fortalecem a autonomia e segurança alimentar, as coletivas desempenham um papel na preservação cul-

tural e comunitária, uma vez que os alimentos cultivados são utilizados nas cerimônias tradicionais da comunidade. Tapirapé e Cruz (2023) afirmam que “tudo aquilo que é parte integrante de nossa cultura e identidade precisa ser transmitido às novas gerações, como forma de resistência, valorização e preservação de nossos saberes ancestrais” (p. 7).

Além disso, o movimento de retomada das roças também se insere no contexto da decolonial, pois desafia as imposições do capitalismo global da busca de alimento fora do território (Mignolo, 2017), pois os modelos de produção exógenos desestruturam práticas agrícolas, saberes locais e destituem e privam de força as comunidades indígenas.

Assim, a partir da revitalização de práticas tradicionais agrícolas, esses movimentos criam espaços para promover a sustentabilidade e reafirmam a autonomia cultural, assegurando a continuidade de práticas sócio-históricas, culturais e econômicas que foram marginalizadas pelos processos coloniais e neocoloniais. A opção decolonial, nesse caso, envolve o resgate e fortalecimento dos saberes ancestrais relacionados à conservação e ao manejo da biodiversidade, posicionando-os como elementos centrais de resistência e reconstrução identitária e onto-epistêmica.

Outra forma de organização tradicional voltada à soberania alimentar é a repartição da comida. De acordo com Magno Yakymytymyga Tapirapé:

Para compartilhar a comida na cultura Apyãwa é assim, quando uma pessoa vai na caça e traz alguma caça como: porção, caititu, jabuti, tatu, a mulher do homem (caçador) tem direito de dividir a caça para todos os familiares dela, porque assim nós compartilhamos a comida. A mesma coisa acontece quando uma pessoa

traz muitos peixes, a mulher tem direito de dividir para sua família. Isso porque os homens, quando casam, moram na casa da sogra. Desde nossos ancestrais, nós temos essa cultura de compartilhar (Dutra et al., 2018, p. 159).

Atualmente, mesmo com a introdução de produtos industrializados adquiridos no comércio das cidades vizinhas, observa-se que a prática da repartição do alimento foi adaptada, sendo realizada após o preparo dos alimentos. Apesar dessa mudança, os Apyãwa continuam empenhados em preservar essa tradição, que fortalece os vínculos sociais e culturais na comunidade (E110). Essa adaptação revela a capacidade de resiliência cultural, permitindo a incorporação de elementos externos sem comprometer a essência das práticas ancestrais que dão coesão à comunidade. Cabe destacar que uma parte significativa dos recursos financeiros destinados à compra de produtos industrializados provém de auxílios governamentais, como aposentadorias e bolsas, além da renda gerada por indígenas que atuam, predominantemente, nas áreas da educação e saúde.

A introdução de rendas monetárias – oriundas de salários de professores indígenas, agentes de saúde, aposentadorias e benefícios sociais – não eliminou as redes tradicionais de reciprocidade. Observa-se, ao contrário, uma reconfiguração dessas práticas.

Destarte, muito embora a monetização permita a aquisição de produtos industrializados, a lógica redistributiva permanece orientada por princípios coletivos. A decisão comunitária acerca da ocupação de cargos remunerados demonstra que a renda não é concebida como recurso estritamente individual, mas como instrumento de equilíbrio social.

Neste contexto, a soberania alimentar Apyãwa articula produção tradicional, redistribuição baseada em parentesco e complementação monetária inserida em ética comunitária, evidenciando que a inserção parcial no mercado não dissolve a estrutura moral da reciprocidade. Essa articulação entre economia, território e ética comunitária dialoga com reflexões mais amplas do pensamento indígena contemporâneo sobre resistência e continuidade cultural.

Ailton Krenak (2019), em *Ideias para adiar o fim do mundo*, enfatiza a importância do resgate e da manutenção dos modos de vida conectados à terra e às práticas tradicionais como uma forma de resistência ao avanço destrutivo do capitalismo, além de um meio de preservar a diversidade cultural. Essa perspectiva está em consonância com a relevância da continuidade das práticas culturais, como a repartição de alimentos, que fortalece a soberania alimentar nas comunidades indígenas.

Quando uma vaga de emprego é disponibilizada em uma das aldeias, ela é discutida “com toda comunidade, para que se possa indicar uma pessoa, e é visto as casas ou família que não tem renda” (E110). Essa prática reflete uma forma de organização social e política orientada pelo princípio do bem-estar coletivo. Ao garantir que a renda gerada pela vaga beneficie as famílias mais necessitadas, promove-se um equilíbrio distribuído de recursos, o que assegura o acesso à alimentação e previne crises alimentares, ainda presentes na sociedade brasileira.

