



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO NORTE DO TOCANTINS  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE ARAGUAÍNA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA E  
LITERATURA**

**RITA DE CÁSSIA NOGUEIRA DE FREITAS**

**A NARRATIVA DO SOL E DA LUA E SUA RELEVÂNCIA NA COSMOLOGIA DO  
POVO APINAYÉ**

**ARAGUAÍNA, TO  
2025**

**Rita de Cássia Nogueira de Freitas**

**A Narrativa do Sol e da Lua e sua Relevância na Cosmologia do Povo Apinayé**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística e Literatura da Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Orientador (a): Prof. Dr. Francisco Edviges Albuquerque  
Coorientador (a): Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Danielle Mastelari Levorato

**Araguaína, TO  
2025**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Sistema de Geração de Ficha Catalográfica SGFC-UFNT  
**Gerado automaticamente mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

N778n Nogueira de Freitas, Rita de Cássia.

A Narrativa do Sol e da Lua e sua Relevância na Cosmologia do Povo Apinayé / Rita de Cássia Nogueira de Freitas. - Centro de Ciências Integradas - CCI, TO, 2025.

74 f.

Dissertação (Mestrado Acadêmico) (Pós-Graduação - Programa de Pós-Graduação em Linguística e Literatura - PPGLLit) -- Universidade Federal do Norte do Tocantins, 2025.

Orientador: Francisco Edvigés Albuquerque.

Coorientadora: Danielle Mastelari Levorato.

1. Apinayé. 2. cosmologia indígena. 3. narrativa do Sol e da Lua.

**CDD 410**

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

**Rita de Cássia Nogueira de Freitas**

**A Narrativa do Sol e da Lua e sua Relevância na Cosmologia do Povo Apinayé**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística e Literatura avaliado para a obtenção do título de Mestra e aprovada em sua forma final pelo Orientador e pela Banca Examinadora.

Data de aprovação: 28/ 11/ 2025

Banca Examinadora

---

Prof. Dr. Francisco Edviges Albuquerque, UFNT (Orientador)

Documento assinado digitalmente



DANIELLE MASTELARI LEVORATO

Data: 08/12/2025 12:58:47-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Danielle Mastelari Levorato, UFNT (Coorientadora)

Documento assinado digitalmente



RAIMUNDO NONATO DE PADUA CÂNCIO

Data: 08/12/2025 12:22:42-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Prof. Dr. Raimundo Nonato de Pádua Câncio, UFNT (Membro interno)

Documento assinado digitalmente



NEILA NUNES DE SOUZA

Data: 07/12/2025 21:40:05-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Neila Nunes de Souza, UFT (Membro externo)

*Ao meu grande irmão, Matheus.*

## AGRADECIMENTOS

Expresso minha profunda gratidão ao meu orientador, professor doutor Francisco Edviges pela paciência e pelas orientações que foram fundamentais para o amadurecimento deste trabalho e para minha formação acadêmica. Sua confiança me motivou a seguir com determinação em cada etapa desta pesquisa.

À minha coorientadora, professora doutora Danielle Mastelari, eu agradeço imensamente pelo apoio constante, pelas contribuições cuidadosas e pelo olhar sensível que enriqueceram não apenas a construção desta dissertação, mas também minha trajetória como pesquisadora. Sou grata por acreditar em mim quando nem eu mesma acreditei.

À banca examinadora, registro minha sincera gratidão pela leitura atenta, pelas críticas construtivas e pelas sugestões valiosas que muito contribuíram para o aprimoramento deste trabalho.

Aos meus amigos, em especial Douglas, Larissa e Lóra, eu agradeço pelo apoio nos momentos difíceis, pelas palavras de encorajamento e pela presença que tornou o caminho mais leve. Cada gesto de companheirismo foi essencial para que eu mantivesse a motivação e a esperança.

Por fim, agradeço à espiritualidade, força maior que me guiou e sustentou em todas as etapas deste percurso. Foi no amparo espiritual que encontrei serenidade para enfrentar os desafios e confiança para prosseguir até a concretização deste trabalho.

## RESUMO

Esta dissertação tem como objeto de estudo a narrativa do Sol e da Lua do povo Apinayé, pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê e à família Jê. Partindo dessa perspectiva, o presente trabalho tem como objetivo geral compreender a relevância da narrativa do Sol e da Lua na cosmologia do povo Apinayé, analisando seus significados simbólicos, sociais e culturais e sua contribuição para a preservação da identidade e da tradição oral. As narrativas, enquanto simbólicas, desempenham um papel fundamental nas sociedades tradicionais, pois não apenas explicam as origens do mundo e dos seres, mas também estruturam a vida social, orientam práticas culturais e reforçam a identidade coletiva. Este estudo é de natureza qualitativa, baseado em pesquisa bibliográfica com análise documental, fundamentada na investigação de registros escritos, históricos e etnográficos sobre o povo Apinayé, encontrados no site do Armazém da Memória, da Funai e do SPI. Os estudos clássicos sobre o povo Apinayé servem de base para o referencial teórico. Nimuendajú (1956; 1983) fornece a principal interpretação da cosmologia e da narrativa do Sol e da Lua, ao passo que DaMatta (1976) examina o sistema dual das metades *Kolti* e *Kolre* e suas oposições simbólicas. No âmbito linguístico, as pesquisas de Albuquerque (1999; 2007; 2011; 2012) ressaltam o papel da língua e da oralidade na transmissão de saberes e na preservação da cultura. Os resultados da pesquisa indicam que a narrativa do Sol e da Lua atua ao mesmo tempo como base cosmológica, estrutura social e princípio pedagógico, permanecendo como elemento central na preservação da memória e identidade Apinayé.

**Palavras-chaves:** Apinayé; cosmologia indígena; narrativa do Sol e da Lua; oralidade; dualismo.

## ABSTRACT

This dissertation has as its object of study the Sun and Moon narrative of the Apinayé people, who belong to the Macro-Jê linguistic stock and the Jê family. From this perspective, the present work has the general objective of understanding the relevance of the Sun and Moon narrative in the cosmology of the Apinayé people, analyzing its symbolic, social, and cultural meanings and its contribution to the preservation of identity and oral tradition. Narratives, as symbolic expressions, play a fundamental role in traditional societies, for they not only explain the origins of the world and of beings but also structure social life, guide cultural practices, and reinforce collective identity. This study is qualitative in nature, based on bibliographical and documentary research, grounded in the analysis of written, historical, and ethnographic records about the Apinayé people found on the Armazém da Memória website, as well as in materials from Funai and the SPI. The classical studies on the Apinayé people serve as the foundation for the theoretical framework. Nimuendajú (1956; 1983) provides the main interpretation of the cosmology and of the Sun and Moon narrative, while DaMatta (1976) examines the dual system of the Kolti and Kolre moieties and their symbolic oppositions. In the linguistic sphere, the research of Albuquerque (1999; 2007; 2011; 2012) highlights the role of language and orality in the transmission of knowledge and in the preservation of culture. The results of the research indicate that the Sun and Moon narrative functions simultaneously as a cosmological basis, a social structure, and a pedagogical principle, remaining a central element in the preservation of Apinayé memory and identity.

**Key-words:** Apinayé; Indigenous cosmology; Sun and Moon narrative; orality; dualism.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

LALI	Laboratório de Línguas Indígenas
PIMI	Programa Institucional de Monitoria Indígena
PIBIC	Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica
UFT	Universidade Federal do Tocantins
LALI/NEPPI	Laboratório de Línguas Indígenas e Núcleo de Estudos e Pesquisas com Povos Indígenas
UFNT	Universidade Federal do Norte do Tocantins
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso
PPGLLIT	Programa de Pós-Graduação em Linguística e Literatura
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
FUNAI	Fundação Nacional Indígena
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
SESAI/Dsei	Secretaria Especial de Saúde Indígena e Distrito Sanitário Especial Indígena
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1</b> Terra Indígena Apinayé .....	29
<b>Figura 2</b> Croqui das terras reclamadas pelos Apinaye .....	37

## LISTA DE QUADROS

<b>Quadro 1</b> LINHA DO TEMPO DA POPULAÇÃO APINAYÉ .....	33
<b>Quadro 2</b> CONTINUAÇÃO DA LINHA DO TEMPO DA POPULAÇÃO APINAYÉ.....	34
<b>Quadro 3</b> POVO APINAYÉ: METADES <i>KOLTI</i> E <i>KOLRE</i> .....	52
<b>Quadro 4</b> COSMOVISÃO DO SOL E DA LUA ENTRE O POVO INDÍGNA GUARANI, ARAWAK E KAIAPÓ .....	66

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	13
CAPÍTULO 1 .....	18
METODOLOGIA E PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS .....	18
1.1 Metodologia e procedimentos metodológicos .....	19
CAPÍTULO 2 .....	26
POVO APINAYÉ: .....	26
ASPECTOS HISTÓRICOS-TERRITORIAIS, LÍNGUA E CULTURA .....	26
2.1 Aspectos Históricos, Territoriais E Demográficos .....	28
2.2 Identidade Cultural E Linguística Do Povo Apinayé .....	42
2.3 Língua E Cultura Como Fundamentos Da Identidade Apinayé 49	
CAPÍTULO 3 .....	57
ENTRE SOL E LUA: INTERPRETAÇÕES, VARIAÇÕES E RELEVÂNCIAS DA NARRATIVA DO POVO APINAYÉ.....	57
3.1 A Narrativa do Sol e da Lua: Estrutura e Elementos Centrais .....	57
3.2 Interpretações e Significados Duais da Narrativa.....	60
3.3 A Narrativa em Perspectiva Ampliada: Comparações e Relevância Contemporânea .....	63
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	70
REFERÊNCIAS .....	72

## INTRODUÇÃO

Esta dissertação é apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística e Literatura (PPGLLIT) da Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT) como parte final para a concessão do título de Mestre, consolidando-se como uma pesquisa extensa, minuciosa e interdisciplinar. Este trabalho não apenas compila reflexões teóricas, mas também inclui análises socioculturais e uma meticulosa pesquisa documental sobre uma das narrativas fundacionais mais importantes do povo Apinayé: a história do Sol e da Lua.

Ao longo desta pesquisa, procura-se ir além de uma abordagem restrita aos campos da Linguística ou da Antropologia. O propósito central é reconhecer e valorizar a palavra indígena como um espaço privilegiado de produção de conhecimento, de conservação da memória coletiva e de manutenção da continuidade histórica. Assim, entende-se que as línguas, juntamente com as narrativas tradicionais transmitidas oralmente ao longo das gerações, constituem dimensões essenciais para a preservação e a vitalidade dos modos de vida dos povos originários. Nesse sentido, o trabalho reafirma o compromisso de tratar tais narrativas não apenas como objetos de estudo, mas como patrimônios vivos, fundamentais à compreensão da identidade, da cosmologia e das práticas culturais que caracterizam o universo Apinayé.

Diante disso, introduzo dissertação de mestrado trazendo as lembranças do curso de graduação em Letras quando, no ano 2017 comecei a desenvolver com o Professor Doutor Francisco Edviges Albuquerque (coordenador do Laboratório de Línguas Indígenas – LALI), os trabalhos do Programa de Monitoria Indígena (PIMI) e as atividades do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) no Laboratório de Línguas Indígenas e o Núcleo de Estudos e Pesquisas com Povos Indígenas (LALI/NEPPI) da Universidade Federal do Tocantins (UFT) hoje Universidade Federal do Norte do Tocantins (UFNT).

Naquela ocasião, além de realizar os trabalhos internos do LALI que objetivavam auxiliar na melhoria dos estudos dos alunos indígenas matriculados nos mais diversos cursos da universidade, especialmente os cursos de licenciatura, também realizei trabalhos de pesquisa e extensão que muito contribuíram para o meu interesse na continuidade da minha formação acadêmica e que culminaram neste tema dissertativo. Um dos trabalhos que mais contribuíram para isso foi a visita que a equipe do LALI, o qual foi realizado junto ao povo Guajajara da Aldeia Remanso, localizada no município de Barra do Corda, no estado do Maranhão. Nesta ocasião, tivemos a oportunidade de conhecer um pouco dos Guajajara, seu território, língua, costumes e de participar de alguns ritos tradicionais.

As pesquisas do PIBIC se concentraram em como se dava o processo de alfabetização das crianças Guajajara da Aldeia Remanso que foram finalizadas com a apresentação dos resultados e respectivos relatórios no Seminário Anual. Nesta época, a equipe do LALI juntamente com o nosso coordenador foi convidada para comparecer à Aldeia Lagoa Quieta do povo Guajajara, no município de Amarante no estado do Maranhão para participar do ritual da Menina Moça e da Festa do Moqueado, experiência essa que culminou no Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), que foi defendido em 2022 requisito que oportunizou a finalização do curso de Graduação em Letras Português.

Importante também destacar que durante o curso de graduação em Letras, trabalhei por diversas vezes nas equipes do LALI que organizaram semanas indígenas, colóquios de estudos e pesquisas indígenas e os seminários do Bem Viver Indígena, eventos esses que me oportunizaram conhecer diversos povos indígenas do estado do Tocantins e, especialmente, o povo Apinayé, objeto de estudo dessa dissertação.

Nesse sentido, a proposta desse trabalho é o estudo da narrativa do Sol e da Lua e a sua relevância para a Cosmologia do Povo Apinayé que se justifica de acordo com NIMUENDAJU (1983), “na importância da criação dos homens, da fundação da primeira aldeia e da despedida do Sol e da Lua da terra” (p.102), além de constituir a base da religião e, em parte, também, da ordem social dos Apinayé (1983). Segundo a professora Percília Apinayé (orientada pelo professor doutor Francisco Edviges pelo Programa de Pós-Graduação em Linguística e Literatura - PPGLIT no ano de 2025), da Escola Estadual Indígena Tekator da Aldeia Mariazinha que, após a minha apresentação, relatou que o desenvolvimento desta dissertação seria de grande importância para o povo Apinayé, uma vez que, por meio da narrativa do Sol e da Lua, os professores terão a oportunidade de ensinar diversos elementos culturais e ancestrais para as crianças da forma correta, uma vez que, alguns dos professores não conhecem a profundidade da narrativa.

Desta forma, essa dissertação tem como objetivo principal compreender a relevância da narrativa do Sol e da Lua na cosmologia do povo Apinayé, analisando seus significados simbólicos, sociais e culturais e sua contribuição para a preservação da identidade e da tradição oral. Os objetivos específicos buscam compreender a importância das narrativas na sociedade indígena Apinayé; colaborar com os professores indígenas Apinayé na interpretação da narrativa; examinar a relação da narrativa com a cosmologia Apinayé, evidenciando como o Sol e a Lua são entendidos como entidades fundamentais na organização social dos Apinayé.

Do ponto de vista metodológico, este estudo adota uma abordagem qualitativa, com base em pesquisa bibliográfica. A opção por uma abordagem qualitativa baseada nas contribuições de Bortoni-Ricardo (2008), cujas reflexões elucidam tanto o conceito quanto a importância das pesquisas qualitativas nas Ciências Humanas, principalmente ao buscar entender características culturais, simbólicas e sociais a partir da perspectiva dos próprios indivíduos envolvidos. Nesse contexto, a pesquisa qualitativa não busca generalizações, mas se concentra em explorar as interpretações, significados e valores que formam a experiência sociocultural dos povos indígenas — um aspecto fundamental para a análise da narrativa do Sol e da Lua entre os Apinayé.

Em relação ao caráter bibliográfico, este estudo se baseia nos princípios estabelecidos por Andrade (2010), que caracteriza esse tipo de pesquisa como aquele que se desenvolve por meio da análise sistemática de livros, artigos científicos, dissertações, teses e outros materiais publicados. Isso permite que o pesquisador interaja com o conhecimento já produzido e posicione sua investigação no campo teórico existente. Dessa forma, a pesquisa bibliográfica realizada neste estudo abrange tanto as obras clássicas quanto as contemporâneas a respeito do povo Apinayé, das cosmologias indígenas e da estrutura sociocultural dos grupos que pertencem ao tronco linguístico Macro-Jê e à Jê .

Além disso, a análise documental do estudo se fundamenta na análise de fontes históricas e etnográficas documentadas por entidades oficiais e instituições especializadas, como o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Esses documentos, muitos dos quais estão disponíveis em acervos digitais e arquivos institucionais, oferecem registros essenciais sobre as práticas culturais, a estrutura social, a língua e as narrativas tradicionais dos Apinayé. Isso possibilita uma investigação mais abrangente e contextualizada do corpus analisado.

Os estudos clássicos de DaMatta (1976) e Nimuendajú (1956) fornecem a base teórica essencial para uma compreensão mais profunda da estrutura social e da cosmovisão do povo Apinayé. As contribuições desses autores, feitas em diferentes períodos da antropologia brasileira, permanecem como referências essenciais para a interpretação dos elementos estruturais e simbólicos que caracterizam essa sociedade indígena.

Ao examinar o sistema dual das metades *Kolti* e *Kolre*, DaMatta (1976) mostra que essa divisão não pode ser vista apenas como uma forma simples de segmentação social. Na verdade, essas metades atuam como um princípio organizador abrangente, manifestando-se em diversas dimensões da vida em sociedade. A dualidade *Kolti/Kolre* articula normas de parentesco, estabelece a distribuição de papéis sociais, orienta alianças matrimoniais e organiza rituais,

definindo claramente posições, hierarquias simbólicas e interações entre os integrantes da comunidade. DaMatta (1976), em sua análise, destaca que esse sistema dual funciona como um mecanismo que tanto estrutura a sociedade quanto reflete cosmovisões e valores culturais profundamente enraizados na tradição Apinayé.

Em contrapartida, o estudo de Nimuendajú (1956) traz contribuições igualmente significativas, particularmente no que se refere à cosmologia Apinayé. Ao analisar a narrativa mítica do Sol e da Lua, bem como outros relatos tradicionais, o autor demonstra como os mitos são fundamentais para explicar a origem do mundo, da humanidade e da ordem social. Para os Apinayé, essas histórias não se limitam ao âmbito do imaginário; elas atuam como alicerces fundamentais que proporcionam sentido e legitimidade às práticas sociais, às relações com o espaço e às instituições culturais. As narrativas revelam a estrutura da organização das aldeias, a formação das metades e as conexões entre o espiritual e o cotidiano.

Dessa forma, os estudos de DaMatta e Nimuendajú, quando combinados, oferecem uma visão abrangente e integrada da sociedade Apinayé, permitindo uma análise simultânea da complexidade de sua estrutura social e da profundidade de seu universo simbólico. Assim, essas obras são um referencial essencial para qualquer estudo que procure entender de maneira consistente o modo de ser, viver e pensar desse povo indígena.

Nesse processo, a língua e a oralidade desempenham papel essencial na transmissão das narrativas e saberes, como evidenciam os trabalhos de Albuquerque (1999; 2007; 2011; 2012), voltados à gramática, educação bilíngue, dicionário e materiais pedagógicos. A perspectiva linguística é ampliada por Rodrigues (1986), que situa o Apinayé no tronco Macro-Jê, reforçando sua relevância na diversidade linguística brasileira.

Assim, a estrutura desta dissertação foi organizada para guiar o leitor por um caminho lógico e detalhado sobre o povo Apinayé e sua rica cosmologia. O primeiro capítulo expõe a metodologia, os procedimentos metodológicos empregados e toda a base teórica que apoia o estudo. Nesta seção introdutória, abordam-se tanto o percurso adotado para a elaboração do estudo quanto os fundamentos teóricos que guiaram as análises. Isso permite entender as decisões tomadas ao longo do trabalho e posicioná-lo dentro das perspectivas atuais sobre estudos indígenas, etnografia e narrativas tradicionais.

O segundo capítulo é voltado para a exposição da trajetória do povo Apinayé e de sua intrincada organização social. O estudo analisa os elementos que constituem a vida comunitária, a estrutura interna das aldeias, os sistemas de parentesco, os estilos de liderança, as relações territoriais e os processos históricos que formaram a configuração atual do grupo. Este capítulo tem como objetivo proporcionar uma perspectiva abrangente e detalhada da sociedade Apinayé,

contextualizando-a tanto no cenário regional quanto no contexto mais amplo das comunidades indígenas brasileiras.

Por outro lado, o terceiro capítulo se concentra na análise minuciosa da história do Sol e da Lua, examinando sua importância para as tradições culturais do povo Apinayé. Nesta seção, aborda-se como esse mito serve como um eixo central da cosmologia indígena e como ele se revela em rituais, festividades e expressões artísticas que, além de serem práticas simbólicas, atuam como mecanismos significativos para a transmissão de conhecimentos, valores e identidades entre as gerações. A análise se fundamenta principalmente em duas obras essenciais para entender esse universo: "Os Apinajé", de Curt Nimuendajú (1983), e "Um Mundo Dividido", de Roberto Da Matta (1976). Esses trabalhos oferecem interpretações cruciais sobre a mitologia, a estrutura social e o pensamento simbólico desse povo.

Dessa forma, a estrutura da dissertação possibilita ao leitor passar da reflexão metodológica à contextualização histórica e, por fim, à interpretação simbólica, oferecendo uma visão abrangente de como a narrativa do Sol e da Lua se relaciona com a vida social, a memória e as práticas culturais dos Apinayé.

