DINAMISMO TERRITORIAL DOS NÚCLEOS FAMILIARES XIPAIA E JURUNA: ANÁLISE DOS PROCESSOS HISTÓRICOS E PRÁTICAS ANCESTRAIS NA COMUNIDADE INDÍGENA APÏRINÃ

ANA RAQUEL DA SILVA VIANA XIPAIA

RESUMO

Este estudo analisa a luta territorial dos povos Xipaia e Juruna no Médio Xingu, focando na vivência da Comunidade Indígena Apïrinã. Utilizando a autoetnografia, o trabalho reconstrói a história de violências e desterritorializações causadas por grandes projetos, como a Usina de Belo Monte. A pesquisa demonstra como esses povos, através da reterritorialização, resistem e afirmam sua identidade. Ademais, utiliza-se no escopo deste trabalho a cartografia social como ferramenta de luta, desafiando a visão do Estado sobre "terras vazias". Conclui-se que o conceito de territorialidade vai além do legal, sendo uma forma de preservar a vida e a memória ancestral, garantindo a existência desses povos.

ABSTRACT

This study analyzes the territorial struggle of the Xipaia and Juruna peoples in the Middle Xingu, focusing on the experience of the Apïrinã Indigenous Community. Using autoethnography, the study reconstructs the history of violence and dispossession caused by large projects, such as the Belo Monte Dam. The research demonstrates how these peoples resist and assert their identity through reterritorialization. Furthermore, social cartography is used in the scope of this work as a tool of struggle, challenging the State's view of “empty lands.” It concludes that the concept of territoriality goes beyond the legal, being a way of preserving life and ancestral memory, ensuring the existence of these peoples.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 1
2 HERANÇA ANCESTRAL: PARA ALÉM DA CULTURA, A LUTA DA (R)EXISTÊNCIA 2
3 ENTRE VIOLÊNCIAS: PROCESSOS HISTÓRICOS E A INFLUÊNCIA NO DINAMISMO TERRITORIAL DOS POVOS XIPAIA E JURUNA..... 8
4 TERRITORIALIDADE COMO RESISTÊNCIA: AUTODETERMINAÇÃO E ALTERNATIVAS DA LEGISLAÇÃO INDIGENISTA DE MATERIALIZAÇÃO DO TERRITÓRIO EM TERRA. 16
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS 23
REFERÊNCIAS..... 25

1 INTRODUÇÃO

A presente pesquisa debruça-se sobre a complexa e resiliente dinâmica territorial dos povos indígenas Xipaia e Juruna do Médio Xingu. Longe de ser um mero relato histórico, este estudo se propõe a analisar, a partir da memória ancestral e da vivência da Comunidade Indígena Apïrinã, como a territorialidade indígena se manifesta e resiste diante de um modelo jurídico-político que busca enquadrá-la em conceitos ocidentais de propriedade e ocupação. O tema central aborda as múltiplas violências históricas, como o colonialismo, o etnocídio, a expropriação territorial e a invisibilidade jurídica, que, ao longo dos séculos, buscaram desestruturar a existência desses povos.

A relevância desta pesquisa reside na urgência de se questionar as narrativas oficiais sobre o "desenvolvimento" e a "integração" da Amazônia, que historicamente apagaram a presença e a territorialidade indígena. Ao adotar a autoetnografia como método, este trabalho não apenas descreve o problema, mas o vivencia e o narra a partir da perspectiva de uma autora indígena, membro dos povos Xipaia e Juruna. Essa abordagem permite resgatar e valorizar a oralidade e a memória ancestral, elementos centrais para a compreensão do que é o território para esses povos, indo além da demarcação física.

O objetivo geral é analisar o processo de reterritorialização dos povos Xipaia e Juruna em resposta às violências históricas e contemporâneas. Para alcançar este objetivo, o estudo busca compreender a territorialidade indígena sob uma ótica que transcende o conceito de propriedade privada e bens materiais; analisar os impactos dos grandes empreendimentos, como o ciclo da borracha, a Transamazônica e a Usina Hidrelétrica de Belo Monte, na desterritorialização dos povos Xipaia e Juruna; evidenciar as estratégias de resistência, luta e reterritorialização adotadas pela comunidade para garantir sua continuidade e identidade cultural; discutir a inadequação dos marcos legais, como o Artigo 231 da Constituição Federal, para contemplar as complexas e multidimensionais formas de territorialidade dos povos indígenas.

A metodologia empregada é a autoetnografia, combinando a análise de referencial teórico com a narrativa pessoal da autora, baseada na memória ancestral e na experiência de vida. Por meio desse método, o trabalho se estrutura para tecer a história do povo Xipaia e Juruna a partir das vozes e vivências de seus membros, utilizando a cartografia social como ferramenta política de afirmação da sua territorialidade.

O trabalho está organizado em três seções. A primeira apresenta a autoetnografia, tecendo um panorama histórico e pessoal sobre a ancestralidade e a resistência da autora. A segunda aborda as violências históricas, como a desterritorialização causada pelos projetos de "desenvolvimento" na região, e como elas impactam a dinâmica territorial dos povos Juruna e Xipaia. A terceira analisa a territorialidade como forma de resistência, explorando as alternativas da legislação indigenista e a luta da comunidade.

2 HERANÇA ANCESTRAL: PARA ALÉM DA CULTURA, A LUTA DA (R)EXISTÊNCIA

Eu me chamo Ana Raquel da Silva Viana Xipaia, nome que está no meu registro civil, mas meu nome indígena é Yarikazu. Atualmente sou graduanda em Direito pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Entrei nesse curso com o intuito de buscar o conhecimento jurídico-acadêmico para, um dia, poder somar forças na luta pelos direitos indígenas e pela preservação da mãe terra.

Sou indígena pertencente a dois povos: Xipaia, por parte da minha mãe, e Juruna, por parte do meu pai. Povos irmãos, com a mesma cosmologia, o mesmo tronco linguístico, a mesma cultura.

Povos com uma ligação profunda com o rio, pois, para nós, ele é mais do que um curso d'água, é nossa extensão de territorialidade, onde temos conexões tradicionais ancestrais.

Sou neta e bisneta de mulheres fortes, que lutaram pela liberdade de seu povo, a liberdade de ser quem são, sem medo. Mulheres que resistiram a todo tipo de violência, especialmente física e psicológica. Foram elas que reconstruíram caminhos para que hoje eu pudesse continuar lutando, agora de outro jeito: através da educação; afinal, embora ainda tenhamos o arco e flecha, compreendemos que a nossa maior arma atualmente é a caneta.

Minha avó materna, Ana Xipaia, nasceu dentro de um aldeamento imposto por missionários jesuítas. Antes de seu nascimento, há relatos orais de que muita gente do nosso povo foram queimados vivos. Apesar de não ter sido sua realidade, sua família foi forçada a abandonar a língua materna, a cosmologia ancestral, e a aceitar outra cultura, outra religião, o cristianismo. Foram obrigados a deixar seu território e viver onde não era seu lugar, consequentemente, dentre todas estas violências, o uso do nome indígena no registro civil era como assinar a própria sentença de morte.

A história do povo Juruna não foi diferente. Os relatos da minha ancestralidade paterna vêm da minha tataravó Nazaré Juruna, filha de Mïratu, uma liderança que resistiu à colonização, pois, ele se isolou na Volta Grande do Xingu e, a partir de doze pessoas, reconstruiu a comunidade. Os Juruna dessa região descendem dessa comunidade. Nazaré foi capturada com ajuda de cães, sofreu violências marcadas em seu corpo e em sua alma. As marcas que ela carregava foram passadas para as gerações seguintes, não na pele, mas nas lembranças e no medo que permaneceu.

Os Juruna e os Xipaia têm trajetórias entrelaçadas no rio Xingu, partilhando ligações linguísticas, culturais e históricas. Segundo relatos, o povo Juruna tem origem no baixo Amazonas, criado pelo herói cultural Cinaã; ao final de um grande dilúvio, os rios começaram a encher, só ficando morros, então Cinaã guiou os Juruna até o rio Paranayba[1] como era conhecido pelos indígenas, que somente em 1699 ficou oficialmente conhecido como Xingu. Segundo relatos de Bibina Juruna, ao final dos anos de 1960, a migração efetiva dos Juruna aconteceu quando eles fugiram das incursões coloniais no Amazonas em direção ao Xingu, sempre evitando o contato com os colonizadores (BIBINA JURUNA apud OLIVEIRA, 1970).

