

## TERRITÓRIO TRADICIONAL APIAKÁ: RECORTE DE (RE)EXISTÊNCIAS

Michel de **ANDRADE**

Mestre em Geografia pela Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT)

E-mail: andrade.michel@unemat.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8887-6362>

Lisanil da Conceição Patrocínio **PEREIRA**

Doutora em Geografia pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e Docente da Pós-Graduação em Geografia da Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT)

E-mail: lisanilpereira@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8733-8255>

Histórico do Artigo:

*Recebido*

*Março de 2022*

*Aceito*

*Maio de 2022*

*Publicado*

*Junho de 2022*

---

---

**Resumo:** Este artigo aborda uma discussão sobre a territorialidade do povo indígena Apiaká. Faz um recorte temporal se propondo a trazer informações dos primeiros contatos com esse povo e sua ligação com as águas da bacia do rio Juruena. A metodologia proposta é a revisão bibliográfica e a consulta documental para sustentar as análises no escopo da geografia com abordagens no território. Trazemos documentos históricos do século XIX em contraste com novos estudos realizados com essa etnia na contemporaneidade. Com o auxílio de autores e autoras da geografia e da pedagogia cosmo-antropológica, explicamos os processos de (re)existência do povo Apiaká em sua trajetória de luta. Concluimos compreendendo que o povo Apiaká é sobrevivente permeando ações de (re)existência e decolonialidade com movimento de (re)ocupação do seu território tradicional. O seu lugar cosmológico que fora palco das lutas, sofrimentos, mas também, antes disso, um território próspero de um grupo indígena “gentios” que, em tramas e manhas se movimenta e, em movimento, realiza ações decoloniais.

**Palavras-chave:** (Re)existência. Território. Identidade. Povo Apiaká. Geografia.

## IMPACTS OF CHANGES IN USE AND COVERAGE OF LAND ON HYDROLOGICAL PARAMETERS OF THE MEDIUM AND HIGH COURSE FROM THE ITAPECURU RIVER, NORTHEAST OF BRAZIL

**Abstract:** This article addresses a discussion about the territoriality of the Apiaká people. It makes a temporal cut, proposing to bring information about the first contacts with these people and their connection with the waters of the Juruena River basin. The proposed methodology is the bibliographic review and document analysis to support the analyzes in the scope of geography with approaches in the territory. We bring historical documents from the 19th century in contrast with new studies carried out with this ethnicity in contemporary times. With the help of authors of geography and cosmo-anthropological pedagogy, we explain the processes of (re)existence of the Apiaká people in their trajectory of struggle. We conclude by understanding that the Apiaká people are survivors permeating actions of (re)existence and decoloniality with a movement of (re)occupation of their traditional territory. Its cosmological place that was the stage of struggles, sufferings, but also, before that, a prosperous territory of an indigenous group “gentos” that, in plots and tricks, moves and, in movement, performs decolonial actions.

**Keywords:** (Re)existence. Territory. Identity. Apiaká people. Geography.

### EL TERRITORIO TRADICIONAL APIAKÁ: CUTTING OF (RE)STOCKS

**Resumen:** Este artículo aborda una discusión sobre la territorialidad del pueblo Apiaká. Hace un corte temporal, proponiendo traer información sobre los primeros contactos con este pueblo y su vinculación con las aguas de la cuenca del río Juruena. La metodología propuesta es la revisión bibliográfica y análisis documental para sustentar los análisis en el ámbito de la geografía con enfoques en el territorio. Traemos documentos históricos del siglo XIX en contraste con nuevos estudios realizados con esta etnia en la época contemporánea. Con la ayuda de autores de geografía y pedagogía cosmoantropológica, explicamos los procesos de (re)existencia del pueblo Apiaká en su trayectoria de lucha. Concluimos entendiendo que el pueblo Apiaká es un sobreviviente que permea acciones de (re)existencia y decolonialidad con un movimiento de (re)ocupación de su territorio tradicional. Su lugar cosmológico que fue escenario de luchas, sufrimientos, pero también, antes, territorio próspero de un grupo indígena “gentos” que, en tramas y artimañas, se mueve y, en el movimiento, realiza acciones decoloniales.

**Palabras clave:** (Re)existencia. Territorio. Identidad. Pueblo Apiaká. Geografía.

### INTRODUÇÃO

Este texto apresenta recorte acerca da história do povo indígena Apiaká, desde o primeiro contato com o europeu e da sua quase extinção, dentro do território tradicional, localizado no norte do Estado do Mato Grosso, na bacia do rio Juruena. O resgate teórico da investigação procurou seguir os pressupostos da academia. Isso posto, baseamo-nos em autores que já pesquisaram a temática, tendo sido esse um fio condutor das reflexões que serão apresentadas. Consultamos também os próprios indígenas, que consideramos aqui tanto fontes quanto autores deste trabalho, povo este que se faz resistir e existe na própria resistência do existir. A representação da sabedoria no olhar do ancião, mesmo tendo vivido

tantas histórias, se faz história viva e testemunha de uma resistência experienciada que, apesar dos calos nas mãos e das violações vividas, ainda expressa sorriso solto e alegre que mira o horizonte e sabe que hoje resiste e existe nas terras dos seus ancestrais.