A educação escolar entre os Apyãwa integra um movimento de esforços e conquistas, pois, inicialmente, foi concebida a partir da necessidade de defender a comunidade, após inúmeras divergências com os fazendeiros, durante a

demarcação do território Tapirapé/Karajá (EI2, EI22, EI6). “Na década de 70 do século passado, os Apyãwa queriam uma escola para poder aprender a língua portuguesa com o objetivo de entender o que estava escrito nos documentos e poder lutar pelos seus direitos com mais segurança” (Silva, 2019, p. 55).

É importante destacar que, com os Apyãwa, surgiu a primeira proposta curricular, específica, diferenciada que respeita a especificidade do povo. Isso considerado no âmbito estadual e até mesmo no Brasil, porque nessa época, em nenhum segmento se discutia essa proposta na área de Educação Escolar Indígena. No primeiro momento foi discutido o processo de elaboração da Ortografia da Língua Apyãwa, com a ajuda da professora linguísta, Dra. Yonne Leite, do Museu Nacional do Rio de Janeiro. A proposta escolar, em primeiro lugar trata da valorização da língua materna, ou seja, alfabetizando em língua Apyãwa e, no segundo plano, a língua nacional (Escola Indígena Estadual Tapi'itãwa, 2009, p. 28).

Atualmente, a Terra Indígena Urubu Branco possui uma sede escolar na aldeia Tapi'itãwa, além de salas anexas distribuídas em todas as aldeias, onde é oferecido o ensino fundamental. O ensino médio é disponibilizado exclusivamente na escola da sede, localizada na aldeia Tapi'itãwa. Vale ressaltar que todos os profissionais da educação, tanto professores quanto funcionários, são indígenas, e os docentes possuem formação superior (EI18, EI22, EI23).

Até o quinto ano do ensino fundamental, as aulas são ministradas na língua materna, o Tapirapé. Os alunos aprendem primeiramente a ler e escrever nessa língua e, a partir do sexto ano, iniciam os estudos da língua portuguesa (Escola Indígena Estadual Tapi'itãwa, 2009, p. 54). Esse processo reflete a eficácia das ações políticas implementadas, que resultaram em práticas concretas. A língua Tapirapé é considerada um elemento fundamental da identidade

de do povo Apyãwa, razão pela qual todas as crianças preservam o Tapirapé como sua língua materna.

A escolarização nas aldeias desempenha um papel relevante na preservação cultural, funcionando como um espaço dedicado à revitalização de tradições e saberes ancestrais (Silva, 2019). Em um esforço contínuo para manter viva sua cultura tradicional, a comunidade organiza oficinas escolares que abordam práticas como artesanato, canto tradicional e a criação de novas palavras no idioma Tapirapé. Frequentemente conduzidas por anciões, essas oficinas são integradas ao currículo escolar e reforçam a conexão entre educação formal e educação tradicional.

As oficinas de criação de palavras novas na língua Tapirapé, ocorrem com o propósito de designar termos da língua portuguesa que ainda não possuem equivalente na língua indígena. De acordo com EI23, as oficinas seguem uma política linguística voltada à construção de novas palavras, que são inseridas no cotidiano da comunidade, como, por exemplo, *celular*, *internet* e *óculos*. “Essa política é intensamente trabalhada na escola”, afirma o entrevistado.

Percebemos que coexiste a língua Apyãwa com o português, através de empréstimos, mas existe a ameaça. Entretanto, tomamos a atitude de enfrentar as ameaças à nossa língua, no sentido de evitar falar em português entre nós, os Apyãwa. O fato é que as línguas se influenciam a partir do contato e do casamento interétnico (Tapirapé, 2020, p. 37).

EI4 relatou que houve inúmeras mudanças na língua Tapirapé ao longo do tempo; porém, as crianças continuam a aprender a língua materna, o Tapirapé. Ressalta que há grande influência de outras línguas, com a presença de muita mistura e empréstimos, pois, “a língua que a gente usa assim na fala, têm língua portugue-

sa no meio, aí tem língua até Karajá no meio”. Esses empréstimos referem-se a palavras que não existem na língua Tapirapé. Para ilustrar, o entrevistado citou as palavras *pesquisa*, *entrevista* e *IFMT*. Essa presença de elementos da língua Karajá decorre da intensificação da proximidade entre os dois povos a partir de 1952, quando os Apyãwa foram reagrupados em uma aldeia próxima aos Karajá, o que possibilitou um intercâmbio linguístico e cultural significativo; desde então, muitos casamentos interétnicos passaram a ocorrer entre Apyãwa e Karajá.