## CAPÍTULO 1

### METODOLOGIA E PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

O objetivo deste capítulo é descrever minuciosamente os procedimentos metodológicos que orientaram a elaboração deste estudo, esclarecendo as opções teóricas e operacionais que fundamentam seu progresso. Primeiramente, aborda-se a característica qualitativa da pesquisa, além dos princípios que fundamentam a escolha de uma metodologia bibliográfica. Apresentam-se os motivos pelos quais esses métodos são protegidos para analisar narrativas míticas e estruturas socioculturais indígenas, especialmente no contexto do povo Apinayé. Sua tradição oral e registros etnográficos são fontes essenciais para interpretar a narrativa do Sol e da Lua. Nesta primeira parte, também se contextualizam os autores e obras que compõem o referencial teórico, demonstrando como eles são relevantes para o enquadramento analítico da pesquisa.

A formação de uma sociedade, e aqui se pode mencionar especificamente a formação das sociedades indígenas, estabelece as suas raízes a partir do discurso oral, do uso da palavra falada, sendo a escrita alfabética infligida muito tempo depois e por meio de violência. Através do tempo, as comunidades nativas lançaram mão dos processos orais para a transmissão de histórias, lições e outros conhecimentos. (SARAIVA, 2020, p.228)

O autor destaca que a formação das sociedades, particularmente as sociedades indígenas, está fortemente ligada à oralidade. Isso implica que a palavra falada tem sido o principal meio de organização social, preservação da memória coletiva, ensino e transmissão de valores desde os tempos mais remotos. Em contrapartida, a escrita alfabética não emergiu como uma prática natural nessas culturas; ao invés disso, foi incorporada de maneira tardia e frequentemente coercitiva e violenta durante o processo de colonização. Dessa forma, ao longo das gerações, os povos indígenas criaram sistemas orais para contar histórias, ensinar a cultura, explicar a origem do mundo e estruturar sua vida em comunidade. Desse modo, a oralidade não é somente um canal de comunicação, mas um componente fundamental da cultura, que mantém conhecimentos e cosmologias de maneira dinâmica, vibrante e compartilhada no dia a dia.

Os povos indígenas, desde a invasão das terras brasileiras pelos europeus foram colocados em situação de vulnerabilidade e tiveram suas histórias interrompidas pela estrutura imperialista, mercantil e exploradora especialmente dos portugueses que tinham por intenção chegar às Índias.

Segundo Oliveira (2016) a atuação dos portugueses em buscas das riquezas estabeleceu um choque cultural no qual o domínio dos povos indígenas ocasionou a exploração

e a escravização dessas populações, sendo que muitas delas foram dizimadas ou mesmo exterminadas.

No entanto, os povos indígenas conseguiram, ao longo do tempo resistir aos inúmeros ataques que tentavam lhes tirar a dignidade e, atualmente, conseguem desenvolver um protagonismo em busca de dar efetividade aos direitos que lhes são garantidos pelo estado brasileiro por meio da Constituição Federal e das políticas públicas desenvolvidas que possuem o objetivo de amenizar parte das mazelas que lhe foram impostas.

Este capítulo se dedica a apresentação das questões metodológicas e seus procedimentos, assim como da fundamentação teórica.

### **1.1 METODOLOGIA E PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS**

Para entender a realidade sociocultural dos povos indígenas, é necessário uma abordagem teórica que leve em conta, de forma sensível e rigorosa, tanto as particularidades históricas quanto os processos intrincados, resistência que formaram suas trajetórias desde os primeiros contatos com os colonizadores europeus. A chegada dos portugueses no território que mais tarde se tornaria o Brasil provocou mudanças profundas e, muitas vezes, irreversíveis nos sistemas sociais, cosmológicos, linguísticos e territoriais dos povos indígenas. O projeto colonial, movido por interesses comerciais e expansionistas, rompeu de maneira abrupta com a organização tradicional dessas sociedades, impondo estruturas de poder externo, modelos de trabalho impostos, catequização automática e mecanismos de controle que visavam diretamente possibilitar a exploração econômica, especialmente no período em que o objetivo principal dos europeus era alcançar as rotas comerciais das Índias.

Oliveira (2016) destaca que a chegada dos colonizadores provocou um choque cultural intenso e violento, caracterizado pela imposição de práticas de dominação e por esforços sistemáticos para dismantlar as estruturas sociais e políticas indígenas. Embora tenha previsto relações de poder desiguais, esse processo também levou à exploração e escravização de muitas populações, muitas das quais foram dizimadas ou sofreram um rápido declínio demográfico devido a massacres, epidemias, deslocamentos provocados e destruição de seus territórios tradicionais. Assim, trata-se de uma ruptura civilizatória que deixou marcas de firmeza e que deve ser reconhecida como um elemento central em qualquer análise que busque entender a situação atual dos povos indígenas no Brasil.

Embora tenham enfrentado condições históricas extremamente adversas, os povos indígenas não se restringiram a serem vítimas passivas do colonialismo. Em vez disso, ao longo

dos séculos, eles desenvolveram estratégias elaboradas de resistência, reinterpretação cultural e reafirmação de sua identidade, garantindo a continuidade de seus modos de vida e a preservação dos elementos fundamentais. Essas as estratégias variaram de acordo com os contextos regionais e as condições particulares de cada povo, abrangendo desde ações diretas de combate militar até mecanismos simbólicos, como a reinterpretação cosmológica, preservação da oralidade, transmissão de conhecimentos entre gerações e reorganização sociopolítica em novas condições territoriais.

A opção pela pesquisa qualitativa se fundamenta nas reflexões de Bortoni-Ricardo (2008) e Lösch, Rambo e Ferreira (2023). Para os autores, a investigação qualitativa busca compreender os fenômenos humanos em sua complexidade, considerando as formas como os indivíduos interpretam e atribuem significado às suas práticas sociais e culturais. No paradigma interpretativista discutido por Bortoni-Ricardo (2008), não é possível observar o mundo de forma neutra, pois toda compreensão está enraizada nos significados construídos nas interações sociais. Assim, o pesquisador não é um observador passivo, mas um agente ativo na construção da análise, o que é particularmente relevante no estudo de narrativas míticas e cosmológicas, como a do Sol e da Lua, entre os Apinayé.

No que diz respeito à abordagem qualitativa, esta se mostra essencial para captar a complexidade e a profundidade das representações simbólicas, sociais e culturais envolvidas na narrativa do Sol e da Lua, elemento central deste trabalho, uma vez que, de acordo Lösch, Rambo e Ferreira (2023) a pesquisa qualitativa possibilita uma compreensão aprofundada de comportamentos, simbolismos e processos socioculturais por meio de dados subjetivos e contextuais. Essa perspectiva é essencial para examinar a importância da história do Sol e da Lua na cosmologia Apinayé, ligando-a às práticas coletivas, à estrutura social e aos princípios veiculados pela oralidade.

Por outro lado, a investigação documental tem como base principalmente Cardoso e Batista (2024) e Ludke e André (2015), os quais enfatizam que a análise de documentos possui importância metodológica precisamente para permitir que o pesquisador examine documentos de diferentes tipos, como materiais vivos, que contenham vestígios de práticas sociais, processos históricos e registros institucionais. A análise de documentos é particularmente relevante em estudos sobre populações indígenas, devido à importância dos registros criados por instituições como SPI, Funai, CIMI e órgãos governamentais, que documentaram o processo de contato, demarcação de terras e práticas culturais desses grupos.

O estudo buscou compreender qual é a relevância dessa narrativa no contexto da cosmologia do povo Apinayé, articulando-o com aspectos mais amplos de sua organização

social, visão de mundo e práticas comunitárias. A partir disso, procurou-se identificar como a narrativa contribui para a manutenção e transmissão de valores, crenças e saberes tradicionais, estabelecendo uma ligação intrínseca entre narrativa ancestral e identidade cultural.

Adicionalmente, a dissertação aborda a configuração espacial das aldeias Apinayé, considerando o número atual de comunidades, suas localizações geográficas e a forma como as moradias são organizadas dentro do território tradicional. Essa análise visa oferecer uma compreensão mais detalhada sobre os padrões de ocupação territorial dos Apinayé, evidenciando as relações entre espaço, território, cultura e organização social.

Outro ponto relevante discutido na pesquisa diz respeito à relação entre cultura e língua materna. Foram apresentados argumentos e reflexões que ressaltam a importância da preservação da língua Apinayé como elemento fundamental para a continuidade cultural e a resistência identitária frente aos processos de assimilação e homogeneização cultural. A língua, neste sentido, é compreendida não apenas como um meio de comunicação, mas como um repositório vivo de conhecimentos, valores e histórias que estruturam o modo de vida desse povo indígena.

Desta maneira, entende-se que a pesquisa qualitativa “permite melhor compreensão do comportamento humano e do contexto social” (Lösch; Rambo; Ferreira, 2023, p. 3) tratando-se de

um tipo de investigação que procura compreender fenômenos sociais, culturais e educacionais por meio da análise de dados subjetivos, tais como entrevistas, observações, relatórios de vida, entre outros. Seu escopo é obter uma compreensão profunda e detalhada do assunto em questão, ao invés de mensurar quantitativamente o fenômeno (Lösch; Rambo; Ferreira, 2023, p. 4).

De acordo com Stella Maris Bortoni-Ricardo (2008):

[...] o paradigma interpretativista, surgido como uma alternativa ao positivismo, não há como observar o mundo independentemente das práticas sociais e significados vigentes. Ademais, e principalmente, a capacidade de compreensão do observador está enraizada em seus próprios significados, pois ele (ou ela) não é um relator passivo, mas um agente ativo (Bortoni-Ricardo, 2008, p. 32).

Nesse sentido, Bortoni (2008) explica que na pesquisa qualitativa, o interesse do pesquisador gira em torno de “um processo que ocorre em determinado ambiente e quer saber como os atores sociais envolvidos nesse processo o percebem, ou seja, como interpretam” (p.34).

Diante desse contexto, ao classificarmos nosso trabalho como bibliográfico realizamos um levantamento caracterizado como revisão de literatura no qual abordamos o conteúdo

histórico Apinayé iniciado com a descrição do processo de demarcação das terras desse povo, sua localização, aspectos históricos e culturais e o quantitativo atual de aldeias.

A pesquisa bibliográfica é habilidade fundamental nos cursos de graduação, uma vez que constitui o primeiro passo para todas as atividades acadêmicas. Uma pesquisa de laboratório ou de campo implica, necessariamente, a pesquisa bibliográfica preliminar. Seminários, painéis, debates, resumos críticos, monográficas não dispensam a pesquisa bibliográfica. Ela é obrigatória nas pesquisas exploratórias, na delimitação do tema de um trabalho ou pesquisa, no desenvolvimento do assunto, nas citações, na apresentação das conclusões. Portanto, se é verdade que nem todos os alunos realizarão pesquisas de laboratório ou de campo, não é menos verdadeiro que todos, sem exceção, para elaborar os diversos trabalhos solicitados, deverão empreender pesquisas bibliográficas (ANDRADE, 2010, p. 25).

Assim, utilizamos autores que relataram os primeiros contatos com esses indígenas. Para isso, foi necessário realizar uma pesquisa minuciosa na rede mundial de computadores, em busca de sites seguros, como por exemplo, o Armazém Memória (<https://armazemmemoria.com.br/>) e o site do Portal de Legislação do Planalto (<https://www.planalto.gov.br/>) que nos instrumentalizou a segunda etapa da pesquisa.

A análise documental tem como base principalmente aspectos que enfatizam a importância de analisar registros históricos, relatórios institucionais, documentos oficiais, mapas, arquivos etnográficos e outros materiais que evidenciam aspectos da vida social em diferentes épocas. Ela é particularmente relevante em estudos sobre populações indígenas, devido à importância dos registros criados por instituições como SPI, Funai, CIMI e órgãos governamentais, que documentaram o processo de contato, demarcação de terras e práticas culturais desses grupos.

É importante destacar a importância e valor dos documentos utilizados em estudos. A diversidade de dados disponíveis neles pode justificar a sua aplicação em diversos campos das Humanas e Ciências Sociais, uma vez que contribuem para aprofundar a compreensão de temas que requerem contexto histórico e sociocultural. Por exemplo, ao investigar e reconstruir eventos passados, os documentos desempenham um papel fundamental. (CARDOSO; BATISTA, 2024, p.33)

Durante a análise documental consultamos dados divulgados pela página da Secretaria Especial de Saúde Indígena e Distrito Sanitário Especial Indígena - Sesai/Dsei ([https://infoms.saude.gov.br/extensions/sesai\\_pop\\_indigena/sesai\\_pop\\_indigena.html](https://infoms.saude.gov.br/extensions/sesai_pop_indigena/sesai_pop_indigena.html)); a página do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE (<https://ibge.gov.br/>); página da Funai (<https://www.gov.br/funai/pt-br>); página do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente -

IBAMA (<https://www.gov.br/ibama/pt-br>); página do CIMI (<https://cimi.org.br/>), além de outros sites, sendo que essa fase da pesquisa foi que nos deu acesso a diversos documentos como mapas antigos e relatórios que embasaram especialmente o segundo capítulo desta dissertação.

O estudo sobre a narrativa do Sol e da Lua e sua relevância para a cosmologia do povo Apinayé fundamenta-se em diferentes produções clássicas e contemporâneas que abordam aspectos linguísticos, culturais, sociais, históricos e educacionais das populações indígenas brasileiras. A obra de Roberto Da Matta (1976) é central nesse debate, pois analisa a estrutura social dos Apinayé, marcada pela divisão em metades — *Kolti* e *Kolre* — que funcionam como paradigmas de oposições cosmológicas. Essas metades não apenas organizam a vida social e política da comunidade, mas também se conectam diretamente às narrativas míticas, conferindo sentido às práticas culturais e à visão de mundo desse povo. Essa interpretação dialoga com os registros etnográficos de Curt Nimuendajú (1956), que apresenta as narrativas de criação, entre eles o do Sol e da Lua, destacando como a cosmologia Apinayé estabelece vínculos entre o universo mítico e a ordem social.

A língua e a oralidade desempenham papel fundamental na transmissão dessas narrativas e saberes, assegurando sua continuidade entre as gerações. Nesse sentido, os trabalhos de Francisco Edviges Albuquerque (1999; 2007b; 2007c; 2008; 2011a; 2011b; 2011d; 2011e; 2012a; 2012b) oferecem importante contribuição. Suas produções, que incluem a *Gramática Pedagógica Apinayé*, o *Dicionário Escolar Apinayé* e materiais voltados para a educação bilíngue e intercultural, evidenciam como a língua Apinayé é um instrumento de resistência cultural. Além disso, Albuquerque ressalta o valor da oralidade como mecanismo de preservação e como prática educativa, na medida em que as narrativas e demais conhecimentos tradicionais são repassados dos mais velhos aos jovens, especialmente nos espaços comunitários e escolares.

Todos os povos indígenas dispõem de seus próprios processos de socialização, formação de pessoas, com histórias, saberes e, na maioria das situações, línguas próprias, mobilizando, dessa forma, agentes para fins educacionais. (ALBUQUERQUE, 2011, p.25)

Albuquerque (2011) ressalta que cada povo indígena tem suas próprias formas de educar, socializar e integrar. Esses processos não necessitam de modelos externos, uma vez que são desenvolvidos com base nas experiências, narrativas e saberes particulares de cada comunidade. Ademais, muitos desses povos possuem suas próprias línguas, o que acentua a singularidade de seus métodos de ensino e aprendizagem. Dessa forma, a educação indígena

abrange práticas, rituais, histórias, observação da natureza e envolvimento nas atividades diárias, envolvendo diversas pessoas — como anciãos, líderes e parentes — para compartilhar conhecimentos essenciais para a vida em comunidade. Assim, entende-se que a formação das novas gerações é um processo culturalmente situado e intimamente ligado à identidade e à cosmovisão de cada povo.

Para Santana e Santana (2019)

A oralidade tem para eles um papel político, cultural e educativo na (re)construção de sua história e cultura; ela está ligada diretamente à valorização de suas memórias, de seus saberes, de suas formas de pensar e de estar no mundo, constantemente em mudanças. (p. 322)

Os autores destacam que a oralidade tem um papel essencial entre os povos indígenas, pois vai além de ser um simples meio de comunicação, funcionando como um instrumento que sustenta as dimensões políticas, culturais e educativas de suas existências. As comunidades contam e reavaliam sua própria história, fortalecem sua identidade e mantêm os saberes transmitidos pelos antepassados por meio da palavra falada.

A oralidade está intrinsecamente ligada à valorização da memória coletiva, às formas específicas de entender o mundo e às práticas culturais que guiam o dia a dia. Ademais, ela permanece dinâmica: as histórias e lições passadas oralmente se renovam de acordo com o contexto, acompanhando as mudanças sociais, ambientais e históricas que esses povos enfrentam. Desse modo, a oralidade é vista como um processo vivo, capaz de sustentar a continuidade cultural ao mesmo tempo em que permite adaptações e ressignificações ao longo do tempo.

Do ponto de vista linguístico mais amplo, a classificação proposta por Aryon Dall’Igna Rodrigues (1986) situa a língua Apinayé no tronco Macro-Jê, família Jê, reforçando a relevância dessa língua dentro do cenário da diversidade linguística brasileira. Esse reconhecimento científico da posição do Apinayé entre as línguas indígenas amplia a compreensão de sua importância não apenas para a comunidade, mas também para os estudos de linguística histórica e para a valorização da pluralidade cultural no Brasil.

Além da correspondência regular entre os sons e da identidade histórica de um certo número de palavras, as línguas das famílias propostas como membros do tronco Macro-Jê têm em comum também algumas características gramaticais. Por exemplo, todas elas exprimem a relação entre um objeto e seu possuidor por meio de elementos gramaticais antepostos ao nome do objeto. (RODRIGUES, 1986, p. 54)

O escritor indica dois tipos de provas que apoiam a teoria de parentesco entre as línguas do tronco Macro-Jê: provas léxico-fonológicas (correspondências sonoras regulares e

identidade histórica de palavras) e provas de natureza gramatical — neste caso, uma característica morfológica comum relacionada à expressão de posse. Ao mencionar a “correspondência regular entre os sons” e a “identidade histórica de um certo número de palavras”, Rodrigues (1986) se refere ao método tradicional da linguística histórica: identificar palavras cognatas (ou seja, que descendem de uma forma ancestral comum) e demonstrar que os reflexos nessas línguas seguem padrões de mudança sonora consistentes.

Esses padrões — como um proto-forma que se transforma regularmente em b em uma língua e p em outra — possibilitam a reconstrução dos fonemas do ancestral comum e evidenciam que as semelhanças não resultam de empréstimos casuais, coincidências ou imitações. Quando se propõe um tronco genealógico entre línguas, essa evidência léxica-fonológica tende a ser a mais imediata e geralmente a primeira a ser considerada.

Em resumo, Rodrigues (1986) destaca que, além das consistências fonológicas e de vocabulário que apoiam uma hipótese genealógica, há um conjunto de características gramaticais compartilhadas — incluindo a colocação de marcas possessivas antes do nome — que fortalecem o argumento de que as línguas pertencentes ao tronco Macro-Jê preservam vestígios de um passado compartilhado. Quando registradas de forma precisa e contextualizadas em relação a possíveis explicações de contato, essas convergências constituem uma das evidências mais significativas para a reconstrução da história linguística dessas famílias.

## CAPÍTULO 2

### POVO APINAYÉ:

#### ASPECTOS HISTÓRICOS-TERRITORIAIS, LÍNGUA E CULTURA

Este capítulo se dedica a fornecer uma análise completa do povo Apinayé, concentrando-se em três aspectos essenciais para entender sua realidade sociocultural: os elementos históricos e territoriais, a estrutura e a vitalidade de sua língua, e a profundidade de sua cultura. Iniciando com uma contextualização mais abrangente sobre a conexão dos povos indígenas com a terra e os efeitos da colonização, o capítulo analisa como os Apinayé construíram, modificaram e protegeram seu território ao longo dos anos, enfrentando invasões, deslocamentos e políticas de despossessão inventadas pelo Estado brasileiro e por agentes privados.

O debate abrange a visão indígena de território como um espaço de vida, memória e ancestralidade, em oposição às lógicas coloniais e capitalistas que, ao longo da história, buscaram converter a terra em mercadorias. Nesse sentido, o capítulo expõe como os Apinayé articulam resistência e continuidade cultural, mantendo práticas agrícolas, rituais e modos de ocupação que reafirmam sua relação espiritual e coletiva com o espaço que habitam.

Os povos indígenas habitam o território que hoje chamamos de Brasil desde tempos imemoriais. Muito antes da criação de fronteiras políticas e da consolidação da lógica produtivista que estrutura o mundo contemporâneo, esses povos mantinham uma relação profunda, espiritual e inseparável com a terra. Para eles, o território nunca foi percebido como propriedade individual ou recurso econômico, mas como parte constitutiva de seu próprio ser — uma extensão de seu corpo, de sua alma, de sua memória coletiva e de sua existência no mundo. Entre os Apinayé, essa percepção é ainda mais evidente: a terra é vista como a fonte primordial da vida, do conhecimento, da história e da continuidade do povo.

Ao contrário da lógica capitalista, que considera a terra como uma mercadoria — ou seja, um bem destinado à compra, venda, troca ou exploração produtiva — os Apinayé não a veem como algo que possa ser precificado ou convertido em objeto de lucro. No ocidental, mercadorias são tudo que circula no mercado e ganha valor monetário; é um item distinto da vida humana, concebido de maneira utilitária e integrado às relações comerciais. Entretanto, na cosmologia Apinayé, o território não pode ser limitado a essa condição, pois não é visto como um objeto externo ao povo, mas como um espaço vivo, com espírito, memória e capacidade de ação, que garante a continuidade física, cultural e espiritual da comunidade.

