

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

Breno Matheus Barrozo de Miranda

**O MARCO TERRITORIAL DA MEMÓRIA: UMA PROPOSTA INTERCULTURAL DO
DIREITO À MEMÓRIA**

Juiz de Fora

2024

Breno Matheus Barrozo de Miranda

**O MARCO TERRITORIAL DA MEMÓRIA: UMA PROPOSTA INTERCULTURAL DO
DIREITO À MEMÓRIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Direito; Área de concentração: Direito e Inovação; Linha de pesquisa: Direitos Humanos, Pessoa e Desenvolvimento: inovação e regulação jurídica no contexto do capitalismo globalizado, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Wagner Silveira Rezende

Juiz de Fora

2024

Miranda, Breno Matheus Barrozo de.

O marco territorial da memória : uma proposta de interpretação intercultural do direito à memória / Breno Matheus Barrozo de Miranda. -- 2024.

147 f.

Orientador: Wagner Silveira Rezende

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Direito. Programa de Pós-Graduação em Direito, 2024.

1. Direito à memória. 2. Direitos indígenas. 3. Pluralismo jurídico. 4. Interpretação intercultural. I. Rezende, Wagner Silveira, orient. II. Título.

Processo:

23071.922343/2024-74

Documento:

1878013

BRENO MATHEUS BARROZO DE MIRANDA

O marco territorial da memória: uma proposta intercultural do direito à memória

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Direito. Área de concentração: Direito e Inovação

Aprovada em 06 de agosto de 2024.

BANCA EXAMINADORA

Wagner Silveira Rezende - Orientador e Presidente da Banca

Universidade Federal de Juiz de Fora

Joana de Souza Machado

Universidade Federal de Juiz de Fora

Fernando Perlatto Bom Jardim

Universidade Federal de Juiz de Fora

Cora Hisae Monteiro da Silva Hagino

Universidade Federal Fluminense

Processo:

23071.922343/2024-74

Documento:

1878013

Juiz de Fora, 22/07/2024.



Documento assinado eletronicamente por **Wagner Silveira Rezende, Professor(a)**, em 09/08/2024, às 14:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Joana de Souza Machado, Professor(a)**, em 09/08/2024, às 19:34, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Breno Matheus Barrozo de Miranda, Usuário Externo**, em 04/10/2024, às 16:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **CORA HISAE MONTEIRO DA SILVA HAGINO, Usuário Externo**, em 23/10/2024, às 15:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Fernando Perlatto Bom Jardim, Professor(a)**, em 23/10/2024, às 15:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **1878013** e o código CRC **FE77B3EF**.

Aos que foram e aos que resistiram.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço ao PPGD/UFJF e, em especial, ao meu orientador, Wagner, que topou abrigar esse projeto, que, à época da seleção de mestrado era tão distante em geografia, mas não em fundamentos, da Zona da Mata Mineira.

Também, aos meus pais Nonato e Ecilia, pelo apoio, mesmo a distância, nesses dois anos de mestrado que marcaram minha ausência de Manaus, bem como por me ensinarem a importância da educação e do pensamento crítico.

Agradeço ao Ministério Público Federal, especialmente aos meus chefes Janaina, Luiz Paulo e Fernando que me permitiram, durante esse período, trabalhar a distância, mesmo com os desafios e limitações do teletrabalho. Estendo os agradecimentos às equipes do 5º (Adriana, Valneide e Valéria) e do 15º (Raisa, Yuri, Julia, Helena e Talita) escritórios da Procuradoria da República no Amazonas, pela parceria e colaboração nas angústias e alegrias do trabalho em prol dos povos indígenas e comunidades tradicionais do Amazonas.

Aos meus amigos de Juiz de Fora, que tornaram a minha estadia na cidade não apenas mais fácil, mas mais feliz. Agradeço à Luma, à Carol Stroppa, à Giovanna e à Jessicka, pelo companheirismo durante a jornada no PPGD. Ao Ivo Lazarevitch, pela parceria desde o meu primeiro dia em Juiz de Fora. Ao Gabriel, à Mariana, ao Carlos e ao Pedro Lazzarini, em especial, pelo acolhimento, amizade e por me fazerem ter uma família na Zona da Mata. Ao Bruno, Murilo, Ana Paula e Raphael, a quem desejo toda realização e felicidade.

Aos meus amigos em Manaus, em especial a Stefany, que muito é presente na rotina dos direitos sociambientais, pela paciência e apoio.