Durante a coleta de dados, realizada nas oito aldeias, ficou evidente que os membros da comunidade utilizam predominantemente a língua materna. A implementação das oficinas de linguagem resultou em diversas alterações na língua, pois, para incorporar novos termos, foram criadas palavras na língua Tapirapé. Nesse sentido, é importante mencionar que também, na própria cultura, há uma dinâmica sociocultural e sociolinguística constante.

Os cantos desempenham um papel central nas festividades e rituais, sendo instrumentos / ferramentas essenciais em praticamente todas as festas e rituais. “Tem muitas músicas que eram cantadas em rituais (da Takãna, casa cerimonial construída no centro da aldeia e da Festa do Rapaz) que não existe mais” (EI2). EI3 compartilhou a experiência da última oficina de canto, realizada em 2023, que formou novos cantores guardiões do repertório tradicional, pois o canto é elemento central na cosmologia Apyãwa. Após a conclusão do curso, esses cantores assumiram a responsabilidade pela realização da Festa do Rapaz. Nas oficinas de artesanato, foram ensinadas técnicas de confecção de peneiras, cestos, máscaras, recipientes para armazenar alimentos (EI1, EI3, EI 26).

Atualmente, observa-se um movimento voltado para o alinhamento do currículo escolar às realidades culturais, históricas e sociais dos povos indígenas. Por meio de práticas pedagógicas fundamentadas na memória coletiva (história oral), nos saberes ancestrais e nas tradições, as escolas indígenas (interculturais) consolidam-se como espaços de resistência cultural e afirmação identitária (Baniwa, 2007; Bergamaschi & Medeiros, 2010).

A implantação de oficinas culturais, como as de artesanato, música, e língua materna, contribui para o fortalecimento das identidades étnicas e para a valorização dos conhecimentos indígenas. Dessa forma, a escola torna-se uma aliada estratégica na luta pela preservação das culturas indígenas, transformando-se em uma extensão das práticas comunitárias, o que confere à instituição uma radicalidade cultural.

Todos os rituais e atividades coletivas, realizados nos diferentes espaços epistêmicos, são retomados na escola, proporcionando grande tranquilidade ao inserir na prática pedagógica elementos que fazem parte do seu cotidiano e da cultura. Como exemplo, EI6 relatou sobre a oficina de canto que ocorre no espaço escolar: convidam uma pessoa que saiba cantar, gravam os cantos, que posteriormente são transcritos e, em seguida, os estudantes os exercitam, com o propósito de aprendê-los.

Quando tem um ritual todos os professores e alunos, sabem que é uma aula na prática, ou seja, torna-se aula prática, nesses momentos não há aula convencional, e todas as atividades realizadas na aula prática são retomadas no momento da aula convencional. Dessa forma, conseguimos retomar as questões culturais (EI6).

De acordo com o EI12, no ensino médio, são confeccionados materiais utilizados em deter-

minados rituais, como o *tamakora* (braçadeira feita com linha de algodão). “Dessa forma, a escola assume um grande papel para manter a cultura em pé, os professores, caciques, lideranças e os grandes sábios participam das conversas com escola sobre manutenção de cultura” (EI12).

No entanto, de acordo com EI6, frequentemente surgem dificuldades no reconhecimento dessas práxis, por parte da Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso (SEDUC/MT). Embora o currículo escolar seja adaptado à realidade Apyãwa, muitas vezes não é possível adequá-lo aos objetivos da SEDUC/MT, especialmente durante avaliações externas, que apresentam questões e conteúdos completamente desvinculados da vivência dos estudantes indígenas. Em resposta a essa situação, os estudantes recusaram-se a realizar a prova, demonstrando desinteresse por esse modelo de avaliação (EI16). Em resposta, elaboraram um documento com um abaixo-assinado, que foi encaminhado à Demonstração do Resultado do Exercício (DRE) para ser entregue à SEDUC/MT.

Esse tipo de ação é compreendido como uma estratégia de enfrentamento político e de resistência à imposição cultural externa. Ao reivindicarem o direito a uma educação escolar diferenciada, buscam um modelo educacional que dialogue com suas especificidades culturais, sociais e históricas. Em estudo sobre os Apyãwa, Paula (2014) descreve que as “políticas públicas destinadas aos povos indígenas, via de regra, ainda se pautam por práticas colonialistas que não reconhecem os indígenas como interlocutores capazes de criar e gerenciar modelos de escolas adequados às suas realidades socioculturais” (p. 171).