De acordo com relato dos mais velhos, antes o povo Xipaia e Juruna eram um único povo, denominados "Urunas", mas com desentendimento de lideranças, foi causada uma cisão, assim havendo a separação de um grupo que passou a ser chamado de Sipai (Xipai), nome este que vem de um tipo de Bambu, específico da região do Xingu. Assim como os Juruna, os Xipaia também tem uma origem cosmológica, tendo como divindade um espírito chamado Kumãpari. Relatos históricos

[1] O primeiro nome do Xingu registrado nos documentos históricos foi Aoripana em 1569, mais tarde em 1639 ele é chamado de Paranayba, nome utilizado pelos indígenas. Em 1699 é chamado pela primeira vez de Xingu, o mesmo nome de uma aldeia indígena utilizada como referência para os navegadores desse rio e localizada próxima a sua foz, nome que prevalece para designar este rio a partir de 1825 (Umbuzeiro & Umbuzeiro, 2012).

indicam que originalmente eles habitavam as cabeceiras dos rios Curuá e rio Iriri, que são afluentes das margem direita do rio Xingu, por muito tempo viveram entre esses rios, e também ocuparam a região chamada Baú, no território indígena habitado pelo povo Kayapó, território este que faz fronteira com o estado do Mato Grosso.

Cresci ouvindo essas histórias. Via o medo dos mais velhos, o silêncio pesado que carregava as dores do passado. Mesmo assim, resistimos, afinal, a resistência nem sempre é sobre o embate, mas sobre se manter vivo. Apesar disso, mantivemos o vínculo com a floresta, com as águas, com os modos de vida que tentaram arrancar de nós. Mesmo que a língua materna tenha sido silenciada, os saberes resistiram: estavam na comida, na conexão com a floresta e com o rio, estava na essência, no respeito à natureza, e no sangue. Fui criada nos rios, nas ilhas, na floresta. Cresci conectada à nossa essência tradicional ancestral, e, se cada povo for uma árvore, as raízes das minhas - Xipaia e Juruna - estão fortemente entrelaçadas.

Uma vez inseridos neste processo sócio-político de embranquecimento, de etnocídio, eu também sou fruto de uma miscigenação forçada, de encontros marcados pela violência. Neste período, muitos também tiveram medo de se afirmar enquanto indígenas, não por vergonha, mas sim, como forma de sobrevivência. Pois éramos tratados como animais, tutelados, oprimidos, marginalizados e invisibilizados. O pai da minha prima, Raimundo Nonato Xipaia, relata que os mais excluídos e pobres eram os indígenas, não tinham vez, nem voz. O medo pairava entre aqueles que foram os primeiros moradores desta região, a fome soava entre aqueles que plantaram e regaram deste lado da Amazônia.

Imagem 1 - Famílias Xipaia e Juruna da Comunidade Indígena Apïrinã, 2020



(Fonte: Arquivo pessoal)

Durante a chegada dos missionários jesuítas nos séculos XVII e XVIII, já havia iniciado o processo de aldeamento forçado, onde indígenas eram reunidos sob controle religioso, catequizados e afastados de seus territórios tradicionais. Um modelo na qual se intensificou no século XIX, período na qual a Amazônia passou a ser ocupada não só por padres e militares, mas também por cravistas, exploradores e comerciantes das chamadas "drogas do sertão", que impuseram uma lógica econômica à floresta (ISA,2022).

Com o aumento do interesse pelas riquezas da região, o contato entre colonizadores e indígenas se tornou cada vez mais violento. Muitos povos dessa região foram dizimados, por doenças trazidas pelos não indígenas, e as perseguições na qual esses povos sofreram. Onde muitos foram escravizados ou forçados a abandonar seus modos de vida. A partir da metade do século XIX, esse cenário se agravou com o início do primeiro ciclo da borracha (1877-1910) na qual marcou a entrada massiva de não indígenas nos territórios ancestrais.

Durante esse ciclo, milhares de seringueiros migraram para a Amazônia, o Estado brasileiro que buscava integrar a região da Amazônia à lógica nacional, na qual passou a tratar a floresta que era habitada por centenas de indígenas, como terra devoluta, e indígenas como "entraves ao progresso". Desta forma, os territórios tradicionalmente ocupados foram apropriados por seringalistas. Para os povos indígenas Xipaia e Juruna, isso foi o início de um processo irreversível de perda territorial.

Em 1842, houve um decréscimo das populações Xipaia e Juruna, o povo Juruna era estimado em cerca de 2.000 pessoas, em 1916, restavam apenas 52 pessoas (ISA, 2022). Os Xipaia caíram de 80 para 30 indivíduos no mesmo período. Nesse período, as lideranças Juruna, com medo da extinção do povo, decidiram se isolar. Duas lideranças, irmãos, um então decidiu subir o rio Xingu, com 40 pessoas, buscando refúgios em lugares isolados, chegando até o alto Xingu, no MT, onde é o atual parque indígena do Xingu. Jornada que demorou anos, sofrendo emboscadas de colonos cravistas durante o caminho.

O outro grupo, liderado por Mïratu, com um grupo de apenas 12 pessoas, na maioria mulheres e crianças, decidiu se isolar na região da volta grande do Xingu, em uma terra de difícil acesso, com grandes cachoeiras que impedia o acesso de não indígenas. Mïratu, um ancestral que, segundo os relatos da minha família, teve um papel central na reconstrução da comunidade. Ele permaneceu escondido com seu povo nas matas da Volta Grande do Xingu durante um dos períodos mais violentos da história indígena na região, quando os seringalistas, os cravistas e os missionários atuavam em conjunto com o objetivo de tomar os territórios e aldear ou eliminar os povos originários (ISA, 2022).

A história que carrego, contada pela minha tataravó Nazaré Juruna, filha de Mïratu, é de luta, dor e retomada. A história foi repassada para meu pai, Mauro Juruna. Mesmo em pequeno número, com apenas doze pessoas, Mïratu foi capaz de reconstituir a comunidade, replantar os vínculos,

preservar os saberes e garantir que a identidade Juruna não fosse apagada. Tudo que eu sei sobre a história do meu povo Juruna, foi passado através do meu pai. Nazaré escolheu meu pai para repassar as histórias e conhecimento sobre o povo Juruna, escolhido futuramente como liderança, responsável por passar essas histórias e conhecimentos adiante.

Os Xipaya também sofreram impactos significativos. Após ataques de outros povos, epidemias e pressão de frentes econômicas, alguns se dispersaram, enquanto outros foram forçados a se aldear. O próprio Estado chegou a considerar os Xipaya extintos em determinados momentos (BEZERRA NETO, 2008). O território, que antes era ancestral, começou a ser reconfigurado de maneira violenta e incessante. O que vivemos raramente é abordado nos livros de história. Ao se referirem ao ciclo da borracha, falam sobre o desenvolvimento e a "integração" da Amazônia à economia do país. Porém, não falam sobre o que ocorreu com nossos corpos, nossas famílias e nossos territórios.

No primeiro ciclo da borracha (1877–1910), diversas comunidades indígenas foram removidas de suas terras para que seringais fossem implantados. Para os Xipaya, a pressão originou-se da floresta e dos rios. A "área produtiva" passou a ser vista como região do Alto Iriri, onde muitos de nossos antepassados habitavam. Nesse cenário, Antônio Maria, avô da minha avó Ana, chegou à região vindo da Paraíba, em fuga após ter sido capanga de Lampião. Ele veio trabalhar como seringueiro, fazendo a troca de borracha por produtos. Com sua chegada, muitos outros vieram, e os Xipaya, que viviam livremente na região, começaram a ser encurralados.

Naquela época, os padres jesuítas já tinham estabelecido aldeamentos, como a Missão Tavaquara, para onde minha família foi encaminhada. Uma dessas indígenas trazidas do alto rio Iriri para a missão foi Maria Xipaia, minha bisavó e mãe de minha avó Ana. Nesse lugar, ela se casou com um não indígena, filho do capanga de Lampião, e foi obrigada a seguir preceitos religiosos, renunciando a parte de sua cultura. Como muitos indígenas de seu tempo, Maria foi retirada de sua terra e de sua autonomia — foi uma das milhares de mulheres submetidas ao processo que o governo denominava “amansamento”.

