



A FAMÍLIA LINGUÍSTICA JÊ NA PERSPECTIVA DO CONTATO ENTRE PANHÍ E KUPÊ: UMA ABORDAGEM SOBRE OS APINAYÉ

THE LANGUAGE FAMILY JÊ IN THE PERSPECTIVE OF THE CONTACT BETWEEN PANHÍ AND KUPÊ: AN APPROACH ON THE APINAYÉS

Paulo Hernandes Gonçalves da Silva
Francisco Edviges Albuquerque
Universidade Federal do Tocantins - UFT

Resumo

Este artigo aborda perspectivas e concepções historiográficas que envolvem a origem linguística do povo Apinayé e os primeiros contatos com os não-indígenas. Objetivou-se demonstrar a importância histórica desse povo, bem como o espaço ocupado por ele, levando-se em conta a formação da sociedade brasileira. Quanto à metodologia, foi adotada a revisão de literatura à luz das principais bibliografias que retratam esse povo, com finalidade sociolinguística e etnográfica. Dentre os resultados, demonstrou-se a importância dos indígenas Apinayé para a constituição da identidade regional, pelas heranças culturais e pela miscigenação com o não-indígena, bem como a influência da igreja na consolidação do contato e na fixação no entorno de Tocantinópolis-TO.

Palavras-chave: Contato. Língua indígena. Povo Apinayé.

Abstract

This article approaches historiographical perspectives and conceptions that involve the linguistic origin of the Apinayé people and the first contacts with the nonindigenous ones. The objective was to demonstrate the historical importance of this people, as well as the space occupied by it, taking into account the formation of Brazilian society. As for the methodology, the literature review was adopted in light of the main bibliographies that portray these people, with a sociolinguistic and ethnographic purpose. Among the results, it was demonstrated the importance of the Apinayé Indians to the constitution of regional identity, cultural heritages and miscegenation with the non-indigenous, as well as the influence of the church in the consolidation of the contact and fixation in the surroundings of Tocantinópolis-TO.

Keywords: Contact. Indigenous language. Apinayé people.

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



1 Introdução

As demandas indígenas brasileiras precisam de mais reconhecimento e respeito por parte das instituições educacionais, meios de comunicação, governos e pela sociedade como um todo, para que os agravos ao longo da história possam ser reparados e superados. Tem-se muitas lacunas a serem preenchidas na respeitabilidade a esses povos, pois o sentimento de identidade brasileira é construído por uma dinâmica sempre em curso, porém sem deixar o passado perdido aleatoriamente. Conforme observado nos preceitos de Ribeiro e Jardim (2012), o povo nacional existe por inteiro, pelo seu passado, pelo seu presente e pelo que pode vir a ser, sem perder de vista o atravessamento secular da miscigenação entre o eurocentrismo, o africanismo e os povos já existentes no Brasil.

Estudar a história e conhecer a origem de um povo indígena é fundamental para muitos pesquisadores nas diversas áreas do conhecimento humano, como no caso destes pesquisadores e sua interação com a pesquisa educacional e linguística. Essa discussão é acentuada por Frei Betto (1995, p.12) ao afirmar que “o povo, a escola e a mídia brasileira estão de costas para os povos indígenas até hoje”, e, por isso, urge um movimento mais eficaz que não permita que as “histórias” que se perpetuaram continuem a propagar as impressões preconceituosas e estereotipadas dos povos indígenas. Urge que se tome o abraçamento de um Brasil com rica multietnicidade por heranças, assimilações e hibridismos das matrizes indígenas, europeias e africanas.

Torna-se importante esclarecer que os povos aqui estudados – os Apinayé – são pertencentes ao tronco Macro-Jê e à família linguística Jê, o que segundo Rodrigues (1986), dentre vários aspectos além do linguístico, tem relevantes concepções a serem tratadas neste estudo científico. Vale a consideração de que a classificação linguística

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



apresentada por Rodrigues (1986) tem um viés linguístico, muito relevante a este artigo. Por sua vez, considerando-se o enfoque antropológico, como nos estudos de Giralдин (2000), ocorre outra nomenclatura muito usual, e com isso as 08 (oito) línguas do tronco Macro-Jê e da família linguística Jê que se localizam nas regiões ocidental e oriental do Rio Tocantins (nos estados do Maranhão, Pará e Tocantins) são comumente chamadas de línguas dos povos Timbira.

Por conseguinte, fazer um resgate historiográfico, envolvendo a origem linguística do povo Apinayé e os primeiros contatos com os não-indígenas, é pertinente, pois a Historiografia é definida como a ciência que conta como os seres humanos e seus variados agrupamentos sociais fizeram a sua história e o seu passar de tempo. Assim, é reconhecida no Brasil uma configuração com existência da diversidade de povos indígenas, permeada por formatos distintos de organização, educação, culturas, identidades linguísticas e históricas (RIBEIRO, 1995). E muito há o que se fazer para que as relações com os não-indígenas sejam menos prejudiciais culturalmente e linguisticamente ao povo Apinayé.

Este artigo é justificado pela construção de conhecimentos, a partir de pesquisa para a tese de doutorado do Programa de Letras da Universidade Federal do Tocantins – *Campus Araguaína*, com o povo Apinayé. Sua estruturação foi fundamentada na revisão de literatura e na demonstração da caracterização histórica, da configuração da organização social e dos elementos culturais e linguísticos do povo, solidificado no contato com o não-indígena.

2 A origem linguística do povo Apinayé

Com base nas considerações de Ribeiro (1995), inicia-se esta seção apresentando a localização dos povos denominados Timbira, grupo ao qual fazem parte os Apinayé, objeto de estudo deste artigo. O território Timbira compreende a região entre as

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



caatingas áridas do Nordeste e as vegetações úmidas da floresta amazônica, desdobrando-se num espaço geográfico que mescla características do Norte e do Nordeste brasileiro, pois é cercada por rios e florestas ciliares e entremeadas de tufos de matas e de palmais.