A institucionalização da educação escolar é identificada pelo EI3 como uma ferramenta de luta, pois destaca que o número crescente de Apyãwa com formação em ensino médio técnico, graduação, pós-graduação *lato sensu* e *stricto sensu* é incentivado visando à formação de um maior número possível de pessoas qualificadas em diversas áreas do conhecimento, especialmente em educação, saúde e agricultura.

A formação dos indígenas em áreas distintas reduz a dependência de conhecimentos externos e permite que a própria comunidade conte com apoio técnico e soluções para seus problemas. Essas questões são constantemente debatidas nas aldeias, pois, no passado, havia uma dependência de pessoas não indígenas, que, muitas vezes, não compreendiam ou não atendiam adequadamente às necessidades da comunidade.

Sobre essa questão Pissolato e colaboradores (2024) descrevem que o “conhecimento dos Apyãwa é sempre vivo, em pelo menos dois sentidos: é voltado para a produção da vida e é aberto a possibilidades de transformação. Isso a partir do diálogo com outros conhecimentos, sejam esses indígenas ou não indígenas” (pp. 12-13).

Outro exemplo de decisão política coletiva foi a eleição de um representante do povo Apyãwa para a câmara de vereadores. EI14 afirmou que houve uma mobilização entre os membros da comunidade, e todos os indígenas votaram no candidato, o que resultou em sua eleição. “As lideranças se organizaram e falaram com todas as famílias para votarem nele” (EI10).

Como um movimento de luta e empoderamento feminino, foi criada a Associação das Mulheres Indígenas Apyãwa (AMIAP), com a finalidade de revitalizar o artesanato feminino. Essa iniciativa surgiu diante da percepção de

que muitas mulheres haviam perdido o domínio de confecção de cuias, cestos, colares, cocarés, *tamakora*, pinturas corporais. Para garantir a continuidade dessa herança cultural, a associação organiza oficinas que ensinam essas técnicas artesanais (E114). Importante destacar que o artesanato produzido é destinado tanto ao uso próprio quanto à comercialização.

Já ensinaram rede, colar para rapaz em oficinas, e as mais jovens tem muito interesse, isso bom para manter costumes. Muitas mulheres postam o artesanato nas redes sociais (Instagram e Face) vendem até para exterior. Associação também resgata a cultura da fala feminina, só das mulheres. A associação tem diretoria e é registrada (E116).

As ações práticas dessa associação corroboraram as ideias de Santos (2012), ao afirmar que as mulheres indígenas lutam por demandas que abrangem não apenas questões de gênero, mas também a defesa de seus territórios, culturas, modos de vida e cosmologias, marcando uma diferença fundamental em relação aos movimentos feministas tradicionais. Além disso, evidencia o papel crescente das mulheres indígenas como líderes e articuladoras políticas em movimentos regionais, nacionais e internacionais, reforçando a importância da coletividade em suas mobilizações.

O protagonismo indígena na comunicação destaca-se na atuação dos jovens que integram o grupo “Comunicadores Apyãwa”, composto por oito comunicadores (um representante de cada aldeia), escolhidos pela comunidade (E16, E123). Com página no Instagram (@comunicadoresapyawa), esses jovens desempenham um papel crucial na valorização e divulgação das vozes e das causas indígenas (E115).

Segundo os entrevistados mencionados, a internet desempenha um papel crucial na disse-

minação da cultura Apyãwa, facilitando a divulgação de suas diversas ações e manifestações. Esse trabalho é realizado pelo grupo de Comunicadores Apyãwa, que utiliza ferramentas digitais como Instagram, YouTube, Facebook e WhatsApp. A comunicação é um elemento central para a existência dos movimentos sociais, especialmente em tempos de globalização, sendo essencial para a mobilização e amplificação de mensagens (Melucci, 1989, 2010).

Munduruku (2018) descreve que iniciativas dessa natureza conectam os conhecimentos tradicionais aos recursos das novas tecnologias, ampliando o alcance das narrativas indígenas. Ao compartilhar as lutas, conquistas e aspectos culturais do povo Apyãwa, os comunicadores têm por finalidade fortalecer o movimento de resistência. Ao criar uma ponte entre as aldeias e o restante da sociedade brasileira, buscam reafirmar sua identidade e protagonismo na defesa de seus direitos e territórios.

Outra forma de organização e mobilização indígena entre os Apyãwa é representada pela Coordenação e Organização do Povo Indígena Apyãwa (COPIAP), criada em 2018. A associação estruturou-se como instrumento organizativo e econômico do povo Apyãwa, desempenhando papel central na sustentação das atividades comunitárias.