Nesse cenário, minha avó Ana veio ao mundo. Sua vida foi profundamente afetada pela morte de sua mãe quando ele tinha apenas três anos, além de um ciclo de violência silenciosa que teve início na missão e perdurou por toda a sua infância. Ainda quando criança, (seus familiares foram morrendo, e não tinha com quem ficar, foi quando uma senhora, mulher de um dos soldados da borracha, a pegou para criar, foi quando ela passou por tudo isso), e ela passou anos em trabalho forçado, passando por fome, humilhação e apagamento. “Fui forçada a levantar às 4 da manhã para cozinhar e limpar, e só então podia ir para a aula”, relatou ela. As vestes rasgadas, os pedaços de pão, a docente que buscava acolher e a patroa que recusava qualquer ajuda. Isso era o "amansamento": domesticar os corpos indígenas para que deixassem de se reconhecer como território.

A trajetória de Nazaré também é marcada pela dor, ela foi capturada com a ajuda de cães, onde passou por violência física e psicológica, obrigada a renunciar ao que lhe pertencia, sua língua, sua liberdade, sua autonomia. Carregou em sua essência e em sua alma cicatrizes profundas de um sistema que buscava erradicar a identidade indígena para "integrar" os povos à sociedade nacional. As recordações das famílias Juruna e Xipaya convergem nesse aspecto: ambas as famílias foram vítimas da política de silenciamento implementada pelo Estado brasileiro.

O Serviço de Proteção aos Índios (SPI) foi estabelecido no começo do século XX, intensificando a política de controle e aldeamento. A lógica era evidente: agrupar os indígenas em regiões específicas, afastados dos "brancos", e guiá-los através da catequese e da "civilização". Numerosas lideranças foram eliminadas ou destituídas. O saber ancestral foi ocultado e negligenciado à força. A língua materna foi silenciada. Os registros civis não contêm mais nomes indígenas.

Foi nesse período que minha avó Ana começou a ser deslocada de uma casa para outra, sempre sob a supervisão de não indígenas. Ela contava, eu conseguia sentir o sofrimento que não é retratado nos relatórios oficiais: a angústia de ser vista como inferior, como uma empregada infantil, como alguém que não tinha direito a brincar ou estudar. Ela conseguiu fugir, e conseguiu liberdade após fugir. Aos 16 anos ela teve a oportunidade de se casar e viver com liberdade, ainda assim, em uma região que já estava sendo ocupada pelo garimpo e pelas promessas de “progresso”. (Ana Xipaia, 2024).

Décadas mais tarde, surgiu a Transamazônica, um dos empreendimentos mais audaciosos do regime militar. Com o lema "integrar para não entregar", milhares de migrantes foram deslocados para a região do Xingu, ocupando terras que anteriormente eram dos povos indígenas. Minha avó Ana, já casada, presenciou o crescimento da cidade de Altamira sobre o nosso território. Ela relata ter encontrado vestígios de panelas de barro de outros indígenas, indicando que a terra sempre foi habitada. Porém, para o Estado, isso não fazia diferença. Para os registros oficiais, essas terras eram consideradas "vazias".

Nesse cenário, minha avó Ana casou-se com Jorge Mota Viana e passou a viver na região atualmente chamada de comunidade indígena Apïrinã, no Ramal das Araras. Quando chegaram a esse local, não havia desmatamento nem presença de pessoas não indígenas. A área era composta por mata virgem, percorrida por igarapés abundantes em peixes e por trilhas florestais que preservavam indícios de uma presença ancestral. Eles chegaram antes da abertura da Transamazônica, em uma época em que ainda era possível sentir a floresta viva, sem a presença das máquinas.

Felizmente, graças aos mais velhos, hoje posso me afirmar livremente enquanto pessoa indígena, sou de uma geração que posso ter meu nome étnico, que posso andar pintada, que posso ser eu. Embora ainda haja violências, nossa geração busca o reconhecimento, os direitos, e, especialmente, a justiça. Nós, carregamos a memória das árvores, das praias, dos pedrais, dos cantos,

e das lágrimas, afinal, nem tudo sobre ter ancestralidade é a beleza cultural, com ela também trazemos o choro, o grito e o peso do silenciamento.

Sou um dos elos entre os dois núcleos familiares. Uma vez, minha mãe, em nosso ritual sagrado, teve uma visão: viu uma ancestral que reencarnou em mim. Ela disse que era por isso que eu tinha esse espírito de guerreira. E que eles estavam orgulhosos de mim, por não me esconder, desde então, sempre que eu posso eu pinto meu corpo com nossas pinturas que carregam um grande significado, me protegendo e me fortalecendo, me pinto como forma de resistência, identidade e conexão espiritual.

Em qualquer lugar do mundo, carrego comigo minha essência, meu corpo território, uma parte do Xingu. Quero garantir o futuro das minhas gerações, e quando falo não limito somente a geração humana, mas espiritual, da floresta, do nosso rio, e da nossa biodiversidade. Quero lutar pelo território, pela floresta, pela vida, e para isso, quero que meu conhecimento acadêmico e ancestral sirva a outros povos. Quero usar o Direito como ferramenta de luta para além das fronteiras do Médio Xingu. Sonho em poder contribuir e me juntar à luta de outros povos, quero somar na resistência e retribuir tudo que a floresta fez por mim.

Vi minha família perder seus territórios, um pela força desse grande empreendimento chamado Belo Monte, outro pela ocupação legitimada pelo Estado. As terras foram invadidas e renomeadas por aqueles que se dizem “donos”. No processo de ocupação da Amazônia, o lema era “integrar para não entregar”, e “homens sem terra, para terra sem homens”, ignorando indiscriminadamente a presença dos povos indígenas dessa região, passando a legitimar essas invasões dentro dos territórios ancestrais. Nossa existência foi apagada nesta ocupação, é desconsiderada na chegada da hidrelétrica, a diferença de um cenário para o outro, é que na segunda vez, já tínhamos um arcabouço de direitos nacionais e supranacionais que não foram considerados devidamente.

3 ENTRE VIOLÊNCIAS: PROCESSOS HISTÓRICOS E A INFLUÊNCIA NO DINAMISMO TERRITORIAL DOS POVOS XIPAIA E JURUNA

Para melhor compreensão das perdas sofridas, é importante entender como a territorialidade era vista e vivida por nossos ancestrais antes invasão e de projetos desenvolvimentistas. A territorialidade era vivida em movimento, guiada por ciclos naturais, dinâmicos e complexos. Os povos Xipaia e Juruna, assim como outros povos, eram nômades, que não se organizavam em aldeias fixas.

A ocupação se dava por núcleos familiares, espalhados ao decorrer de toda extensão do rio, sem marcos legais, era uma relação viva, fluída e ancestral com todos os espaços que ocupavam. De acordo com nossa cosmologia, a terra é viva, em dado momento da nossa história contadas pelos mais

velhos, afirmam que muito dos nossos no passado, já foi tocado pelo encantamento, transformado em encantados, parte da natureza: gente que virou peixe, árvores, animais, mapinguari, encantados, que viraram guardiões da mãe terra, protegendo o local que agora seria sagrado.

A natureza é parte de nós, sempre oferecendo alimento, água, remédios, caminhos, proteção, como se fosse um parente próximo, nos orientando e nos guiando. Para nós, não há separação entre nossos corpos, e o corpo da natureza. Partilhamos da mesma essência vital, por isso cuidamos e a protegemos, assim mantemos a memória vida dos nossos ancestrais.

Durante esse período da quase extinção do povo Juruna, o grupo liderado por Mïratu se fortaleceu, e cresceu. Entretanto, após o encantamento de Mïratu, que se transformou em um mapinguari, eles foram obrigados a deixar o território que estavam refugiados, se refugiando para a ilha Araruna, onde ficaram expostos ao contato com os não indígenas.

Com a presença dos seringueiros, o território desprotegido, o grupo já fragmentado, os Juruna foram formatando aliança com alguns seringueiros, através do casamento, uma forma de sobreviver e se proteger dos ataques, a chamada miscigenação forçada surge a partir de então. As famílias formadas se dispersaram ao longo do rio, em ilhas, terras, ocupando a territorialidade seguindo o rio, com intuito de não perder os domínios da territorialidade.

Nesse contexto segue a árvore genealógica de Nazaré, sua filha Batata, depois sua neta, Dinan, mãe do meu pai. Minha avó, Dinan, casou com um filho de um soldado da borracha, Ambrózio. Essa trajetória os levou para uma região que o chamavam “Paratizão”, que em 1970 o INCRA fez a medição e a regularização como área rural comum.