Aos servidores da Biblioteca do Museu da Amazônia e da Biblioteca Central da Universidade Federal do Amazonas, pelo irrestrito serviço na busca de documentos tão antigos e, muitas vezes, extremamente frágeis. Ao Armazém da Memória, à Biblioteca Digital Curt Nimuendaju e ao Centro de Documentação e Memória da Amazônia por manterem em seus acervos materiais de fácil acesso aos pesquisadores.

A Deus, como força criadora, pela oportunidade, segurança e amparo.

Aos povos indígenas e movimentos sociais indígenas que seguem em luta. Aos povos indígenas do passado que, apesar de tudo, deixaram sua marca.

“Ou como eu, conversando com amizades, cheguei à conclusão de que é um retorno à terra. Terra essa que chamamos de comunidade, território e memória.”
(Denilson Baniwa, 2020).

RESUMO

Este trabalho buscou compreender como o direito à memória pode garantir emancipação e justiça aos povos indígenas no Brasil, em especial aos que, durante os séculos, em razão da política ativa do Estado, deixaram de existir. Para tanto, foi realizado estudo de caso tendo como objeto o território que, hoje, está Manaus, bem como suas imediações, a fim de compreender a relação do lugar com as populações indígenas que lá viviam. Para a realização da pesquisa, buscou-se construir um panorama histórico da presença indígena em Manaus e das perspectivas, a partir do século XX, que consolidaram a imagem mítica indígena — enfatizando a Guerra dos Manaós. Como fontes, foram utilizados documentos e relatos históricos que, apesar de não indígenas, descreviam a larga ocupação indígena na região, que se estendia até o Alto Rio Negro. Como tentativa de resgatar as marcas dessas comunidades, recorreu-se ao estudo dos sítios arqueológicos, em especial o Sítio Arqueológico Manaus, que teve seu resgate judicializado em 2004. O estudo de caso demonstrou que o Estado, nos limites do caso, nega participação indígena na construção de sua própria memória, bem como observou, nesse sentido, a necessidade de uma interpretação intercultural do direito à memória em diálogo ativo com diversas cosmovisões indígenas. Com base no pluralismo jurídico formulado por Antonio Wolkmer (2001) e nas diretrizes de interpretação intercultural de Julio José Araujo Junior (2018), entendeu-se que a participação indígena exige a existência de espaços descentralizados de debate, de respeito às diversas cosmovisões e de centralidade dos movimentos sociais indígenas, na forma de organizações, associações e lideranças indígenas. Além disso, após investigar as formas nas quais as memórias indígenas se constroem, com auxílio da História e em consulta a diversas etnografias, constatou-se uma profunda e complexa relação metodológico-temporal-territorial entre a tradição oral, a mitologia e a natureza. Por fim, compreendeu-se que uma interpretação intercultural e pluralista do direito à memória exige a presença de movimentos sociais indígenas como legítimos guardiões da memória, do diálogo entre diversas cosmovisões e da garantia dos direitos territoriais indígenas — lugar em que as memórias são construídas e processadas.

Palavras-chave: direito à memória; direitos indígenas; interculturalidade; pluralismo jurídico; territórios indígenas; povos indígenas.

ABSTRACT

This study aimed to understand how the right to memory can ensure emancipation and justice for indigenous peoples in Brazil, particularly those who, over the centuries, due to active state policies, ceased to exist. To achieve this, a case study was conducted focusing on the territory now known as Manaus and its environment, aiming to understand the relationship of the territory with the indigenous populations who inhabited it. The research constructed a historical overview of indigenous presence in Manaus and examined perspectives from the 20th century onward that solidified a mythical indigenous image, highlighting the Manaós War. The study utilized documents and historical accounts describing the extensive indigenous occupation of the region, extending up to the Upper Rio Negro, albeit primarily from non-indigenous sources. In an effort to recover traces of these communities, archaeological sites were studied, notably the Manaus Archaeological Site, which its recovery efforts were judicialized in 2004. The case study revealed that, within its confines, the State denies indigenous participation in the construction of its own memory. Accordingly, it underscored the necessity for an intercultural interpretation of the right to memory in active dialogue with diverse indigenous worldviews. Drawing on Antonio Wolkmer's formulation of legal pluralism (2001) and Julio José Araujo Junior's guidelines on intercultural interpretation (2018), it was understood that indigenous participation demands the existence of decentralized spaces for debate, respect for diverse worldviews and centrality of indigenous social movements, formed by organizations, associations, and indigenous leadership. Furthermore, after investigating how indigenous memories are constructed, with assistance from History and consultation of various ethnographies, a profound and complex relationship was found between oral tradition, mythology, and nature, establishing an inseparable methodological-temporal-territorial link. Ultimately, it was comprehended that an intercultural and pluralistic interpretation of the right to memory necessitates the presence of indigenous social movements as legitimate custodians of memory, dialogue among diverse worldviews to explore ways of remembering, and the assurance of indigenous territorial rights — spaces where memories are formed and processed.