Entre suas fontes de financiamento está o arrendamento de parcelas do território a fazendeiros, formalizado por meio de contratos que preveem pagamento em dinheiro ou percentual sobre o gado. Sob a perspectiva da antropologia econômica, tal prática revela uma dialética complexa: o povo Apyãwa mobiliza instrumentos do mercado capitalista – historicamente associados à expropriação territorial – para financiar sua autonomia política, rituais e mobilizações

nacionais. Trata-se menos de adesão ao agropênis e mais de apropriação estratégica de mecanismos de renda fundiária voltados ao fortalecimento coletivo.

Durante o trabalho de campo, observou-se que essa decisão é compreendida internamente como estratégia pragmática e transitória, embora não se possa prever a duração. Ao longo dos anos, a proporção de pagamento em gado aumentou significativamente, e, no período da pesquisa, relataram possuir quantidade expressiva de animais, motivo pelo qual estavam finalizando gradualmente os contratos. O aumento progressivo do rebanho próprio e a perspectiva de encerramento gradual dos arrendamentos indicam que o objetivo não é a dependência estrutural, mas a conversão temporária da renda em fortalecimento político e alimentar. Ainda que possam existir tensões internas, a prática é justificada e aceita como instrumento de fortalecimento coletivo.

Os recursos obtidos pela COPIAP são aplicados na aquisição de materiais para rituais tradicionais, assistência complementar ao Sistema Único de Saúde (SUS) na área da saúde – incluindo pagamento de médicos e exames – e suporte logístico e financeiro para professores indígenas da comunidade que necessitam de deslocamento a outras regiões do Brasil ou ao exterior para fins educativos (EI3; EI4). Essa estrutura não apenas fortalece a autonomia econômica, mas também promove a coesão social e cultural entre os Apyãwa.

Assim, a proatividade política Apyãwa não se traduz em isolamento do mercado, mas em negociação estratégica e organizada, convertendo instrumentos econômicos externos em fortalecimento interno.

Considerações finais

Historicamente, os povos indígenas no Brasil enfrentaram políticas públicas que visavam à sua extinção física e cultural. A partir das perspectivas integracionista e assimilacionista que orientaram políticas voltadas para a descaracterização dos povos indígenas, observa-se, no entanto, a movimentação dessas populações para preservar sua cultura, identidade e territórios. Esse esforço de resistência, que ganhou força nas décadas de 1970 e 1980, consolidou-se, potencialmente, a partir de 1990, com o crescente protagonismo indígena no cenário político nacional, que se contrapôs à negligência estatal frente às suas especificidades culturais.

As considerações inconclusivas deste estudo ressaltam a importância dos movimentos sociais indígenas como parte integrante dos movimentos populares do Brasil. O povo indígena Apyãwa destaca-se por suas contribuições para a preservação cultural, à resistência diante de pressões externas e ao enfrentamento das forças hegemônicas de dominação.

Essa proatividade política, contudo, não ocorre em um vácuo, mas em constante tensão com a arquitetura estatal de um sistema moderno-colonial arraigado. Como analisado, a transição da condição de tutelados para a de protagonistas exige que os Apyãwa naveguem por aparatos burocráticos e agências estatais que, muitas vezes, atuam como “filtros” ou restrições à sua soberania, forçando o povo a adotar estratégias de autovigilância e diplomacia política pragmática para garantir a integridade da TI Urubu Branco e a própria reprodução sociocultural.

A transição da tutela para o protagonismo evidencia a construção de uma cidadania dife-

renciada, forjada não apenas no plano constitucional, mas no enfrentamento cotidiano da arquitetura administrativa do Estado. Ao negociar, tensionar e ocupar espaços institucionais, os Apyãwa demonstram que a autonomia indígena não se realiza por isolamento, mas por meio de disputas concretas no interior do próprio Estado, compreendido como arena heterogênea de forças e projetos em conflito.

Apesar das tentativas de invisibilizar suas diferenças culturais e de expropriar seus territórios, os Apyãwa buscam consolidar uma proatividade política, posicionando-se como agentes fundamentais na construção de alternativas ao modelo capitalista hegemônico que os quer subalternos.

Nesse sentido, a dimensão econômica dessa proatividade revela uma contradição dialética fascinante: o financiamento da organização COPIAP por meio de mecanismos de mercado, como o arrendamento de terras e contratos de gado, configura uma estratégia de sobrevivência política. Internamente, tal prática é vista como uma vitória pragmática, em que recursos oriundos do próprio território são revertidos para financiar a autonomia e os rituais. Todavia, essa monetização impõe desafios às redes tradicionais de reciprocidade e à soberania alimentar, evidenciando que a resistência Apyãwa não se traduz em isolamento, mas em negociação estratégica e tensa com a sociedade externa baseada na economia de mercado.