Este trabalho nasce da vivência em projetos de extensão e pesquisa da Universidade do Estado do Mato Grosso, campus de Juara, relacionadas à educação escolar indígena, que proporcionou um contato direto com essa etnia, conhecendo sua história de resistência, e vivenciando o processo de (re)ocupação de seu território tradicional, compreendendo a importância para a história do povo Apiaká, e a retomada do seu território tradicional, e com a autorização da comunidade, iniciamos um projeto de pesquisa, no escopo da geografia, para a investigação desse processo.

Entre os autores da geografia que iniciaram esses estudos e outros que ainda desenvolvem seus trabalhos, destacamos obras de Carlos Walter Porto-Gonçalves (2006 e 2010) e Márcia Pelá e Marcelo Rodrigues Mendonça (2010), que discorrem sobre a geografia cultural e as resistências e (re)existências, e Aníbal Quijano (2009) e o próprio Porto-Gonçalves, que nos ajudam a compreender a colonialidade e a decolonialidade.

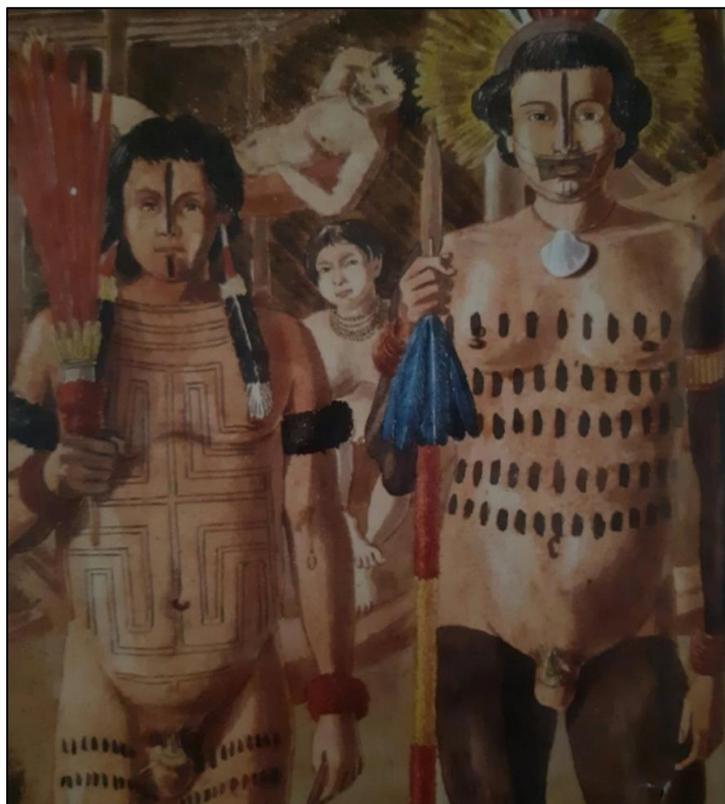
Destacamos o uso de documentos produzidos no século XIX, como os relatórios de José da Silva Guimarães (1844) e de José Joaquim Machado de Oliveira (1898), que registraram as primeiras viagens feitas nos rios Juruena e Arinos, região na qual tiveram os primeiros contatos com o povo Apiaká. Traremos, ainda, relatos da expedição Langsdorff (ocorrida entre os anos de 1821 e 1829) que também contataram os Apiaká no Juruena e registrando-nos em textos e pinturas. E, somando-se aos autores que trabalharam a história dos Apiaká, utilizamos também textos da antropóloga Giovana Acácia Tempesta (2009), que desenvolveu sua tese de doutoramento acerca dessa etnia e realizou o estudo de demarcação da Terra Indígena Apiaká do Pontal e Isolados para a Funai; acrescenta-se Ferreira (2014), que aborda traços específicos de (re)existência do povo Apiaká da TI Apiaká/Kayabi.

Assim, extraímos desses trabalhos aspectos sobre a cultura do Povo Apiaká e os aspectos teórico-geográficos, por se tratar de uma pesquisa desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Geografia, que tem o conceito de *território* como fundante no estudo desta ciência, bem como a cultura que contribui com a delimitação e as cartografias do espaço que são basilares para as análises que serão realizadas nos tópicos que seguem. Objetivamos então, nesse estudo, apresentar um resgate histórico sobre o povo Apiaká e seu processo de (re)existência.

## **SOBRE OS APIAKÁ**

Primeiramente, é importante entender quem são os Apiaká e como compreendem o mundo em que vivem. Tais concepções fazem-se necessárias para a compreensão do todo. Assim, iniciaremos refletindo a partir dos relatos descritos nos relatórios em formato de cartas à Corte, quando fizeram as primeiras incursões pelas águas do Juruena e do Arinos; pautamos também pelos relatos obtidos nas publicações oriundas da Expedição Langsdorff, quando, aproveitando o ensejo da estada, alguns membros de sua tripulação, como o desenhista Hércules Florence, fizeram o registro em pintura dos Apiaká (Figura 1) que encontraram na expedição e registraram também informações importantes sobre a cultura e estrutura social dessa etnia.

Figura 1 – O Índio Apiaká



Fonte: Komissarov; Florence, 1988, (recorte da pintura).