Por mais de 40 anos, o paratizão foi nossa territorialização, já que a territorialização é o movimento contínuo de um grupo para afirmar um espaço como seu, não apenas pela ocupação física, e sim pela construção de uma forma de vida dentro dele. É um processo social, político e espiritual onde a história e as memórias são construídas. A chegada da minha família ao paratizão, e nossa permanência dentro dele, criando laços, memórias, e conexões espirituais e territoriais, é um exemplo de territorialização.

A territorialização é um movimento contínuo de um povo para afirmar um espaço como seu, vai além da ocupação física, está presente na construção de uma forma de vida social, política e também espiritual, que é tecida através das memórias, os vínculos e as práticas. Nesse sentido, o Paratizão, constituiu uma territorialização, que se estendeu por décadas.

Tínhamos acesso total ao rio, as ilhas, pontos de pescas, cachoeiras e pedrais sagrados, castanhas, árvores frutíferas e medicinais, uma fauna e flora preservada, onde tirávamos o sustento da nossa família através da pesca, venda de produtos da roça, de forma equilibrada e sustentável. Durante muito tempo nos mantivemos protegidos e assegurando a continuidade da nossa identidade cultural espiritual.

Essa configuração foi progressivamente rompida por processos de desterritorialização que se intensificaram no século XX. Com a chegada da transamazônica, trouxe o "desenvolvimento" para essa região, que marcou profundamente a vida dos povos da região, principalmente os Juruna da região do paratizão. O projeto que começou a ser discutido desde a década de 1970, inicialmente chamada de Usina Kararaô, esta que representa um marco trágico de desterritorialização para minha família.

A desterritorialização, para Haesbaert (2004), é um conceito que define a ruptura dos vínculos entre um grupo e seu território, onde implica não apenas perdas físicas da terra, mas também de referências culturais, econômicas e simbólicas. Para nós, esse processo de desterritorialização é um ataque direto a nossa existência, que rompe nosso modo de vida, a base material e espiritual da vida coletiva, que foi nossa comunidade.

O processo de desterritorialização ocorreu em diferentes períodos: com os avanços das frentes colonizadoras, primeiro com os aldeamentos jesuítas, depois com os ciclos da borracha, projetos estatais como a rodovia transamazônica, mais recentemente com a lógica do agronegócio e grandes empreendimentos como Belo Monte. Cada processo deixou marcas na nossa organização da vida social, na qual exigiam novas estratégias de resistência e sobrevivência.

A construção de Belo Monte resultou no deslocamento compulsório de inúmeras famílias, como foi o caso da nossa comunidade. A comunidade foi inundada pelo barramento. A invisibilidade jurídica foi um fator nesse processo, já que nossa comunidade fica fora dos limites da terra indígena paquiçamba, que é reconhecida e demarcada pelo Estado. Apesar da nossa presença ancestral na região que nós tínhamos como territorialidade, nosso vínculo, nossa identidade enquanto indígenas, foram completamente ignorados pelo licenciamento, nos tornamos invisíveis perante o Estado e a empresa.

A construção da hidrelétrica trouxe impactos devastadores e multidimensionais, transformando nosso rio sagrado em um lago morto, submergindo nossas ilhas, locais sagrados, árvores espirituais, cachoeiras e pedrais. Um processo que é descrito como um "ecocídio[2]" e "memoricídio", apagando vestígios históricos e ancestrais.

No caso de Belo Monte, a destruição não foi apenas ecológica, mas espiritual e cultural. A água do lago morto se tornou imprópria para o consumo, causando uma mortandade de espécies de peixes, causando uma extinção de espécies de peixes, as áreas de piracema foram destruídas, famílias foram removidas, uma dessas famílias foi a nossa, do paratizão, com um valor muito abaixo de indenização, na qual não permitiu a reconstrução do nosso modo de vida em um outro local, já que o

[2] O conceito de ecocídio, proposto por Higgins (2010), e retomado por Sands (2001), é usado para designar a destruição massiva e sistemática dos ecossistemas e crimes contra a humanidade, de modo a impedir a sobrevivência das formas de vida que dependem deles.

valor que foi dividido entre os membros da família não era o suficiente para comprar uma terra perto do rio, ou que fosse grande em extensão territorial.

Perdemos acesso a floresta, ao rio, as nossas memórias vivas, nossa conexão com aquele território foi drasticamente interrompido, esse processo se caracteriza como desterritorialização, apagando marcas históricas do território. A mudança de vida da comunidade do paratizão foi brutalmente modificada, antes tínhamos tudo ao alcance de nossa mão, não precisávamos pagar por nada, tínhamos recursos naturais que nossa mãe terra nos oferecia de forma abundante, hoje tudo temos que comprar, até o peixe que faz parte da alimentação tradicional do nosso povo.

Vivemos em uma condição que gerou um sentimento de aprisionamento, uma sensação de que estamos presos dentro do nosso próprio território. Não podemos entrar nas matas que um dia foram nossas, não podemos caçar, nossas ações dentro desse território que hoje é área de preservação permanente da norte energia, é proibida, até mesmo de utilizar aquilo que nós precisamos.

Uma das dores mais profundas com a perda desse território, foi a quebra na transmissão de saberes para as novas gerações, na qual ameaça a perda da nossa cultura e identidade. A invisibilidade jurídica agravou o quadro: por estar fora dos limites da TI Paquiçamba a comunidade ficou à margem do licenciamento e das salvaguardas mesmo tendo vínculos ancestrais com a área, isso exemplifica como os marcos administrativos ignoram a territorialidade histórico-cosmológica.

Hoje, moramos em uma comunidade fora dos limites da Terra Indígena Xipaia e Juruna, uma terra que ainda não é reconhecida oficialmente. Buscamos formas de sobreviver e viver em meio a todas essas transformações trazidas pelos colonizadores, onde tivemos que passar por uma reconfiguração de território, já que os nossos foram destruídos e tomados.

Portanto, após o processo de expropriação e o deslocamento dos indígenas das diversas áreas que ocupavam tradicionalmente, começou a ser invadida e ocupada por fazendeiros e grileiros. Essa pressão econômica e política favoreceu a oficialização da terra para esses novos "proprietários", que foram demarcadas, e legitimadas através do INCRA, muitas dessas terras eram de uso ancestral indígena, áreas na qual eles tinham como parte de sua territorialidade ancestral. Essas novas ocupações resultaram na perda das florestas, da biodiversidade, agora transformados em grandes extensões de terras desmatadas, e na diminuição da fauna e flora nativa.

Imagem 2 - Elisangela Xipaia no preparo do *Paru* (tipo de "bolo" tradicional do Povo Xipaia e Juruna).	Imagem 3 - Ana Xipaia (*In Memorian)*, anciã e fundadora da Comunidade Indígena Apïrinã.

	
(Fonte: Arquivo pessoal)	(Fonte: Arquivo pessoal)

A comunidade Apïrinã surge nesse contexto, onde minha família materna recebeu de herança umas dessas áreas legitimadas pelo Incra, como propriedade privada, e não como terra indígena, pois essa localidade fica fora dos limites tanto da terra indígena Xipaia (localizada à margem esquerda do Rio Iriri) quanto da terra indígena Juruna (localizada na Volta Grande do Xingu). Foi a partir de então que minha avó, Ana Xipaia, formou a comunidade, com os filhos, netos e bisnetos.

Os donos dessas terras foram as vendendo, a família do meu pai comprou pequenos pedaços de terra, com o dinheiro da indenização da Norte Energia, pois não conseguimos nos adaptar à vida na cidade, passamos a morar na mesma localidade, agora dando início a uma formação de espaços de convivência, entre dois povos, que trouxe desafios, mas também um potencial de reconstrução, territorial e cultural.

Hoje, cada um de nós tenta se adaptar a essa nova realidade, embora não tenhamos mais o acesso pleno ao Rio Xingu, que antes se estendia como uma extensão viva do nosso território, um laço ancestral e espiritual, fonte de nosso alimento e sustento, anteriormente, tínhamos como manter nossa ligação espiritual e ancestral com o rio, agora, fomos interrompidos pela construção da hidrelétrica .

Diante dessa transformação, alguns dos meus parentes investiram em viveiros e hortas como modo de subsistência e também para gerar alguma renda; outros se lançaram à busca de trabalho fora da comunidade; e muitos de nós abraçamos os estudos, buscando novas formas de viver, de resistir e

de manter nosso povo firme. Hoje, orgulhosamente, já temos três formados na área da educação, gente que se dedica à saúde, à engenharia florestal, e eu mesmo estou me formando em direito. Essa construção, por meio do conhecimento, foi e continua sendo uma estratégia fundamental de sobrevivência e resistência para o nosso povo.