Keywords: right to memory; indigenous rights; interculturality; legal pluralism; indigenous territories; indigenous peoples.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1 - Área de confluência dos rios Negro e Solimões	81
Mapa 2 - Área do Projeto de Revitalização do Centro Antigo de Manaus	117

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CF/88	Constituição Federal de 1988
EC	Era Comum
Funai	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
Iphan	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MPF	Ministério Público Federal
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SPITLN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais
TESC	Teatro Experimental do Sesc
TI	Terra Indígena

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
2 OS INDÍGENAS NA ÉGIDE DIREITO POSITIVO	17
2.1 PERÍODO COLONIAL	19
2.1.1 Estratégias adaptativas.....	20
2.1.2 O Diretório dos Índios: início de uma política assimilacionista.....	24
2.2 PERÍODO PÓS-COLONIAL.....	25
2.2.1 Legislação imperial, “nacionalização” dos povos indígenas e o desenvolvimento da “forma” fundiária.....	26
2.2.2 O Indigenato	32
2.2.3 Os indígenas e a República.....	32
2.2.4 A tutela dos indígenas no governo militar	36
2.3 PERÍODO CONSTITUCIONAL	39
2.3.1 O regime tutelar na Constituição de 1988.....	40
2.3.2 O regime das terras indígenas na CF/88	41
2.4 OS INDÍGENAS E O DIREITO.....	47
3 MEMÓRIA, TEMPO E LUGAR	49
3.1 DIREITO, PLURALISMO E POVOS INDÍGENAS.....	50
3.1.1 Direito da/à memória no Brasil, povos indígenas e Justiça de Transição ..	50
3.1.2 Pluralismo jurídico: conceitos, objetivos e princípios segundo Wolkmer ...	53
3.1.3 A proposta interpretativa intercultural	57
3.2 PROCESSOS DE MEMÓRIA	58
3.2.1 Memória coletiva.....	60
3.2.2 Memória coletiva e história nacional	64
3.3 A MEMÓRIA PARA OS POVOS INDÍGENAS	66
3.3.1 A memória como saber: o método	67
3.3.2 Memórias mitológicas: o tempo	69
3.3.3 A natureza: o lugar.....	75
4 OS INDÍGENAS NA MEMÓRIA OFICIAL: O CASO DE AJURICABA EM MANAUS	79
4.1 A AMAZÔNIA CENTRAL	80
4.2 O LUGAR DA BARRA.....	85
4.3 A CONFEDERAÇÃO DO RIO NEGRO.....	88

4.4 MANAUS E AJURICABA	96
4.5. MEMÓRIA CONTEMPORÂNEA.....	106
5 ARQUEOLOGIA, PATRIMÔNIO E MEMÓRIA: ANÁLISE DA AÇÃO CIVIL PÚBLICA N. 1949-58.2004.4.01.3200	111
5.1 CONTEXTUALIZAÇÃO DO LUGAR E HISTÓRICO DE ESCAVAÇÃO DO SÍTIO ARQUEOLÓGICO MANAUS	115
5.2 CAMINHOS DE PESQUISA.....	119
5.3 REPRESENTAÇÃO E DIREITO À MEMÓRIA.....	122
5.4 O MARCO TERRITORIAL DA MEMÓRIA	128
6 CONCLUSÃO	133
REFERÊNCIAS.....	136

1 INTRODUÇÃO

Em novembro de 2018, visitei a Terra Indígena Waimiri-Atroari, localizada a 250 quilômetros ao norte de Manaus. Esse foi o primeiro contato direto que tive com populações indígenas. A visita, feita no contexto do trabalho no Ministério Público Federal, onde atuo como servidor em temas socioambientais desde 2018, foi marcada por uma certa formalidade decorrente da posição exercida por indígenas e representantes do Estado, agentes presentes na ocasião.

Essa formalidade facilmente se tornou uma tensão que, a meu ver, não fazia muito sentido, afinal, na ilusão do serviço público, eu seria capaz de salvar a população historicamente marginalizada, ao mesmo tempo que não compreendia a posição que o Estado exercia naquela dinâmica.