Mourão (2008) afirma que o primeiro contato com os Apiaká, segundo a expedição Langsdorff ao interior do Brasil, ocorreu na manhã do dia 11 de abril de 1828, quando a tripulação da expedição desembarcou na margem esquerda do rio Arinos, no Estado de Mato grosso. Consta, em detalhes, no diário de Hércules Florence (KOMISSAROV; FLORENCE, 1988, p. 400), como se deu o encontro:

Os delírios de Langsdorff muito antes de ele encerrar suas anotações. Um mês antes, ele já fora protagonista de um patético encontro em plena selva. Seu barco, que acolhia uma tripulação doente e exausta, se aproximou de uma aldeia de índios Apiacá. Langsdorff, fora de si, vestiu seu uniforme de cônsul-geral da Rússia, ajeitou seu grande chapéu emplumado e o espadim e fez questão de pendurar na casaca todas as condecorações que havia recebido, além de erguer no mastro a bandeira de seu país. Seu interlocutor era o cacique dos Apiacá. As crianças da tribo riam do velho europeu e de seus trajes inadequados para confraternizar com uma centena de índios nus. A insanidade do barão é ilustrativa: ele era o selvagem no encontro, como se a floresta retirasse dele sua razão europeia e o transformasse no ser exótico.

Em outro documento, há relatórios à Corte – escritos por José da Silva Guimarães (1844), registrando o achado do povo Apiaká pelo tenente Antônio Peixoto de Azevedo, no ano de 1818 (dez anos antes do relato da expedição de Langsdorff) devido à expansão da navegação para transporte de insumos para a Coroa portuguesa. Guimarães (1844) e José Joaquim Machado de Oliveira (1898) registraram detalhes da cultura Apiaká e sua vasta população. Assim, traremos passagens dos relatórios que entendemos importantes para a compreensão da dinâmica do território. Segundo Tempesta (2009), a informação que se tem como a data mais antiga do contato com os Apiaká remonta ao ano de 1746, sendo de autoria de João de Souza Azevedo, que, por conta da primeira navegação oficial do rio Tapajós, com partida em Mato Grosso, menciona um “reino dos Apiacás” – como Almeida (2019) – no Baixo Arinos, e que homenageia o salto mais notável, com cerca de 20 metros de altura, encontrado no rio “Juruheña” com o nome do capitão-general João Carlos Augusto de Oyenhausen-Gravenburg, ficando conhecido como “Salto Augusto” (Figura 2), e também outros saltos, como o S. João e a S. Carlos Magessi, ambos em homenagem a este.

Figura 2 – Salto Augusto



Fonte: Almeida (2019).

Guimarães (1844, p. 298 e 299) cita a interação com os índios como uma oportunidade de aumento da despovoada província de Mato Grosso:

Por frequentes conversações que com elles tive, por meio do interprete, eu pude haver as notícias dos seus usos e costumes, e do vastíssimo sertão que elles trilham; e tudo escrevi para que com o auxílio de taes notícias, e com o socorro d'estes selvagens, se possa alcançar um dia a civilização d'esta Nação, e de muitas outras, d'onde sahirão ainda grandes colônias proveitosas, não só para salvação de tantas almas, que estão fóra do gremio da Igreja; como para o aumento da população da extensíssima, mas despovoada Província de Mato Grosso, e para novos descobertos, que se podem esperar n'aquelle rico terreno, até agora desconhecido.

Machado de Oliveira (1898, 103) tem a mesma visão sobre os indígenas:

[...] Não se póde duvidar que esta nação há de ser de muita utilidade a S. M. e ao commercio se continuarem com a amizade que tem praticado a 4 annos. Estes moram acima de todas as cachoeiras que tem o dito rio, e sendo a primeira aldeia do Diamantino oito ou nove dias de viagem rio abaixo conforme marcha das conduetas, e deste então principiam todas as riquezas do estado do Pará com muita abundância como é a salsa, cacau, cravo etc. É pena que uma nação de índios que regulo mais 16,000 habitantes não tenham conhecimento d'este commercio, se por ventura houvesse um homem que quizesse estabelecer n'aquelle lugar não haveria outro mais rico, nem que fizesse tão vantajosos serviços a S. M. e a Deos Nosso Senhor, finalmente se se tomasse em consideração tão vantajosa circunstâncias que occorrem na civilização dos ditos índios e teria El-Rei Nosso Senhor maior número de vassallos e rendimentos o seu real cofre.

A concepção colonialista de que há a necessidade de povoar, aumentar as colônias, catequizar os povos indígenas são objetivos claros tanto nas palavras de Guimarães (1844) quanto nas de Machado de Oliveira (1898). Naquele momento histórico, o avanço das navegações por rios, como o Arinos e o Juruena, para a descoberta de novos territórios e rotas de transporte de mercadorias, bem como a exploração dos recursos naturais, era o que motivava tais viagens. Isso fica evidente na citação anterior e quando Guimarães (1844, p. 303) relata:

Sendo as margens do Rio Arinos bordadas de excellentes mattos onde há rica producção, nellas costumam os Appiacás fazerem as suas roças ou plantações amanhado o terreno com machados de pedra, que ageitam para este uso, derrubando com elles grossas e encorpadas, árvores que depois queimadas, plantam milho, feijão, favas, mandioca, amendobí, batata e taiá; fazendo do milho e mandioca a má farinha que usam e socorrem aos viajantes. Além da mandioca ordinária, tem uma outra, que a chamam de mandiocába, que dá grande raiz particular para a bebida que usam, porque é doce a água que d'ella se extrahe a qual fervem ao fogo, e depois lhe ajuntam milho socando e guardar em potes de barro; sendo esta, fora a água, a sua única bebida, que chamam – Cauim – de que já falei. Com estes viveres, e com peixe, e caça vivem os Appiacás na maior satisfação.