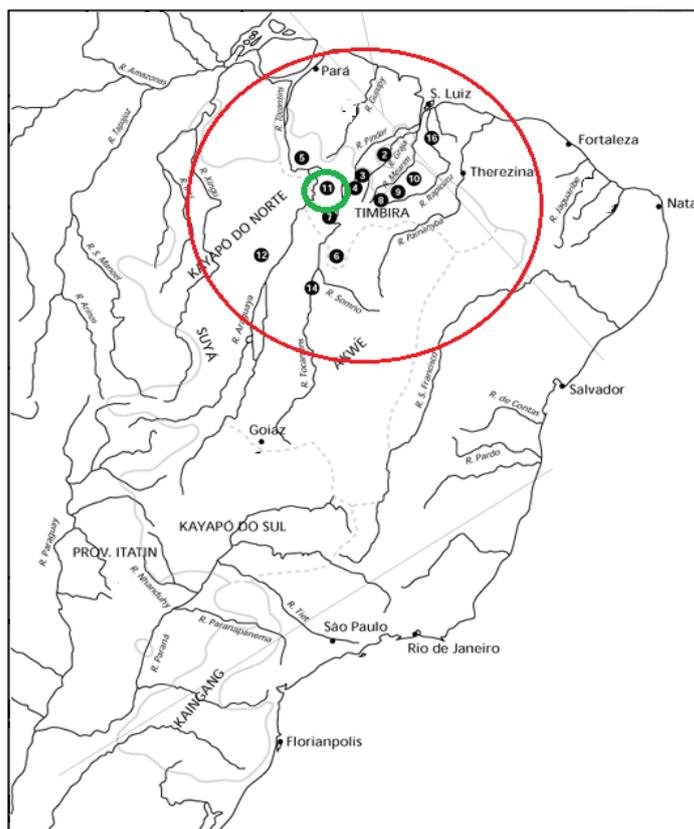
Historicamente, ainda em 1604, antes da chegada das navegações europeias à costa maranhense, tinha-se a estimativa de uma população de 250.000 índios em todo o território do Maranhão. Dentre os povos colonizados, conforme Fonseca (2011) e Nimuendajú (1983), situavam-se os Tupinambá, Barbado, Sakamekrâ, Amanajó, Kriê, Uruati, Tremembé, Kenkateiê, Guanaué, Araióse, Gamella, Pobzé e Kapietrã (esses povos, essencialmente do tronco linguístico Tupi-Guarani, já foram extintos).

Por sua vez, do tronco linguístico Macro-Jê, existia a família Timbira com os povos Apaniekrá, Rankokamekrá, Crêhchteh e Pukobyê, que com o direcionamento de alguns membros das aldeias, adentraram rumo contrário ao litoral do país, para onde hoje se localiza vários povos, dentre eles os Apinayé. Tem-se relevância o pressuposto de que culturalmente estes não perderam suas características materiais e imateriais, sendo a língua o fator preponderante para sua sobrevivência até os dias atuais. Tinha-se a estimativa de quinze grupos tribais desta família espalhados pelas vastas áreas do cerrado (RIBEIRO, 1995).

A configuração historiográfica anterior torna-se bem mais esclarecida na observação da figura 1, que segue:



Figura 1 – Mapa com a localização do povo Timbira



Fonte: Nimuendajú (1946) – com adaptações.

Nessa perspectiva, os povos Timbira são divididos entre povos orientais e ocidentais, sendo os ocidentais localizados à margem esquerda do rio Tocantins e os orientais a margem direita do mesmo rio (MELATI, 1972). O mapa constante da figura 1 foi apresentado por Nimuendajú por volta de 1946, com o objetivo de demonstrar a localização dos povos Timbira nos estados do Maranhão, Pará e Tocantins (à época

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



Goiás). Evidencia-se também que na região do interior do círculo maior é bastante comum a prática da corrida de toras (uma atividade esportiva tradicional de atletismo e revezamento de tronco de madeira no ombro). Assim, com as devidas similaridades e adaptações, tem se no destaque do círculo menor o recurso a que os pesquisadores utilizam para marcar a localização do povo Apinayé.

Outro ponto relevante diz respeito à língua falada por esse povo, pois segundo Alves (1999), ainda existem contestações quanto ao fato de serem reconhecidas como línguas aparentadas com origem na língua Timbira. Portanto, o avanço das pesquisas tem demonstrado que coexistem tanto as semelhanças como as diferenças, e não obstante, costuma-se organizar as línguas do complexo Timbira em oito línguas, conforme a seguir:

Tabela 1 – A línguas do tronco Macro-Jê e à família linguística Jê

TIMBIRAS ORIENTAIS				
Língua	Estado	Nome Timbira	Nome oficial	Significado
1	Maranhão	Pinkukatejê	Krikati	povo da mangaba
2	Maranhão	Apaniekrakatejê	Apaniekrá-canela	povo da piranha
3	Maranhão	Ramkokatejê	Ramkokamekrá-canela	povo da mata
4	Maranhão	Pykokatejê	Pykobjê-Gavião	povo de Pakup
5	Maranhão	Krenjê	Krenjê	-
6	Pará	Parkatejê	Parkatejê-Gavião	povo da jusante
7	Tocantins	Marekatejê	Krahô	povo da ema
TIMBIRAS OCIDENTAIS				
8	Tocantins	Ronkokatejê	Apinayé	povo do cocal, “do canto”

Fonte: Melatti (1972) – com adaptações.

A análise da tabela 01 traz a evidência da importância do povo Timbira para a

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



identidade cultural e formação linguística dos estados vizinhos do Maranhão, Pará e Tocantins. Destaque para o fato que o nome Timbira dado aos povos, segundo Nimuendajú (1946), faz referência às fitas de palha ou faixas trançadas em algodão que eram/são utilizadas sobre o corpo, seja nos braços, tornozelos, cabeça ou nos pulsos, tendo como definição a expressão “pessoas atadas”, cuja equivalência original do tupi é de “tin” e “pi’ra”, que significam, respectivamente “amarrados” e “passivo”.

Ainda no aspecto linguístico, ao se observar a tabela 1, vale a consideração, segundo Azanha (1984), que o povo Krenjê, tornou-se monolíngue em português, restando somente os outros sete povos que são bilíngues, por ainda falarem a língua materna (nome do povo) e o português. E por último, linguisticamente, os estudiosos recentes dividiram as falas dos Timbira em quadro subgrupos: a) Apaniekrá, Ramkokamekrá e Krahô; b) Parkatejê; c) Krikati e Pykobjê; e d) Apinayé (AMADO, 2005).

A população Timbira, segundo dados de 2012, possui uma estimativa de 10 mil pessoas, distribuídas em 63 aldeias e 7 terras indígenas. A vida desses povos indígenas é regulada pelas estações do ano, pois para os povos Timbira, o tempo é visto como uma sequência contínua e alternada de verão (estação da seca) e inverno (estação das chuvas) respectivamente, amcró e ta’ti em sua língua. São essas estações que regulam os dois períodos cerimoniais da vida social e das atividades produtivas do povo (BNDES, 2012).

Por sua vez, quanto à produtividade e sobrevivência timbira, grande parte dos rituais ligados ao ciclo anual (colheita do milho, da batata doce) se agrupa no período da estação das chuvas, enquanto a estação de seca é assimilada para a concretização de cerimoniais ligados à iniciação dos jovens na vida adulta, que se configura como relevante para a sua organização social, como se tem observado no povo Apinayé (ALBUQUERQUE, 2007), e, por conseguinte, na seção que se sucede, será tratado



como esse povo indígena se autointitula e como denomina o não-indígena, tão peculiar ao processo de socialização.