Assim como o povo indígena Xerente (*Akwê*), o povo Apinayé vê o território/terra como “sua morada espiritual, porque eles falam que lá estão enterrados os seus avós e avôs. E é para lá que eles vão quando morrerem. Portanto, a terra (...) não está relacionada somente com as atividades econômicas.” (TAKINAHAKY, p.6)

No entanto, com a chegada dos colonizadores, começou um extenso processo de quebra desse estilo de vida ancestral. A sabedoria tradicional foi gradualmente marginalizada, os territórios foram invadidos e as línguas foram adormecidas. Apesar de séculos de resistência, a batalha por reconhecimento e respeito persiste, caracterizada por conflitos jurídicos, políticos e sociais.

Desde a antiguidade, os Apinayé percorrem suas terras em sintonia com os ciclos naturais. A floresta, os rios e os animais são elementos fundamentais no dia a dia desse povo, levando em consideração que estão inteiramente ligados ao conhecimento ancestral dos mesmos. A terra sempre foi a guardiã do bem viver.

Para os Apinayé, a terra não é um lugar a ser explorado, mas um território de memória e continuidade espiritual. Entretanto, o progresso do latifúndio e a lógica capitalista de produção a qualquer preço buscam eliminar essa conexão sagrada. Grupos que cultivam a agricultura de subsistência e compartilham os recursos naturais em comunidade são rotulados como improdutivos, reforçando a falsa ideia de que a terra precisa ser "ocupada" pelos grandes produtores.

Nesse contexto de conflito, as questões indígenas voltaram a ser o foco do debate jurídico e político no Brasil, chegando às instâncias mais altas do Estado, como o Supremo Tribunal Federal (STF). Um dos casos mais significativos é o do povo Xokleng, de Santa Catarina, cuja batalha pela demarcação de sua terra ancestral provocou o julgamento do denominado “marco temporal”. Esse dispositivo legal estipulava que os povos indígenas teriam direito apenas às terras que ocupavam em 5 de outubro de 1988, dia em que a Constituição Federal foi promulgada.

Essa interpretação desconsidera totalmente os processos históricos de expulsão, violência e desterritorialização que afetaram muitas comunidades indígenas, obrigadas a deixar seus territórios devido a guerras, massacres, missões religiosas, epidemias e intervenções do Estado. Portanto, uma discussão sobre o “marco temporal” vai além de uma simples disputa de limites geográficos; trata-se de narrativas: os povos indígenas mantêm sua conexão espiritual e pertencimento milenar à terra, enquanto o Estado colonizador tenta reduzir essa ancestralidade a prazos burocráticos, ignorando séculos de violência e deslocamentos forçados. O julgamento do caso Xokleng, que começou em 2021, se transformou em um marco simbólico ao demonstrar

que uma disputa territorial é, essencialmente, uma disputa pela memória, pela história e pelo reconhecimento das cosmologias indígenas.

O cenário de tensão se agravou entre 2019 e 2022 em razão do contexto político do país. Ao longo desse período, o governo federal adotou uma postura claramente contrária aos direitos indígenas, impedindo qualquer progresso na demarcação de terras — nenhuma área foi oficialmente reconhecida — e debilitando instituições de proteção, como a FUNAI e o IBAMA. Além disso, os discursos oficiais são responsáveis por desacreditar a ciência, a educação e os saberes tradicionais, comprometendo as políticas públicas que garantem a proteção dos povos indígenas e de seus territórios. A situação se agravou com o estímulo à mineração, ao garimpo ilegal e à expansão do agronegócio em terras indígenas, o que contribuiu para um projeto de desligamento cultural que, disfarçado de neutralidade administrativa, reforçou práticas coloniais do passado.

Apesar desse contexto desfavorável, a resistência indígena demonstrou uma resiliência notável. Rituais, canções, assembleias comunitárias e narrativas compartilhadas pelos anciãos permaneceram sendo pilares de força e continuidade. Entre os Apinayé, particularmente, as narrativas compartilhadas ao redor do fogo seguem ressoando, confirmando a presença ancestral e a batalha pela preservação de um estilo de vida profundamente conectado à terra.

## **2.1 ASPECTOS HISTÓRICOS, TERRITORIAIS E DEMOGRÁFICOS**

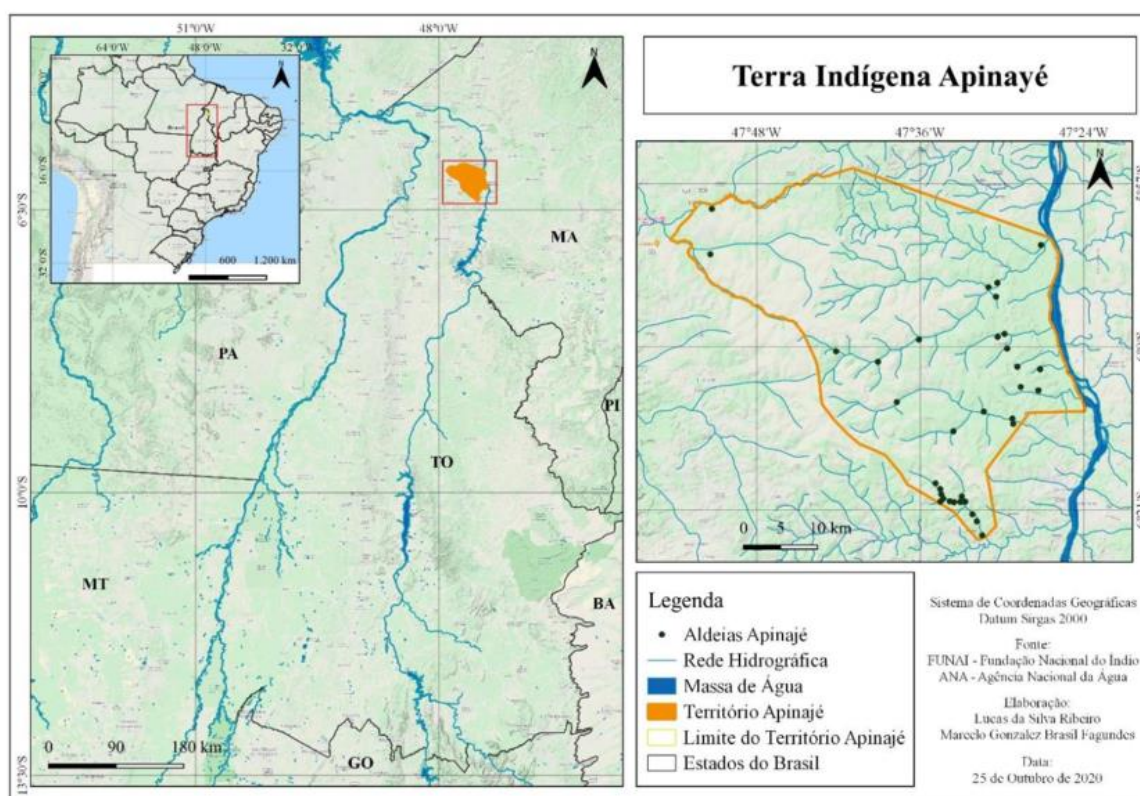
A terra indígena tradicionalmente habitada pelo povo Apinayé está situada no norte do Tocantins (Figura 1), em uma região comumente identificada como Bico do Papagaio. Essa denominação, que se refere ao formato geográfico da área, esteve historicamente ligada a intensos processos de ocupação, conflitos de terra e mobilizações sociais. Nesse contexto, a presença Apinayé precede significativamente a formação do estado, constituindo-se como um elemento de uma territorialidade ancestral que integra aspectos geográficos, cosmológicos e políticos. O território está situado entre dois dos principais rios do Brasil, Araguaia e Tocantins, cuja importância transcende suas funções hidrográficas. Para os Apinayé, esses rios são marcos essenciais da paisagem, guiando deslocamentos, atividades de pesca, histórias míticas e modos de organização comunitária. Dessa forma, a posição entre esses dois eixos fluviais não é apenas um dado geográfico, mas também um componente fundamental da identidade, da memória e da continuidade sociocultural do grupo.

Com uma área aproximada de 142 mil hectares, a Terra Indígena Apinayé não é apenas um espaço físico demarcado, mas um território dinâmico, onde se entrelaçam práticas culturais,

formas de manejo ambiental e relações sociais fortemente ligadas ao saber ancestral. Essa área garante as condições para a continuidade das práticas tradicionais de agricultura, caça, coleta e rituais, possibilitando que o povo Apinayé preserve sua dinâmica de organização agrícola, e suas interações com o ambiente. caça, coleta e rituais, possibilitando que o povo Apinayé preserve sua dinâmica de organização social e suas interações com o ambiente. Simultaneamente, é um local de resistência contra as pressões históricas provenientes de frentes de colonização, expansão agropecuária e iniciativas governamentais que, ao longo dos anos, colocaram em risco — e continuam em risco — a preservação da integridade territorial e cultural desse povo.

Essa terra indígena está distribuída entre os municípios de Tocantinópolis, Maurilândia do Tocantins, Cachoeirinha e São Bento, sendo essencial para a manutenção das tradições, da autonomia e do bem-estar da comunidade Apinayé.

FIGURA 1 - TERRA INDÍGENA APINAYÉ



Fonte: Fagundes (2022, p. 04)

O processo de demarcação das terras do povo Apinayé constitui um elemento central de sua trajetória histórica, marcada pela resistência, pela luta e pela sobrevivência. Nesse

contexto, observa-se que o território desempenha papel essencial não apenas como espaço de habitação, mas também como garantia da continuidade das futuras gerações, da preservação da língua e da cultura, transmitidas pela ancestralidade e pela cosmologia.

No registro histórico, Vicente Ferreira Gomes (1862) relatou em 14 de março de 1859 que as aldeias Apinayé estavam situadas a “distância de cinco leguas d’esta cidade, ao occidente, há três aldeias de indígenas da tribo – Apinagé – cuja tribo, segundo me informaram o missionário capuchinho e o vigário, tem mil e oitocentas a duas mil almas” (Gomes, 1862, p. 491).

Em 1875, Raymundo José da Cunha Mattos (1875), destaca que:

[...] tribo poderosa; vivem entre o Tocantins e o Araguaia. Na aldeia do Bom Jardim, legua e meia distante da povoação de Carolina, habitam 1.000 pessoas. Na de S. Antonio cinco leguas ao norte d’esta, 1.300 pessoas. Em outra aldeia de S. Antonio 500 pessoas. Na aldeia chamada do Araguaia, por estar para o lado d’este rio 1.400 pessoas. Total de 4.200 almas. Têm guerra continua com os *Chavante* e *Cherente* (Cunha Mattos, 1875, p. 21).

Henri Coudreau, em sua expedição realizada em 1897, registrou impressões significativas sobre a situação demográfica do povo Apinayé naquele período. Segundo suas observações, os Apinayé somavam aproximadamente **400 indivíduos**, distribuídos em **três aldeias** localizadas entre a região da baixa Araguaia e o povoado de Boa Vista do Tocantins. Coudreau também mencionou que, do ponto de vista etnográfico, esse grupo parecia estar relacionado à família Kaiapó, destacando assim afinidades culturais e linguísticas percebidas pelo pesquisador (Coudreau, 1897, p. 27). Seu relato constitui uma das primeiras descrições sistemáticas da população Apinayé após sucessivos contatos com não indígenas.

Décadas mais tarde, Curt Nimuendajú, um dos mais importantes etnógrafos a estudar os povos indígenas do Brasil, trouxe informações ainda mais detalhadas sobre o dramático declínio populacional vivido pelos Apinayé. Em 1928, Nimuendajú registrou que a população havia sido reduzida a **apenas 150 pessoas**, resultado devastador das epidemias de **varíola** e **sarampo**, que atingiram o grupo com intensidade e rapidez. Esse cenário de colapso demográfico contrasta profundamente com registros anteriores, que indicavam que os Apinayé já haviam alcançado uma população superior a **4.200 indivíduos**, revelando a magnitude das perdas humanas decorrentes dos contatos forçados, das doenças introduzidas e da instabilidade territorial (Nimuendajú, 1983). A descrição do autor evidencia não só o impacto das doenças,

mas também a resiliência do povo que, apesar dessas perdas, manteve sua organização social, seus rituais e sua cosmologia.

Com o passar do tempo e o avanço das políticas indigenistas, novos levantamentos foram realizados. A Fundação Nacional do Índio (Funai) de Araguaína, por meio da ADR (Administração Regional) em parceria com o Setor de Saúde, contabilizou **1.038 indígenas Apinayé** no ano de **1998** (Funai, ADR, 1998). Esse dado demonstra que, apesar das adversidades históricas, o povo Apinayé apresentava sinais claros de recuperação demográfica. O crescimento populacional registrado ao longo do século XX é um testemunho da força cultural e da capacidade de resistência desse grupo, que conseguiu se reorganizar, reconstruir aldeias, fortalecer suas práticas tradicionais e enfrentar os desafios impostos pelas pressões externas e pelas transformações sociais.

Assim, ao considerar os dados apresentados por diferentes autores e instituições ao longo de mais de um século, é possível perceber não apenas a oscilação populacional dos Apinayé, mas também a profundidade dos impactos sofridos e, sobretudo, a sobrevivência e continuidade desse povo que, apesar das perdas imensuráveis, reafirma sua presença histórica e cultural no território.

A Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) registrou, no ano de 2007, que a população Apinayé era composta por 1.597 indígenas, número que refletia a realidade demográfica daquele período e servia como parâmetro inicial para compreender a dinâmica populacional do grupo (FUNASA, 2007). Esse dado evidenciava não apenas a presença significativa desse povo no território, mas também a importância de políticas públicas voltadas à saúde, à proteção territorial e ao fortalecimento sociocultural.

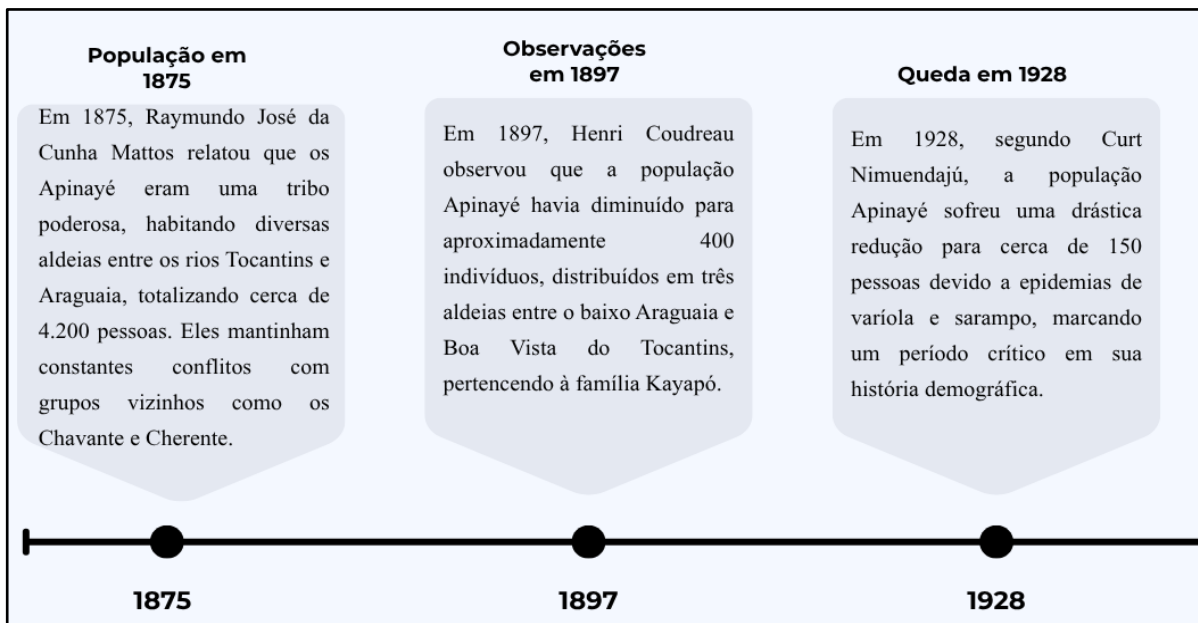
Posteriormente, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), por meio do Censo Demográfico de 2010, apontou um crescimento expressivo da população Apinayé, que passou a somar 1.913 indivíduos. Esse aumento indicava uma recuperação demográfica importante, especialmente considerando os impactos históricos da colonização, do deslocamento territorial e das epidemias. Doze anos depois, em seus levantamentos de 2022, o IBGE revelou um novo avanço populacional, informando que os Apinayé haviam alcançado o total de 2.731 pessoas, demonstrando que o grupo continuava em expansão e reafirmando sua vitalidade sociocultural (IBGE, 2010; IBGE, 2022).

Já o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) trouxe dados ainda mais recentes, reforçando essa tendência de crescimento. Em 2024, o órgão registrou que a população Apinayé chegava a 3.050 indígenas aldeados, distribuídos em diferentes comunidades do território tradicional. No ano seguinte, em 2025, esse número aumentou novamente, alcançando 3.243

pessoas, sendo 1.570 mulheres e 1.673 homens, organizados em 64 aldeias (DSEI, 2025). Esses dados mais atuais demonstram que a população Apinayé não só cresce de forma contínua, mas também se distribui de maneira estruturada pelo território, mantendo sua organização social, seus vínculos comunitários e seu modo de vida.

Em conjunto, esses registros produzidos por diferentes instituições ao longo dos anos evidenciam um movimento de expansão populacional que reafirma a resistência, a força e a continuidade histórica do povo Apinayé, mesmo diante de desafios territoriais, políticos e socioculturais.

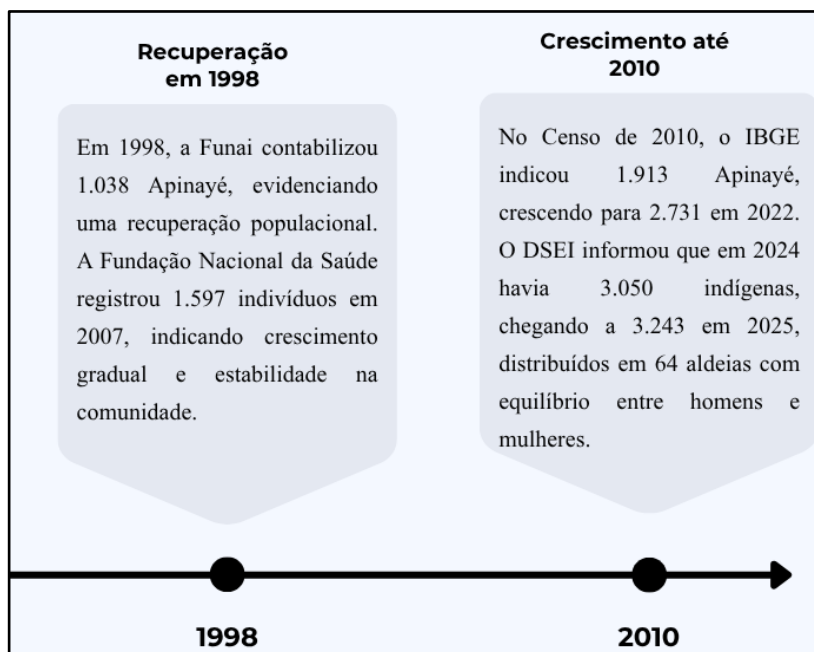
**QUADRO 1:**  
**Linha do Tempo da População Apinayé**



Fonte: Autoria Própria.

**QUADRO 2:**

**Continuação da Linha do Tempo da População Apinayé**



Fonte: Autoria Própria.

A primeira observação cabível quanto à população Apinayé é que no ano de 1862, segundo Vicente Ferreira Gomes (1862), havia uma estimativa de 1.800 a 2.000 indígenas, dados esses inferiores aos encontrados por Raymundo José da Cunha Mattos (1875) no ano de 1875, quando então se estimou o ápice populacional Apinayé em 4.200, número do qual partirmos para a análise da série histórica até 2024.

Desta maneira, a partir do ano de 1875, a população Apinayé entrou em declínio, havendo um decréscimo muito acentuado no ano de 1928 quando chegou ao seu menor número, com apenas 150 indígenas (Nimuendajú, 1983), equivalente a 3,57% (três vírgula cinquenta e sete percentuais) do total estimado por Cunha Mattos (1875), sendo que do ano de 1875 ao ano de 1928 o lapso temporal foi de apenas 53 anos e nesse ínterim perdeu-se 4.050 indígenas, o que equivale a 96,42% do total da população estimada inicialmente no ano de 1875 por Cunha Mattos (1875).

Por outro lado, apesar do decréscimo apresentado no ano de 1928, em que somente restou 150 indígenas (Nimuendajú, 1983), equivalente a 3,57% (três vírgula cinquenta e sete percentuais), após 96 anos, em 2024, a população Apinayé, embora tenha tido um crescimento bastante significativo, chegando a 3.050 indígenas, correspondente a um percentual de 2.033,33% (dois mil e trinta três vírgula trinta e três por cento) em relação aquele ao ano de 1928, ainda não foi possível atingir os 4.200 indígenas apontados por Cunha Mattos (1875) no

ano de 1875 (Cunha Mattos, 1875), embora tenha alcançado 72,62% (setenta e dois vírgula sessenta e dois por cento) desse quantitativo.