Nas palavras de Machado de Oliveira (1898, p. 101), encontram-se mais detalhes sobre a cultura e a cosmologia Apiaká, e é importante destacar que esse povo era tido como

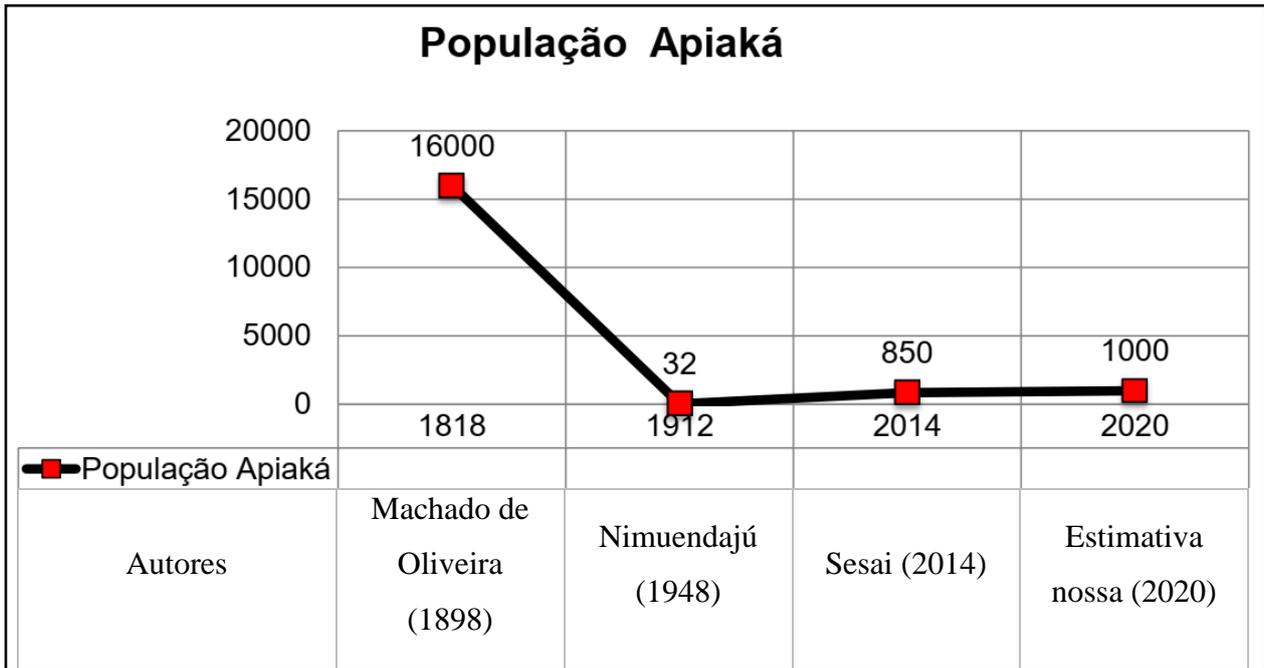
“gentio” – manso, como descrito por Tempesta (2009) – com os não indígenas, visto como parte importante de toda a logística para a navegação nos rios Arinos e Juruena.

Pelo dito rio acima (chamavam de Geroena, mas conhecemos hoje por Juruena) se acha o maior número de aldeias do gentio Apiacás. Esta nação de índios é poderosa em numerosa de arcos; elles tem guerra com toda nação de índios vizinhos, e todos os annos sahem em bandeiras ou escoltas com 200 a 300 arcos a aprisionar seus inimigos, sendo unicamente o seu intento destruir os outros para augmentarem sua nação, de maneira que os prisioneiros de menos idade criam-nos como se fossem iguaes, e de maior idade comem-nos assados, reservando sempre a cabeça para seccarem ficando com cabello e a pelle sobre os ossos; cujas cabeças lhes servem de brazão. Todas as tardes fincam as ditas notícias cabeças em pontas de pau de 3 palmos de alto em torno das redes e principiam trocar uma bosina que tem um echo muito funebre além de lhe dar o somno: Não comem ave qualidade alguma e a mesma caça só comem porcos a que chamam de Tayassú. Antas a que chamam de Tapira, Capivara que chama de Capinara, e todo o mais sustento é mandioca, milho, castanhas, feijão, cará, batatas, e mendubis, cuja plantas já tinha antes de formarem amizade com os brancos, são bastantemente trabalhadores apezar de terem má ferramenta, os machados são de uma pedra preta com a mesma formalidade dos nossos embutidos em um pequeno cabo, elles se intitulam ao machado Ge, e com isto fazem roças a perder de vista como observei; também que plantam algodão e fiam para fazer redes em que dormem, cujas são tecidas pela mesma forma das nossas com a diferença de seres mais grossas e não terem sobre punhos.