3 As narrativas sobre a gênese do Panhĩ e do Kupẽ

A partir da compreensão derivada por Foucault (1979) sobre a importância de como o indivíduo olha para si e para o outro, foi pensada a construção desta seção para demonstrar como são vistos os indígenas e os não-indígenas, por meio da cosmovisão do povo Apinayé. Vale o destaque de acordo com as teorias foucaultianas de que o indivíduo é ao mesmo e único tempo o efeito e o instrumento do poder, uma vez que não ocorre apenas uma relação com o outro, mas também uma relação dos sujeitos consigo mesmos. O sujeito é produzido, portanto, pelo olhar do outro (a vigilância) e pelo próprio olhar sobre si (a autovigilância) e o que permite a passagem de uma coisa à outra é a sanção normalizadora (ALVES, 2013).

Logo, observa-se o que já foi citado por Albuquerque (2013), no que diz respeito ao Apinayé se autodenominar — panhĩ, um termo que é atribuído a todos os povos falantes de sua língua e que vivem conforme os mesmos costumes e cultura. Note-se, também, que, atualmente, — panhĩ é associado aos membros de todo o grupo indígena a qual pertencem. E, similarmente, para caracterização do indivíduo não-indígena apareceu o vocábulo — kupẽ, que denomina a todos, sejam de origem europeia ou africana (brancos e negros).

No tocante às características físicas e às indumentárias, nota-se que são outros elementos peculiares entre os povos que possuem a origem Timbira. Apesar da aculturação não-indígena, eles ainda compartilham de traços comuns e ornamentos típicos, tais como: o porte físico e a estatura mediana; a pele de cor parda; o corte de cabelo (geralmente longo), com um sulco em torno da cabeça à altura da franja; utilização de adereços nas orelhas e no entorno da fronte (testa); apropriação de colares,

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



pulseiras, tornozeleiras e demais adornos; homens com tórax despidos; o corriqueiro uso de tecidos na vestimenta das mulheres, de forma a cobrirem somente a parte inferior (abaixo da cintura), sendo estes panos comumente denominado de kupêxê (DA MATTA, 1976).

A descrição das características físicas e das indumentárias do povo indígena Apinayé – panhã – é percebida em muitos estudiosos, como nas prerrogativas apresentadas a seguir, do etnólogo alemão Curt Nimuendajú, muito dedicado à causa desses povos brasileiros:

Apesar de manter um contato prolongado com a sociedade brasileira, os Apinayé se distinguem dos regionais por alguns traços que tendem a desaparecer. No caso masculino são os cabelos (maiores que os usados no sertão), os furos dos lóbulos das orelhas (somente encontrados nos homens mais velhos da comunidade) e, no caso das mulheres, a vestimenta que deixa o busto nu, exceto quando vão a Tocantinópolis e as outras cidades vizinhas (NIMUENDAJÚ, 1983, p. 18).

Os panhã utilizam a pintura corporal, segundo Almeida (2011), como meio de expressão ligada aos diversos manifestos culturais e rituais de sua sociedade, conforme se observa nos elementos constantes da figura 2:

Figura 2 – Pinturas e características físicas do Apinayé

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



Fonte: Pempxá (2017).

A pintura corporal e as indumentárias para os indígenas têm sentidos diversos, não somente na vaidade ou na busca pela estética perfeita, mas pelos valores que são considerados e transmitidos através dessa arte. Retrata-se no uso da tinta os mais distintos sentimentos. Pintam o corpo para enfeitá-lo, para defendê-lo do sol, dos insetos e, também, dos maus espíritos. Para cada evento há uma pintura específica: luta, caça, nascimento, nomeação, casamento ou morte, dentre outros. O ritual indígena retratado nos corpos na forma de pintura é uma expressão artística muito intensa desse povo. As tintas são feitas de urucum, carvão, jenipapo ou babaçu na maioria das vezes (HARTMAN, 2000).

Após a caracterização física desse povo indígena, torna-se relevante demonstrar a

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



memória Apinayé sobre a sua origem. Nesse ponto de vista, evidencia-se os pressupostos de Santos (2003), pois para o autor o trabalho com as memórias de um povo indígena se faz pela transferência das narrativas orais. No ato da produção oral, o narrador não deixa de abrolhar uma versão do ocorrido fechada de subjetividades, pois está carregada dos anseios e das crenças por ele vivenciados. O narrador confere seu olhar de sujeito-autor, transmitindo experiências pessoais, emoções, reações, observações, idiossincrasias e relatos pitorescos.

Segundo Spotti, Moura e Cunha (2013), a memória coletiva tem a extraordinária função de colaborar para o sentimento de pertencimento a um grupo de passado comum. Esses procedimentos garantem o sentimento de identidade do indivíduo acalcanhado numa memória compartilhada não só no campo histórico, mas no campo real e no campo simbólico. As memórias individuais nutrem-se da memória coletiva e histórica e incluem elementos mais amplos do que a memória construída pelo indivíduo e seu grupo.

Tem-se as considerações de Kessel (2010, p. 4), em que “a linguagem é um dos elementos mais importantes que afirma o caráter social da memória, pois as trocas entre os membros de um grupo se fazem por meio da linguagem”. Em síntese, a linguagem é o instrumento socializador da memória, que unifica e aproxima, no mesmo espaço histórico e cultural, vivências tão diversas como o sonho, as lembranças e as experiências recentes.

Nessa perspectiva, com base nas narrativas indígenas, conforme consta em autores como Albuquerque (2007), Da Matta (1976), Nimuendajú (1934) e Giralдин (2000), a cosmologia que justifica e explica a origem do povo Apinayé (panhĩ) é perpetuada por meio da história de Mỳyti (Sol) e de Mỳwryre (Lua), ambos masculinos. Por meio dessa memória, os Apinayé mantêm um sistema operante que elucida a morfologia de sua sociedade, seu universo cosmológico e cultural. São mitos e lendas, ritos e cerimoniais

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



que os indígenas praticam, em detrimento da aculturação a que são submetidos.

Assim, a narrativa de gênese desse povo evidencia que Mÿ̀yti e Mÿ̀wryre viviam num plano superior (céu) à terra, pois esta era desabitada totalmente de animais, e por sua vez, as árvores eram de tamanho menor, da altura equivalente a um ser humano da estatura do próprio povo Apinayé. Os dois, com poderes mais elevados que os humanos comuns, resolveram descer ao mundo e construir uma residência, e a partir da simbologia de um cordão de algodão com poderes mágicos começaram a desenhar os animais e todos os seres que hoje habitam o mundo Apinayé, inclusive seu clima, sua hidrografia, seu solo e seu relevo. E por isso, por meio de idas e vindas entre o plano superior e o plano inferior (céu e terra), entre acertos e desacertos, entre amabilidades e desapontamentos, entre alegrias e tristezas, entre encontros e desencontros, entre apuros e salvagens, o universo e os seres vivos foram gerados (DA MATTA, 1976).