Nossa comunidade, porém, ainda não é oficialmente reconhecida pela Funai como uma comunidade indígena. Não contamos com o apoio das empresas que prestam serviços para a Norte Energia, mesmo assim, por nossa própria força e organização, conseguimos avançar juridicamente, formalizando nossa associação. Construímos o barracão onde realizamos nossas reuniões e festas tradicionais, mantemos viva a língua materna em aulas regulares e promovemos oficinas de artesanato, que é uma das formas importantes de fortalecer nossa identidade cultural em meio às adversidades.

Nossa situação territorial é bastante limitada, em volta das nossas terras, abraçadas por propriedades de não indígenas, nossas parcelas são pequenas, e a medida de cada "linha" de terra equivale a meros 55 metros quadrados, um espaço ínfimo para quem, no passado, vivia em territórios vastos e livres. Para que você tenha uma ideia, no Paratizão, o território da minha família era de 20 alqueires, e um alqueire equivale a 24.200 metros quadrados.

Hoje, essa extensão foi reduzida drasticamente. Alguns tendo espaço apenas para a casa e uma pequena parcela para poucos plantios de subsistência. A área maior, é dos meus pais e meu avô, e nossa área já foi doada por nós, para a construção do barracão da associação, e para os projetos futuros que vão fortalecer nossa comunidade.

Atrás das nossas terras há uma área de floresta que, em parte, está dentro de propriedades de fazendeiros, e em outras partes são áreas devolutas. Fazendeiros negociam para retirar estacas de acapu para fazer cercas, algo proibido, pois não há plano de manejo. Meu avô, e meu pai, mantêm uma relação respeitosa e cooperativa com esses fazendeiros, que permitiram somente nós podemos entrar nessas áreas para caçar e fazer uso sustentável, um acordo informal construído na confiança.

Essa área de reserva tem um valor espiritual e ancestral imenso para nossa comunidade, pois é ali que estão guardadas as histórias dos povos que habitaram essa terra há muitos séculos. Lá, temos uma cachoeira onde existe uma caverna que, segundo antigos Xipaia, era um local sagrado, protegido pela guardiã, o espírito feminino que protege aquele lugar. Espíritos indígenas que moram lá e zelam por aquele espaço sagrado, existem registros fotográficos feitos por nós, que capturaram esses guardiões sagrados. Além disso, as pedras desse local, são marcadas pelo tempo e pelo uso de ancestrais indígenas, que revelam e testemunham a nossa presença ancestral, onde, por exemplo, nossas machadinhas eram afiadas há gerações.

Esse lugar é sagrado para nós, e mantemos uma relação espiritual profunda de respeito, pois é parte viva da nossa história e cultura. Mas não é só ali: temos outros locais sagrados espalhados

pela floresta. Árvores como a Sumaúma, que nos unem a cerimônias ancestrais e rituais sagrados que mantemos vivos. Essa árvore tem um valor simbólico ancestral e espiritual indescritível. Essa árvore é como se fosse nossa mãe, ela nos cura, nos acolhe quando precisamos, ela é uma árvore de um poder espiritual imensurável. Nos pés dela é nosso lugar sagrado, onde realizamos nossos rituais.

Além disso, também cultivamos respeito e uso tradicional das árvores do Tawari, utilizado pelos pajés dos povos Xipaia e Juruna há séculos, nas pajelanças, em curas e proteção espiritual. Ainda hoje o Tawari é parte viva das práticas que dão continuidade à nossa cultura. Na floresta, que é nossa mãe e nossa casa, existem medicinas naturais que nos curam as doenças do corpo e do espírito. Entre elas, o cipó da ayahuasca e a folha da chacrona, utilizadas para preparar nossa medicina sagrada, um legado ancestral compartilhado pelos dois povos que habitam essa região, usado em rituais que conectam passado e presente, apesar do destaque que estas têm pelo seu uso, temos outras medicinas que utilizamos e preservamos como saberes medicinais tradicionais.

Essa terra não é simplesmente um recurso a ser explorado, mas uma extensão da nossa existência, do nosso ser coletivo. Por essa razão, não a usamos para exploração econômica, mas lutamos para preservá-la e usá-la de forma sustentável. Nos preocupamos cada vez que vemos os fazendeiros derrubando árvores, criando pastos, destruindo o que é sagrado para nós. Não aceitamos que outros entrem com o intuito de caçar de forma desordenada ou para fins que não sejam a alimentação responsável e sustentável, pois isso destrói o equilíbrio que garantiu a sobrevivência dos nossos povos por séculos

Neste sentido, a reestruturação do espaço em que vivemos atualmente não foi uma decisão voluntária, mas uma tática de sobrevivência frente à violência histórica da expropriação. O que fazemos hoje é um exemplo do que Haesbaert (2004) chama de reterritorialização. Esse processo ocorre quando os povos, após serem desterritorializados, constroem novas territorialidades em espaços fragmentados, com o objetivo de preservar sua identidade, cultura e espiritualidade. Ainda que em um espaço reduzido, a comunidade Apïrinã dá novo significado à terra, convertendo pequenos lotes em locais de pertencimento e recordação. Segundo Haesbaert, reterritorializar não implica em resgatar o passado por completo, mas sim em estabelecer novos vínculos com o espaço que permitam a manutenção da vida em comunidade. A formação da comunidade Apïrinã, com a união dos dois núcleos familiares, emerge como um exemplo desse processo de territorialização.

Nesse contexto, cada ação executada pela nossa comunidade tem um propósito. A doação de uma porção da terra de meus pais para a construção da associação vai além de um simples gesto de solidariedade; trata-se de uma ação política e cultural que reforça nosso direito à autodeterminação. A formalização da associação, é um passo para autonomia da comunidade. O barracão que construímos ali vai além de uma simples estrutura física; é um símbolo de resistência e um local de encontro onde resgatamos práticas tradicionais, realizamos rituais, transmitimos nossa língua materna

e fortalecemos nossas redes de solidariedade. Junto a ele, organizamos hortas comunitárias, oficinas de artesanato e iniciativas culturais que preservam nossa ancestralidade diante das dificuldades impostas por um modelo estatal que nos ignora.

A área de mata que protegemos demonstra que nossa conexão com a floresta continua inabalável. Ela não é uma herança do passado, mas um espaço de futuro, onde transmitimos às crianças os conhecimentos tradicionais e executamos rituais que nos ligam ao mundo espiritual. Para muitos, esse local pode parecer apenas uma área de vegetação, mas para nós é a escola, a farmácia e o templo. É por meio das medicinas tradicionais que encontramos a cura do corpo e do espírito; é por meio dela que transmitimos a cosmologia às gerações futuras, para que aprendam a valorizar e preservar a vida. Como diz meu pai: "A floresta nos cura, a água é vida, nossa missão não é consumir, mas proteger". Essa frase sintetiza nossa cosmovisão e reafirma que preservar não é um ato isolado, mas uma forma de garantir a existência do nosso povo.

Portanto, mesmo frente às ameaças contínuas de invasões, caçadores e madeireiros, persistimos. O pacto informal que mantemos com certos vizinhos para o uso sustentável da floresta evidencia que continuamos a reforçar práticas de reciprocidade, mesmo na ausência de garantias estatais para os direitos constitucionais estabelecidos no artigo 231 da Constituição Federal.

Nosso modo de vida não se encaixa nos marcos legais estabelecidos pela lógica ocidental, pois para nós, território não se resume a solo demarcado: e sim, a um corpo-território (Krenak, 2019), uma extensão de nossa existência, onde residem nossas memórias, nossos encantados e nossa espiritualidade. Cada árvore, cada pedra e cada nascente que protegemos representa nossa presença, nossa reterritorialização, a criação de novas formas de vida e a reafirmação de nossa identidade.

Os impactos sobre a territorialidade Xipaia e Juruna são consequência dos grandes projetos de "desenvolvimento" que foram implantados no Xingu. A lógica jurídica dominante é a base que sustenta o reconhecimento dos direitos territoriais indígenas em uma noção de "ocupação tradicional", reduzindo a critérios de marcos físicos e presença contínua, no qual desconsidera que os Xipaia e Juruna, a territorialidade era vivida de outras formas, por núcleos familiares distribuídos ao longo dos rios, e viviam uma mobilidade estratégica que eram vinculadas a ciclos ecológicos. A memória e a circulação também territorializam, e essa dimensão simbólica não se encaixa à rigidez interpretada no art. 231 da Constituição Federal.