Como mencionado, não existe uma data exata de quando ocorreu o primeiro contato com os Apiaká, sendo somente que se deu no ano de 1742. Consta no relatório de Machado de Oliveira (1898, p. 102) à Corte, uma projeção sobre a população Apiaká como sendo “uma nação de índios em que regulo mais de 16.000 habitantes”. E, com todos os fatos históricos ocorridos até o início do século XX, quando se desencadearam conflitos com os seringueiros e epidemias de doenças como a gripe e o sarampo causaram o quase extermínio do povo Apiaká, restando somente 32 pessoas da etnia, conforme registrado no ano de 1912 (NIMUENDAJÚ, 1948, p. 311), e sendo declarado extinto pelas pesquisas do etnólogo Curt Nimuendajú e do antropólogo Darcy Ribeiro (TEMPESTA, 2009).

O povo Apiaká voltou a ser citado, anos depois, no censo da Funai como povo sobrevivente, morando nas Terras Indígenas Apiaká/Kayabi e Munduruku, e em outros centros urbanos nos estados de Mato Grosso e do Pará. No censo da Sesai, no ano de 2014, foi registrado o número de 850 indígenas. Atualmente, estima-se uma população com mais de 1.000 indígenas Apiaká (Gráfico 1). Buscamos informações recentes sobre a população Apiaká nos sites oficiais, porém não conseguimos filtrar os dados por etnia, assim realizamos uma estimativa de acordo com os últimos dados da Sesai.

Gráfico 1 – Representação em gráfico do extermínio da população Apiaká



Fonte: Organizado pelo autor (2020).

Os dados e as datas supracitados fazem um breve recorte de uma história que remonta às violações e massacres vividos pelo povo Apiaká. Constatam, de forma resumida, sua luta de resistência e (re)existência. A cosmologia do povo Apiaká é permeada por mitos e “histórias” contados pelos mais velhos – hoje bem poucos, aliás. Por meio da oralidade, conseguem transmitir às novas gerações contos que retratam um povo que foi guerreiro e se orgulha das vitórias passadas, das lutas contra os vizinhos Rickbatsa, Kayabi e Tapayuna, e traduzem, assim, toda a tristeza de um reino dizimado pelo colonialismo.

Em face de toda a brutalidade acerca da quase extinção do povo Apiaká, dividiram-se e dispersaram-se em um vasto território. Tempesta (2009) relata que os Apiaká que sobreviveram às tragédias e ao massacre de seringueiros e coletores de impostos que chegaram à Barra do São Manoel, espalharam-se e passaram a “viver” junto a outras etnias, como os Munduruku e os Kawaiwete; e outro grupo adentrou as matas densas protegidas por fatores geográficos que dificultavam o acesso e interesse da expansão do capital na época.

Munduruku (2017, p. 2) – que apesar do sobrenome é Apiaká – observa que “nosso povo Apiaká no passado sofreu massacre quando em contato com os não índios, daí então fomos proibidos de falar a língua materna. Com toda essa história, o meu povo Apiaká quase foi extinto [...]”. A ação colonizatória no ato de impedir o povo Apiaká de praticar a língua materna se faz como estratégia da cultura dominante, a quebra da identidade indígena, uma vez que língua é poder, poder no sentido de comunicação sem interferência e de valorização

do povo, e incide uma violência incomensurável em sua cosmologia e identidade. Atualmente não existe nenhum indígena falante do idioma Apiaká, existe somente um pequeno vocabulário com poucas palavras.

O povo Apiaká sofreu um forte ataque do avanço do capital em seu território, em distintas épocas: no início das navegações nos rios Arinos e Juruena, a partir do século XVIII, pelo processo de extrativismo da borracha e pela coleta de impostos na região no século XIX. No século XX, a ameaça veio pela expansão latifundiária, madeireiros e garimpeiros; nos dias que correm, no século XXI continuam intimidados pela expansão da fronteira agrícola e da mineração, bem como pelo sucateamento e desmonte de políticas públicas promovidas por um desgoverno a favor do capital e do lucro. Enfim, ser Apiaká é resistir e (re)existir.

Como já mencionado, os massacres se deram por armas de fogo e doenças contagiosas que atingiram as aldeias, restando aos sobreviventes Apiaká poucas escolhas: adentrar mais ainda a mata ou buscar refúgio em outras etnias, como os Munduruku e Kawaiwete (etnia também conhecida como Kayabi) e, até mesmo, em centros urbanos. Com a dispersão geográfica e sua imersão em outras comunidades indígenas, o povo Apiaká foi absorvendo elementos culturais de outros povos indígenas e não indígenas, o que acabou influenciando diretamente em sua identidade cultural; seu idioma (língua materna) foi praticamente extinto, restando poucas pessoas que conhecem algumas frases e palavras, sofreu com a perda também de suas danças tradicionais e artesanatos e, assim, foram ressignificados.