Essa posição, felizmente, nos foi continuamente lembrada pela própria comunidade, que reiterou suas demandas e narrou sua história perante aqueles que, na forma da lei, foi concedida atribuição para tutelar os seus direitos (uma ficção jurídica que, de certa forma, demanda boa vontade destes representantes para ter alguma efetividade).

Para os kinja¹ o esquecimento não se opera da mesma forma e velocidade que para os kaminja², mesmo daqueles que, como eu, vivem tão perto da terra indígena. Para eles, a violência sofrida durante o Regime Cívico-Militar (1964-1985), que os dizimou, ainda é lembrada vividamente e há o desejo que ela continue sendo lembrada. Para nós, não indígenas, a violência foi uma mera inconveniência em nome do progresso, marcado por um projeto específico: a BR-174, que cruza a TI Waimiri-Atroari e liga Manaus a Roraima.

A BR-174 é, na verdade, uma cicatriz física da violência sofrida pelos kinja no estabelecimento de projetos desenvolvimentistas em seu território. Uma cicatriz longa, que percorre todo o território longitudinalmente e se hospeda artificialmente na natureza. A marca da modernidade desenvolvimentista que submete o território a sua lógica, território esse que os kinja não abandonam, porque os deixam de *ser* se o fizerem. A vida, e tudo o que dela decorre, está diretamente conectada ao território.

1 Apesar de, por vezes, serem chamados de Waimiri ou Atroari, os indígenas que habitam tradicionalmente a TI Waimiri-atroari se autodenominam Kinja.

2 Como os Kinja chamam aqueles que não são Kinja, especialmente não indígenas.

Essa centralidade da reprodução cultural, da qual, indiretamente, a memória faz parte, levantou a minha curiosidade quanto a possibilidade do resgate memorial de comunidades indígenas que não existem mais. Vivendo em Manaus, eu tinha plena consciência da existência de diversos sítios arqueológicos sob a cidade, bem como do passado indígena da região, marcado pela presença do povo manaó, que, mais tarde, daria nome à cidade. Quando propus o projeto de pesquisa, meu desejo era reivindicar uma homenagem pública à Ajuricaba, líder manaó que guerreou contra os colonos portugueses.

A pesquisa rapidamente fez-me abandonar essa possibilidade, por motivos que explorarei no decorrer do trabalho, e o questionamento tomou uma proporção maior ao ser direcionado à maneira que se garantiria a memória dos povos indígenas que não mais existem e qual seria o papel do Direito, aliado à história e antropologia, uma vez que a interdisciplinaridade é essencial nessa questão, nesse processo.

A situação sofrida pelos manaó se assemelha a de diversos outros povos indígenas que, confrontados pela colonização e, mais tarde, pela política, seja de extermínio seja de assimilação, ativa do Estado Brasileiro contra eles, vieram a desaparecer. Além disso, a atuação inefetiva do Estado, marcado pela repressividade das ações em detrimento de políticas preventivas, o alto interesse econômico nas terras indígenas e as demais pressões territoriais sofridas pelos povos indígenas podem indicar que, a despeito das evoluções constitucionais, o destino para os que permanecem pode ser o mesmo.

Somado a esses fatores, a imagem infantilizada e primitiva dos povos indígenas, fundamentada em séculos de assimilacionismo institucional e povoada no senso comum, corrobora uma visão subalterna deles, criando barreiras, muitas vezes institucionais, que os impede de falar por si próprios.

Para responder esse questionamento, decidi realizar a pesquisa que deu origem ao presente trabalho na forma de um estudo de caso focado no que, inicialmente, me indagou: a presença indígena no território de Manaus. A figura de Ajuricaba, que é muito central na questão, como veremos em capítulo próprio, deixou de figurar como objeto de estudo porque essa exploração não poderia desconsiderar todo o contexto social e reivindicatório que o cerca em favor de uma única pessoa (Freire, 2008, p. 65).

Considerarei que o estudo de caso colaboraria para explicar a maneira como a memória indígena estava presente institucionalmente, considerando acontecimentos

históricos e contemporâneos que não podem ser manipulados, não dependendo de controles comportamentais (Yin, 2001). Nesse sentido, busquei na documentação subsídios para reconstruir minimamente um panorama indígena no território em que hoje é Manaus. Contudo, devo pontuar que essa construção, delineada no capítulo quarto, por tratar de comunidade que é tradicionalmente marginalizada na pesquisa histórica, é, naturalmente, pouco linear e uniforme (Ginzburg, 2012, p. 30).