É possível verificar a existência de uma diferença, um déficit, de 1.150 indígenas para se alcançar a quantidade de 4.200 observada no ano de 1875 por Cunha Mattos (1875), marca de maior índice demográfico registrada, proporcional a um déficit de 27,38% (vinte e sete vírgula trinta e oito por cento) muito embora, tenha ultrapassado a estimativa de 1.800 a 2.000 indígenas apontados por Gomes (1862) no ano de 1862.

Essa dificuldade de crescimento do povo Apinayé, contabilizada, atualmente, pelo Dsei (2024) em 3.050 indígenas, e que possui um déficit de 1.150 indígenas (27,38%) em relação aos 4.200 do ano de 1875, apontado por Cunha Mattos (1875), pode ser explicada pelo fato de que ao atingir o decréscimo indicado em 1928 por Nimuendajú (1983) de apenas 150 indígenas (3,57%), nesse universo, havia pessoas com capacidade reprodutiva e, também, não reprodutiva, incluindo idosos e crianças, não foi registrado na contabilidade de Nimuendajú (1983), assim, a dificuldade de se elevar os dados demográficos, mesmo após um lapso temporal de 96 anos (1928 a 2024), é extrema, ainda mais se considerarmos índices de mortalidade, especialmente infantil e de idosos, também não indicados pelos antropólogos durante todo esse período de recuperação. Ademais, os índices de recuperação demográficos, para uma sociedade que esteve tão perto de ser dizimada, é por deveras lento.

Roberto Da Matta (1976) destaca que o início da ocupação do território tradicionalmente pertencente ao povo Apinayé ocorreu em um contexto de avanço das frentes de expansão pastoril, em um cenário marcado por uma densidade populacional bastante reduzida. Essa forma de apropriação do espaço, caracterizada pela dispersão e pela baixa concentração humana, acabou por permitir a permanência de determinados bolsões territoriais, nos quais a população indígena pôde resistir e garantir sua sobrevivência.

De acordo com o autor, esse processo de ocupação não implicou, de imediato, uma devastação completa da cobertura vegetal local. Ao contrário, a existência dessas áreas de menor pressão antrópica possibilitou a preservação parcial do ambiente natural. Essa circunstância, segundo Da Matta (1976), foi decisiva para que, ainda no século XIX, o extrativismo do babaçu começasse a se intensificar de forma significativa. O aproveitamento desse recurso, que se tornaria uma das principais atividades econômicas da região, só foi possível porque a vegetação nativa não havia sido totalmente destruída, justamente em virtude do padrão de ocupação fragmentado e pouco denso que caracterizou a expansão pastoril naquele período histórico (Da Matta, 1976).

De acordo com Francisco Edviges Albuquerque (1999), a presença de não indígenas na terra Apinayé foi muito além da mera ocupação física da região que historicamente pertence a esse povo. A intervenção dos grupos externos provocou um processo constante de interferência que afetou significativamente as estruturas sociais, econômicas e culturais dos Apinayé. Essa convivência forçada, que se intensificou ao longo do tempo, não só modificou as dinâmicas territoriais, como também causou mudanças importantes nos modos de vida, nas relações políticas internas e nas maneiras de interação com o mundo exterior.

Albuquerque (1999) ressalta que a inclusão dos Apinayé nesse novo contexto não foi um processo voluntário ou harmonioso; pelo contrário, foi consequência de pressão contínua, conflitos e disputas que acabaram por envolver a comunidade indígena em diversas camadas da vida social. Como enfatiza o autor: “a ocupação da área indígena pelos não indígenas envolveu os Apinayé na economia, costumes e também nas intrigas com os 'civilizados'” (Albuquerque, 1999, p. 6). Essa declaração destaca que a presença dos invasores não se limitava ao domínio territorial, mas também provocou um processo de avaliação solicitado dos Apinayé em práticas e valores diferentes de sua tradição. Isso alterou tanto sua estrutura social quanto a maneira como passou a interagir com os agentes externos.

Desse modo, o contato com os não indígenas trouxe tensões, adaptações e conflitos que impactaram significativamente a história do povo Apinayé, deixando marcas que perduram até os dias de hoje. impactaram significativamente a história do povo Apinayé, deixando marcas que perduraram até os dias de hoje. A análise de Albuquerque (1999) evidencia a complexidade desse processo e demonstra como a interferência externa afetou aspectos essenciais da vida Apinayé, resultando em conflitos, reinterpretações culturais e novos obstáculos para a manutenção de sua identidade coletiva.

Ainda conforme o pesquisador, o território tradicional dos Apinayé abrangia uma ampla extensão geográfica, que se estendia “desde o pontal entre os rios Tocantins e Araguaia até a bacia do rio Mumbuco (afluente do Tocantins) e na Cachoeira dos Martírios (rio Araguaia)” (Albuquerque, 1999, p. 6).

Desse modo, a criação de gado e o cultivo agrícola assumiram um papel secundário, enquanto a extração do coco babaçu, realizada em toda a área tradicional dos Apinayé, tornou-se a principal atividade econômica (Da Matta, 1976). Nessa mesma direção, Albuquerque (1999) observa que

Na região, além da expansão pastoril, outro fator que atraía a cobiça dos regionais eram os babaçuais indígenas, pois a industrialização da amêndoa do babaçu em Tocantinópolis requeria uma grande quantidade de matéria-prima para extração do

óleo e a fabricação de sabão. Porém, os índios só colhiam o suficiente para comprarem os produtos de consumo nas aldeias para subsistência do grupo (Albuquerque, 1999, p. 8).

De acordo com informações da FUNAI, registradas no Boletim nº 22/82, o primeiro contato oficial estabelecido entre os Apinayé e o antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) ocorreu em 1926 (FUNAI, 1982). A partir desse marco, iniciou-se um processo de transformações profundas na dinâmica territorial do povo Apinayé. A presença crescente de fazendeiros na região foi intensificada, sobretudo, com a implementação de projetos de desenvolvimento econômico e com a abertura de importantes rodovias, como a Transamazônica, que atravessa áreas próximas às aldeias indígenas, chegando a apenas três quilômetros de distância da aldeia São José. Esse processo de ocupação, facilitado pela ausência de uma demarcação oficial do território, contribuiu para o avanço desordenado de fazendeiros e posseiros sobre as terras tradicionalmente ocupadas pelos Apinayé (FUNAI, 1982).

Nesse contexto de pressões externas, destaca-se um episódio narrado por Vincent Carelli (1984), que registra que, ainda em 1926, o capitão José Dias Mátuk, sensibilizado com os conflitos territoriais que se arrastavam havia décadas, empreendeu uma longa e simbólica caminhada até a cidade do Rio de Janeiro para solicitar providências diretamente ao governo federal. Apesar desse esforço e da relevância do primeiro contato oficial em 1926, apenas em 1944 foi instalado o Posto Indígena Apinayé. Entretanto, mesmo com a criação dessa estrutura administrativa, a área indígena permaneceu sem demarcação efetiva, perpetuando a vulnerabilidade territorial e a insegurança do povo Apinayé (FUNAI, 1982).

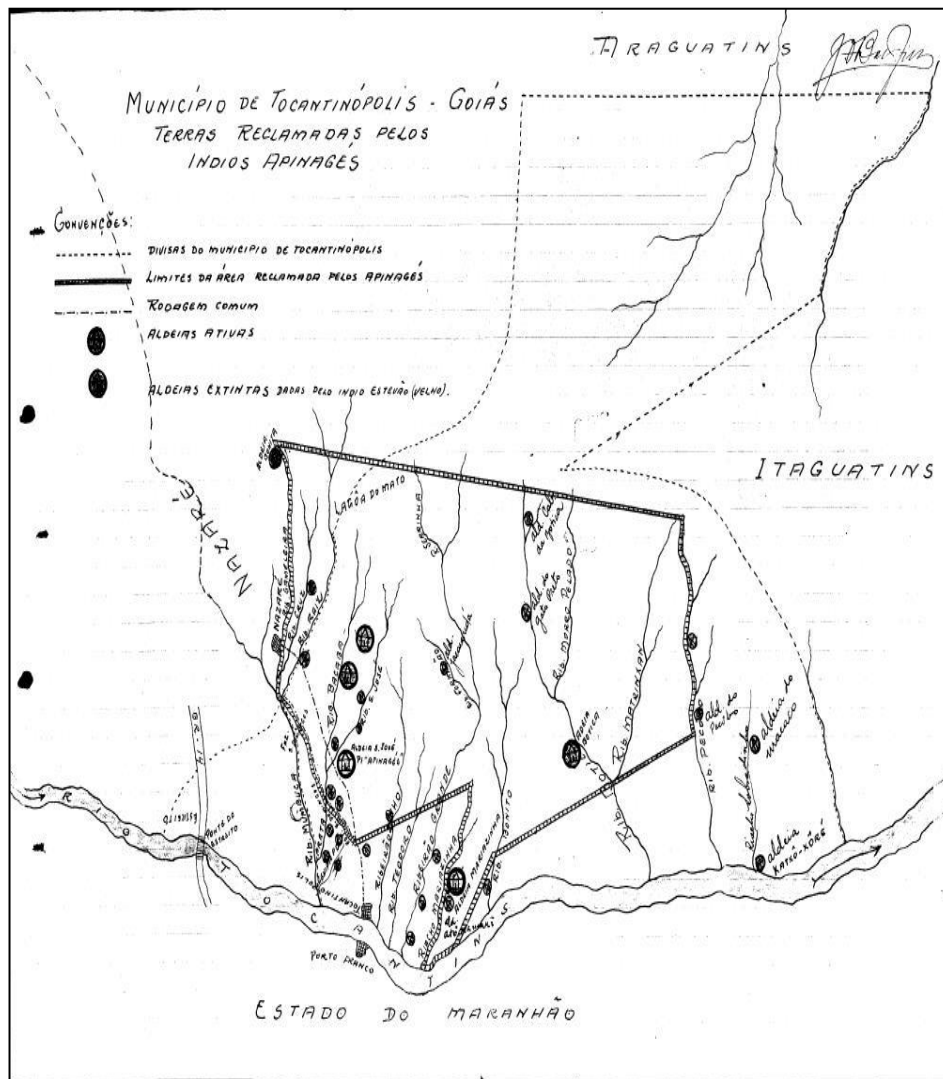
Somente no ano de 1962 observa-se uma nova iniciativa concreta no sentido de organizar e dar continuidade ao processo de reconhecimento e regularização do território tradicionalmente ocupado pelo povo Apinayé. Nesse período, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), órgão então responsável pela política indigenista no Brasil, apresentou ao Ministério da Agricultura um plano de trabalho referente ao biênio de 1962/1963. Entre as diversas ações previstas nesse documento oficial, destacou-se uma medida de grande relevância para a reivindicação territorial dos Apinayé.

Essa medida foi elaborada pelo encarregado do Posto Indígena da 8ª Inspeção Regional, o senhor Jonas Ferreira Bonfim, que assumiu a responsabilidade de registrar, por escrito e graficamente, as informações transmitidas pelos próprios Apinayé. Partindo dos relatos orais, da memória coletiva e do conhecimento profundo dos anciãos da comunidade — que conservavam lembranças sobre os limites, trajetos, locais de uso e regiões de ocupação

tradicional — Bonfim produziu um croqui representando o que os indígenas reconheciam como o seu território ancestral.

Esse croqui, mais do que um simples desenho, constitui um documento de grande valor histórico, político e simbólico. Ele materializa saberes transmitidos de geração em geração e reflete a relação íntima dos Apinayé com sua terra, marcada por trajetórias de uso, circulação, caça, coleta, cultivo e rituais. Além disso, ao transformar em representação gráfica um conhecimento que até então permanecia sobretudo na oralidade, o croqui buscava servir como base concreta e legitimadora para o processo de delimitação territorial junto às instituições estatais. Como ilustrado na Figura 2, esse registro tornou-se um passo importante na longa trajetória de reivindicação e reconhecimento do território tradicionalmente ocupado pelo povo Apinayé.

**FIGURA 2**  
**CROQUI DAS TERRAS RECLAMADAS PELOS APINAYÉ:**  
**SPI (1962/1963)**



Fonte: Brasil. Ministério da Agricultura. SPI  
(1962/1963)

De acordo com o Relatório Geral do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), o processo de demarcação das terras pertencentes ao povo Apinayé caracterizou-se por ser longo, conflituoso e repleto de entraves administrativos e políticos. A conclusão desse processo somente ocorreu em 1985, com a edição do Decreto nº 90.960, de 14 de fevereiro daquele ano, expedido pela Presidência da República. Esse ato oficial reconheceu como território dos Apinayé uma área de 141.904 hectares.

O relatório elaborado pelo Cimi, no entanto, chama atenção para uma contradição significativa: no período em que a área foi finalmente reconhecida, ela já se encontrava densamente ocupada por não indígenas. Segundo os dados apresentados, aproximadamente 641 famílias de fazendeiros estavam instaladas no interior do território, explorando-o econômica e territorialmente em detrimento das comunidades indígenas (Cimi, 1992).

Posteriormente, o Parecer Técnico nº 001, de 28 de abril de 1997, elaborado pela Fundação Nacional do Índio (Funai), reforçou as críticas quanto à forma como a regulamentação fundiária das terras Apinayé foi conduzida. Embora o território tivesse sido demarcado e homologado, a ingerência política no processo produziu graves distorções. Isso resultou, segundo o parecer, na perda de áreas essenciais para a reprodução física, social, econômica e cultural do povo Apinayé. A Funai assinalou que a extensão demarcada não correspondia integralmente às terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas, de acordo com seus registros históricos, suas reivindicações e as formas tradicionais de uso e ocupação do espaço (Funai, 1997).

Um dos pontos mais críticos apontados foi a exclusão de aproximadamente 25 mil hectares do território tradicional. Essa perda esteve diretamente relacionada à construção da rodovia Transamazônica (BR-230), que cortava a área reivindicada pelos Apinayé. A estrada acabou funcionando como um limite artificial e arbitrário para a fixação da linha demarcatória, excluindo importantes áreas utilizadas tradicionalmente pela comunidade.

Conforme documentado, essa delimitação deixou de fora regiões estratégicas, como aquelas relacionadas ao ribeirão Gamaleira, abrangendo também o ribeirão Raiz e o ribeirão Mumbuca. Essas áreas, apesar de serem fundamentais para a manutenção das práticas culturais, sociais e econômicas dos Apinayé, ficaram fora da demarcação oficial, situação que gerou profundos impactos no modo de vida da população indígena, comprometendo a integridade territorial de seu espaço ancestral.

De acordo com Fagundes e Barbosa (2023):

As terras a oeste do antigo traçado da Transamazônica e excluídas da demarcação final são áreas que têm uma profunda ligação histórica com os Apinajé. As histórias do povo indicam uma relação entre marcas na paisagem e uma territorialidade indígena na região do Gameleira. Esse local é caracterizado por uma série de aldeias que existiram ao longo do tempo. Dentre elas a aldeia Alegria, cuja fundação remonta ao período de contato com os não indígenas e onde se estabeleceu o chamado aldeamento Boa Vista. No século XIX, nessa região, os Apinajé constituíram grandes roças que abasteciam o povoado de Boa Vista (atual Tocantinópolis) e as embarcações que navegavam pelo rio Tocantins. Na década de 1960, os relatórios do SPI evidenciaram a presença indígena na região e reconheceram as terras suprimidas pela BR-230 como território Apinajé (Fagundes; Barbosa, 2023, p. 24).

Em outras palavras, as terras localizadas a oeste do antigo percurso da rodovia Transamazônica, que foram posteriormente excluídas da demarcação final da Terra Indígena, têm uma conexão histórica profunda e inquestionável com o povo Apinayé. As histórias passadas de geração em geração pelos Apinayé indicam que essa área, particularmente o local conhecido como Gameleira, possui vestígios na paisagem que apontam para uma ocupação indígena antiga e persistente, demonstrando a presença duradoura desse povo muito antes das demarcações oficiais.

O território em questão era formado por várias aldeias que se sucederam ao longo do tempo, destacando-se a aldeia Alegria, cuja origem remonta ao início do contato com os não indígenas, local onde mais tarde foi estabelecido o aldeamento Boa Vista. Ao longo do século XIX, essa região teve um papel crucial na economia local, uma vez que os Apinayécultivavam extensas plantações que supriam tanto a povoação de Boa Vista — atual cidade de Tocantinópolis — quanto as embarcações que navegavam pelo rio Tocantins. Na década de 1960, os relatórios do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) documentaram claramente a presença dos Apinayéna área, confirmando que as terras ocupadas pela construção da BR-230 eram parte de seu território tradicional.

Esses documentos, como enfatizam Fagundes e Barbosa (2023, p. 24), destacam a importância histórica, cultural e geográfica da ocupação Apinayé, mostrando que a exclusão dessas regiões do processo de demarcação resultou não só em uma perda territorial, mas também no desaparecimento de conexões ancestrais profundamente arraigadas na paisagem e na memória coletiva do povo.

Desde a homologação de sua terra indígena, os Apinayé têm buscado, de forma contínua e persistente, a ampliação e redefinição dos limites territoriais, com o intuito de recuperar a parcela de seu território tradicional que foi excluída no processo inicial de

demarcação. Para o povo, a recuperação dessa área não representa apenas a restituição de terras, mas sobretudo a garantia de sua sobrevivência física, econômica e cultural, bem como a preservação da diversidade sociocultural que caracteriza sua organização.

Nesse contexto, em 1994, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) – a partir de 2023, pela Medida Provisória nº 1.154, convertida na Lei 14.600, passou a ser denominada Fundação Nacional dos Povos Indígenas – instaurou um processo administrativo específico voltado ao reestudo da Terra Indígena Apinayé. Esse procedimento foi formalizado pela Portaria nº 0429, de 27 de abril de 1994, da Presidência da FUNAI, estando hoje registrado sob o nº 08620.016870/2010-42. A iniciativa marcou um passo importante nas tentativas institucionais de rever os limites anteriormente estabelecidos, respondendo às reivindicações históricas apresentadas pela comunidade.

A documentação etnográfica também contribui para compreender a organização espacial e social dos Apinayé ao longo do tempo. O antropólogo Roberto Da Matta (1976) identificou as quatro primeiras aldeias reconhecidas oficialmente: Mariazinha, Cocal, Gato Preto e Bacaba. Posteriormente, Curt Nimuendajú (1983) confirmou essa mesma configuração inicial, reforçando a continuidade da presença dessas aldeias no território.

Já em 1998, a própria FUNAI, por meio da Administração Regional (ADR) de Araguaína e em colaboração com o Setor de Saúde desse município, apontou uma significativa ampliação no número de aldeias Apinayé. De acordo com esse levantamento, naquela época já existiam sete aldeias constituídas, sendo elas: Mariazinha, Riachinho, Bonito, Botica, São José, Cocalinho e Patizal (FUNAI, ADR, 1998). Esse dado evidencia não apenas a expansão demográfica e territorial, mas também a dinamicidade do processo de ocupação interna e de reorganização social do povo Apinayé.

No ano de 2007, a Fundação Nacional de Saúde (Funasa) publicou seu Relatório Geral, no qual apresentou dados atualizados sobre a distribuição populacional do povo Apinayé. Nesse documento, foram registradas 15 aldeias oficialmente reconhecidas dentro do território indígena, com a respectiva indicação do número de habitantes em cada uma delas (Funasa, 2007).

O levantamento revela uma população total de 1.597 pessoas, distribuídas da seguinte forma:

1. **Bonito** – 129 habitantes
2. **Riachinho** – 100 habitantes
3. **Mariazinha** – 207 habitantes
4. **Botica** – 128 habitantes

5. **São José** – 552 habitantes
6. **Cocal Grande** – 23 habitantes
7. **Palmeiras** – 64 habitantes
8. **Patizal** – 51 habitantes
9. **Prata** – 37 habitantes
10. **Cocalinho** – 45 habitantes
11. **Buriti Comprido** – 77 habitantes
12. **Serrinha** – 40 habitantes
13. **Brejão** – 24 habitantes
14. **Boi Morto** – 51 habitantes
15. **Girassol** – 69 habitantes

Somando-se todas essas comunidades, o total populacional da Terra Indígena Apinayé, à época, alcançava 1.597 indígenas.

Esse registro demográfico evidencia não apenas o crescimento e a expansão das aldeias em relação às décadas anteriores, mas também o processo de dispersão territorial e reorganização interna da população Apinayé, marcado pela fundação de novas aldeias e pela consolidação de núcleos comunitários de diferentes dimensões.

Corroborando os dados sobre o número de aldeias existentes no território Apinayé em 2007, Albuquerque (2007a, p. 27-28) ressalta que as terras indígenas do povo sofrem uma interferência significativa decorrente da presença de importantes rodovias que atravessam a região. Entre elas, destaca-se a TO-126, que conecta os municípios de Tocantinópolis e Muricilândia, cortando a Terra Indígena no sentido norte-sul. Além desta, estão a TO-134, no trecho que vai de Angico até o entroncamento com a BR-230 (Transamazônica), e a própria Transamazônica, eixo em torno do qual se organizam várias comunidades de Apinayé.