Outro fator que podemos dizer é que nós *Apiaká*, tivemos e temos até hoje miscigenação com outros povos, e na minha aldeia há casamentos de homem *Apiaká* com mulheres da etnia Munduruku, e mulheres *Apiaká* casadas com homens Munduruku. As mulheres que são casadas com *Apiaká* falam sua língua materna com seus filhos no seu cotidiano, assim, algumas crianças entendem a língua Munduruku, mas não falam. Algumas dessas mulheres casadas com *Apiaká* são filhas de *Apiaká* com Munduruku, mas só aprenderam a língua Munduruku. Essas mulheres, com idades de vinte e nove, trinta e três, trinta e sete, e trinta e nove anos, sabem e falam a língua Munduruku, mas seguem a tradição *Apiaká*. Também tem *Apiaká* que fala o idioma Munduruku, mas não sabe o idioma *Apiaká* (MUNDURUKU, 2017, p. 3, *grifos do autor*).

Como referido, o autor traz uma problemática evidente para o povo Apiaká que é a falta de falantes do idioma. Atualmente, nas comunidades Apiaká não há nenhuma pessoa que fale a língua do povo. Um desafio vivido hoje é a revitalização do idioma Apiaká, pois eles entendem que a língua materna é de suma importância para o processo de identidade de povo indígena. Há relatos na comunidade de serem discriminados por outros povos indígenas, que dizem que os Apiaká não são mais indígenas, pois não têm a língua materna, que Apiaká é ribeirinho.

Destacamos a influência de outros povos indígenas e suas contribuições para a ressignificação da cultura Apiaká, sobretudo a evidente influência do povo Munduruku em suas atividades culturais. Canclini (2009) conceitua *interculturalidade* como uma forma de trabalhar com três processos: as diferenças, as desigualdades e a desconexão, as características culturais híbridas visíveis da cultura Apiaká estão presentes na proximidade visual com artefatos, entre artesanatos, adornos corporais e roupas tradicionais do povo Munduruku. O que relatamos aqui é a hibridização cultural no sentido de empréstimos recíprocos, como nos ensina Canclini (2009), não descaracterizando a cultura Apiaká, mais sim explicando (sob a ótica intercultural) um novo significado do Outro, sendo esse resultado de uma aproximação e até mesmo uma miscigenação, como explicou Munduruku (2017).

Canclini (2010, p. 14) esclarece que a “hibridização não é sinônimo de fusão sem contradições, mas pode ajudar a explicar as formas particulares de conflito geradas na interculturalidade”. O autor ainda comenta que fatores como a globalização podem refletir em ações combinatórias que desenvolvem uma multiculturalidade criativa.

Krixi (2016) relata que as práticas culturais estavam enfraquecendo e desaparecendo, pois os jovens não as conheciam. Assim sendo, não desenvolviam atividades da cultura Apiaká. Preocupados com o futuro da comunidade e com a continuidade da identidade do povo Apiaká, as lideranças se mobilizaram juntamente com a escola e desenvolveram ações de revitalização da cultura com o protagonismo dos jovens. A autora explana que criação da Escola Estadual Indígena de Educação Básica Leonardo Krixi Apiaká se deu no ano de 2007. O objetivo de implantar uma unidade de ensino na comunidade da aldeia Mayrob visava atender as necessidades dos jovens, promovendo também a afirmação da identidade étnica e a recuperação da memória histórica do povo Apiaká.

Destacamos o papel da escola como parte importante no processo de resistências dos povos indígenas. Ferreira (2014, p. 113) elucida que,

Nas comunidades indígenas as escolas se hibridizam considerando a lógica da epistemologia presente em etnias ameríndio-indígenas, que não é a da razão, ao menos não dá razão da modernidade, mas uma lógica que é afetiva, de luta e cosmológica, com uma visão de mundo refinada e significada sempre pela tradição que se ressignifica na mobilidade da dinâmica social e dos períodos históricos e necessidades. Ou seja, as escolas são indianizadas.

A escola, sendo um *locus* de luta e enfrentamento, e entendendo que a educação escolar indígena contribui para a manutenção e, até mesmo, resgate de atividades culturais, passa a ser uma forma de resistir no território.

As lideranças foram em busca de solução, mas não foi fácil, foram anos e anos pesquisando sobre os cantos, as músicas, as pinturas corporais e faciais e seus significados. Havia um sentimento e desejo de revitalizar o que havia sido tirado da vida do povo Apiaká em motivo dos antepassados terem sido escravizados e obrigados pelo seringueiro e caucheiros a não mais praticar a cultura. (KRIXI, 2016, p. 3).

Resistir foi a premissa que guiou o povo Apiaká até a contemporaneidade. Resistir aos massacres, ao avanço do capital em seu território, aos opressores que os proibiam de manifestar sua identidade e culturalidade. A resistência Apiaká também foi uma (re)existência diante dos desafios impostos de uma forma tão violenta, que só reforça a identidade guerreira desse povo que vive e luta, existe e resiste.

Compreendendo toda a trajetória do povo Apiaká, afirmamos que resistir é, por essência, o próprio ato de se manterem vivos. Apresentaremos aqui, dentro de análises da geografia possibilista, reflexões de autores que permeiam a discussão da resistência e uma (re)existência, no sentido de ações decoloniais, as quais os Apiaká já executam desde o momento em que resistiram à colonização, desde o século XIX quando se deu o primeiro contato com o não indígena.