Outra questão é o fato de que as fontes documentais a que tive acesso possuíam uma característica em comum: foram registradas por não-indígenas, a maioria deles pertencentes a uma elite colonial ou provincial. As pegadas indígenas seriam encontradas, apenas, nos sítios arqueológicos, momento no qual ampliei o escopo do estudo de caso para incluir uma descoberta que julguei relevante: a judicialização do Sítio Arqueológico Manaus, local de presença indígena anterior e contemporânea ao período colonial.

Na oportunidade, pontuo que compreendo, na qualidade de não indígena, a responsabilidade institucional a mim incumbida de não ser cúmplice na persistente subordinação dos sujeitos de violação de direitos no ciclo de violência epistêmica ao qual são submetidos (Spivak, 2010, p. 59-60). Nesse sentido, tento garantir a centralidade de cosmovisões indígenas na busca de um ou mais processos memoriais, considerando-os na sua qualidade de narrativa não-normativa da realidade (Spivak, 2010, p. 62).

Estabelecidas estas premissas, quanto ao trabalho em si, ele foi dividido em quatro capítulos de conteúdo. No primeiro, que, na numeração contínua aqui estabelecida, é registrado como segundo, regra que persiste aos demais, traço panorama do Direito aplicado aos povos indígenas desde o período colonial até a atualidade, especialmente quanto ao regime tutelar e aos direitos territoriais. Mais importante que a descrição ascética de normas jurídicas, é a institucionalização da perspectiva infantilizada, primitivista, tutelatória e assimilacionista sobre os povos indígenas que, ao final, resignou-os à condição de não detentores da própria memória.

No segundo capítulo, trato especificamente a questão jurídica, diferenciando direito da memória e direito à memória. Relaciono esses direitos no contexto da Justiça de Transição e das previsões normativas que os fundamentam, tanto nacionalmente quanto internacionalmente. Neste ponto, considero que a participação efetiva de comunidades indígenas para a construção jurídica do direito à memória é fundamental para a emancipação delas. Para tanto, busco fundamento teórico na

teoria do pluralismo jurídico e em modelos hermenêuticos de interpretação intercultural crítica do Direito. Para compreender conceitos materiais de memória e corroborar no desenvolvimento dessa nova interpretação, utilizo conceitos próprios da História, que, em colaboração com a Antropologia, me guiam na dinâmica muito própria dos processos de memória indígena.

No terceiro capítulo, foco na construção histórica de Manaus e dos os povos indígenas que nela habitam e habitavam, para tentar traçar uma imagem, mesmo que não linear, na relação entre esses sujeitos. Um fato importante que é largamente explorado no trabalho é a Guerra dos Manaós, conflito armado entre indígenas do rio Negro e a Colônia do Grão-Pará e Maranhão no século XVIII. A construção é informada, majoritariamente, por documentos históricos contemporâneos aos fatos e crônicas coloniais. Quando trato especificamente sobre a estruturação da imagem indígena no imaginário local, recorro a documentos culturais (sonetos, poemas épicos e peças teatrais) e propostas institucionais de memória.

No último capítulo, como segunda parte do estudo de caso, faço a análise da Ação Civil Pública n. 1949-58.2004.4.01.3200, que judicializou a recuperação física do Sítio Arqueológico Manaus, e da maneira na qual a presença indígena é ausente no seu trâmite e na formulação do direito à memória existente nessa relação jurídica. Ao fim, tento responder a minha questão inicial dentro de três novas perguntas esquema: quem pode lembrar? Como se deve lembrar? Onde se deve lembrar?

2 OS INDÍGENAS NA ÉGIDE DIREITO POSITIVO

O Direito, como forma de organização pública e solução de conflitos, não se iniciou no território em que hoje é o Brasil apenas a partir da colonização portuguesa. Nesse sentido, os povos que ocupavam a costa oeste da América do Sul, a região amazônica e o cerrado central, além de outras regiões que, posteriormente, viriam a formar o Brasil, possuíam organização social e alguma normatividade nas suas relações internas e externas. Nesse sentido, existia, de fato, organização social com aspectos normativos entre os indígenas pré-colonização (Souza Filho, 2009, p. 31)

Considero, sobretudo, que, apesar da designação “indígena” indicar uma espécie de identidade étnica única, compartilhada por todos os povos indígenas, os povos pré-colombianos eram dos mais diversos, tanto fisicamente quanto culturalmente e politicamente. Sociedades estratificadas, com a presença de alguma burocracia centralizadora, conviviam com sociedades que a unidade política principal era a aldeia sem camadas sociais bem definidas. Assim, durante a colonização, a designação “índios” se referia exclusivamente aos povos que foram encontrados na América, agrupados pela característica de não serem europeus (Melatti, 2023, p. 60).