A comunidade Apïrinã exemplifica essa tensão: formada por lotes individuais, alguns herdados e outros adquiridos com recurso de indenizações, o que não se encaixa no "padrão comunitário" que é esperado pelo Estado e pelos órgãos indigenistas. Na qual evidencia a necessidade de novas formas de reconhecimento que contemplem territorialidades diversas, sem reduzir o pertencimento a um único modelo fundiário.

Nesse cenário de deslocamento constantes e da falta de adequação das políticas governamentais às suas próprias formas de territorialidade, a vivência da comunidade Apïrinã evidencia não só as fragilidades do reconhecimento oficial, mas também táticas criativas de resistência e reterritorialização que os povos Xipaia e Juruna tem utilizado para preservar e perpetuar sua identidade.

Desta forma, tivemos que nos adaptar às mudanças trazidas pelo processo de colonização, e devido a este processo, nosso modelo de território advindo pelos nossos processos históricos, não se adapta aos ART. 231 da constituição federal. Portanto, para um melhor endosso do relato auto etnográfico exposto no decorrer desta seção, a próxima, se debruçará para compreender de que forma se desenvolve a territorialidade como forma de luta e resistência, esta, que não se limita a um território pré demarcado onde limita nossos próprios processos.

4 TERRITORIALIDADE COMO RESISTÊNCIA: AUTODETERMINAÇÃO E ALTERNATIVAS DA LEGISLAÇÃO INDIGENISTA DE MATERIALIZAÇÃO DO TERRITÓRIO EM TERRA.

A tentativa de regularização jurídica pelo do lote atualmente ocupado pela Comunidade Apïrinã por inventário iniciou por volta dos anos de 2011 a 2012, mas nunca foi concluído. À época a comunidade escolheu um advogado para dar entrada nesse processo, mas o advogado faleceu muitos anos depois sem concluir o processo. No entanto, a parte do lote que havia sido repassada como pagamento dos honorários foi vendida pelos herdeiros dele a não indígenas, o que deu início a uma insegurança jurídica dentro da comunidade.

Atualmente os lotes da comunidade não estão titulados, e a maior parte dos integrantes não têm condições de entrar com ação para a regularização dos lotes. Temos a opção de entrar com o usucapião para regularizar nossos lotes, mas seria mais fácil continuar o inventário. Entretanto, nesse cenário, o conflito com vizinhos fazendeiros se intensificou, de forma indireta. A situação fundiária da Comunidade Apïrinã reflete a sobreposição entre territorialidade indígena e regime jurídico estatal. Parte da área tradicional está hoje ocupada por herdeiros de antigos posseiros, como no caso da família de Abel, que avançou suas cercas para dentro do território da comunidade.

Embora reconheçam que não possuem título definitivo, recusam-se a recuar as cercas na qual está dentro das nossas terras. Para dar entrada no processo de regularização fundiária dos nossos lotes, é necessário que primeiro seja realizado o georreferenciamento das terras deles, e recuem a cerca que está dentro do limites das nossas terras, para que assim a comunidade e outros proprietários possam dar entrada no georreferenciamento, e regularizar nossas terras. Essa exigência cria um impasse: sem o GEO deles, não se avança o GEO comunitário, e sem GEO não há regularização no INCRA.

A comunidade, por sua vez, não abre mão de suas terras, pois reconhece nelas a memória e os vínculos ancestrais que garantem a continuidade do povo. Esse conflito revela como os mecanismos estatais de regularização fundiária podem ser usados por fazendeiros e herdeiros como estratégia de retenção, mesmo sem legitimidade plena."

A nossa comunidade é fruto de uma territorialização forçada, que foi marcada pela perda de áreas mais extensas dos territórios no passado, e pela atual fragmentação em pequenos lotes. Atualmente, cada família organiza seu espaço de forma autônoma, mas é o vínculo coletivo com a memória ancestral que mantém essa coesão comunitária. A área que foi doada para a construção do barracão, e projetos futuros, é uma área de uso coletivo, na qual a coletividade prevalece.

Nossa história não pode ser compreendida a partir da lógica estatal de "terra" e "território" definida no artigo 231 da Constituição Federal de 1988. Antes da existência do Estado brasileiro, nossos povos já viviam uma territorialidade ancestral, dinâmica e complexa, em que os rios, florestas, e espaços sagrados eram parte do nosso corpo e da nossa espiritualidade (Krenak, 2019).

Embora o Estado reconheça como terra indígena aquela que está ocupada "tradicionalmente" previsto no art 231 da Constituição Federal, nossos povos vivem uma territorialidade viva, onde não se limita a títulos ou marcos físicos. A territorialidade, para nós, é a relação ancestral com um território, onde temos uma relação espiritual como a terra e com o rio, nas praias, pedrais, árvores sagradas.

Antes do processo de colonização e da ocupação intensiva da Amazônia, os povos Xipaia e Juruna praticavam essa territorialidade complexa e interligada. Os Juruna ocupavam extensas áreas que iam da Volta Grande do Xingu até regiões próximas à atual cidade de Altamira, onde circulavam os dois lados do Rio Xingu, ocupando um território bem extenso, sem um "aldeamento" fixo, já que esse termo foi imposto pelos jesuítas durante o processo das missões de catequização. Os Xipaia, já habitavam o Rio Iriri, Xingu, e rio Curuá, e regiões próximos às extremas do Mato Grosso, onde é conhecido como "baú", com núcleos familiares distribuídos em malocas ao longo desses cursos d'água (Bezerra Neto, 2008).

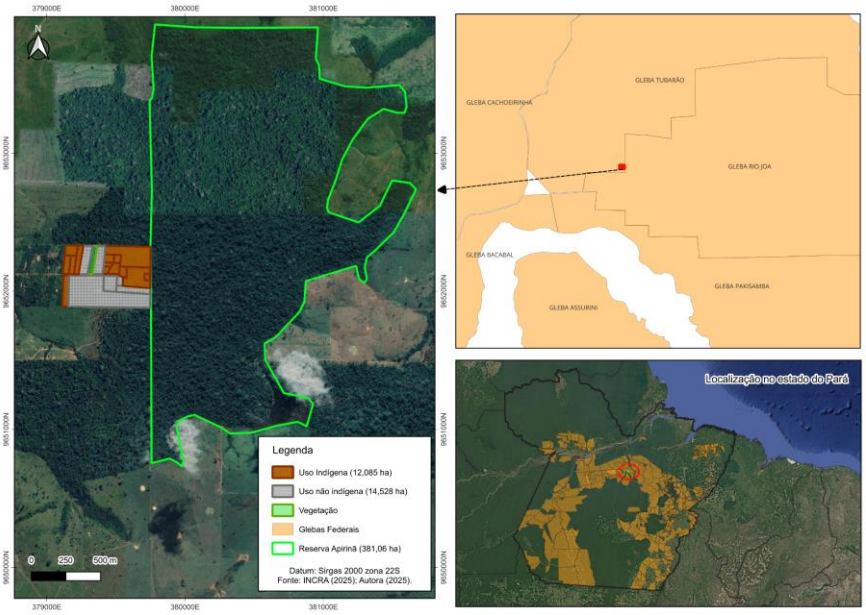
As ocupações não eram fixas, esses núcleos familiares estavam em constante deslocamento, não tinham uma morada fixa e duradoura. Muitas das vezes para evitar conflitos diretos com outros povos da região. Essas organizações territoriais não seguiam os moldes de propriedade privada dos modelos ocidentais. O território era vivido em movimento, respeitando os ciclos da natureza e a relação com outros povos. Um modo de vida que construía a identidade do povo, essa que foi violentamente interrompida ao longo do século XIX.

Lotes comunitários fragmentados, indígenas e não indígenas, todos sem a titulação das terras. Áreas privadas ocupadas por não indígenas como os herdeiros da família do fazendeiro, e outros dois donos, que não possuem título definitivo. E também áreas que estão dentro de glebas há Áreas

públicas sob domínio do Estado, onde também incide a exploração de fazendeiros que não possuem título definitivo.