Porto-Gonçalves (2010) explica que fazer a relação entre saberes e território, antes de tudo, é questionar o pensamento eurocêntrico sobre o conhecimento universal provincializado, uma vez que se faz como colonizador. Assim, o autor destaca que “para promover a desprovincianização e o reconhecimento de novos lugares de enunciação, é preciso trazer o espaço para dentro da história e deixá-lo falar”.

Nesse sentido, o ato da (re)existência é uma ação decolonial, pois contrapõe o pensamento colonizador, o qual, dentro do pensamento geográfico, moldou até a cartografia e o modo de se ver no mundo, dividido em polos: o norte colonizador (europeu e americano) e o sul colonizado. Porto-Gonçalves (2010, p. 43) faz uma referência a esse modo de pensar a geografia quando afirma:

[...] a cartografia da Terra foi grafada pelo Papa, em 1493, com um meridiano, o de Tordesilhas e, desde o século XIX, a Ciência laica se encarregaria de remarcar um novo ponto zero de onde passa a recartografar o mundo, agora a partir do meridiano de um subúrbio de Londres, Greenwich. Não olvidemos que se orientar é se dirigir para o oriente e tomar esse rumo era tomar o rumo certo na vida, tal como hoje se diz nortear. Essa troca de verbo é, também, uma troca de hegemonia geopolítica.

Porto-Gonçalves (2006, p. 153) afirma que “o discurso eurocêntrico da modernidade fez com que a diferença específica da América, sua colonialidade, se diluísse tal como formulada pelo discurso eurocêntrico”. O autor prossegue em sua reflexão, afirmando que tal

discurso não dá conta de perceber a colonialidade que a constitui, e assim não percebe as clivagens, a opressão e a tragédia que lhe são coetâneas. Compreendemos isso com o povo Apiaká, uma vez que a incidência de europeus em seu território no século XVIII, com o capitão-general João Carlos Augusto de Oyenhausen-Gravenburg (de origem portuguesa), e, no século XIX com a expedição do cônsul-geral da Rússia, Georg Heinrich von Langsdorff.

Para Quijano (2009, p. 73), a colonialidade é um dos principais aspectos que constituem um padrão mundial da expansão e do poder capitalista. Assim, colonizar territórios, corpos e pensamentos são estratégias do colonizador e, quando se percebe e se coloca contra esse movimento, há ações decoloniais. Notamos esse pensamento quando Guimarães (1842) e Machado de Oliveira (1898) demonstraram interesses econômicos colonizatórios no contato com os indígenas Apiaká, descartando toda a cosmologia indígena e considerando somente as vantagens que seriam dadas à Coroa.

A ideia de (re)existência pensada por Porto-Gonçalves (2010) denota que não é um simples fato de resistência no sentido etimológico da palavra, mas quando há uma reação a alguém ou algo, a partir de sua existência. Trata-se então da junção do fato de resistir e existir, assim, resistindo quando se confrontam racionalidades distintas. Essa teoria, quando cotejada com a ação do povo Apiaká de retomar seu território tradicional, denota uma ação de resistência em que eles, pautados pela sua teimosia em existir, criam assim fenômenos de (re)existência, como explicado por Porto-Gonçalves (2010).

Nesse sentido, as (re)existências são ações construídas no processo de luta pelos territórios da vida, expressas na luta pela permanência na terra, na luta pela Reforma Agrária, na luta contra a construção desenfreada e injustificada dos empreendimentos hidrelétricos que expulsam milhares de famílias de seus lugares de existências, na luta pela água, entre outras ações de natureza política que possuem como fundante as relações de pertencimento (PELÁ; MENDONÇA, 2010, p. 54)

Os autores Pelá e Mendonça (2010, p. 54) entendem o conceito de (re)existência – destacam o prefixo “re” entre parênteses, “como um processo de permanência, modificada por uma ação política que se firma nos elementos socioculturais”. Em outras palavras, os autores utilizam o exemplo de enraizamento, citando que o significado de (re)enraizar se faz com o objetivo de continuar enraizado ou até mesmo criar novas raízes, mesclá-las com as já existentes, tendo um espaço vivido em constante transformação (hibridização e interculturalidade); porém, mantendo-se em (re)existências.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensar em (re)existências é também pensar a decolonialidade conforme orienta Quijano (2005). Ferreira (2014) corrobora esse pensamento decolonial, afirmando que o diálogo intercultural atua como uma estratégia de luta na resistência – podendo ser entendido também como (re)existência – das continuidades dos povos indígenas, a permanência dos que foram desumanizados (violentados, quase exterminados, colonizados) ou até mesmo aqueles a quem quiseram desumanizar. Assim, Ferreira (2014, p. 161-162) complementa sua reflexão afirmando que “a interculturalidade crítica é um projeto de descolonização, um projeto da construção de uma educação humanista e da Pedagogia Cosmo-Antropológica”.

Ressaltamos a importância da pesquisa de Ferreira (2014) focada na educação escolar indígena, porque suas reflexões que unem a educação escolar indígena e a Pedagogia Cosmo-Antropológica atuam como uma força decolonial dentro das comunidades e dos povos indígenas. O povo Apiaká é considerado como sobrevivente que, em uma ação de (re)existência, reage à ação colonial com a (re)ocupação do seu território tradicional. O seu lugar cosmológico, o qual fora palco das lutas, sofrimentos, mas também, antes disso, um território próspero de um grupo indígena “gentios” que, em *tramas* e *manhas* (FERREIRA, 2014) se movimenta e, em movimento, realiza ações decoloniais.