A este respeito observa-se o posicionamento de Nimuendajú (1946), pois para o autor, com efeito, os mitos Apinayé permanecem vivo na memória de muitos indígenas e são descritos com alterações, pois um dos principais atributos desse gênero linguístico é que, por sua característica oral, cada pessoa conta-o de um jeito, mas prevalece o sentido a que se propôs o mito original, conforme se observa a seguir:

No princípio havia apenas a terra (pika) com o mundo vegetal. Ainda não existiam as caças e os vegetais eram pequenos, de um tamanho que se podia alcançar a copa dos buritis com as mãos. O céu também era mais baixo que atualmente, passando logo acima da copa das árvores mais altas. Mÿ̀yti (Sol) e Mÿ̀wryre (Lua) moravam no céu. Um dia Mÿ̀yti (kràngêx = amigo formal; recíproco = pahkràm) chamou Mÿ̀wryre (pahkràm) para descerem e habitar aquele outro mundo. Desceram e fizeram uma morada. Mÿ̀yti foi para o céu e tirou dois fios de algodão de um metro cada. Deu um para Mÿ̀wryre e ficou com outro para ele. Disse Mÿ̀yti: “com ele, amanhã nós vamos desenhar”. No outro dia, Mÿ̀yti emendou os dois fios e começou a “desenhar” no dedo, fazendo com os cordões os formatos das coisas. A primeira coisa “desenhada” foi a armação da casa. Mÿ̀yti perguntou a Mÿ̀wryre: “aprendeu?”. Mÿ̀wryre respondeu afirmativamente e repetiu o “desenho” feito por Mÿ̀yti, armando também a casa. Mÿ̀yti disse a Mÿ̀wryre: “as coisas que eu faço, você aprende”. Em seguida, “desenharam” o índio, as caças, e todas as outras coisas (GIRALDIN, 2000, p. 31).

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



E nas suas andanças Mỳyti e Mỳwryre, após a concretude da gênese dos reinos animal, vegetal e mineral, também predestinaram pela criação dos indígenas Apinayé, aqui exemplificados e justificados no mito das cabaças, a qual reflete uma concepção mítica envolvendo as plantas e a água nesse processo morfológico:

Depois que as caças ficaram assadas, eles levaram embora. Mỳyti disse: “agora, está no tempo de descobrirmos nossos filhos. Nós já ajeitamos a caça. Agora temos que descobrir nossos filhos”. As cabaças já estavam todas maduras. No outro dia, foram para a roça. Limparam a beira do ribeirão. Mỳyti tirou cabaças para ele e Mỳwryre as dele. Fizeram uma ponte, com um pau atravessado sobre o ribeirão. Cada um tinha sua ponte. As cabaças eram enormes. Tiraram todas as cabaças da roça e levaram para a beira do ribeirão. Mỳyti rolou uma cabaça comprida. Esta bateu no pé da ponte, caindo na água. Quando se levantou, já era índio. Levantou-se e sentou na ponte. Em seguida rolou uma cabaça menor, que era para sair a mulher dele. Ela saiu e sentou-se na ponte. Mỳwryre foi fazer a sua vez. Este rolou algumas cabaças que se transformaram em índio (GIRALDIN, 2000, p. 36-37).

Por sua vez, no tocante à origem do não-indígena (kupê), os estudiosos apontam para a narrativa cosmológica em que Mỳyti ficou encantado por uma indígena e começou a cobiçá-la. Esta mulher, de acordo com Nimuendajú ([1939]1983), era chamada de Nyimõgo. Assim, para que Mỳyti pudesse ter relacionamento com essa mulher, armou uma trama e conseguiu consumir o ato sexual, e dessa relação gerou-se um filho chamado de Waxmê-kaprã. O pai de Nyimõgo ficou muito desgostoso e não aceitava a filha criar o neto, por não o reconhecer como descendente, e desta forma, contratou matadores – a quem o povo denomina panhĩ-kanê – para dar fim à vida de Waxmê-kaprã. Acontece, porém, que ele sobreviveu e passou por um processo de aquisição de novos costumes, semelhantes ao que os não-indígenas possuem, ou seja, Waxmê-kaprã aculturou-se de tradições e rotinas diferentes do seu povo. Surgindo assim a explicação e a cosmologia da origem do indivíduo kupê, por meio da figura simbólica de Waxmê-kaprã.

O próprio Giralдин (2000, p. 42) relata, por meio das narrativas do povo Apinayé,

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



como se deu o perdão, o reencontro de Waxmê-kaprã com o seu povo e o processo de aculturação:

Pela madrugada, acordaram e realizaram cantigas no pátio. Ao amanhecer, todos se banharam, comeram e foram onde estava Waxmê-kaprã. Ao chegarem a casa de Waxmê-kaprã, viram-no andando pelo terreiro. Eles também os viu e foi ao seu encontro. A mãe dele ia na frente. Encontraram-se e ele pediu “benção” para ela. A mãe aceitou. Ele levou a mãe para dentro da casa. Assim que entrou, ela transformou-se em kupê. O corpo mudou, o cabelo também e já estava vestida. Em seguida, ele chamou os homens e disse-lhes que iriam para a casa desocupada, pois lá estava o serviço para eles fazerem. Assim que os homens entraram na casa, transformaram-se em kupê. Waxmê-kaprã voltou e chamou as mulheres. Levou-as para a cozinha para trabalharem.

A frase clássica das narrativas Apinayé, conforme Nimuendajú ([1939]1983), é a de que os kupê matam os panhã porque não sabem dessa história, entretanto, os panhã não matam os kupê porque são todos considerados filhos de Mÿyiti, reflete a cosmovisão indígena, o que nessa perspectiva, evidencia que todos são iguais, ocorrendo apenas as diferenças culturais e os processos de aculturação, como se observa no trecho anterior.

Por conseguinte, percebe-se que nesta situação de contato, as ponderações que são perpetradas pelos grupos nativos para interpretar o novo contexto revelam uma estrutura da conjuntura, ou seja, eles interpretam a nova situação a partir de um código cultural existente, reelaborando-o conforme as suas prerrogativas. A nova condição provocada pela proximidade evidencia mudanças no povo indígena que passa a sentir-se não-indígena (SAHLINS, 1991). A este respeito, considera-se relevante na seção que segue tratar dessa frequência do povo nativo com o não-indígena no entorno de onde residem.

4 Os primeiros contatos com o sertanejo

Acerca do contato do Apinayé com os primeiros europeus no Brasil, segundo Ladeira e Azanha (2003), remete-se ao período compreendido 1633 e 1658, quando os

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



jesuítas chegaram ao território ocupado por esse povo, por meio do empreendimento de quatro entradas no rio Tocantins de sua foz rumo à sua nascente, a fim de que tais indígenas descessem para as aldeias do Pará.