A introdução de rendas monetárias – provenientes de salários, aposentadorias e benefícios sociais – tampouco dissolveu as redes tradicionais de reciprocidade. Ao contrário, observa-se sua reconfiguração, evidenciando que a soberania alimentar Apyãwa articula produção tradicional, redistribuição baseada em parentesco e comple-

mentação monetária inserida em ética comunitária. Assim, a inserção parcial no mercado não dissolve a estrutura moral da vida coletiva.

A participação dos Apyãwa em movimentos e organizações sociais exemplifica o fortalecimento das estratégias de resistência dos povos indígenas, frequentemente desafiadas pelo Estado capitalista e seus operadores. Essas iniciativas ampliam sua visibilidade e permitem a articulação de suas demandas em diferentes esferas, do âmbito local ao internacional.

As oficinas culturais desempenham um papel fundamental na manutenção e no fortalecimento da cultura do povo indígena Apyãwa, promovendo a transmissão de saberes tradicionais e a valorização das práticas ancestrais. Conduzidas por anciãos, líderes e outros membros da comunidade, essas atividades (mesmo que de modo ressignificado) asseguram a continuidade e a atualização de conhecimentos sobre a língua materna, a agricultura, o artesanato, a música, os cantos e a espiritualidade, permitindo sua integração aos desafios contemporâneos.

Essas oficinas também constituem espaços de diálogo intergeracional, nos quais crianças e jovens têm a oportunidade de compreender a relevância de suas raízes culturais, equilibrando preservação das tradições com o uso de novas ferramentas e tecnologias. Assim, não apenas preservam práticas fundamentais para a identidade Apyãwa, mas também fortalecem o senso de pertencimento e a capacidade de adaptação às transformações sociais e econômicas em seu entorno. A juventude Apyãwa assume um papel central, encarregando-se de manter vivas as práticas ancestrais enquanto incorpora novos saberes para enfrentar os desafios contemporâneos e futuros.

Da mesma forma, os comunicadores Apyãwa desempenham um papel fundamental na preservação e na promoção da cultura de seu povo. Por meio de diversas plataformas e produções audiovisuais, tornam-se os narradores de sua própria história, contrapondo-se às versões hegemônicas que frequentemente invisibilizam ou distorcem suas realidades. A participação em ações e movimentos indígenas nos âmbitos nacional, regional e local, aliada ao uso de redes sociais para disseminação de narrativas e ao diálogo intercultural com o mundo não indígena, fortalece sua posição enquanto atores políticos.

Além disso, essas iniciativas contribuem para a conscientização das novas gerações sobre suas raízes, promovendo um equilíbrio entre o uso de tecnologias modernas e a valorização de saberes tradicionais. Assim, os comunicadores Apyãwa não apenas mantêm viva a identidade cultural de seu povo, mas também garantem sua adaptação e continuidade diante dos desafios contemporâneos.

A participação em ações e movimentos indígenas nos âmbitos nacional, regional e local, aliada ao uso de redes sociais para disseminação de narrativas e ao diálogo intercultural com o mundo não indígena, fortalece sua posição enquanto atores políticos.

Ao mesmo tempo, a valorização das práticas tradicionais e o incentivo ao aprendizado de novos conhecimentos apontam para a resignificação de conhecimentos tradicionais como resistência, a fim de que esses não sejam dissolvidos diante da sociedade capitalista.

No contexto da ecologia política, os movimentos indígenas assumem um papel estratégico ao oferecerem alternativas que conciliam justiça ambiental e social com o respeito às cosmovisões locais, contribuindo para uma ecologia dos povos. A experiência Apyãwa demonstra que a construção de uma “cidadania diferenciada” não se acomoda passivamente aos marcos legais e aos espaços concedidos pela arquitetura estatal, mas forja-se na resistência cotidiana às estruturas tutelares ainda persistentes. Essa perspectiva amplia a compreensão das disputas socioambientais e territoriais, evidenciando que as soluções para essas questões não podem desconsiderar os saberes e práticas culturais dos povos originários.

Para o futuro, torna-se fundamental o fortalecimento da participação Apyãwa nos espaços políticos e educacionais, garantindo que as futuras gerações de líderes mantenham viva a luta por direitos e a preservação cultural. Paralelamente, a formulação de políticas públicas deve ocorrer em diálogo efetivo com essas comunidades, espreitando suas especificidades socioculturais.

O movimento indígena dos Apyãwa transcende a resistência; constitui uma contribuição essencial para a construção de uma sociedade mais plural e sustentável. Ao reconhecer e valorizar suas práticas, articulando-as aos desafios contemporâneos, evidencia-se a riqueza de suas contribuições (mediante conhecimentos ancestrais) para o enfrentamento das crises globais e a construção de um futuro mais justo e inclusivo.