Segundo o autor, ao longo da Transamazônica encontram-se nove aldeias: São José, Patizal, Cocalinho, Buriti Comprido, Palmeiras, Prata, Serrinha, Cocal Grande e Boi Morto. Já ao longo da BR-126, situam-se as outras seis aldeias: Mariazinha, Riachinho, Bonito, Brejão, Girassol e Botica. Essa configuração territorial evidencia como a malha rodoviária não apenas delimitou, mas também interferiu na dinâmica interna de ocupação e de organização espacial do povo Apinayé, condicionando a localização e até mesmo a expansão de suas aldeias (Albuquerque, 2007a).

Diante desse cenário, pode-se concluir que o povo Apinayé, ao longo de sua trajetória histórica, foi submetido a múltiplas conturbações, espoliações e violações de direitos, tanto por

parte da sociedade não indígena — através da pressão sobre o território e da ocupação irregular de suas terras — quanto por parte do próprio Estado brasileiro, especialmente pela morosidade da União e da FUNAI na condução dos procedimentos demarcatórios.

Ainda que a Terra Indígena Apinayé tenha sido oficialmente demarcada e homologada em 1985, o processo de reestudo e revisão dos limites territoriais permanece inconcluso. Tal indefinição gera insegurança e acentua as tensões em torno da posse da terra. Por outro lado, observa-se que a população Apinayé vem crescendo de forma contínua ao longo dos anos, fenômeno que fortalece os argumentos das lideranças indígenas em favor da necessidade urgente de uma nova demarcação.

Na interpretação das próprias lideranças, essa revisão é indispensável não apenas para garantir o direito histórico às terras usurpadas pelo decreto de 1985, mas também para assegurar condições de sobrevivência dignas às futuras gerações. Além disso, a criação de novas aldeias dentro do território reforça a estratégia de proteção territorial e de preservação populacional, funcionando como um instrumento de resistência e de afirmação da identidade coletiva Apinayé.

## **2.2 IDENTIDADE CULTURAL E LINGUÍSTICA DO POVO APINAYÉ**

A questão linguística indígena, conforme apontado por Aryon Dall’Igna Rodrigues (1986), constitui um campo fundamental de estudo, preservação e valorização das línguas nativas no Brasil. De acordo com o autor, existem cerca de 170 línguas indígenas ainda em uso no país (Rodrigues, 1986, p. 18). Dados mais recentes, provenientes do Censo do IBGE de 2022, registram que essas línguas são faladas por aproximadamente 1.694.836 indígenas (IBGE, 2023). Esses números, embora representativos, evidenciam tanto a diversidade quanto a vulnerabilidade dessas línguas diante das pressões históricas e sociais.

O estudo e a preservação da diversidade linguística indígena não se restringem a um esforço acadêmico ou documental; eles se relacionam diretamente com o reconhecimento e a garantia dos direitos linguísticos desses povos. Tais direitos incluem a possibilidade de usar, aprender, ensinar, transmitir, documentar e revitalizar suas línguas de maneira autônoma, sem que haja imposição, discriminação, violência simbólica ou assimilação forçada.

A Constituição Federal de 1988 assegura esses direitos ao reconhecer, em seus dispositivos, a legitimidade das línguas indígenas como parte da riqueza cultural brasileira. O artigo 210, § 2º, garante às comunidades indígenas a utilização de suas línguas maternas e seus

próprios processos de aprendizagem no ensino fundamental. Já o artigo 231 reconhece explicitamente a organização social, os costumes, as línguas, crenças e tradições, bem como os direitos originários dos povos indígenas sobre as terras que tradicionalmente ocupam, cabendo à União proteger e assegurar a efetividade desses direitos (Brasil, 1988).

No mesmo sentido, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) – Lei nº 9.394, de 1996 – reforça esse compromisso ao estabelecer, em seu artigo 32, § 3º, que a educação escolar indígena deve ser bilíngue e intercultural, respeitando e promovendo a diversidade linguística e cultural. Assim, o marco legal brasileiro não apenas autoriza, mas obriga o Estado a promover uma educação que reconheça e valorize as línguas indígenas como meios legítimos de ensino e aprendizagem (Brasil, 1996).

Sob essa perspectiva, as línguas indígenas não devem ser vistas apenas como instrumentos de comunicação, mas como parte essencial da diversidade cultural e do patrimônio histórico do país. Elas representam sistemas únicos de expressão, memória e conhecimento, elaborados e transmitidos ao longo de inúmeras gerações. Como explica Rodrigues (1986, p. 27):

“[...] cada língua é como um sistema único de expressão humana, no qual se cristalizaram os efeitos de uma experiência de vida e de análise inteligente do mundo acumulada através das inúmeras gerações de um povo. Cada língua indígena brasileira não só reflete, assim, aspectos importantes da visão de mundo desenvolvida pelo povo que a fala, mas constitui, além disso, a única porta de acesso ao conhecimento pleno dessa visão de mundo que só nela é expressa.” (p.27)

Nesse sentido, a preservação e a revitalização das línguas indígenas se colocam como um dos maiores desafios para o Brasil contemporâneo. Ao longo da história, essas línguas foram sistematicamente ameaçadas pela colonização, pela exploração econômica, pelo extermínio físico e cultural e pela invisibilização dos povos indígenas. A imposição da língua portuguesa como idioma oficial e hegemônico reforçou um processo de marginalização que buscou deslegitimar as línguas indígenas, classificando-as como inferiores ou meramente residuais.

Portanto, compreender e enfrentar esse quadro significa não apenas reconhecer os direitos linguísticos indígenas, mas também atuar ativamente em sua defesa, assegurando que essas línguas continuem vivas, transmitidas e recriadas como expressão plena de identidade, resistência e continuidade cultural.

Aryon Dall’Igna Rodrigues (1986) explica que:

Falam-se no Brasil, hoje em dia, umas 170 línguas indígenas. Quantas, exatamente, não sabemos, não só por que até hoje não se incluem nos censamentos oficiais brasileiros informações linguísticas nem informações sobre os povos indígenas, mas

também porque línguas são coisas muito difíceis de contar, mesmo quando são bem conhecidas (Rodrigues, 1986, p. 18-9).

De acordo com Berta Gleizer Ribeiro (1983, p. 24), existem pelo menos três critérios que podem ser utilizados para a classificação dos povos indígenas. O primeiro é o critério físico, baseado nas características raciais. Nessa perspectiva, “[...] os antigos habitantes das Américas são definidos como mongoloides. Ou seja, pertencem à mesma origem dos chineses, japoneses e outros povos orientais” (Ribeiro, 1983, p. 24). O segundo critério é o linguístico, que considera a divisão dos povos a partir dos grandes troncos de línguas indígenas, destacando-se três principais:

1. tronco Tupi, dividido em sete famílias, a mais importante das quais é o Tupi-guarani;
2. tronco Macro-jê, incluindo a família linguística jê, em que se distinguem as línguas Kayapó, Timbira e Akwê (xavante e xerente) como mais importantes e outras, quatro famílias menores, das quais, a Karajá, ainda não foi classificada em família;
3. tronco Aruak, compreendendo a família linguística Aruak, propriamente dita, com maior número de línguas, e a família Arawá (Ribeiro, 1983, p. 24-5)

O terceiro critério utilizado para a classificação dos povos indígenas é o cultural, fundamentado nas diferenças entre modos de vida, costumes e práticas sociais. Nesse sentido, Ribeiro (1983, p. 25) observa que, “ao contrário do que possa parecer, o índio americano, em geral, e o brasileiro, em particular, não tem um modo de vida uniforme. Mesmo as tribos (sic), que pertencem à mesma família linguística, diferenciam-se em inúmeros aspectos culturais”.

Assim, enquanto o critério físico — segundo o qual os antepassados dos ameríndios seriam classificados como mongoloides de origem oriental (Ribeiro, 1983) — não gera maiores discussões, os verdadeiros desafios para a compreensão dos povos indígenas concentram-se nos critérios linguístico e cultural.

Ribeiro (1983) ainda ressalta que os povos indígenas que habitavam regiões contíguas tendiam a desenvolver maiores aproximações culturais, mesmo quando falavam línguas ou dialetos distintos. Para o autor, essas regiões de contato poderiam ser compreendidas como unidades geográficas de cultura, já que apresentavam condições ecológicas semelhantes e, por consequência, favoreciam a construção de traços culturais partilhados.

Na mesma direção, Melatti (1972) reforça que a etnologia não se restringe à classificação linguística, mas também considera a divisão territorial em áreas culturais como

elemento essencial para a compreensão da diversidade indígena. Segundo ele, “uma área cultural é uma região que apresenta uma certa homogeneidade quanto à presença de certos costumes e de certos artefatos que a caracterizam” (Melatti, 1972, p. 50).

Ampliando essa discussão, Eduardo Galvão (1960) propôs uma classificação que sistematiza as áreas culturais indígenas existentes no Brasil na primeira metade do século XX, especialmente no período entre 1900 e 1959. Nessa proposta, o autor identificou onze áreas culturais, a saber:

1. Norte-Amazônica;
2. Juruá-Purús;
3. Guaporé;
4. Tapajós-Madeira;
5. Alto Xingu;
6. Tocantins-Xingu;
7. Pindaré-Gurupi;
8. Paraguai;
9. Paraná;
10. Tietê-Uruguai;
11. Nordeste (Galvão, 1960).

Essa classificação evidencia a amplitude e a complexidade das diferenças culturais existentes entre os povos indígenas do Brasil, ao mesmo tempo em que oferece um quadro de referência para compreender como línguas, territórios e práticas culturais se entrelaçam na constituição da diversidade indígena.

Entretanto, isso não significa que um mesmo elemento característico de uma área cultural não possa estar presente em diferentes localidades (Melatti, 1972). Pelo contrário, a definição de uma área cultural não se limita a um único traço isolado, mas resulta da combinação de diversos elementos que, em conjunto, lhe conferem identidade própria. Como explica Melatti (1972), “[...] basta notar que determinado elemento pode ser encontrado em

mais de uma área, sem que elas se confundam umas com as outras, pois se distinguirão pela ausência ou presença de outros elementos” (Melatti, 1972, p. 53).

Dessa forma, a classificação das áreas culturais deve ser entendida como um processo relacional e comparativo, em que a singularidade de cada área se constrói tanto pela presença de certos costumes, práticas ou artefatos quanto pela ausência deles em relação a outras regiões.

Segundo o autor, algumas áreas culturais apresentam uma individualidade mais nítida, justamente em razão da presença de elementos mais homogêneos e marcantes que as distinguem com maior clareza das demais (Melatti, 1972, p. 53).

Porém, segundo Rodrigues (2015):

a diversidade cultural e linguística ou, numa palavra, a diversidade etnolinguística decorre de processos seculares e milenares de dispersão de grupos humanos e de interação de uns com outros e com novos meios ambientes. A língua e a cultura podem ser vistas como fenômenos independentes, já que um indivíduo pode aprender a falar línguas de povos com culturas muito diferentes da sua e, sendo assim, todo um povo pode adquirir uma segunda língua e, eventualmente, mudar de língua (Rodrigues, 2015, p. 38-9).

O autor defende que a ampla diversidade cultural e linguística entre os povos — a que ele se refere como diversidade etnolinguística — é fruto de processos muito antigos, desenvolvidos ao longo de séculos e até milênios. Essa diversidade resulta tanto da dispersão dos grupos humanos pelo território quanto das interações contínuas entre diferentes povos e das adaptações necessárias aos diversos ambientes em que passaram a viver. Nesse contexto, a identidade cultural e linguística de um grupo não é fixa: ela evolui de acordo com as interações e as circunstâncias históricas e geográficas que definem sua existência. Rodrigues ressalta que, embora língua e cultura costumem estar juntas, elas não são fenômenos inseparáveis.

Um indivíduo pode aprender uma língua pertencente a um povo cuja cultura é completamente distinta da sua, e isso também vale para coletividades inteiras. Assim, um povo pode adotar uma segunda língua para fins de comunicação ou convivência e, em determinados contextos, até mesmo substituir sua língua original por outra. Essa observação evidencia a natureza dinâmica das línguas e das culturas, mostrando que ambas são influenciadas pelos movimentos, encontros e transformações que marcam a trajetória dos grupos humanos ao longo do tempo.

Rodrigues (2015) explica ainda que:

língua e cultura se interpenetram de tal forma, que não se pode conceber uma sem a outra. Sem línguas não poderiam ter-se desenvolvido as culturas humanas, pois as línguas é que permitem não só a transmissão da experiência e dos conhecimentos adquiridos às gerações seguintes, mas também as ações cooperativas que caracterizam a organização dos indivíduos em sociedade (Rodrigues, 2015, p. 39).

O autor sustenta que é impossível considerar uma sem a outra, pois língua e cultura estão profundamente entrelaçadas. A língua é o principal meio que possibilita a criação, a preservação e a continuidade das culturas humanas. A transmissão de conhecimentos acumulados ao longo da história, como técnicas, práticas rituais, concepções de mundo, memórias coletivas e modos de convivência às novas gerações não teria sido possível sem a linguagem, particularmente na forma de línguas estruturadas. Através da língua, as pessoas compartilham experiências, contam histórias, transmitem habilidades e preservam valores culturais. Ademais, a língua não é apenas um meio de transmitir ideias, mas também um elemento fundamental para a organização de ações coletivas: ela permite a cooperação, a tomada de decisões e a dinâmica social em grupos.

Assim, a língua é a base que sustenta a vida em sociedade, enquanto forma a cultura e é formada por ela. Por esse motivo, Rodrigues (2015) destaca que a cultura e a língua se entrelaçam constantemente, criando um conjunto indissociável que confere sentido e coesão à vida humana.

As diferenças culturais entre os povos indígenas são múltiplas e bastante diversificadas, refletindo não apenas a forma como cada grupo se relaciona com o meio ambiente, mas também como organizam sua vida social, lidam com o sagrado, cuidam do corpo e preservam sua ancestralidade. Essa diversidade cultural é uma das maiores riquezas do patrimônio indígena brasileiro e pode ser observada em diferentes dimensões, entre as quais destacam-se:

a) Língua: os povos indígenas falam aproximadamente 170 línguas distintas, distribuídas em quatro troncos linguísticos principais: Macro-Jê, Tupi, Caribe e Aruaque. Essas línguas não são apenas meios de comunicação, mas também expressam visões de mundo próprias, transmitindo conhecimentos, modos de pensar e identidades coletivas. Para Rodrigues (1986), cada língua indígena é um sistema singular de representação da realidade e desempenha papel essencial tanto na comunicação cotidiana quanto na educação e na preservação cultural.

b) Organização social e política: segundo Darcy Ribeiro (1995), as formas de organização social entre os povos indígenas variam amplamente, de acordo com suas tradições e costumes. Alguns grupos mantêm uma estrutura hierárquica mais definida, com chefes, conselheiros e guerreiros, enquanto outros optam por sistemas mais igualitários, sem grandes

distinções de classes ou poderes. Há povos que vivem em aldeias, outros em malocas ou ocas. Em alguns casos, observa-se uma divisão de trabalho rígida por gênero ou idade; em outros, essa divisão é mais flexível. Da mesma forma, existem grupos que praticam formas de governo participativas, baseadas no consenso e na democracia, enquanto outros seguem modelos mais centralizados, fundamentados na autoridade e na liderança tradicional.

c) Rituais: os rituais ocupam um lugar central na vida indígena, pois marcam momentos fundamentais da trajetória individual e coletiva, como o nascimento, a iniciação, o casamento, a morte, a guerra, a colheita, a caça e a pesca. Essas celebrações envolvem uma ampla gama de elementos simbólicos — cantos, danças, pinturas corporais, adornos, máscaras, instrumentos musicais, alimentos, bebidas e objetos sagrados. Mais do que simples cerimônias, os rituais traduzem a relação dos povos indígenas com o mundo espiritual, com seus ancestrais, com a natureza e com outros povos, funcionando como formas de reafirmação da identidade cultural (Melatti, 1972).

d) Narrativas: a narrativa indígena constitui um patrimônio imaterial de enorme relevância. Elas narram as origens do mundo, dos seres humanos, dos animais, das plantas, dos fenômenos naturais, das doenças, das guerras, das alianças e das festas. Transmitidas oralmente de geração em geração, principalmente pelos mais velhos às crianças e jovens, as narrativas não apenas preservam a memória coletiva, mas também são constantemente recriados e reinterpretados pelos narradores. Elas cumprem um papel pedagógico, ensinando valores, normas e costumes, além de reforçarem a ligação profunda entre os povos indígenas, seus saberes tradicionais e sua ancestralidade (Melatti, 1972).

e) Artes: a produção artística indígena é extremamente rica e variada, refletindo a criatividade, a sensibilidade e a identidade de cada povo. Essa produção inclui cerâmica, cestaria, tecelagem, escultura, pintura corporal e em objetos, tatuagem, plumária, ourivesaria, música, poesia, teatro e dança. A arte indígena, em suas diversas formas, inspira-se na natureza, nos mitos, nos sonhos, nas emoções e nas experiências de vida de cada grupo. Como observa Melatti (1972), ela não se restringe ao estético, mas possui forte valor simbólico, ritual e social, funcionando como um meio de expressão cultural e de preservação da memória coletiva.

Dessa maneira, compreendemos que tanto a questão da língua quanto a da cultura indígena estão diretamente relacionadas ao reconhecimento, valorização e preservação da diversidade étnica e cultural dos povos originários do Brasil. Atualmente, segundo o ISA (2022), são 266 povos indígenas vivendo no território nacional, cada qual com sua própria língua, crença, arte, história, formas de organização social e modos específicos de vida, ou seja, com culturas singulares que compõem o amplo mosaico da diversidade indígena.

A preservação dessa pluralidade não se limita ao campo simbólico, mas envolve também o respeito aos direitos dos povos indígenas de manter, desenvolver e transmitir suas tradições, línguas e conhecimentos às gerações futuras. Isso significa assegurar que esses povos possam viver sem sofrer processos de discriminação, violência ou políticas de assimilação forçada, práticas historicamente responsáveis pela tentativa de apagamento de suas identidades.

Nesse sentido, tanto o estudo linguístico — voltado à análise e valorização das línguas indígenas — quanto a reflexão sobre os aspectos culturais se impõem como centrais, pois constituem os principais parâmetros de diferenciação e afirmação identitária dos povos indígenas. Além disso, esses dois elementos estão intimamente ligados ao problema central desta pesquisa, que busca compreender de que modo as transformações linguísticas e culturais incidem sobre a vida dos povos estudados.

A partir dessa perspectiva, no próximo tópico abordaremos de forma mais detalhada as questões específicas da língua e da cultura do povo Apinayé, tomando-as como eixo de análise para compreender sua relevância na manutenção da identidade e da continuidade histórica desse povo.

### **2.3 LÍNGUA E CULTURA COMO FUNDAMENTOS DA IDENTIDADE APINAYÉ**

Ao tratarmos da língua e da cultura do povo Apinayé, é fundamental considerar a classificação proposta por Rodrigues (1986). O autor informa que a língua Apinayé pertence ao Tronco Linguístico Macro-Jê e à Família Linguística Jê, a qual reúne diversas línguas, entre elas: Akwén (Xakriabá, Xavante, Xerente), Apinayé, Kaingang, Kayapó (Gorotíre, Kararaô, Kokraimôro, Kubenkrangnotí, Kubenkrankêgn, Menkrangnotí, Tapayúna, Txukahamãe, Xikrín), Kren-akarôre, Suyá e Timbira (Canela Apâniekra, Canela Ramkókamekra, Gavião do Pará, Gavião do Maranhão, Krahô, Kreyé, Krikati), além do Xakléng.

Ainda segundo Rodrigues (1986, p. 48), a Família Jê integra o tronco Macro-Jê e “compreende um grande número de famílias”, dentre as quais se incluem: Bororó, Botocudo, Karajá, Maxakalí, Hãhãhãe, bem como outras famílias como Guató, Ofayé, Rikbaktsá e Yatê.

O povo Apinayé caracteriza-se por ser bilíngue, tendo sua língua indígena como primeira língua e o português como segunda. Nesse contexto, as escolas indígenas assumem papel central na preservação tanto da língua quanto da cultura. Destacam-se, nesse sentido, as instituições situadas nas aldeias São José e Mariazinha.

De acordo com Albuquerque (2011a), na Escola Estadual Indígena Mâtyk, localizada na Aldeia São José, os professores Apinayé atuam nas quatro primeiras séries do ensino fundamental, lecionando leitura e escrita em língua materna. A introdução da língua portuguesa

escrita ocorre apenas a partir do 3.º ano, também sob a coordenação dos professores indígenas (Albuquerque, 2011a, p. 21).

Na Aldeia Mariazinha, por sua vez, encontra-se a Escola Estadual Indígena Tekator, onde os docentes Apinayé utilizam a língua materna como meio de comunicação com os alunos durante as práticas de leitura e escrita em sala de aula. Tanto as atividades voltadas para a escrita em português quanto aquelas relacionadas à cultura indígena, realizadas fora da sala de aula, são realizadas em língua Apinayé (Albuquerque, 2011a, p. 21)

As atividades escolares entre os Apinayé buscam, sobretudo, fortalecer e preservar a língua indígena, especialmente nos primeiros anos da educação formal. No entanto, a manutenção do uso da língua Apinayé enfrenta desafios complexos, como os casamentos interétnicos (entre indígenas de diferentes etnias ou entre indígenas e não indígenas), além da convivência com as sociedades vizinhas — no caso dos Apinayé, principalmente as cidades de Maurilândia e Tocantinópolis (Albuquerque, 1999).