Historicamente, à proporção que os acessos pelos rios Araguaia e Tocantins foram sendo solidificados, o contato com os grupos indígenas que habitavam esta região ficou mais assíduo e as alusões aos povos Apinayé tornaram-se mais sistematizadas e concisas. Pelos rios Araguaia e Tocantins ocorreram inúmeras expedições coloniais, que percorreram o seu leito de água desde o início do século XVIII, originadas não somente do sul do Brasil, mas principalmente do Pará e Maranhão, por meio das disputas pela propriedade da exuberante região produtora de ouro, aqui verificada, a partir do descobrimento pelos bandeirantes paulistas de riqueza auríferas no sul do estado do Goiás (LADEIRA; AZANHA, 2003).

Vale a proeminência de Albuquerque (2007) de que, até o final do século XVIII, muitas vezes ocorreu o contato hostil entre os não-indígenas e os Apinayé, causando muitas fugas pelo rio Tocantins. Isso se dava, porque nessas batalhas, cada vez mais os Apinayé se concentravam às margens do rio. Quanto à terra indígena, esta era invadida por fazendeiros, fazendo com que os índios mudassem as suas aldeias de lugar, ficando quase impossível a sobrevivência com o pouco das terras que lhe restavam.

Em outra perspectiva muito importante sobre a vida desse povo, destaque para os aspectos peculiares de sua sobrevivência, pois os Apinayé são tradicionalmente um povo caçador (animais da reserva florestal), coletor (extrativista de frutos nativos e do babaçu), pescador (com anzol e tinguizada – envenenamento por erva) e agricultor de subsistência (milho, mandioca, feijão, banana). Tem-se na agricultura a base principal da dieta alimentar do grupo, pois suas roças de subsistência são abertas nas matas de galeria ou de encosta mais ou menos distantes das aldeias, que se localizam sempre perto de pequenos ribeirões e em lugares altos, com boa visão, preferencialmente em



regiões comumente denominadas de “chapada” (ALBUQUERQUE, 2007).

4.1 A fixação do povo no entorno de Tocantinópolis-TO

A localização do povo Apinayé na região do Bico do Papagaio, assim denominada pelo contorno realizado pelos rios Araguaia e Tocantins, no formato similar ao do bico da citada ave, ocorre desde que o povo Jê migrou para essa região, coincidindo com a época da ocupação do sertão do Maranhão, da Bahia e do Piauí, por causa da pecuária, que também migrou para a região referenciada, segundo Da Matta (1976).

A criação extensiva de gado desde o período colonial sempre serviu para a alimentação das populações dos engenhos litorâneos, sendo que essa pecuária foi avançando pelos sertões até chegar ao sertão do norte goiano, atual Tocantins, onde os indígenas habitavam. Essa integração causou uma dependência dos Apinayé ao modo de vida da sociedade de seu entorno, propiciado pela investida dos fazendeiros e madeireiros que habitavam Boa Vista do Tocantins, atualmente a cidade de Tocantinópolis (ALBUQUERQUE, 2007).

Sobre a origem de Tocantinópolis, relatam os historiadores que em 1818, dois lavradores – Antônio Faustino e Venâncio –, componentes de uma bandeira pacificadora de indígenas, chegaram à localidade, que foi escolhida por se tratar de um terreno alto à margem do rio Tocantins. Em 18 de abril de 1834, foi criada a Vila de Boa Vista do Tocantins pela reunião de uma pequena população nordestina, provavelmente constituída por elementos refugiados dos frequentes conflitos entre chefes políticos nordestinos. Oficialmente, a data de aniversário é o dia 28 de julho de 1858, em função da Lei Provincial nº 2, de 28 de julho de 1858, que criou a cidade de Boa Vista do Tocantins. Pelo Decreto-lei Estadual nº 8305, de 31 de dezembro de 1973, o topônimo foi alterado para Tocantinópolis (IBGE, 2010).

A região do Bico do Papagaio, no início do século XX, viveu a força de uma

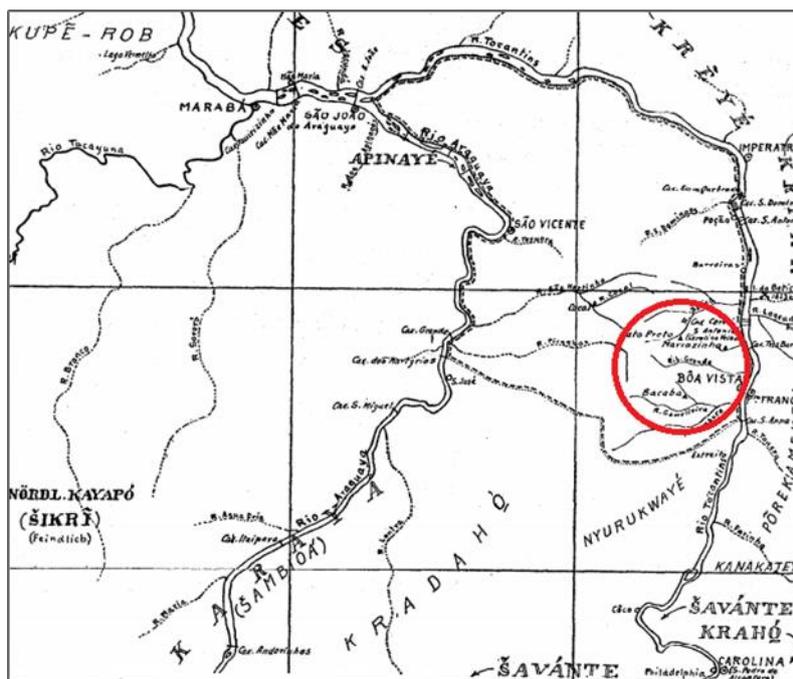
Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



frente extrativista de babaçu, que, juntamente com a pecuária, passou a ser a principal atividade econômica. E assim, de acordo com Ladeira e Azanha (2003), estabelecia-se o contato entre indígenas e não-indígenas, sendo que o povo Apinayé solidificou sua habitação na região compreendida pela confluência dos rios Araguaia e Tocantins, cujo limite meridional era dado, nesse período, pelas bacias dos rios Mosquito (no divisor de águas do Tocantins) e São Bento (no Araguaia), conforme observado na figura que segue:

Figura 3 – Mapa com a localização do povo Apinayé



Fonte: Nimuendajú (1946) – com adaptações.

A respeito da localização dos povos Apinayé, os estudos apontam que entre 1928 e 1937, o etnólogo alemão Curt Nimuendajú visitou várias vezes os Apinayé, apresentando um relato bastante pessimista da situação fundiária do então território indígena, evidenciando as consequências das limitações geográficas das terras indígenas,

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



e nessa perspectiva apresentou o mapa na figura 3, em que são visualizadas a região do Bico do Papagaio e o município de Tocantinópolis-TO, antiga Boa Vista do Tocantins (NIMUENDAJÚ, 1946).