Referências bibliográficas

- APIB (s.d.-a).** Acampamento Terra Livre. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. <https://apiboficial.org/historicoatl/>
- _____. (s.d.-b). Quem somos. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil <https://apiboficial.org/sobre/>
- _____. (s.d.-c). Marco temporal. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil <https://apiboficial.org/marco-temporal/>
- Baldus, H.** (1970). *Tapirapé: Tribo tupi no Brasil Central*. Companhia Editora Nacional.
- Bampi, A. C., Dutra, M. M., Silva, C. A. F. da & Diel, J. O.** (2017). Des-re-territorialização e resistência xavante: O retorno à Terra Indígena Marãiwatsédé. *Campo-território, Revista de Geografia Agrária*, 12(26), 341-365. <https://doi.org/10.14393/RCT122615>
- Baniwa, G. L.** (2007). Movimentos e políticas indígenas no Brasil contemporâneo. *Tellus*, 12, 127-146. <https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/136>
- Bergamaschi, M. A. & Medeiros, J. S.** (2010). História, memória e tradição na educação escolar indígena: O caso de uma escola Kaingang. *Revista Brasileira de História*, 30(59), 55-75. <https://www.scielo.br/j/rbh/a/xwLfPnXVfss8xgqJScZQyps/>
- Borges, K., Riffert, R., Daniel, T. & Ruscak, T.** (2018). Movimento social indígena. *Humanidades em Perspectiva*, 3(2). <https://cadernosuninter.com/index.php/humanidades/article/view/820>
- CIMI (s.d.).** O Cimi. Conselho Indigenista Missionário. <https://cimi.org.br/o-cimi/>
- Comunidade Tapirapé** (1998). *Xanetawa Parageta: Histórias das nossas aldeias*. MEC, SEF, MARI.
- Cunha, M. C. da.** (2012). *Índios no Brasil: História, direitos e cidadania*. Companhia das Letras.
- Díaz-Polanco, H.** (1991). *Autonomía regional: La autorregulación de los pueblos indios*. Siglo XXI.
- Dutra, M. M. & Bampi, A. C.** (2024a). Resistência e luta na Amazônia: O processo de re-territorialização Apyãwa e o retorno ao espaço de vida ancestral. *Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação*, 19(3), e19484. <https://doi.org/10.21723/riaee.v19i00.1948401>
- _____. (2024b). Uma presença marcante no processo de revitalização populacional, sociocultural e territorial: As Irmãzinhas de Jesus junto ao povo Apyãwa. *ACENO, Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11(27). <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/17201>
- Dutra, M. M., Leão, M. F., Ramos, P. R., Lopes, T. B., Paula, W. S. de & Maia, G. A. M.** (2018). *Narrativas do povo Apyãwa: Aspectos históricos, culturais e memória*. Edibrás. https://cfs.ifmt.edu.br/media/filer_public/a0/77/a0773df5-ddea-470e-bf55-bcc92f363087/narrativas_do_povo_apyawa_-_aspectos_historicos_culturais_e_memoria_-_reduzido.pdf
- Escobar, A.** (2005). O lugar da natureza e a natureza do lugar: Globalização ou pós-desenvolvimento? Em E. Lander (Org.), *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (pp. 133-168). CLACSO. https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/14383/1/8_Escobar.pdf
- Escola Indígena Estadual Tapi'itãwa** (2009). Projeto político-pedagógico da Escola Indígena Estadual "Tapi'itãwa". Documento interno.
- Escribano, F.** (2014). *Descalço sobre a terra vermelha: A vida do bispo Casaldáliga*. Editora Universidade Estadual de Campinas.
- Fiorini, R.** (2021). *Takiná - Organização de Mulheres Indígenas do Estado de Mato Grosso: Histórico, desafios e perspectivas*. (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Rio Grande do Norte. <https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/36882>
- Gil, A. C.** (2010). *Como elaborar projetos de pesquisa*. Atlas.
- Gohn, M. G.** (2024). O movimento dos povos originários indígenas no Brasil: História das lutas e confrontos no campo dos direitos. *Revista Brasileira de Sociologia*, 12, e-rbs.986. <https://doi.org/10.20336/rbs.986>
- Hale, C. R.** (2004). Rethinking Indigenous politics in the Era of the "Índio Permitido". *NACLA, Report on the Americas*, 38(2), 16-21. <https://doi.org/10.1080/10714839.2004.11722446>
- Irmãzinhas de Jesus** (2002). *O renascer do povo Tapirapé: Diário das Irmãzinhas de Jesus, de Charles de Foucauld*. Salesiana.
- Krenak, A.** (2018). Ecologia política. *Ethnoscintia, Brazilian Journal of Ethnobiology and Ethnoecology*, 3(2), 1-1. <https://doi.org/10.18542/ethnoscintia.v3i2.10225>
- _____. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.
- Leff, E.** (2015). Political ecology: A Latin American perspective. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 35, 29-64. <https://doi.org/10.5380/dma.v35i0.42170>
- Luciano, G. J. dos S.** (2006). *O índio brasileiro: O que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. MEC, SECAD, LACED, Museu Nacional. <https://ria.ufrn.br/jspui/handle/123456789/3254>
- Lüdke, M. & André, M. E. D. A.** (2012). *Pesquisa em educação: Abordagens qualitativas*. EPU.
- Melucci, A.** (1989). Um objetivo para os movimentos sociais? *Lua Nova, Revista de Cultura e Política*, 17, 49-66. <https://doi.org/10.1590/S0102-64451989000200004>
- _____. (2010). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. El Colegio de México. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/accion-colectiva-vida-cotidiana-y-democracia-924292/>
- Mignolo, W. D.** (2017). Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 32(94), e329402. <https://doi.org/10.17666/329402/2017>
- Miranda, R. S.** (2013). Ecologia política e processos de territorialização. *Sociedade e Estado*, 28(1), 142-161. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922013000100008>
- Munduruku, D.** (2018). As literaturas indígenas e as novas tecnologias da memória. Em P. S. Delgado & N. T. de Jesus (Orgs.), *Povos indígenas no Brasil: Perspectivas no fortalecimento de lutas e combate ao preconceito por meio do audiovisual* (pp. 169-182). CBCE.
- Oliveira, J. P. de** (1998). Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, 4(1), 47-77. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100003>