Nesse contexto, Albuquerque (2011b) observa que os Apinayé “[...] entendem e falam sua língua indígena, embora a porcentagem de homens que entendem e falam fluentemente Apinayé em todas as faixas etárias seja bem menor que a das mulheres” (Albuquerque, 2011b, p. 45). Em contrapartida, mulheres e crianças “[...] falam muito pouco português” (Albuquerque, 2011b, p. 45), de modo que, segundo o autor, “[...] precisam aprender a falar português para se comunicar com os maridos e com os filhos” (Albuquerque, 2011b, p. 45).

No que diz respeito à cultura, há inúmeros aspectos a considerar. Nesta pesquisa, destacamos quatro dimensões centrais, sendo a primeira delas a divisão do povo em metades. Essa divisão expressa o dualismo característico da organização social Apinayé.

Conforme Nimuendajú (1983), os Apinayé de ambos os sexos são organizados em duas metades matrilineares e matrilocais. Antigamente, essas metades ocupavam lados opostos nas aldeias:

- A metade ***Kol-ti* ou *Kolo-ti*** (Sapucaia – *Lecythis ollaria*) localizava-se na parte setentrional.
- A metade ***Kol-re* ou *Kólo-re*** (Castanha-do-pará – *Bertholletia excelsa*) ocupava a parte meridional (Nimuendajú, 1983, p. 18).

Da Matta (1976) complementa que “os Apinayé, como todos os outros Jê, concebem o universo como uma totalidade fechada, onde todos os seus elementos são ordenados dois a dois, uns em oposição aos outros [...]” (Da Matta, 1976, p. 101). Assim, o dualismo Apinayé estrutura-se em metades que, embora opostas, são complementares e equivalentes, compondo juntas a unidade do todo social (Da Matta, 1976).

Segundo uma narrativa ancestral registrada por Nimuendajú (1983), os Kolti foram criados pelo Sol, enquanto os Kolre foram criados pela Lua, que também os posicionaram no espaço da aldeia: os primeiros na região setentrional e os segundos na meridional. Além disso, os *Kolti* se distinguem pelo uso da cor vermelha (tinta de urucum), enquanto os *Kolre* se identificam com a cor preta (látex vegetal com pó de carvão) (Nimuendajú, 1983, p. 18).

Por fim, é relevante destacar a análise realizada por Da Matta (1976), que atribui às metades *Kolti* e *Kolre* um papel fundamental na compreensão da organização simbólica e social do povo Apinayé. O autor observa que essas duas metades não se restringem a uma simples divisão social, mas extrapolam para a esfera cosmológica, funcionando como verdadeiros paradigmas estruturantes de oposição. Dessa forma, as metades *Kolti* e *Kolre* não apenas classificam os indivíduos em dois grupos complementares dentro da aldeia, mas também se convertem em modelos explicativos da maneira como os Apinayé concebem e organizam o universo.

Assim, o dualismo expresso nessa divisão vai muito além da vida social imediata, refletindo-se nas interpretações religiosas, nos rituais, nas narrativas e nas práticas cotidianas, configurando um sistema simbólico que sustenta a visão de mundo desse povo. Para Da Matta (1976), tais metades constituem-se em polos de referência que permitem estabelecer uma série de oposições fundamentais, tais como vida e morte, sol e lua, masculino e feminino, claro e escuro, entre outras, que atravessam toda a lógica cultural e cosmológica dos Apinayé.

Essas oposições, longe de representar rupturas absolutas, são compreendidas dentro de uma dinâmica de complementaridade: cada metade se define e se fortalece pela existência da outra, de modo que a identidade de um grupo só se sustenta pela relação com seu oposto. É nesse sentido que Da Matta (1976, p. 103) ressalta que as metades “servem como paradigma para uma série de oposições cosmológicas”, cuja síntese pode ser visualizada no quadro 1, apresentado a seguir, que reúne de maneira esquemática essas categorias contrastivas que permeiam a vida social e religiosa dos Apinayé.

**QUADRO 3**  
**POVO APINAYÉ:**  
**METADES *KOLTI* E *KOLRE***

<b>Kolti</b>	<b>Kolre</b>
Sol	Lua
Dia	Noite
Homem	Mulher (mais Meninos e Velhos)
Fogo	Água

Verão	Inverno
Direita	Esquerda
(Norte)	(Sul)
Nascente	Poente
Chapada (campo)	Mato
Vermelho	Preto
Buriti (tem frutos vermelhos)	Babaçu (tem muito no inverno)
Seca	Chuva
Animais "mansos"	Animais "brabos"
Anta	Ema
Certos	Errados

Fonte: Da Matta (1976, p. 103).  
Adaptação LEVORATO (2024,p. 80).

No sistema Apinayé, a metade *Kolti* está ligada a elementos como o Sol, dia, fogo, verão, direção direita, nascente, chapada, cor vermelha, estação seca, animais tidos como "mansos" e seres específicos como a anta e a ema. Por outro lado, a metade *Kolre* está relacionada aos princípios complementares, como Lua, noite, água, inverno, esquerda, poente, mato, cor preta, chuva, animais "brabos" e assim por diante. Essas classificações não são aleatórias; elas refletem uma cosmologia que entende o mundo por meio de pares relacionais, reconhecendo que nenhuma característica existe de forma isolada, mas somente em relação ao seu contraponto. Desse modo, Sol e Lua, dia e noite, fogo e água, verão e inverno, campo e mato, vermelho e preto, todos esses pares traduzem uma visão de mundo em que a totalidade só se realiza na interação equilibrada entre as duas partes.

### **b) A formação do grupo familiar Apinayé**

Um dos aspectos centrais da organização social dos Apinayé está ligado à estrutura familiar. Segundo Nimuendajú (1983), a família Apinayé é bilateral e matrilocal, ou seja, sua configuração se dá a partir da linha feminina, com residência estabelecida na comunidade da casa. Esta é composta por diversas famílias aparentadas entre si pelo lado materno e, em média, reúne cerca de dez pessoas. Em localidades como Bacaba e Gato Preto, não existe casa ocupada apenas por uma única família, sendo comum a presença de até seis famílias sob o mesmo teto (Nimuendajú, 1983, p. 58).

Nesse contexto, a casa pertence à mulher, para quem o marido a constrói. No entanto, por ser resultado do esforço coletivo dos maridos de todas as mulheres da comunidade, a propriedade da casa é considerada verdadeiramente vinculada à linhagem feminina. Assim, em caso de divórcio, é o homem quem deve deixar a residência (Nimuendajú, 1983).

De acordo com Da Matta (1976):

a base da composição de uma família extensa é a residência uxorilocal para os homens, que assim deixam seus lugares em seus grupos natais para os maridos de suas irmãs. Deste modo enquanto a família é nuclear é um grupo onde pai, mãe e filhos ligam-se uns aos outros de modo simétrico e complementar, na família extensa o lado feminino é básico, pois é ao redor dos laços mãe-filha que é formado o grupo (Da Matta, 1976, p. 69).

No que diz respeito às normas matrimoniais, os Apinayé evitam “o casamento entre parentes de primeiro e segundo grau, em linha ascendente ou descendente” (Nimuendajú, 1983, p. 58). Além disso, prezam pela fidelidade (Da Matta, 1976, p. 69) e mantêm um sistema estritamente monogâmico (Nimuendajú, 1983, p. 64).

Em relação à economia doméstica dos Apinayé, a família nuclear é fundamental na estrutura social e produtiva da aldeia, sendo vista como a unidade básica para a reprodução biológica, bem como para a reprodução material e cultural do grupo. Como aponta Da Matta (1976, p. 69), é dentro desse núcleo familiar — formado principalmente pelo casal e seus filhos — que se concentram as principais responsabilidades ligadas ao trabalho diário, à transformação dos recursos naturais e à preservação das condições essenciais para uma vida digna. Embora a terra destinada ao cultivo faça parte de um território coletivo de uso comum do povo Apinayé, cada família a utiliza diretamente, com autonomia para manejar e escolher as culturas plantadas, de acordo com os ciclos agrícolas tradicionais e os saberes transmitidos pelos mais velhos.

No entanto, esse usufruto não significa que a terra seja propriedade privada, mas sim um direito de uso baseado na lógica comunitária que guia a vida Apinayé. O casal, com o auxílio ocasional de familiares próximos, é encarregado da preparação do solo, do plantio, da colheita e do armazenamento dos alimentos, cuja principal finalidade é garantir a subsistência da família e o bem-estar dos filhos. Essa organização destaca a interconexão entre economia, parentesco e território, uma vez que a atividade agrícola, além de assegurar a segurança alimentar, fortalece os laços de cooperação e reciprocidade que fundamentam a vida social. Assim, a família nuclear não é apenas uma configuração doméstica, mas uma entidade essencial para a manutenção da cultura, para a circulação dos saberes tradicionais e para a continuidade da própria existência do povo Apinayé.

### **c) O sistema político Apinayé**

Do ponto de vista político, Nimuendajú (1983) observa que “a unidade política dos Apinayé é, pelo menos hoje, a comunidade da aldeia” (Nimuendajú, 1983, p. 15). Essa afirmação é complementada por Da Matta (1976), ao explicar que, em termos formais, a estrutura política Apinayé é relativamente simples: a aldeia constitui a unidade política fundamental, sendo chefiada por um Chefe e um Conselheiro (Da Matta, 1976, p. 203).

O Chefe é responsável por coordenar a força de trabalho da comunidade em benefício coletivo, resolver disputas e administrar conflitos internos. Já o Conselheiro exerce um papel mais simbólico, voltado à orientação da comunidade nos aspectos coletivos, sobretudo nos rituais. É ele quem convoca os moradores e orienta os participantes quanto à execução das cerimônias (Da Matta, 1976, p. 203).

As funções de ambos são complementares, devendo estar marcadas pela harmonia. Da Matta (1976) define essa relação afirmando que o Conselheiro representa uma espécie de “judiciário simbólico”, guardião das tradições e narrativas históricas da tribo, enquanto o Chefe atua como um “executivo”, responsável pelo planejamento e pela coordenação das atividades práticas (Da Matta, 1976, p. 204).

Entre as atribuições mais delicadas do Chefe estava a decisão sobre a execução de feiticeiros acusados de assassinato. Contudo, tal medida só poderia ser realizada mediante o consentimento da maioria da aldeia (Nimuendajú, 1983, p. 16). Já o Conselheiro era uma figura particular entre os Apinayé, incumbido de exortar os membros da aldeia à observância das tradições e dos costumes antigos. Para isso, deveria possuir profundo conhecimento da cultura e boa capacidade oratória (Nimuendajú, 1983, p. 17).

#### **d) Dos ritos e mitos Apinayé**

Os ritos e mitos Apinayé permeiam as esferas social, política, religiosa e cultural. A disposição das aldeias em círculos, com um pátio central reservado para atividades comunitárias e reuniões dos líderes, expressa a centralidade do coletivo em sua organização (Nimuendajú, 1983; Da Matta, 1976).

No âmbito familiar, a mulher ocupa posição de destaque e respeito: a casa lhe pertence e, em caso de separação, é o marido quem deve deixá-la. Além disso, cabe à mulher a responsabilidade pela educação dos filhos (Nimuendajú, 1983).

No campo mítico, destaca-se a narrativa de **Kolti e Kolre**, que narra a criação das metades sociais pelo Sol e pela Lua, simbolizando a dualidade e a complementaridade que estruturam o universo Apinayé. Outra narrativa relevante é o da criação dos homens, Mbud-ti e Mbuduvrí-re, a partir de cabaços, que fundamenta aspectos da religião e da ordem social.

Nessa história, o Sol é considerado criador e pai da humanidade, sendo tratado com profunda reverência e invocado como pai nas aflições cotidianas (Nimuendajú, 1983, p. 102-103).

enquanto os primeiros capítulos desse mito não apresentam caráter religioso, os últimos três, que tratam da criação dos homens, da fundação da primeira aldeia e da despedida do sol e da lua da terra, constituem a base da religião e, em parte, também, da ordem social dos Apinayé. Com evidente preterição da lua, consideram eles o sol como o criador e pai da humanidade; a divisão e localização das metades é igualmente obra do sol. [...] os Apinayé tratam o deus solar com veneração profunda e genuinamente religiosa. Assim como Mbud-ti fala, no mito, dos homens como sendo seus “filhos”, do mesmo modo, os Apinayé o chamam de pai (*me'papám, id-pam Mbud*, etc.), dirigindo-se a ele nas suas aflições, justamente como um filho se dirige a seu pai (Nimuendajú, 1983, p. 102-3).

A narrativa Apinayé do Sol e da Lua começa com partes que podem ser vistas como episódios ou relatos não claramente religiosos, enquanto os capítulos finais adquirem um caráter sagrado e fundacional, servindo de base tanto para a religião quanto para a estrutura social do grupo. Nos trechos finais, que abordam a criação dos seres humanos, a formação da primeira aldeia e o momento em que o Sol e a Lua deixam a Terra, encontra-se a matriz simbólica que justifica práticas, hierarquias e identidades coletivas. É nesse ponto que se explica nossa origem, nossa identidade e como nos relacionamos entre nós e com o universo.

Nessa cosmologia, o Sol ocupa uma posição central, sendo reconhecido como criador e pai da humanidade. Ele é associado tanto à origem da vida quanto à divisão espacial e social das metades. Nesse sentido, o Sol transcende a condição de um simples astro, atuando como o princípio organizador que estabelece regras e distribui funções dentro da coletividade. A "preterição" da Lua — sua colocação em segundo plano em relação ao Sol — indica uma hierarquia cósmica que se reflete em hierarquias simbólicas e práticas sociais, estabelecendo preferências, mitos de autoridade e potenciais desequilíbrios de valor simbólico entre princípios complementares.

Ademais, a atribuição da paternidade ao Sol (justificada tanto pelo vocabulário mítico quanto pelas fórmulas de apelido e invocação: *me'papám, id-pam Mbud*) cria um vínculo íntimo e emocional entre as pessoas e a divindade: o Sol é ao mesmo tempo progenitor cósmico e interlocutor presente nas angústias diárias, a quem se recorre com a confiança filial de quem aguarda proteção, orientações ou intercessão. Essa paternidade dá legitimidade às normas sociais — como a divisão em metades e a ocupação do espaço ritual e residencial — pois essas estruturas são apresentadas narrativamente como intenções do próprio criador.

No âmbito religioso, a atitude de veneração profunda mencionada por Nimuendajú sugere que a conexão com o deus solar engloba rituais, ficções fundantes e formas de expressar devoção que permeiam práticas cerimoniais, idiomas de culto e representações corporais. Do ponto de vista social, o mito funciona como uma matriz legitimadora: ao descrever a origem das metades e de instituições fundamentais (como aldeia, produção e alianças), ele oferece um cânone simbólico que orienta comportamentos, regula trocas, estabelece relações de parentesco e sustenta autoridade — tanto a autoridade cosmológica do Sol quanto as lideranças humanas que reivindicam ou reproduzem essa ordem simbólica. Por fim, a narrativa não é fixa: ela atua como um instrumento vivo de ensino e memória, sendo incorporada em rituais, narrativas e práticas sociais para fortalecer identidades, resolver conflitos e renovar conexões entre indivíduos, comunidades e o mundo natural. Assim, a presença do Sol como pai criador se torna um elemento central e constante na cosmovisão Apinayé, alimentando tanto o sagrado quanto a estrutura prática da vida em comunidade.

Os ritos Apinayé acompanham todas as fases da vida: casamento, gravidez, parto, nascimento, batismo, infância, adolescência, vida adulta, morte, esportes, jogos, direitos e religião, com destaque especial para os rituais de iniciação de guerreiros (Nimuendajú, 1983; Da Matta, 1976).

Grande parte desses rituais está diretamente vinculada à mitologia, que oferece as bases cosmológicas e ancestrais para a realização das cerimônias. Entre as narrativas mais importantes estão: o do fogo, do Sol e da Lua, *Kandyê-Kwei*, Vanmegaprána, a origem da tribo Apinayé, *Kenkutã e Akréti*, o mundo subterrâneo, perna e lança, os *Kupen-ndiya*, os *kupen-dyêb*, os *kupen-ngôgalili*, *Pitxô Kamtxwú*, o dilúvio, as bólides, a visita do céu e os fogos fátuos (Nimuendajú, 1983).

Os rituais e narrativas, portanto, não apenas estruturam a vida social e religiosa, mas também funcionam como mecanismos de transmissão oral da língua e da cultura, sendo repassados pelos mais velhos aos jovens nos pátios e espaços coletivos.

No terceiro capítulo, analisamos a narrativa do Sol e da Lua do povo Apinayé, destacando sua importância para a cosmologia dessa comunidade. A narrativa revela como os Apinayé organizam o espaço, o tempo e a vida social, estabelecendo polaridades como Sol e Lua, dia e noite, masculino e feminino, funcionando como um elemento central na construção de sua identidade cultural e memória coletiva.

### **CAPÍTULO 3**

#### **ENTRE SOL E LUA: INTERPRETAÇÕES, VARIAÇÕES E RELEVÂNCIAS DA NARRATIVA DO POVO APINAYÉ**

Na cosmologia Apinayé, a história do Sol e da Lua desempenha um papel fundamental, funcionando como um conto que tanto explica a origem de elementos essenciais do mundo quanto organiza simbolicamente as conexões sociais e espirituais da comunidade. Neste capítulo, relatamos expor as diversas versões dessa história, levando em conta como cada cosmovisão indígena pode gerar diferentes variações. A diversidade de relatos não diminui a tradição; pelo contrário, demonstram a vivacidade de uma história que continua em evolução, sendo recontada e reinterpretada de acordo com os fluxos de transmissão oral e as demandas culturais atuais.

Este capítulo não apenas descreve a narrativa em seus elementos fundamentais — personagens, acontecimentos importantes e dimensões simbólicas — como também oferece uma análise interpretativa que conecta essa história às estruturas sociais, relacionadas e rituais do povo Apinayé. Posteriormente, faremos comparações com histórias sobre o Sol e a Lua de outros povos indígenas brasileiros e de diferentes culturas, com o objetivo de identificar semelhanças, diferenças e mudanças. Por fim, abordaremos a importância atual dessa narrativa, enfatizando seu papel na formação da identidade cultural, na conservação da memória coletiva e nos desafios atuais trazidos pelas políticas indigenistas e pelas transformações na transmissão do saber tradicional.

#### **3.1 A NARRATIVA DO SOL E DA LUA: ESTRUTURA E ELEMENTOS CENTRAIS**

A história do Sol e da Lua entre os Apinayé é um relato fundador que descreve a criação do mundo, dos seres e da estrutura social. No entanto, a sua força está na variedade de versões que circulam entre aldeias, famílias e contadores de histórias diferentes. Este subcapítulo tem como objetivo fornecer uma análise minuciosa dessa narrativa, delineando seus episódios centrais, seus personagens principais e os símbolos que a compõem.

Na cosmologia Apinayé, a história do Sol e da Lua tem um papel fundamental, sendo uma das narrativas mais importantes e amplamente compartilhadas entre suas aldeias. Além de explicar a origem dos astros e fenômenos celestes, ela estrutura simbolicamente conceitos de

parentesco, comportamento, dualidade e equilíbrio, que são essenciais para a vida em sociedade. De acordo com Babosa e Albuquerque (2025) afirmam que “as narrativas, muitas das vezes, retratam e refletem a cosmovisão e os valores dos diversos povos indígenas que residem no nosso território” (p.2). Ou seja, as narrativas dos povos indígenas vão para além de uma história oralmente contada, mas sim representa a diversidade de maneiras de expressar sua compreensão sobre o mundo, a vida, a natureza, interações sociais e criação humana.

Embora tenha uma estrutura recorrente — geralmente focada na jornada de dois irmãos ou seres complementares —, a narrativa do Sol e da Lua do povo Apinayé não é estrutura recorrente — geralmente focada na jornada de dois irmãos ou seres complementares —, essa narrativa não é singular. Suas versões são relatadas de acordo com a aldeia, narrador, contexto ritual e propósito da transmissão. Essa diversidade, característica da tradição oral, não afeta seu núcleo simbólico, mas fortalece sua vitalidade.

A tradição oral para as comunidades indígenas necessita de uma análise que vai além de considerar a fala como apenas a enunciação de palavras. Ela precisa ser concebida como um meio de construção e de reprodução de conhecimento, preservado e transmitido de uma geração para outra por meio de rituais e performances de cada grupo, os quais são contextualizados. (SARAIVA, 2020, p.225.)

A narrativa Apinayé sobre o Sol e a Lua mais frequentemente apresenta dois personagens principais, geralmente considerados irmãos ou seres que coexistiram em uma época primordial. Esses personagens exercem funções opostas, simbolizando elementos complementares do cosmos. O Sol é considerado “como criador e pai da humanidade; a divisão e localização das metades é igualmente obra do sol. Da mesma forma que os Xerente, os Apinayé tratam o deus solar com veneração profunda e genuína mente religiosa.” (Nimuendajú, 1956, p.102). Já a Lua, de acordo com o autor, é tratada com “evidente preterição” (p.102). Como dito anteriormente, enquanto o sol simboliza o fogo, dia, homem; a lua está relacionada a água, noite e mulher. Ambos se complementam, apesar da oposição.

Para compreender a narrativa, é fundamental essa discrepância comportamental: a separação dos dois seres — seja por meio de um conflito, erro, ritual mal executado ou desobediência — justifica por que Sol e Lua hoje seguem caminhos diferentes no céu. Em alguns relatos registrados por Nimuendajú (1956, p.121), a Lua erra ao tentar copiar o irmão mais velho. Esse descompasso resulta na separação definitiva: o Sol se eleva para iluminar o dia, enquanto a Lua começa a acompanhar as noites.