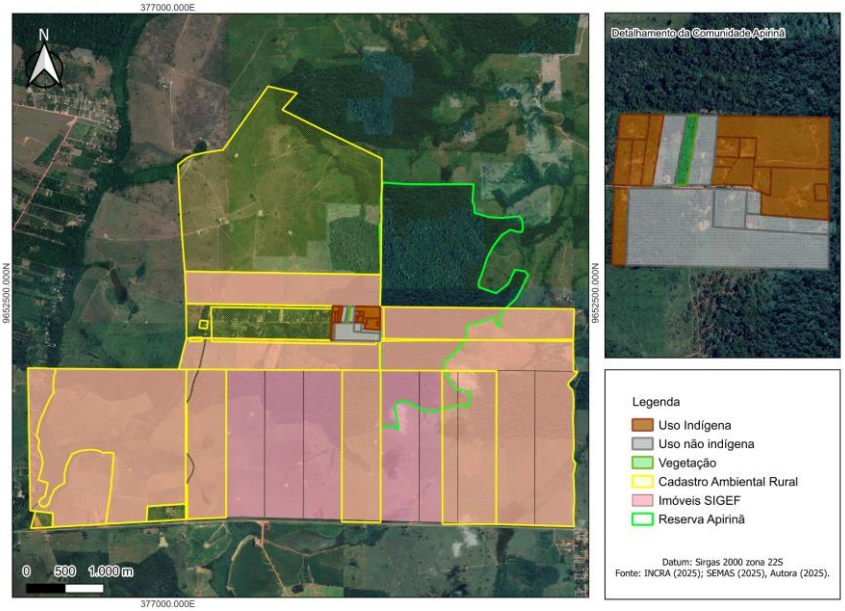
Essa lógica ressoa na Apïrinã de hoje; mesmo que seja formada por lotes privados, a nossa territorialidade é vivida em fragmentos que preservam memórias, e conexões. Em cada roça, nos igarapés, em cada mata preservada compõem e fortalece o vínculo ancestral, e no uso coletivo e compartilhado desse território, as atividades partilhadas, festas tradicionais, e o fortalecimento das nossas cerimônias sagradas transformam esses pequenos espaços em lugares importantes para a existência e continuação desses dois povos. Mesmo diante dessas fragmentações dentro da nossa comunidade, essa territorialidade se reinventa e sustenta a identidade do povo.

Mapa 1 – Lotes da Comunidade Apïrinã e área de floresta de uso coletivo



Este mapa mostra a localização da "Reserva Apïrinã" (contorno verde), que abrange uma área de 381,06 hectares. Dentro e ao redor dessa reserva, distinguem-se "Uso Indígena" (laranja, 12,085 ha) e "Uso não Indígena" (rosa/marrom claro, 14,628 ha). A presença de "Glebas Federais" no contexto mais amplo sugere uma complexidade na titulação e gestão da terra na região.

Mapa 2- Situação cadastral do entorno da Comunidade Apïrinã SIGEF e CAR



Este mapa fornece uma visão mais detalhada da fragmentação, mostrando os lotes comunitários fragmentados (laranja) e as áreas privadas ocupadas por não indígenas que os cercam. A "Reserva Apïrinã" (contorno verde) também é visível, indicando sua intersecção com as propriedades. Há também a presença de "Vegetação", "Cadastro Ambiental Rural" e "Imóveis SIGEF".

Os dois mapas representam visualmente a dinâmica territorial fragmentada da Comunidade Apïrinã, destacando diferentes usos da terra e sobreposições de territorialidades. A análise desses mapas, em conjunto com as narrativas dos indígenas da comunidade, revelam um profundo choque de territorialidades e um cenário de vulnerabilidade para os povos indígenas:

Os mapas também ilustram vividamente o conflito entre a territorialidade indígena ancestral e o modelo agrário baseado na propriedade privada e no agronegócio. Para nós, povos Xipaia e Juruna, o território não é apenas uma delimitação física, mas uma extensão do corpo e da espiritualidade "corpo-território", que inclui rios, florestas, praias, pedrais e lugares sagrados. Em contraste, a territorialidade do agronegócio e dos fazendeiros é predominantemente político-econômica, focada na produtividade e exploração de recursos para acumulação de capital.

A comunidade Apïrinã é fruto de uma reterritorialização forçada, onde minhas famílias Xipaia e Juruna se uniram em pequenos lotes após perderem vastas áreas de seus territórios ancestrais devido a processos de desterritorialização. A medida de cada "linha" de terra, equivalente a meros 55 metros quadrados, é ínfima comparada aos 20 alqueires que a família possuía no Paratizão. Essa fragmentação é um obstáculo para o reconhecimento oficial da comunidade pelo Estado, que exige um padrão comunitário de uso contínuo, não se adequando ao Art. 231 da Constituição Federal.

Os mapas mostram visualmente como as áreas de "Uso Indígena" estão "abraçadas por propriedades de não indígenas" e "encurralando" os moradores. A expansão das áreas de pasto é uma

ameaça generalizada, evidenciando o avanço das cercas para dentro da área comunitária. Essa pressão impacta a saúde dos moradores devido ao uso de agrotóxicos e afeta suas plantações, e até mesmo afetando diretamente a flora desta área de reserva, como já ocorreu. Há alguns anos atrás, um fazendeiro mandou jogar veneno nos pasto de avião, ele passava por cima da área de reserva, o vento espalhou o veneno dentro das matas e dentro das nossas terras, matando abelhas nativas, árvores frutíferas, tornando improdutiva várias espécies de árvores nativas, como o açaizal.

A exigência dos fazendeiros vizinhos de georreferenciamento de suas terras, mesmo sem título definitivo, cria um impasse que o Estado não consegue resolver rapidamente, favorecendo a retenção ilegítima de terras e a formação de propriedade privada. As políticas anti-indígenas e a visão do Estado que considera terras indígenas como "vazias" ou "entraves ao progresso" facilitam a apropriação por não-indígenas.

Diante dessa realidade complexa, a cartografia social emerge como uma ferramenta política fundamental para a Comunidade Apïrinã. Ela permite à comunidade construir mapas que representam sua realidade, dando visibilidade às suas reivindicações políticas, territoriais, culturais e sociais, em contraste com a cartografia oficial que historicamente buscou apagar a presença indígena. A metodologia de mapeamento coletivo, como a realizada pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) com os Munduruku do Planalto, que inspirou o da comunidade Apïrinã, é crucial para afirmar identidades coletivas, resgatar histórias e fortalecer laços étnicos. O mapa para a Comunidade Apïrinã não mostraria apenas lotes, mas a cachoeira guardada pelos espíritos, a caverna sagrada, igarapés e grotas, as árvores-mãe, e as rotas de caça, transformando o mapa em uma tradução do "corpo-território".

A cartografia social funciona como um instrumento de denúncia de violações de direitos humanos e constitucionais, fornecendo respaldo para reivindicações junto ao Estado. Os mapas sociais podem explicitar os conflitos territoriais, como a expansão da monocultura de grãos e as privatizações de áreas de uso coletivo.

> Essa abordagem é um "contra espaço público" que desafia a lógica estatal de reconhecimento territorial, busca registrar a territorialidade vivida na pratica, como observado por Henri Acserald, os mapas são também uma linguagem de poder, e a cartografia social permite que grupos subordinados formulem e difundem contra discursos frente às interpretações hegemônicas sobre suas identidades e necessidades. Nesse cenário, o termo “Nova Cartografia Social” expressa a subversão das práticas cartográficas antes restritas a especialistas e agentes estatais, na qual reconhece contextos humanos e naturais invisibilizados pela suposta neutralidade técnica. (ACSERALD, 2008, p. 13).

Em suma, a cartografia social revela um cenário agrário onde a Comunidade Apïrinã, apesar de sua resiliência e esforços de reterritorialização (como a formalização da associação, manutenção da língua, oficinas de artesanato e busca por educação superior), está profundamente impactada pela lógica da propriedade privada e pela ausência de reconhecimento estatal de sua territorialidade

complexa e multidimensional. A cartografia social é vista como uma estratégia vital para dar visibilidade a essa luta e pressionar por justiça e reconhecimento de seus direitos territoriais.