A figura 3 apresenta no destaque com o círculo a localização da cidade de Tocantinópolis e a reserva indígena Apinayé. Segundo Nimuendajú (1946), corroborado por Ladeira e Azanha (2003), a convivência entre os Apinayé e as demais populações regionais se deu de uma forma muito similar aos contatos de toda a sociedade nacional. Tem-se em todo o Bico do Papagaio uma população dispersa, sobrevivendo fundamentalmente da agricultura familiar, criação de pequenos animais e do extrativismo apático do babaçu, cujas atividades apresentavam anteriormente semelhança às realizadas pelos indígenas.

Notadamente, a população de Tocantinópolis conseguiu manter relações personificadas e específicas com os Apinayé, tais como as relações de cordialidade e compadrio, comum entre os povos das zonas rurais do país. Isso torna-se relevante porque, contrariamente, esse tipo de relacionamento sempre foi dificultado, como por exemplo em regiões amazônicas de extrativismo da castanha-do-pará e do látex (seringueira), uma vez que a sistematização do regime de trabalho e moradia em torno da figura do barracão, foi fator impeditivo do contato amistoso e individualizado com o indígena.

No que diz respeito às populações indígenas e não-indígenas na região, observou-se acréscimos e decréscimos demográficos, predominando, porém, a diminuição da população. Dentre os motivos, segundo Almeida (2011), até a década de 1940, foram frequentes os assentamentos de epidemias (sarampo, febre, varicela) que exterminaram ampla parcela da população Apinayé. Essas considerações ficam mais evidenciadas na tabela 2, que aponta dados demográficos tanto da população indígena quanto de

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



Tocantinópolis.

Tabela 2 – População dos Apinayé e dos não-indígenas da região

Apinayé			Tocantinópolis		
Ano	Fonte	Quantidade	Ano	Fonte	Quantidade
Século XIX	Cunha Matos	4.200	-	-	-
1859	Ferreira Gomes	2.000	-	-	-
1897	Coudreau	400	-	-	-
1926	Snethlage	150	-	-	-
1928	Nimuendajú	150	-	-	-
1967	Matta	253	-	-	-
1977	Waller	364	-	-	-
1980	Galvão	413	-	-	-
1985	Funai	565	1991	IBGE	30.775
1993	CTI	780	1996	IBGE	22.741
1997	Funai	1.025	2000	IBGE	22.777
2003	Funasa	1.262	2007	IBGE	21.334
2010	Funasa	1.847	2010	IBGE	22.619
2013	DSEI/TO	2.282	2017	IBGE	23.119

Fontes: LADEIRA; AZANHA, 2003; IBGE, 2018.

A observação dos dados da tabela 2 evidencia a recuperação gradativa da população indígena, mesmo em pequenos percentuais, ao passo que a população de Tocantinópolis-TO pode ser considerada estagnada. Vale evidenciar que a população das comunidades, segundo o Distrito Sanitário Indígena do estado do Tocantins – DSEI/TO (2013), é de 2.282 indígenas, divididas por 27 aldeias. Geograficamente, habitam uma área de transição entre o cerrado e a região amazônica. Sua reserva ocupa terras exclusivamente no estado do Tocantins, nos municípios de São Bento, Nazaré,



Tocantinópolis, Maurilândia e Itaguatins. Atualmente, vivem numa região demarcada, a partir de 1985, com área de 141.904 hectares, contornada por estradas que ligam a região central ao norte do estado (LADEIRA; AZANHA, 2003).

Apesar dos mais de 200 anos de contato com a sociedade nacional, marcado pela disputa pela terra e pela forte discriminação e preconceito, esses povos ainda continuam a incentivar os jovens para que sigam o modo de vida indígena e que continuem residindo junto com seu povo nas aldeias circulares, falando sua própria língua, correndo com tora, se pintando e participando de seus rituais, até mesmo superando as intervenções das igrejas cristãs (BNDES, 2012). E por sua relevância, a este artigo segue a próxima seção que trata das intromissões da Igreja Católica frente ao povo Apinayé.

4.2 As intervenções da Igreja Católica

Estudos afirmam que o contato entre povos distintos propicia mudanças no sistema linguístico, ocorrendo trocas mútuas, porém há uma interferência mais acentuada da língua majoritária sobre a minoritária. Dessa forma, consoante a Kurtz (2004), esta seção busca demonstrar a influência da Igreja Católica no processo histórico de colonização do território brasileiro, e, no caso dos povos Apinayé, aborda o alcance do cristianismo que acabou misturando-se à sua cosmologia, resultando assim na existência de um real sincretismo religioso, com mudanças nos processos culturais e linguísticos.

Nessa perspectiva, a partir da primeira metade do século XIX, na região de Tocantinópolis, onde habita o povo Apinayé, quando se divulgou a notícia da fertilidade do lugar, o processo de povoamento foi intenso, inclusive com a mudança de muitas famílias da cidade de Carolina, no estado do Maranhão, que culminaram pela construção e habitação de casas, promovendo uma urbanização do então povoado de

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



Boa Vista (SANTOS, 2013). Assim, passou a ser referência no cenário político do norte goiano:

Localizada entre os rios Araguaia e Tocantins, Boa Vista teve, durante todo o século XIX e parte do século XX, grande parte de suas atividades ligadas à navegação e às atividades rurais. Esse período de desenvolvimento coincidiu com as convulsões dos Movimentos Republicanos do final do século XIX e com as disputas políticas, sobretudo as coronelísticas, que varreram a paz da região desde o início do século (SANTOS, 2013, p. 1).

Portanto, com a chegada dos novos moradores, em 1840, Frei Francisco do Monte São Vitor (responsável pela catequização dos Apinayé), ao observar a relação de cordialidade entre indígenas e colonizadores, fundou a primeira capela, que muito representaria no desenvolvimento posterior da cidade. Por outro lado, o legado de Frei Francisco também aponta para um processo de aculturação violento dos Apinayé. Segundo Riscaroli (2016), já na segunda metade do século XIX, outro sacerdote deixaria seu legado no norte do estado do Goiás: trata-se do Padre João de Sousa Lima. Dada a sua importância histórica, no hino oficial do município, a cidade de Tocantinópolis é denominada “a terra do Padre João”, cuja fotografia é apresentada na figura 4, a seguir:

Figura 4 – Foto do Padre João Lima



Fonte: RISCAROLI, 2016, p.8.

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



A foto da figura 4 é a imagem de João de Sousa Lima, que nasceu em Boa Vista do Tocantins, no dia 3 de setembro de 1869, sendo filho de José Francisco de Araújo e Nazária Lisboa de Sousa Lima. Mesmo com muita pobreza, a família o encaminha aos onze anos, sob custódia do bispo de Goiás, para o seminário, recebendo a ordenação sacerdotal em 1893. Destaque, porém, que a partir de 1897, retornou para residir na cidade, marcando fortemente a vida do município de Tocantinópolis, pois aliou o seu trabalho religioso ao engajamento político partidário, exercendo vários cargos públicos eletivos. Faleceu no dia 29 de setembro de 1947, aos 78 anos de idade, faltando um dia para que comemorasse 50 anos que dirigia o destino espiritual e político de Boa Vista do Tocantins, hoje Tocantinópolis (RISCAROLI, 2016).