O Sol, conhecido como *Mbud-ti*, é um ente ancestral de elevada sabedoria e sagacidade, ao passo que a Lua, *Mbuduvri-re*, é retratado como seu companheiro mais ingênuo e frequentemente iludido. Ambos descem à Terra no começo dos tempos, dando início à criação

do mundo como o conhecemos. O primeiro encontro entre Sol e Lua é marcado por tensão: a Lua, que se perdeu e está envergonhada, tenta se esconder; o sol a encontra e a repreende, estabelecendo a dinâmica contrastante entre suas personalidades. A partir de então, ambos percorrem a terra recém-formada, passando por episódios. A partir desse ponto, ambos exploram o novo planeta, passando por episódios. (Nimuendaju, 1956, p.120). Diante disso, podemos destacar que o encontro do Sol (*Mbud-ti*) e da Lua (*Mbuduvri-re*) na Terra resultam em elementos de ensinamento moral, como: vergonha, convivência e respeito.

A partir desse ponto, ambos exploram o novo planeta, vivenciando episódios que demonstram sua personalidade distinta e elucidam mudanças no mundo natural. Em um desses episódios, o Sol prega uma peça na Lua ao pedir que ela carregasse um “cabaço”, que, na realidade, era um ninho de marimbondos. Após ser picada, a Lua fica com o rosto inchado e precisa da ajuda do Sol para se orientar. Em um outro momento, o Sol recebe dos pica-paus um adereço de cabeça incandescente, semelhante ao fogo. A Lua, impulsionada pelo desejo de copiá-lo, usa-o sem autorização, causando um incêndio que devasta todo o campo. Esse episódio, além de simbolicamente marcar a Lua, oferece explicações mitológicas para as particularidades da paisagem e para a diferença física entre os dois, justificando, por exemplo, a forma redonda, marcada e escura das crateras lunares.

Muitos dos eventos descritos no mito também elucidam a relação dos Apinayé com a caça, os alimentos e as mudanças na natureza. Quando ambos exploram os frutos das palmeiras e das árvores, a Lua, iludida pelo Sol, tenta replicar sua dieta, mas acaba gerando efeitos opostos, o que a faz protestar. Em um acesso de indignação, ela lança um fruto contra o tronco do buriti, e, instantaneamente, todas as palmeiras e árvores frutíferas começam a crescer para cima, tornando-se inacessíveis a partir do chão. Diante, a narrativa mitológica explica por que os frutos das árvores altas não podem ser colhidos com facilidade e por que as copas estão além do alcance humano.

Com isto Mbuduvri-re zangou-se e atirou com uma das frutas contra o tronco do buriti, que naquele tempo ainda era tão baixo que do chão se podia alcançar as frutas. Imediatamente a palmeira cresceu, arrojando ruidosamente a sua copa para cima, à altura que tem hoje, o mesmo acontecendo com os troncos de todas as outras árvores frutíferas, até então baixas como arbustos. (Nimuendaju, 1956, p.123.)

Outro ponto importante evidenciado na narrativa é o processo de criação humana. Os povos Apinayé acreditam que a sua existência se iniciou por meio “de cabaças, instrumento através do qual surgem os filhos de Sol e Lua” (CÂNCIO et al, 2025, p.13). A humanidade foi formada quando Sol e Lua semeiam cabaças na fazenda. Ao amadurecerem, as duas

apresentações lançam as cabaças na água, e cada cabaça se transforma em um casal de pessoas. No entanto, algumas saem perfeitas, enquanto outras apresentam imperfeições, pois Sol e Lua pronunciam palavras mágicas que afetam os resultados. A diversidade humana e a explicação mítica para a presença de imperfeições e variações corporais são consequências desse processo. Em seguida, os dois ancestrais constroem uma aldeia e criam as metades sociais que fundamentam a organização Apinayé até hoje. O Sol atribui aos seus descendentes a metade *Kolti*, enquanto a Lua destina aos seus a metade *Kolre*. Posteriormente, os dois ancestrais constroem uma aldeia e estabelecem as metades sociais que ainda hoje sustentam a organização Apinayé. O Sol concede a seus descendentes a metade *Kolti*, ao passo que a Lua confere aos seus descendentes a metade *Kolre*.

Diante de tal episódio, a narrativa explica a diversidade humana e a existência de deficiências. Além disso, há o início das duas primeiras aldeias (*Kolti e Kolre*), dando início ao dualismo social ao qual os Apinayé se dividem até os dias atuais.

### 3.2 INTERPRETAÇÕES E SIGNIFICADOS DUAIS DA NARRATIVA

A narrativa do Sol e da Lua possui um simbolismo particularmente rico e está profundamente ligado à cosmologia e à estrutura social do povo Apinayé. Esse mito não só explica a origem desses corpos celestes, mas também reúne em uma única narrativa aspectos fundamentais da vida cotidiana, dos ciclos naturais, das relações humanas e da construção simbólica do mundo.

O Sol é geralmente visto como a fonte primordial de luz, calor e energia, mas ele simboliza muito mais do que um elemento físico ou natural. Na visão indígena, ele está profundamente conectado ao processo de amadurecimento dos alimentos, ao ciclo agrícola e ao equilíbrio essencial para a continuidade da vida. Sua presença durante o dia controla o tempo de trabalho, estabelece os períodos de plantio e colheita e afeta diretamente a fertilidade do solo. Por essa razão, o Sol está ligado ao vigor, à vitalidade, ao movimento e à força transformadora que possibilita o crescimento de sementes, o desenvolvimento de frutos e a organização da vida humana em ritmos previsíveis.

Por outro lado, a Lua exerce uma influência igualmente importante, mas de natureza diferente. Associada aos ritmos noturnos, ela traz luz à escuridão, guia os movimentos e define o período em que certas atividades, como rituais ou deslocamentos, podem acontecer. Ademais, a Lua está ligada aos movimentos das águas, controlando marés, enchentes, cheias e até mesmo o comportamento dos rios — elementos fundamentais para os povos que dependem diretamente

dos fluxos naturais para sobreviver. Sua conexão com as transformações e com o tempo cíclico fortalece sua função como emblema de renovação, alteração e adaptação. A Lua aumenta, diminui, desaparece e reaparece, refletindo os ciclos da vida, morte e renascimento.

Ao combinar esses elementos em uma única história, o mito do Sol e da Lua conecta várias facetas da existência: a cosmológica, que descreve a origem e o funcionamento do universo; a social, que orienta comportamentos e papéis; e a pedagógica, que ensina sobre os ciclos naturais e da vida. Dessa forma, o simbolismo contido nessa narrativa representa tanto a ordem cósmica quanto a ordem social, enfatizando que, para os Apinayé, planeta, pessoas, tempo e território constituem uma unidade indissolúvel.

O Sol e Lua (...) vão trazer a dualidade desses dois seres sagrados, que nas histórias são representados por seres masculinos, porém impactam também o mundo feminino, existem elementos das narrativas e na vida das mulheres indígenas. (...) Mostra a inter-relação dos universos masculino e feminino, humano e não-humano, como um todo. (BIAZI, ADRIANA & TIMÓTEO, GENNIS & ASSUMPÇÃO, 2025, p.222)

A história Apinayé do Sol e da Lua vai além de apenas explicar a origem dos astros; ela atua como um sistema simbólico que estrutura aspectos fundamentais da vida em comunidade, como cosmologia, ética, parentesco e ritual. A conexão entre Sol e Lua como elementos complementares espelhados diretamente na organização social Apinayé, caracterizada por divisões, metades e funções distintas, ou seja, dualismo.

Para Da Matta (1976, p.102), o dualismo Apinayé possui uma complexidade que não se adapta rigidamente aos modelos clássicos de oposição simbólica, como o dualismo cristão. À primeira vista, a estrutura dual dos Apinayé parece semelhante ao dualismo cristão, uma vez que Sol e Lua funcionam como duas entidades masculinas complementares que descem à terra — então mergulhada no caos — para estabelecer a ordem do mundo e da vida humana. Nesse nível narrativo, os dois princípios não se opõem à forma absoluta; em vez disso, há cooperação e liderança, pois o Sol é apresentado como o agente primordial: é ele que inicia sua vinda à terra, que conduz as primeiras ações criadoras e que, de maneira constante, ocupa a posição de destaque no revelador dos acontecimentos. A Lua, por outro lado, frequentemente desempenha o papel de contraponto às ações do Sol, questionando, ajustando ou desafiando suas decisões. Isso caracteriza uma oposição relativa, semelhantemente encontrada em tradições cristãs, nas quais dois polos coexistem em uma estrutura hierárquica em vez de serem forças irreconciliáveis. Entretanto, Da Matta (1976) explique que o dualismo:

é maniqueísta quando as entidades em oposição são focalizadas de um ponto de vista geral. Mas quando se observam os modos de interação das entidades, nota-se que estas tendem a uma hierarquizadas, com a preeminência de Sol e, conseqüentemente, do

grupo *Kolti* (que tem as prioridades rituais). Mas, mesmo aqui, ainda há polaridade e complementaridade, pois a metade *Kolti* se caracteriza como o grupo líder e a *Kolre* como o grupo complementar, dos seguidores. (p.102)

Nesse cenário mais amplo, a oposição passa a ser não apenas narrativa, mas também estrutural, formando um princípio cosmológico essencial: a harmonia do mundo e da sociedade depende do equilíbrio entre os dois extremos. Dessa forma, o dualismo Apinayé pode ser considerado relativo no nível narrativo, devido à hierarquia entre Sol e Lua, porém como absoluto no nível estrutural, em razão da união dos princípios que organizam tanto o cosmos quanto a vida social.

Além disso, a teoria ritual de Victor Turner (2012) ajuda a esta análise simbólica: Turner (2012, p. 221) afirma que os símbolos rituais não são apenas objetos estáticos, mas sim eventos simbólicos em constante mudança que influenciam a ação social e geram novos significados em cada ciclo. No caso dos Apinayé, a narração do Sol e da Lua pode ser interpretada como um símbolo liminar: ambos os astros simbolizam uma etapa de transformação, tensão e transição, que se manifesta nos momentos da vida social em que estão marcados. É nessa perspectiva que se pode entender a tensão entre visibilidade (Sol) e ocultação (Lua), firmeza e oscilação: não como oposição irreconciliável, mas como partes de um mesmo movimento dialético.

O simbolismo astral que aparece na narração tem um papel em como os Apinayé percebem o espaço e o tempo. A oscilação lunar, a alternância entre o dia e a noite, os movimentos celestes e o calor do sol não são simples fenômenos naturais, mas representam simbolicamente ciclos vitais como o descanso, a caça, o nascimento, a morte e as cerimônias religiosas. Por tanto, Sol e Lua são elementos que controlam a cadência da vida. Esta maneira de viver o cosmos resultante da ideia que Turner (2012) propõe, em que os rituais criam um tempo único –liminar e reforçado– que vai mais além do cotidiano profano e permite a renovação social. A narrativa Apinayé atua, portanto, como um calendário simbólico: é através desta que a comunidade busca compreender e interpretar os ciclos naturais e ajustar suas ações em função dessas interpretações.

Diante disso, a organização social dos Apinayé é estruturada a partir dessa dualidade, as quais, de acordo com Nimuendajú (1956, p.18), são “matrilineares e matrilocais”, ou seja, a filiação se transmite através da linha materna e os esposos passam a viver perto da família da mulher. De acordo com a tradição, cada metade ocupava um setor determinado dentro da zona habitacional do círculo de casas das aldeias: à metade localizada na área norte era conhecida como *Kolti*, relacionada com a “*sapucaia*”, enquanto sua metade complementar era conhecida pelo nome de *Kolre* ou e estava vinculada a “*castanha do Pará*”. Esses nomes não são apenas

denominações arbitrárias de identidade, mas refletem coleções profundamente arraigadas e agindo como marcadores sociais, cosmológicos e ritualísticos.

Com isso, a narrativa do Sol e da Lua não é apenas uma herança antiga: ela se mantém significativa na construção da identidade contemporânea Apinayé. Apesar dos desafios enfrentados por este povo indígena, como a perda de terras, as transformações culturais e as políticas, esta história segue sendo uma referência simbólica de persistência, resistência e legitimidade. Além disso, ao contar novamente esta história em reuniões comunitárias, projetos culturais, escolas indígenas ou eventos, os Apinayé não só estão preservando a tradição oral, como também estão reinterpretando e ressignificando sua narrativa a partir das transformações modernas. A simbologia solar-lunar se converte em um recurso de união que pode conectar gerações, consolidar valores e estimular formas de resistência simbólica.

### 3.3 A NARRATIVA EM PERSPECTIVA AMPLIADA: COMPARAÇÕES E RELEVÂNCIA CONTEMPORÂNEA

A narrativa Apinajé do Sol e da Lua, quando evidenciada além de seus limites internos, ganha ainda mais importância. O diálogo comparativo entre as cosmologias indígenas mostra que muitos povos das Terras Baixas da América do Sul têm ideias de dualidade, complementaridade e oposição controlada, embora cada grupo tenha algumas formas, significados e disposições próprias. Dessa forma, a cultura do povo Apinajé se relaciona com tradições como a dos Guarani, Kayapó, Tukano e Yanomami, além de traçar paralelos com cosmologias globais nas quais Sol e Lua são considerados organizadores do mundo.

Ao expandirmos nossa perspectiva para outras culturas, notamos que a lógica da dualidade se manifesta de diversas formas. Entre os Guarani, a influência da dupla *Kuaray* (Sol) e *Jaxy* (Lua) também se manifesta em narrativas que alternam entre complementaridade e conflito.

Segundo, algumas narrações Guarani são duas divindades enviadas por Nhanderu (criador do mundo) e Nhandetchy (sagrada mãe) para construir as coisas boas na terra, estão presentes neste mundo desde a criação do mundo Guarani. Kuaray foi responsável por ajudar Nhanderu a criar cada pedacinho desta terra, cada folhinha de cada árvore. Dando muita vida e, luz, força e energia para cada planta e para cada ser vivo. E Djatchy é responsável pelas noites iluminadas, em cada fase sua ele transforma a terra, trazendo vitalidade a todos os seres, transmite energias positivas a cada gota de água dos rios e oceanos, até mesmo na vida dos seres humanos e não humanos. (BIAZI, ADRIANA & TIMÓTEO, GENNIS & ASSUMPÇÃO, 2025, p. 223)

A citação acima mostra a visão cosmológica **Guarani** a respeito da origem e do papel das criaturas solares e lunares na manutenção do equilíbrio da vida. De acordo com essa

tradição, *Kuaray* (o Sol) e *Djatchy* (a Lua) são mais do que astros; são seres espirituais enviados por *Nhanderu*, o criador do mundo, e por *Nhandetchy*, a mãe sagrada. Desde sua origem, essas duas entidades divinas têm a tarefa de criar e preservar tudo o que é bom na Terra.

*Kuaray*, o Sol, tem um papel essencial na organização da vida. Ele é considerado responsável por contribuir diretamente na criação da natureza, auxiliando *Nhanderu* na formação de cada parte da terra e de cada folha das árvores. Sua luz e energia simbolizam a força vital, transmitindo vida, calor e vigor a todas as plantas, animais e pessoas.

Por outro lado, *Djatchy*, a Lua, desempenha uma função complementar, mas igualmente importante. Associado à noite e aos ciclos da lua, ele altera constantemente a Terra em cada fase lunar. Suas transformações afetam a vitalidade dos seres vivos, irradiando energias positivas que impactam não só as águas — rios, lagos e oceanos — mas também a vida humana e não humana. Dessa forma, *Djatchy* controla os ritmos naturais, a fertilidade, o crescimento e a renovação, participando como uma presença espiritual que traz harmonia à vida.

Já entre o povo **Arawak**, existe uma história altamente simbólica que descreve a conexão entre a humanidade e o Sol, baseada em um evento mítico que ocorreu em tempos remotos. De acordo com essa tradição, em um passado distante — um período sagrado em que humanos, animais e seres espirituais coexistiam e se comunicavam — um enorme pássaro, possuidor de força e habilidades extraordinárias, conseguiu aprisionar o Sol. Esse evento surpreendente lançou toda a Terra em uma escuridão completa, quebrando o equilíbrio que mantinha a vida. Na ausência do Sol, as plantas pararam de crescer, os animais encolheram-se em medo e frio, e a comunidade humana começou a encarar uma realidade aterrorizante, na qual o tempo parecia parado e a luz da vida parecia prestes a se extinguir para sempre. De acordo com Henrique (2025), “Os heróis da tribo conseguiram libertá-lo, devolvendo a luz ao mundo e marcando a importância do esforço coletivo para vencer adversidades.”

Entre o povo **Kayapó**, pode ser encontrado aproximações mais diretas. A narrativa conta que, em tempos antigos, Sol e Lua habitavam a Terra como dois homens que viviam juntos. Em um dia qualquer, o Sol retornou da caça e ofereceu à Lua somente um pedaço de carne de má qualidade, sem gordura, o que deixou a Lua triste. Ao notar isso, o Sol lhe ofereceu um pedaço maior, mas o atirou com tanta intensidade que ele se grudou no corpo da Lua, provocando queimaduras severas. Desesperada, a Lua correu até o rio em busca de aliviar sua dor, mas o Sol tentou que a água secasse, intensificando ainda mais seu sofrimento. Na tentativa de se refrescar, a Lua começou a cobrir seu corpo com lama úmida. No entanto, ao observar isso, o Sol tentou que uma tartaruga removesse toda a lama, repetidamente, fazendo com que a Lua voltasse a ficar em chamas. A história retrata a Lua em prantos e angústia profunda,

evidenciando um embate entre essas duas entidades celestiais que, de forma simbólica, ilustra elementos da relação tensa e oposta entre o Sol e a Lua — representando luz e sombra, calor e frescor, dia e noite.

No mito Caiapó, o homem-Sol é sempre descrito como sendo o forte. A prova tipicamente indígena de sua força que sabe impor-se com coragem, astúcia e superioridade física -consiste em sua representação como caçador bem sucedido. Além de *pa-toit* = braço forte, atribuem-lhe ainda o predicato *dyokre*, que poderia ser traduzido como significando selvagem, violento ou valente. Por sua vez, o homem-Lua é *uabore* = manso. Esse "manso" tem um sentido pejorativo. (LUKESCH, 1976, p.30).

Assim, a narrativa do povo indígena Kaiapó estabelece um contraste simbolismo entre as duas figuras, enfatizando a oposição entre força e fragilidade, coragem e submissão. A descrição do Sol como forte, agressiva e dominante, em oposição à especial pejorativa atribuída à Lua, contribui para entender tanto os conflitos nas histórias quanto a dinâmica cosmológica entre dia e noite. Essas qualidades, além de descrever características físicas, mostram como o povo Kaiapó vê a ordem do mundo; o Sol é visto como um agente ativo, quente e transformador, enquanto a Lua é vista como uma figura passiva, associada ao sofrimento e à vulnerabilidade.

**QUADRO 4**  
**COSMOVISÃO DO SOL E DA LUA ENTRE O POVO INDÍGENA GUARANI, ARAWAK E KAIAPÓ**

<b>POVO INDÍGENA</b>	<b>SOL</b>	<b>LUA</b>
<b>GUARANI</b>	O Sol é descrito como força vital criadora: luz, energia, calor e potência que dão vida e sustentam toda a natureza.	A Lua é descrita como força transformadora: guia dos ciclos, renovação, equilíbrio e energia que harmoniza a vida e as águas.
<b>ARAWAK</b>	O Sol é fonte essencial de luz, calor e vida, cuja ausência mergulha o mundo em escuridão e desequilíbrio.	A Lua é presença que orienta os ciclos, traz suavidade à noite e mantém o equilíbrio espiritual da natureza.
<b>KAIAPÓ</b>	O Sol é força dominante: quente, poderoso, agressivo e transformador.	A Lua é frágil e vulnerável: mansa, sensível e associada ao sofrimento.

FONTE: autora

Apesar de ser desenvolvida a outras cosmologias, a narrativa Apinayé possui elementos que lhe atribuem uma singularidade. A primeira delas é a existência de um *status* suave, nunca definitivo, em que o Sol é considerado o princípio originário e a Lua, seu contraponto estrutural. Além disso, as metades *Kolti* (Sol) e *Kolre* (Lua) não simbolizam valores estáticos, mas sim posições relacionais que se alternam durante os rituais, danças e na disposição do espaço. Diante disso, é possível identificar que a narrativa do Sol e da Lua não é somente central, como é, ao mesmo tempo, metáfora e fundamento da vida social.

A narrativa do Sol e da Lua continua sendo um dos principais pilares simbólicos da identidade Apinayé. Apesar de ser uma narrativa ancestral, passada de geração em geração, seu sentido não se limita ao passado. Ao contrário do que se pensa, a história ainda exerce funções fundamentais na vida social, política, educacional e espiritual da comunidade, funcionando como um mecanismo de continuidade cultural e como um meio para reivindicar direitos territoriais e fortalecer processos de revitalização da identidade.