Figura 4 – Cartografia social da Comunidade Apïrinã



A cartografia elaborada pela liderança da comunidade, Mauro Juruna, engloba:

- Espaços sagrados que são de uso coletivo e familiar da comunidade, na qual mostra as áreas de moradia dos núcleos familiares, roças, viveiros e hortas, e a área que foi destinada para o barracão da associação, e projetos futuros, que é de uso coletivo da comunidade;
- Espaços Sagrados e de memória, na qual destaca a cachoeira, onde existe uma caverna protegida por espíritos guardiões, onde as pedras marcadas pelo tempo e pelo uso dos ancestrais, onde machadinhas eram afiadas, as árvores sagradas como o Tawari[3] e samaúma;
- As áreas de reserva próxima à comunidade onde se pratica caça e uso sustentável, na qual temos a floresta como nossa escola, laboratório, um lugar de cura e conexão com nossos antepassados através da nossa espiritualidade, além de ser nossa fonte de aprendizados, medicinas e subsistência, além de ser abrigo para um diversidade da fauna e flora.

A comunidade Apïrinã é um exemplo vívido de choque de territorialidades, onde temos de um lado a territorialidade indígena, enraizada na cultura, espiritualidade, memória e subsistência. E de outro lado temos a territorialidade do agronegócio e da propriedade privada, na qual é

[3]O Tawari é utilizado em pajelanças e rituais sagrados, áreas de coleta de plantas e árvores medicinais, como a chacrona, jatobá, cumaru, amapá, ipê roxo, entre outros.

impulsionada por políticas públicas que valorizam esse uso de territórios focados na acumulação de capital.

O resultado da cartografia social permite desafiar a rigidez do artigo 231 da Constituição Federal, pois nossa forma de territorialidade, não se adequa ao modelo oficial de “terra indígena”. Portanto, ela abre espaço para discutir opções de reconhecimento que respeitem a complexidade das comunidades sem comprometer os direitos já conquistados.

Esse relato demonstra como nos estruturamos internamente e colocaram essa perspectiva em contraste a visão institucional, evidenciando que sobre “aquele pontinho no mapa” há uma realidade muito mais extensa. Trata-se de um gesto político, e de resistência, pressionando instituições, afirmando nossa presença e criando oportunidades para futuros reconhecimentos que assegurem a segurança, e a continuidade da vida da comunidade Apïrinã.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo teve como objetivo entender o dinamismo territorial dos grupos familiares Xipaya e Juruna com base na memória ancestral e na vivência da comunidade Apïrinã. A trajetória foi segmentada em quatro capítulos, cada um apresentando componentes que, quando combinados, demonstram a interconexão entre história, memória, resistência e reterritorialização.

Na primeira parte expus como os povos Xipaya e Juruna experimentaram os processos de colonização e ocupação da Amazônia, recuperando histórias ancestrais para desafiar a narrativa histórica oficial. A opção metodológica de combinar bibliografia e memória oral possibilitou que a narrativa fosse apresentada também do ponto de vista indígena.

Em seguida mostrei como a ancestralidade é a base da resistência. A memória das minhas avós e bisavós foi lembrada para evidenciar que a batalha pela sobrevivência abrangeu não apenas a defesa da terra, mas também a preservação do corpo, da língua e da espiritualidade. A transmissão oral reiterou que a resistência não se resume apenas ao confronto, mas também à continuidade da vida. Descrevi ainda como os aldeamentos, ciclos da borracha, Transamazônica e Belo Monte afetaram a região. Esses processos resultaram em desterritorialização, perdas materiais e espirituais, caracterizando ecocídios e memoricídios. Mesmo em espaços limitados e fragmentados, as estratégias de reterritorialização demonstraram manter o sentimento de pertencimento vivo.

Na ultima parte trouxe a vivência da comunidade Apïrinã como exemplo contemporâneo de resistência pela preservação cultural e territorial. Embora esteja fragmentada em lotes e não tenha reconhecimento oficial, a comunidade desenvolveu seus próprios métodos para reafirmar sua territorialidade: associação comunitária, barracão, oficinas de artesanato, preservação da língua e utilização de cartografia social como ferramenta política. Aqui, ficou claro que o território vai além

da terra oficialmente demarcada, abrangendo o corpo-território como uma extensão da vida e da memória ancestral.

Desta forma, o estudo revelou que a batalha dos povos Xipaya e Juruna não se limita à terra, mas à manutenção da territorialidade em todas as suas vertentes: espiritual, cultural, ecológica e política. Este estudo abre espaço para futuras pesquisas, particularmente no âmbito jurídico, sobre as opções institucionais para o reconhecimento da comunidade Apïrinã. Essa questão será explorada em maior profundidade na dissertação de mestrado, na qual se pretende examinar os instrumentos jurídicos disponíveis, como autodemarcação, cartografia social e ações judiciais de reconhecimento, acordos formais de uso coletivo com os donos da área de reserva, e debater como esses mecanismos podem ser utilizados para assegurar a proteção territorial efetiva.

Ademais, será relevante comparar a vivência da comunidade com outros grupos da região, expandindo a discussão sobre territorialidades que fogem do modelo estatal do artigo 231 da Constituição. Portanto, pode-se concluir que a resistência territorial dos povos Xipaya e Juruna é dinâmica, sendo renovada a cada geração e sempre fundamentada na ancestralidade. O futuro do estudo deve ajudar a reforçar as estratégias jurídicas, sociais e políticas que garantam a permanência dessa existência coletiva**.**

REFERÊNCIAS

ACSELRAD, Henri. Cartografia e reforma agrária: reflexões sobre a prática social da cartografia. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (org.). Cartografia social e dinâmicas territoriais: experiências de mapeamento e etnozoneamento na Amazônia. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ, 2008.

ACSELRAD, Henri. Mapeamentos, identidades e territórios. In: VIANNA JÚNIOR, Aurélio et al. Cartografia social e dinâmicas territoriais: marcos para o debate. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, 2010.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Nova Cartografia Social: territorialidades específicas e politização da consciência das fronteiras. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida (Orgs.). Povos e comunidades tradicionais nova cartografia social. Manaus: UEA Edições, 2013.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (Org.). Mapeamento social dos povos e comunidades tradicionais do rio Tapajós: povo Munduruku e a luta pelo reconhecimento do território. Manaus: UEA-Edições, 2015.

ANDRADE, Manoel Correia de. Territorialidades, desterritorialidades, novas territorialidades: os limites do poder nacional e do poder local. In: SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia A. de; SILVEIRA, Maria Laura (Orgs.). Território, Globalização e fragmentação. 4. ed. São Paulo: Hucitec/ANPUR, 1998. p. 213-220.

BEZERRA NETO, José Maia. Xipaia: história e resistência de um povo indígena da Amazônia. Belém: EDUFPA, 2008.

HAESBAERT, Rogério. O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

NIMUENDAJÚ, Curt. OS ÍNDIOS XIPAYA: CULTURA E LÍNGUA. Organização e tradução: Peter Schröder. Recife: Editora UFPE, 2015.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Os Juruna do Xingu: história e organização social. Brasília: Museu do Índio/FUNAI, 1970.

UMBUZEIRO, Antônio Ubirajara Bogea; UMBUZEIRO, Ubirajara Marques. Altamira e sua história. 4. ed. rev. e ampl. Belém: Ponto Press, 2012.

BELTRÃO, Jane Felipe. Pertenças, territórios e fronteiras entre os povos indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns versus o Estado brasileiro. Antares: Letras e Humanidades, v. 5, p. 5–27, 2013. Disponível em: http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/antares/article/view/2544/1489. Acesso em: 10 ago. 2025.

DE SOUSA SILVA, L.; NASCIMENTO DOS SANTOS, L. A. Cartografia social: percepções territoriais e identidade étnica do povo Munduruku do planalto em Santarém-Pará. Terra Livre, v. 37, n. 2, n. 59, p. 133-163, jul./dez. 2022. Disponível em: https://publicacoes.agb.org.br/terralivre/article/view/2905. Acesso em: 11 ago. 2025.

FARGETTI, Cristina Martins; RODRIGUES, Carmen L. Reis. Consoantes do Xipaya e do Juruna – uma comparação em busca do proto-sistema. Alfa – Revista de Linguística, São Paulo, v. 52, n. 2, p. 535-563, 2008. Disponível em: http://seer.fclar.unesp.br/alfa/article/view/1532. Acesso em: 20 jul. 2025.

DE KARARAÔ A BELO MONTE. Blog do Sakamoto, UOL, 11 out. 2019. Disponível em: https://blogdosakamoto.blogosfera.uol.com.br/2019/10/11/de-kararao-a-belo-monte/. Acesso em: 01 de ago. 2025

PATRÍCIO, Marlinda Melo. Xipaya. In: Povos Indígenas no Brasil. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2003. Disponível em: http://pib.socioambiental.org/pt/povo/xipaya. Acesso em: 06 de set. 2025.