O *padre coronel*, conforme Santos (2013), utilizava de sua representatividade religiosa – entre o místico e o mítico – e seu poder político para reafirmar sua liderança social frente aos sertanejos pobres, o que lhe garantiu permanecer no poder entre as décadas de 1900 e 1940 em Tocantinópolis, tendo sido marcada a sua trajetória por três revoluções no norte goiano, às quais se configurou como líder:

O estado de Goiás no período proposto (1870-1930) era dividido em várias microrregiões, e o Extremo Norte Goiano estava localizado entre os rios Tocantins e Araguaia. A principal cidade do período era Boa Vista, atual Tocantinópolis, região que durante todo o século XIX teve grande parte de suas atividades ligadas à navegação no rio Tocantins e às atividades rurais. As revoltas ocorreram nesse contexto de prosperidade e agitação política. Sobre essas revoltas esclarecemos que as mesmas podem ser caracterizadas assim: a Primeira Revolta ocorreu entre os anos de 1892 a 1895, sendo que suas principais forças em luta eram representadas por Carlos Leitão de um lado e Coronel Perna do outro, e entre essas forças encontravam-se os trabalhadores sertanejos. A Segunda Revolta ocorreu em 1907 e participaram dela Padre João e Leão Leda, como líderes, e os trabalhadores sertanejos. A Terceira Revolta aconteceu em 1936, em decorrência das eleições do mesmo ano, e teve como pano de fundo as disputas partidárias entre padre João e seus inimigos políticos, situando-se os trabalhadores sertanejos como personagens centrais nessa última revolta (SANTOS, 2013, p. 1-2).



A citação anterior evidencia que as três revoltas, mesmo com motivações divergentes, têm um elemento em comum: a religiosidade e a fidelidade que envolve os coronéis e/ou chefes políticos e os sertanejos pobres. O Padre João com seu espírito de liderança soube conquistar muitos seguidores. Contrariamente, por causa da sua valentia e rispidez de não aceitar quem contestasse suas ideologias, arrumou muitos inimigos. O padre tinha um desprezo visível aos evangélicos e aos espíritas, deixando marcas do catolicismo tão forte na cidade, que se estendem aos dias atuais, sendo, portanto, uma marca da igreja deixada à cultura da cidade de Tocantinópolis (OLIVEIRA, 2000).

Os indígenas, historicamente no Brasil, foram submetidos à uma cultura dominante, e conseqüentemente, à língua falada por esse dominador. Faz-se necessário recordar os jesuítas, sempre buscando a assimilação e o aliciamento desses povos que, obrigatoriamente, deveriam abandonar suas tradições, não mais falarem suas línguas, se converterem ao cristianismo, em suma, passar daquilo que os conquistadores denominavam como “estado de selvageria” para uma etapa mais elevada de suas existências, conhecida como “evolucionismo social” (ALMEIDA, 2011).

A igreja e a influência sobre a linguagem, no que se diz respeito especificamente aos indígenas, deu-se à medida que ocorreu uma participação desses povos nos movimentos ligados às igrejas, com ocorrência de inúmeras conversões a essas denominações religiosas. Mesmo assim, o sincretismo religioso encontrado é uma realidade presente no cotidiano das comunidades indígenas (KURTZ, 2004).

5. Considerações finais

Os apontamentos sobre o povo Apinayé apresentados neste artigo levaram à compreensão do viés linguístico e antropológico muito importante ao estudo com povos indígenas, e neste caso, linguisticamente, os Apinayé pertencem ao tronco Macro-Jê e à família linguística Jê, por sua vez, no enquadramento antropológico, ocorre a

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



nomenclatura também usual, de que as 08 (oito) línguas do tronco Macro-Jê e da família linguística Jê são línguas dos povos Timbira. Com esse diapasão, os povos Timbira são comumente divididos entre povos orientais e ocidentais, sendo os ocidentais localizados à margem esquerda do rio Tocantins e os orientais à margem direita do mesmo rio (MELATI, 1972).

No processo de autodenominação e denominação dos outros, observou-se que o vocábulo “panhĩ” é um termo atribuído a todos os povos falantes da língua Apinayé; com similaridade, para a caracterização do indivíduo não-indígena, é utilizado pelos referidos indígenas a palavra “kupẽ”, que denomina todos os não-indígenas, sejam brancos ou negros.

Quanto aos aspectos cosmológicos, a justificativa e explicação para a origem do povo Apinayé (panhĩ) é perpetuada por meio da história de Mỳ̀yti (Sol) e de Mỳ̀wryẽ (Lua), ambos masculinos, responsáveis também pela criação do não-indígena (kupẽ). São, portanto, narrativas que mantêm seu universo cosmológico, cultural e linguístico.

Na prerrogativa de se tratar do contato com o não-indígena, notadamente, a população de Tocantinópolis conseguiu manter relações personificadas com os Apinayé, tais como as semelhanças de cordialidade e compadrio. Por sua vez, historicamente, rememorou-se que a partir da primeira metade do século XIX, nessa região, o processo de povoamento foi intensivo, inclusive com a mudança de muitas famílias da cidade de Carolina/MA e de outros estados nordestinos, que culminaram pela construção e habitação de casas, promovendo uma urbanização do então povoado de Boa Vista.

As narrativas apontam também para a influência da Igreja Católica no processo de povoamento de Tocantinópolis, merecendo destaque a trajetória do Padre João de Sousa Lima, que na mistura de religioso e político, e, que, com seu espírito de liderança, soube conquistar muitos seguidores e deixar marcas históricas e culturais na região.

Concluiu-se que a fé católica manifestou a influência sobre a cultura e linguagem

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



regional. E no tocante aos indígenas, as interferências ocorreram à medida que o povo Apinayé, passou a participar dos movimentos ligados à igreja, com ocorrência de inúmeras conversões às denominações religiosas cristãs. Assim, não se pode deixar de evidenciar que o sincretismo religioso encontrado é uma realidade presente no cotidiano das comunidades indígenas.

Por fim, apesar desse contato com o não-indígena, o Apinayé tem conseguido a manutenção cultural e linguística, sendo que o processo linguístico ainda apresenta peculiaridades e semelhanças com a língua falada por outros povos da família linguística Jê.

Referências

ALBUQUERQUE, F. E. (2007). **Contribuições da fonologia ao processo de educação indígena Apinayé**. Tese de Doutorado em Linguística. Instituto de Letras da Universidade Federal Fluminense. Niterói/RJ.