Acreditamos que trabalhos como este podem contribuir com a luta dos povos indígenas, e neste caso o povo Apiaká, uma vez que realiza um registro da luta de resistência, que pauta a Geografia como um olhar para a contemporaneidade do processo da retomada do território tradicional, realiza uma análise junto à fenomenologia a compreensão dos espaços geográficos em uma construção territorial-espacial-humana, que compreende um fenômeno de (Re)existência de uma etnia indígena latino-americana que busca um resgate histórico de seu povo.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Juliana. **Paisagens ancestrais do Juruena**. Operação Amazônia Nativa (Opan), 2019. Disponível em <<https://amazonianativa.org.br/wp-content/uploads/2019/05/paisagens-acenstrais-do-juruena.pdf>> Acesso em: 22 jun. 2020.
- CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas: estratégias para entrar y salir de la modernidad**. 1. ed. 3. reimp. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- CANCLINI, Néstor García. **Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade**. Tradução Luiz Sérgio Henriques. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- FERREIRA, Waldinéia Antunes de Alcântara. **Educação escolar indígena na terra indígena Apiaká/Kayabi em Juara, MT: resistências e desafios**. 2013. 181f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação. Faculdade de Educação. Universidade Federal do Rio

Grande do Sul, UFRGS, Porto Alegre, RS, 2013. Disponível em:  
<<https://lume.ufrgs.br/handle/10183/87960>>.

GUIMARÃES, José da Silva. Memórias sobre os usos, costumes e linguagem dos Apiaccás, e descobrimento de novas minas na Província de Mato Grosso. **Revista Trimensal de História e Geografia**. Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Tomo VI, Rio de Janeiro, 1844. Disponível em: <<https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revista-ihgb.html>> Acesso em: 19 ago. 2019.

KRIXI, Ivanete. A escola e a cultura Apiaká: aldeia Mayrob Juara/MT In: I Jornada dos Povos do Brasil, 1ª. (JPB), 2016, Cuiabá, MT. **Anais...** Cuiabá/MT: Laboratório de Estudos e Pesquisas da Diversidade da Amazônia Legal e NEDET. Núcleo de Desenvolvimento Territorial, 2016. v. 1 (2016). ISSN ONLINE 2525-6718. Disponível em: <<http://siec.unemat.br/anais/default/impresao-pdf.php>>. Acesso em: 19 ago. 2019.

KOMISSAROV, Boris Nikolaevich; FLORENCE, Hercules. **Expedição Langsdorff ao Brasil, 1821-1829**. Edições Alumbamento, 1988.

MACHADO DE OLIVEIRA, J. J. Memória da nova navegação do rio Arinos até a Villa de Santarém, estado do Grão-Pará. **Revista Trimensal de História e Geografia**. Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. IHGB, Tomo XIX, Rio de Janeiro 1898. Disponível em: <<https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revista-ihgb.html>> Acesso em: 19 ago. 2019.

MOURÃO, Maria da Graça Menezes. **História dos Apiaká**. São Paulo: Scortecci, 2008.

MUNDURUKU, Ray Dathe. Conflito socioambiental: defendendo o território indígena Apiaká do Pontal e Isolado. In: II Jornada dos Povos do Brasil: Educação, Território e Identidades, 2ª. (JPB), 2017, Barra do Bugres/MT. **Anais...** Barra do Bugres/MT: Faculdade Intercultural Indígena, 2017. v. 2 (2017). ISSN ONLINE 2525-6718. Disponível em: <<http://siec.unemat.br/anais/default/impresao-pdf.php>> Acesso em: 19 ago. 2019.

NIMUENDAJÚ, Curt. The Maué and Arapium. **Handbook of South American Indians**, v. 3, p. 245-254, 1948.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A reinvenção dos territórios: a experiência latino-americana e caribenha**. en Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2006.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência Latino-Americano. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia**, Universidade Federal Fluminense, UFF, 2010. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/13521>> Acesso em: 20 jul. 2020.

PELÁ, Márcia; MENDONÇA, Marcelo Rodrigues. Cerrado goiano: encruzilhada de tempos e territórios em disputa. **Cerrados: perspectivas e olhares. Goiânia: Vieira**, p. 51-70, 2010. Disponível em: <<https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/geografica/article/view/2368>> Acesso em: 20 jul. 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula Meneses (Org.). **Epistemologias do Sul.**, Coimbra: Almedina, p. 73-117, 2009.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. Em livro: **A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (Org). Colección Sur Sur, CLASCO, Buenos Aires, Argentina, set. 2005. Pp. 227-278. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12Quijano.pdf>> Acesso em: 10 jul. 2020.

TEMPESTA, Giovana Acacia. **Travessia de banzeiros: historicidade e organização sociopolítica Apiaká**. 2009. 322 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia. Universidade de

Brasília, UNB, Brasília, 2009. Disponível em: <<https://repositorio.unb.br/handle/10482/4047>> Acesso em: 10 jul. 2020.