Primeiramente, a narrativa desempenha um papel essencial na transmissão de valores e normas de convivência. As perguntas e complementaridades entre Sol e Lua — símbolos que representam forças diferentes, mas igualmente essenciais — são frequentemente invocados por líderes, líderes e educadores indígenas para guiar comportamentos, aconselhar crianças e esclarecer dilemas familiares ou comunitários. Nesse contexto, a narrativa funciona como uma espécie de "gramática moral", proporcionando padrões de comportamento que promovem responsabilidade, equilíbrio, reciprocidade e autocontrole. Enquanto a Lua simboliza a sensibilidade, a flexão e a convivência com as diferenças, o Sol é frequentemente associado à firmeza, ao cuidado e ao cumprimento de deveres. Dessa forma, o mito simboliza valores que ainda estruturam a vida social Apinayé.

Albuquerque (1999) afirma que:

De fato, para os Apinayé, o Sol e a Lua são as duas entidades masculinas que criaram o universo e a humanidade, quando resolveram descer para a terra que estava imersa no caos. Entretanto, os Apinayé sempre se referem ao Sol como o principal elemento. Foi ele quem teve a iniciativa de vir para a terra e é ele quem, geralmente, tem a primazia nas ações do mito que relata a criação do universo segundo esses indígenas. (p.52)

Sobre a divisão social, Da Matta (1976) destaca algumas áreas onde o dualismo *Kolti* e *Kolre* predomina:

- a) Na escolha dos líderes das iniciações, cujos nomes são sempre associados aos *Kolti* ou *Kolre*.
- b) Na escolha de distintivos tanto na forma de cavilhas para as orelhas e lábios, quanto na forma de testeiras com duas pontas. Quando o homem é *Kolti* as pontas desses distintivos são vermelhas, quando ele é da metade oposta, elas são pretas.

- c) No estilo de canto e dança, em que cada metade tem modos especiais de cantar e dançar, e tendo os *Kolti* sempre a preeminência nos rituais e nos esportes.
- d) Na posição especial (em termos de direção e espaço) de cada grupo no seu acampamento, situado a leste da aldeia. Assim, os «*peb*» pertencentes a meta de *Kolti* sempre tomam o lado Norte, da direita; e os *Kolre* sempre tomam o caminho do sul, da esquerda.
- e) Como consequência, em todas as atividades coletivas, os «*peb*» sempre ficam repartidos em *Kolti* e *Kolre*. E até as moças associadas a essas metades e a esses rituais são filiadas num ou noutro grupo. (p.106)

A divisão social em metades, simbolizada pelos grupos *Kolti* e *Kolre*, organiza de maneira significativa e extensa a vida coletiva, ritualística e espacial da comunidade. A seleção dos líderes das iniciações, por exemplo, está diretamente relacionada a essa divisão, já que esses líderes recebem nomes ligados às metades, fortalecendo a conexão entre identidade cerimonial e pertencimento social. Essa diferenciação também se reflete no uso de adornos corporais: as cavilhas para orelhas e lábios, além das testeiras com duas pontas, atuam como indicadores visuais de pertencimento a uma metade específica. As pontas desses emblemas são vermelhas para os *Kolti* e pretas para os *Kolre*.

Diante disso, os rituais e práticas expressivas mantêm viva a narrativa. Pinturas corporais, cantos e performances cerimoniais continuam a evocar elementos solares e lunares, demonstrando que o mito se manifesta não só por meio da palavra, mas também por meio do corpo, gesto e estética. Durante as festas, os padrões pintados podem fazer referência ao brilho solar, às fases lunares ou à interação entre luz e escuridão. Assim, a história dos dois irmãos cósmicos se entrelaça constantemente com as práticas que fortalecem a união do grupo e renovam sua memória coletiva.

A educação escolar indígena diferenciada é outro campo em que a narrativa pode se tornar central. Os professores Apinayé costumam usar a história do Sol e da Lua como base para ensinar língua, história, geografia e artes, evidenciando que o saber tradicional está integrado às práticas pedagógicas atuais. A narrativa atua tanto como instrumento de afirmação linguística, especialmente no ensino da língua Apinayé, quanto como meio para garantir que as gerações futuras conheçam e apreciem seu patrimônio cultural. Em diversas situações, crianças e jovens recontam a história em atividades escolares, contribuindo para a preservação da tradição oral e, ao mesmo tempo, criando novas maneiras de expressar e interpretar.

Para Campos Filho e Dias (2015), os textos narrativos indígenas são importantes para a educação escolar indígena

pois eles são portadores de todo o arcabouço sociocultural. Eles explicam a origem das coisas e o lugar de cada um na grande roda universal. Os mitos fazem parte da maneira indígena de contar a história, de dizer o que as pessoas são e o porquê de ser no mundo, ajudam a compreender como ser e colaboram para a construção de

identidade dentro da coletividade. A construção de identidade depende fundamentalmente da cultura, obtida de geração em geração, em grande parte pelos mitos. (p. 8)

As narrativas indígenas são essenciais para a cultura. Elas funcionam como a base que sustenta a vida social de uma comunidade, incluindo suas normas, preceitos éticos, valores e cosmologia.

As narrativas são vistas como portadoras de um extenso e intrincado arcabouço sociocultural, pois reúnem e transmitem saberes fundamentais acerca da origem do mundo, dos seres, dos elementos naturais, das relações sociais e das normas de convivência. Por meio dessas histórias, cada povo descreve como tudo começou e qual é a função de cada ser humano, animal, espírito ou fenômeno natural na vasta ordem cósmica. Desse modo, as histórias atuam como mapas simbólicos que guiam a compreensão do universo e a posição que cada pessoa ocupa nele.

Ademais, as narrativas representam um modo indígena único de contar a história, diferente das perspectivas ocidentais sobre historiografia. Por meio delas, os povos indígenas comunicam sua identidade, origem, valores que os caracterizam e as razões de sua existência no mundo. As narrativas oferecem explicações que conectam passado, presente e futuro, possibilitando que cada geração entenda tanto sua origem quanto às responsabilidades que têm em relação à coletividade.

A identidade cultural não surge de forma pronta; ela é formada ao longo do tempo. Sua consolidação está diretamente ligada à transmissão de conhecimentos, normas e valores que são transmitidos de geração em geração. As narrativas desempenham um papel fundamental nesse processo de transmissão. Dessa forma, elas não só preservam a memória ancestral, como também funcionam como instrumentos dinâmicos de educação, socialização e continuidade cultural, assegurando a perpetuação dos modos de vida, das visões de mundo e dos saberes tradicionais.

Considerando todos esses elementos, fica claro que a história do Sol e da Lua não é apenas um mito fundador para os Apinayé, mas um eixo central que permeia diversas facetas da vida em comunidade. Ao explorar os campos da ritualidade, da estrutura social, da ética comunitária, da estética corporal e da educação escolar indígena, o mito evidencia sua vitalidade e sua habilidade de continuar relevante, apesar das mudanças históricas e políticas que o povo enfrentou. As metades *Kolti* e *Kolre*, por meio de suas associações simbólicas e práticas, manifestam de forma concreta esse princípio dual que guia a existência Apinayé,

fortalecendo a interdependência entre forças distintas que, em vez de se anularem, se complementam para preservar o equilíbrio da vida.

Portanto, ao concluir este capítulo, entende-se que a narrativa cosmológica não deve ser vista como um componente isolado ou simplesmente folclórico, mas como um sistema intrincado de pensamento que orienta o presente e influencia as práticas atuais da comunidade. Sua natureza dinâmica possibilita reinterpretações constantes, reforçando processos de resistência cultural, educação inclusiva, reafirmação da identidade e reivindicação de território. A narrativa do Sol e da Lua atua como um elo constante entre passado, presente e futuro, permitindo que o povo Apinayé preserve sua memória coletiva, seus valores e suas batalhas em um mundo que continua a ameaçar sua existência. Assim, é um componente fundamental para entender tanto a cosmologia quanto o modo de ser Apinayé.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise realizada nesta dissertação demonstrou que a história do Sol e da Lua desempenha um papel fundamental e estruturante na cosmologia, na estrutura social e no complexo universo simbólico do povo Apinayé. Essa narrativa vai além de um mero mito simples transmitido de geração em geração, funcionando como um eixo central que permeia e orienta diversas esferas da vida em sociedade. Ela se apresenta como base para entender práticas diárias, guiar rituais de passagem, estabelecer laços familiares e relações de parentesco, estruturar métodos tradicionais de ensino e aprendizagem e, além disso, direcionar formas de se relacionar com o território, reconhecendo-o como um espaço vivo, espiritual e ancestral. Além disso, a narrativa atua como uma referência fundamental nos processos atuais de afirmação da identidade, servindo como um recurso simbólico para lidar com os desafios impostos pela colonização, pela pressão territorial e pelas mudanças sociopolíticas.

Além disso, a pesquisa revelou que, para os Apinayé, não há uma distinção estrita entre mito e vida. As narrativas não são vistas como produções distantes ou meramente simbólicas; em vez disso, são entendidas como expressões que constituem a realidade, guiando práticas sociais, decisões comunitárias e maneiras coletivas de interpretar eventos atuais. Assim, a narrativa e a vida cotidiana se entrelaçam de forma íntima, complementando-se e fortalecendo-se reciprocamente. A narrativa continua viva, atuante e significativa, pois não é uma relíquia do passado; ele se renova constantemente, interagindo com as transformações históricas e políticas que o povo Apinayé enfrentou desde o período colonial até os dias atuais. Apesar das mudanças territoriais, influências externas, transformações nas aldeias e pressões sociais, o relato do Sol e da Lua ainda serve como matriz interpretativa, guia ético e fonte de coesão cultural.

Desse modo, a pesquisa possibilitou identificar que o mito, ao contrário de ser estático, é um componente dinâmico da vida Apinayé. Ele persiste, adapta-se e reinventa-se, acompanhando as mudanças na comunidade e assegurando a preservação dos saberes ancestrais que fundamentam a visão de mundo, a identidade coletiva e as estruturas de organização social desse povo indígena.

A análise da estrutura dual das metades *Kolti* e *Kolre* revelou que o mito oferece a matriz simbólica que estrutura um intrincado sistema de oposições complementares. Esse sistema se faz presente não apenas nos rituais, mas também na economia doméstica, na organização espacial da aldeia, na seleção de líderes cerimoniais e até nas práticas educativas atuais. Esse dualismo não se manifesta como uma divisão estrita, mas como um mecanismo de equilíbrio, alternância e colaboração, reforçando a lógica relacional que guia o modo de vida Apinayé. Ao

apresentar Sol e Lua como forças interdependentes, a narrativa fundadora expressa essa visão de mundo fundamentada no equilíbrio e na reciprocidade, valores que ainda orientam as relações humanas e cósmicas.

A pesquisa também destacou a importância da oralidade na preservação da memória coletiva e na transmissão dos conhecimentos tradicionais. No contexto Apinayé, a oralidade vai além de um simples meio de comunicação; ela é um espaço de pedagogia comunitária, no qual anciãos, narradores e líderes espirituais exercem o papel de guardiões da palavra ancestral. Ao integrar a narrativa do Sol e da Lua em suas práticas de ensino, as escolas indígenas mostram que é viável combinar saberes tradicionais com educação formal, reforçando a identidade cultural e ajudando na preservação da língua Apinayé. Essa conexão demonstra que o mito não é exclusivo do passado, mas também serve como instrumento político e educativo no presente.

Além disso, análise documental e bibliográfica possibilitou a identificação da relação entre a narrativa e a luta atual dos povos indígenas para preservar seus territórios. A história do Sol e da Lua não é somente uma lembrança; ela se transforma em um argumento simbólico e político na luta pelo direito originário às terras que sempre foram ocupadas. Em um contexto caracterizado por conflitos legais, como evidenciado pela discussão do “marco temporal”, é essencial entender a profundidade das relações cosmológicas entre o povo Apinayé e seu território para combater interpretações simplistas que desconsideram a ancestralidade como um critério legítimo de pertencimento.

Em conclusão, esta dissertação teve como objetivo não só examinar a narrativa mitológica, mas também ajudar a valorizar o patrimônio cultural Apinayé. Ao entender a importância da narrativa para os modos de vida deste povo, torna-se evidente a necessidade de políticas públicas que valorizem e reforcem as culturas indígenas, reconhecendo sua autonomia, diversidade e protagonismo. A continuidade da narrativa do Sol e da Lua entre os Apinayé evidencia que, mesmo após séculos de violência, negação e tentativas de apagamento, a resistência indígena continua viva, se reinventando e reafirmando sua presença por meio da palavra, da memória e das práticas diárias.

Desse modo, pode-se concluir que a narrativa do Sol e da Lua simboliza a origem, o percurso e o destino para o povo Apinayé. Ele organiza a vida social, estrutura o pensamento cosmológico, direciona a pedagogia comunitária e apoia a luta política por território e reconhecimento. Este estudo tem como objetivo não só aprofundar a compreensão das cosmologias indígenas, mas também reforçar a importância dos saberes originários. Esses conhecimentos são fundamentais não apenas para os Apinayé, mas para toda a sociedade brasileira, que encontra nessas narrativas alternativas para a convivência e coexistência.

## REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Francisco Edviges, (Org). **Gramática Pedagógica Apinayé**. Goiânia: Ed. da PUC de Goiás. 2011.
- \_\_\_\_\_. **Contato dos Apinayé de Riachinho e Bonito com o Português: aspectos da situação sociolinguística**. Mestrado. Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Silvia Lucia Bingonjal Braggio. 1999. Mestrado em Letras e Linguística. Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás. Goiás, 1999.
- \_\_\_\_\_. (ORG.). **A educação escolar Apinayé na perspectiva bilíngue e intercultural**. Goiânia: Editora da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2011d. 229p.
- \_\_\_\_\_. (ORG.). **Do texto ao texto: leitura e redação**. Belo Horizonte: FALE/UFMG: Núcleo Transdisciplinar de Pesquisas Literaterras, 2012a, 174p.
- \_\_\_\_\_. (ORG.). **Gramática pedagógica da língua Apinajé**. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2011e. 140 p.
- \_\_\_\_\_. (ORG.). **Matemática e ciências Apinayé**. Campinas, SP: Curt Nimuendajú, 2007c. 64p.
- \_\_\_\_\_. (ORG.). **Português Intercultural**. Fortaleza, CE: Printcolor, 2008. 270p.
- \_\_\_\_\_. **Dicionário Escolar Apinayé**. Belo Horizonte-MG: Editora da Faculdade de Letras UFMG, 2012b. p. 80.
- \_\_\_\_\_. **O sentido e a função da leitura e da escrita para as crianças Apinayé de Mariazinha**. In: ALBUQUERQUE, Francisco Edviges (ORG.). **A educação escolar Apinayé na perspectiva bilíngue e intercultural**. Goiânia: Editora da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2011b. p. 41-63.
- \_\_\_\_\_. **Programa do observatório da Educação Escolar Indígena: relatos e experiências Apinayé**. In: ALBUQUERQUE, Francisco Edviges (ORG.). **A educação escolar Apinayé na perspectiva bilíngue e intercultural**. Goiânia: Editora da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2011a. p. 15-40.
- \_\_\_\_\_. (ORG.). **História e geografia Apinayé**. Campinas, SP: Curt Nimuendajú, 2007b. 92p.
- \_\_\_\_\_. (ORG.). **Contato dos Apinayé de Riachinho e Bonito com o português: aspectos da situação sociolinguística**. 1999. 132 f. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística). Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás. Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1999.
- BARBOSA, C. A. de A.; ALBUQUERQUE, F. E. Literatura Brasileira: narrativas/lendas indígenas: Brazilian Literature: indigenous narratives/legends. **Revista Cocar**, [S. l.], v. 23, n. 41, 2025. Disponível em: <https://periodicos.uepa.br/index.php/cocar/article/view/9540>. Acesso em: 15 nov. 2025.
- BIAZI, Adriana; TIMÓTEO, Gennis; ASSUMPCÃO, Jéssica. Irmãos “mitológicos” Kuaray (Sol), Djatchy (Lua), Kamē e Kanhru: narrativas ancestrais, memórias vivas e os significados para além dos conceitos e a cosmologia feminina. **Revista Cadernos do Ceom**, v. 38, n. 62, p. 218-230, Chapecó (SC), jun. 2025. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.22562/2025.62.15>. Acesso em: 15 out. 2025.
- BORTONI-RICARDO, Stella Maris. **O professor pesquisador: introdução à pesquisa qualitativa**. São Paulo: Parábola, 2008. 135 p. (Série Estratégias de Ensino, n. 8.)
- BRASIL. Decreto n. 90.960, de 14 de fevereiro de 1985. **Declara de ocupação dos silvícolas, área de terras nos municípios de Tocantinópolis e Itaguatins, no Estado de Goiás, e dá outras providências**. Diário Oficial da União, seção 1, Brasília, 15 fev. 1985.
- CAMPELO FILHO, Haroldo Nélio Peres; DIAS, Luciana de Oliveira. **Mitos Indígenas no ambiente escolar: uma reflexão sobre o universo Guarani a partir da análise da obra Tupã Tenondé**. In: Anais do I Congresso de Ciência e Tecnologia da PUC-Goiás. Goiânia, 2015. Disponível em: <https://www2.pucgoias.edu.br/...> Acesso em: 18 out. 2025.

CÂNCIO, R. N. de P. et al. A educação indígena Apinajé para as relações interpessoais e para o cuidado com o ambiente na história de origem Panhã. **Revista Brasileira de Educação do Campo**, 10, 19415, 2024. <https://doi.org/10.70860/ufnt.rbec.19415>.

CARDOSO, Juliana Pena Teixeira; BATISTA, Gustavo Araújo. A pesquisa documental no âmbito das políticas educacionais: conceitos e discussões. **Cadernos da FUCAMP**, Uberlândia, v. 29, p. 30-43, 2024. Disponível em: [https://revistas.fucamp.edu.br/...](https://revistas.fucamp.edu.br/) Acesso em: 18 out. 2025.

CUNHA MATTOS, Raymundo José da. **Chorographia histórica da província de Goiaz. Revista Trimensal do Instituto historico, geográfico e etnográfico do Brasil, tomo XXXVIII, primeira parte.** Rio de Janeiro, 1875, p. 5-150. Disponível em: [https://www.docvirt.com/...](https://www.docvirt.com/) Acesso em: 5 set. 2025.

DA MATTA, Roberto. **Um Mundo Dividido: a estrutura social dos índios Apinayé.** Petrópolis: Vozes, 1976. 250 p.

DSEI. Distrito Sanitário Especial Indígena. População indígena. Boletim SESAI, 2024. Disponível em: [https://infoms.saude.gov.br/...](https://infoms.saude.gov.br/) Acesso em: 5 set. 2025.

FAGUNDES, Marcelo Gonzalez Brasil; BARBOSA, João Mitia Antunha. **Demarcação inacabada: a luta Apinajé pelo território dividido pela Transamazônica. Tempo e Argumento**, v. 15, n. 40, e0105, dez. 2023.

FUNASA. Fundação Nacional de Saúde. **Relatório Geral de junho de 2007.** Araguaína-TO.

HENRIQUE. Lendas indígenas brasileiras sobre a origem do sol e da lua - **VamosEstudar.** Disponível em: <https://vamosestudar.com.br/...> Acesso em: 16 out. 2025.

IBGE. **Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju.** Rio de Janeiro: IBGE, 1981. 96 p. Disponível em: [https://biblioteca.ibge.gov.br/...](https://biblioteca.ibge.gov.br/) Acesso em: 25 ago. 2025.

IBGE. **População Indígena por situação de domicílio.** 2010. Disponível em: [https://indigenas.ibge.gov.br/...](https://indigenas.ibge.gov.br/) Acesso em: 25 ago. 2025.

IBGE. **População residente, segundo a situação do domicílio e condição de indígena – Brasil 1991/2010.** Disponível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2.html>. Acesso em: 18 fev. 2024.

LUKESCH, Anton. **Mito e vida dos índios Caiapós.** São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.

LÜDKE, M.; ANDRÉ, M. E. D. A. **Pesquisa em Educação: abordagens qualitativas.** 2. ed. São Paulo: EPU, 2015.

MATTA, Roberto da. **Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé.** Petrópolis: Vozes, 1976.

NIMUENDAJÚ, Curt. Os Apinayé. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, 12: 1-150, 1956.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. **Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas.** São Paulo: Edições Loyola, 1986. 135 p.

SANTANA, T. O.; SANTANA, G. Fontes orais e narrativas indígenas: as mônadas como possibilidade teórico-metodológica. **História Oral**, v. 22, n. 1, p. 320-339, jan./jun. 2019.

SARAIVA, Eduardo de Souza. **A literatura dos povos indígenas canadenses e a construção do conhecimento através da lenda e da tradição oral.** Garrafa, v. 18, n. 52, p. 225-246, abr.–jun. 2020. Disponível em: [https://revistas.ufrj.br/...](https://revistas.ufrj.br/) Acesso em: 15 out. 2025.

TAKINAHÁKY, Jornal. A pintura. **Jornal Informativo Intercultural do Núcleo Takinahaký de Formação Superior de Professores Indígenas – UFG.** Goiânia, jan./fev. 2010, ano II, n. 1. Disponível em: [https://files.cercomp.ufg.br/...](https://files.cercomp.ufg.br/) Acesso em: 18 out. 2025.

TURNER, Victor. Liminal ao liminoide: em brincadeira, fluxo e ritual – um ensaio de simbologia comparativa. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, v. 17, n. 2, p. 214–257, 2012. DOI: 10.5433/2176-6665.2012v17n2p214. Disponível em: <https://ojs.uel.br/>... Acesso em: 16 out. 2025.