Paula, E. D. (2014). O caso Tapirapé: Uma escola indígena frente às políticas públicas. *Tellus*, 14, 171-183. <https://doi.org/10.20435/tellus.v0i14.154>

Pissolato, E., Cruz, M. C., Apyãwa, A., Apyãwa, N. & Tapirapé, M. (2024). Xiapa Museu xerexewe: Construindo um museu, trocando saberes e protegendo o território do Povo Apyãwa. *Anais da Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia*, 6(6). <https://ocs.ige.unicamp.br/ojs/react/article/view/4060>

Porto-Gonçalves, C. W. & Leff, E. (2015). Political ecology in Latin America: The social re-appropriation of nature, the reinvention of territories and the construction of an environmental rationality. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 3, 65-104. <https://doi.org/10.5380/dma.v35i0.42180>

Presidência da República (1973). *Lei Nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973: Dispõe sobre o Estatuto do Índio*. Presidência da República do Brasil. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm

Ramos, A. R. (1998). *Indigenism: Ethnic politics in Brazil*. University of Wisconsin Press.

Santos, B. de S. (2007). Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos Estudos CEBRAP*, 79, 71-94. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000300004>

Santos, F. V. (2012). Mulheres indígenas, movimento social e feminismo na Amazônia: Empreendendo aproximações e distanciamentos necessários. *EDUCamazônia*, 8(1), 94-104. <https://periodicos.unemat.br/index.php/educamazonia/article/view/1000>

Silva, A. A. da (2019). *História da educação escolar Apyãwa*. Ideias.

Silva, C. A. F. da & Bampi, A. C. (2020). Geopolítica e anti-geopolítica na Amazônia no neoliberalismo. *Ciência Geográfica*, 24(3), 1478-1505. https://www.agbbauro.org.br/publicacoes/revista/anoXXIV_3/agb_xxiv_3_web/agb_xxiv_3-29.pdf

Tapirapé, C. (1998). *Xanetawa Parageta: Histórias das nossas aldeias*. MEC, SEF, MARI.

Tapirapé, K. A. & Cruz, M. C. da. (2023). Roça tradicional como política de fortalecimento da língua Apyãwa. *Revista Taka'a*, 1, e024003. <https://doi.org/10.30681/rtakaa.v1.12560>

Tapirapé, K. V. (2020). *A produção do corpo e da pessoa entre o Apyãwa: Resguardos, alimentos para os espíritos e transição alimentar*. (Dissertação de mestrado). Universidade Federal de Goiás. <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/5034>

Terras Indígenas no Brasil (s.d.). Terra Indígena Urubu Branco. <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/4033>

Wagley, C. (1988). *Lágrimas de boas-vindas: Os índios Tapirapé do Brasil Central*. Itatiaia.