ALBUQUERQUE, F.E. (2013). Índios do Tocantins: aspectos históricos e culturais. In: SILVA, N. L. da.; VIEIRA, M.V. (orgs). **Ensino de história e formação continuada: teorias, metodologias e práticas**. Goiânia: PUC, p. 112-129.

ALMEIDA, S. A.de. (2011). **A educação escolar apinayé na perspectiva bilíngue e intercultural**: um estudo sociolinguístico das aldeias São José e Mariazinha. Dissertação de Mestrado em Letras. Programa de Pós-Graduação em Letras e Literatura (PPGL). Universidade Federal do Tocantins. Araguaína/TO.

ALVES, F.C. (1999). **Aspectos fonológicos do Apãniekrá (Jê)**. Dissertação de mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP. São Paulo/SP.

ALVES, G. (2013). O olhar do outro, o olhar sobre si e a exposição e projeção de si ao outro: modernos e atuais agenciamentos coletivos da subjetividade. *Artefactum – Revista de estudos em Linguagens e Tecnologia*. v. 7, n.1, p. 1-21. Disponível em: <http://artefactum.rafrom.com.br>. Acesso em: 15 jan. 2018.

AMADO, R. de S. (2005). A grafia uniformizada: uma conquista dos povos Timbira.

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



Revista Linha D'Água, USP, n. 17, São Paulo/SP.

AZANHA, G. (1984). **Forma Timbira:** estrutura e resistência. Dissertação de mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP. São Paulo/SP.

BETTO, F. (1995). **A obra do artista:** uma visão holística do universo. São Paulo: Ática.

BNDES. (2012). Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social. **Paiz Timbira.** Catálogo Ampliando Horizontes: um diálogo intercultural com os povos Timbira. Brasília/DF.

DA MATTA, R. (1976). **Um mundo dividido:** a estrutura social dos índios Apinayé (Antropologia 10). Petrópolis: Vozes.

DSEI/TO (2013). Distrito Sanitário Especial Indígena do Estado do Tocantins. **Atenção à Saúde dos Povos Indígenas:** caracterização e estágio da implantação dos distritos sanitários especiais indígenas. Disponível em: <http://www.bvsde.paho.org/bvsapi> Acesso em: 06 jul. 2017.

FONSECA, K.C. (2011). **Wý'tý Crêhchteh:** uma análise da participação da criança no ritual. Monografia. Universidade Estadual do Maranhão – UEMA. Imperatriz/MA.

FOUCAULT, M. (2003). **Microfísica do poder.** Organização e tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GIRALDIN, O. (2000). **Axpen Pyrak:** história, cosmologia, onomástica e amizade formal Apinajé. Tese de Doutorado em Antropologia. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Unicamp, Campinas/SP.

HARTMAN, T. (2000). **Cartas do Sertão:** de Curt Nimuendaju para Carlos Estevão de Oliveira. Lisboa: Museu de Etnologia.

IBGE. (2010). Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **A história de Tocantinópolis.** Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/tocantins/tocantinopolis.pdf>. Acesso em: 22 fev.2018.

IBGE. (2018). Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Comparativo de cidades:**

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



Tocantinópolis. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/> Acesso em: 25 fev. 2018.

KESSEL, Z. (2010). **Memória e memória coletiva**. Disponível em: www.museudapessoa.net/zilkes. Acesso em: 23 jan. 2018.

KURTZ, L. de A. (2004) **Análise antropológica das Igrejas cristãs entre os Kaingang baseado na etnografia, na cosmologia e dualismo**. Tese de doutorado. Instituto de Letras. UFSC, Florianópolis.

LADEIRA, M.E.; AZANHA, G. (2003). **Apinayé: povos indígenas do Brasil**. Instituto Socioambiental, São Paulo.

MELATTI, J.C. (1972). **O messianismo krahô**. São Paulo: Herder/EDUSP.

NIMUENDAJÚ, C. (1934). A corrida de toras dos timbira. **Mana**, v.7, n. 2. Rio de Janeiro, 2001.

NIMUENDAJÚ, C. (1946). The Eastern Timbira. Berkeley & Los Angeles: University of California Publ. In: **American Archeology and Ethnology**, vol. 41.

NIMUENDAJÚ, C. (1983). **Os Apinayé**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

OLIVEIRA, N. W.A. (2000). **Caminhos do reencontro**. Palmas/TO, EMPLAC.

PEMPXÀ. (2017) – Associação União das Aldeias Apinajé (PEMPXÀ). **Manifesto do povo Apinajé**. Disponível em: <http://uniaodasaldeiasapinaje.blogspot.com.br>. Acesso em: 25 jan. 2018.

RIBEIRO, A.S; JARDIM, A.C.M. (2012). História e cultura dos povos indígenas: abordagem transversal fortalecida pela lei 11.645/2008. **Revista Pró-professor**, Ouro Preto/MG, v.1, n.1, p. 1-21. Disponível em: www.cead.ufop.br/jornal/index.php/proprof Acesso em: 01 mar. 2018.

RIBEIRO, D. (1995). **O povo brasileiro: evolução e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das letras.

RISCAROLI, E. (2016). **Religião, poder e território: das terras de Padre João da Boa Vista aos santos de muro**. p. 1-14. Anais do II Simpósio Internacional de História das Religiões. UFSC. Florianópolis/SC. Disponível em:

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



www.simpósio.abhr.org.br/riscaroli. Acesso em: 24 nov. 2017.

RODRIGUES, A.D. (1986). **Línguas brasileiras:** para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Edições Loyola.

SAHLINS, M. (1991). **Ilhas de História.** Rio de Janeiro, Zahar.

SANTOS, M.S.dos. (2003). **Memória coletiva e teoria social.** São Paulo: Annablume.

SANTOS, S.M. dos. (2013). **Entre a fé e as armas:** trabalhadores no contexto das revoltas de Boa Vista. Anais do XXVII Simpósio Nacional de História. Associação Nacional de História (ANPUH). Natal/RN. Disponível em: www.snh2013.anpuh.org. Acesso em: 28 dez. 2017.

SPOTTI, C.V.N.S.; MOURA, A.A.V.de; CUNHA, G.S. (2013). O lugar onde vivo: das narrativas orais indígenas à prática de leitura e de escrita. **Revista Nau Literária** - Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Volume 09. Disponível em: seer.ufrgs.br/index.php/NauLiteraria/issue/view/222. Acesso em: 15 nov. 2017.

Sobre os autores

Paulo Hernandes Gonçalves da Silva

Doutorando em Letras pela UFT. Professor do IFTO - Campus Colinas do Tocantins. E-mail: paulohg@ifto.edu.br

Francisco Edviges Albuquerque

Doutor em Linguística pela Universidade Federal Fluminense. Professor da Universidade Federal do Tocantins. E-mail: fedviges@uol.com.br

Recebido em: 05/06/2018

Aceito para publicação em: 30/06/2018