É impossível discorrer sobre os direitos indígenas no Brasil sem considerar aspectos históricos da colonização portuguesa na América do Sul, uma vez que, mesmo que se considere que havia normatividade entre os povos indígenas, para os primeiros cronistas, parecia afastada a possibilidade de estes povos serem regidos por um Direito interno (Souza Filho, 2009, p. 29).

João Pacheco de Oliveira (2016, p. 48) considera, nessa linha de ideias, que a construção da “descoberta do Brasil” é mais próxima do século XIX que do século XVI, tendo em vista o número de relatos de administradores, missionários e particulares que, em seus registros, não deixaram de dar conta da extensão numérica e da diversidade cultural dos povos originários.

Contudo, não é o objetivo do presente trabalho discutir a organização social e jurídica das sociedades pré-colombianas, mas compreender, ao menos nesse momento, a maneira na qual a colonização portuguesa influenciou os direitos dos povos indígenas no Brasil. Nesse sentido, o sistema jurídico pré-colombiano, marcado por uma concepção de direito que mais se aproximava de um coletivismo, é substituído pelo direito individual que se construía na Europa, sem ser, porém, plenamente garantido aos povos colonizados (Souza Filho, 2018, p. 79).

Ainda que consideremos a existência do direito como fenômeno no período pré-colombiano, a luta pelos direitos indígenas inicia-se a partir da colonização portuguesa e permanece até os dias atuais. Nesse ponto, parto do princípio que, a despeito de todas as previsões legais e constitucionais já feitas, o Estado, seja a metrópole portuguesa seja o Estado Nacional brasileiro, falha continuamente na garantia e efetivação de direitos à população indígena.

Essas falhas se originam exatamente dos objetivos pelos quais tais normas foram inicialmente definidas. O presente capítulo procura traçar panorama histórico sobre a aplicação do Direito aos povos indígenas em território brasileiro, desde os primeiros contatos coloniais até a complexa dinâmica política existente atualmente, sem a previsão de exaurir o tema.

A análise é feita a partir da perspectiva do Direito e, portanto, das ações tomadas em desfavor de povos indígenas, focando na existência da norma em si, mas não ignora os diversos atos tomados por grupos indígenas na defesa dos seus direitos perante os invasores. Este aspecto será tratado em momento oportuno, ainda que de forma concentrada, quando se discorrer acerca da Guerra dos Manaós.

A análise tem por objetivo compreender, inicialmente, a maneira como a questão indígena foi tratada pelo Estado, bem como para quais direitos foi direcionada maior preocupação legislativa ou constitucional. De antemão, registro que a pesquisa se direcionou, ante a grande quantidade de material existente, a dois aspectos jurídicos que o Estado, aparentemente, considerou ser principais para a tratativa indígena: a tutela dos indígenas e o regime jurídico das terras indígenas. Ambos os pontos, algumas vezes interdependentes e outras tratados de forma conjunta em instrumentos jurídicos, originaram-se ainda no período colonial como formas de administração e pacificação dos povos indígenas em favor da manutenção dos interesses da Coroa Portuguesa e continuaram a existir após a independência de forma e com objetivos semelhantes.

Construo essa trajetória de maneira cronológica, primeiramente, tratando do período colonial, considerando os aspectos jurídicos que levaram a Coroa Portuguesa a definir, de forma incerta e com objetivos particulares, salvaguardas para tratar dos povos indígenas no Brasil, distinguindo-os entre “bons selvagens”, que colaboravam com os colonizadores, e “índios bravos”, ferozes hordas que impediam os objetivos coloniais e que deveriam ser extintas.

Em seguida, investiga-se o período pós-colonial, momento marcado pela condução política no sentido de definir a identidade nacional do Brasil que, ao mesmo tempo que evidencia certa admiração por uma figura indígena mítica responsável, também, pela formação da nação brasileira, invisibiliza indígenas de carne e osso ou os antagoniza à comunhão nacional e ao desenvolvimento.

Denomina-se o período posterior à Constituição Federal de 1988 como “período constitucional”, ante ao significativo rompimento com a tendência integracionista anteriormente existente na política indigenista nacional. Ainda que se considere a era mais benéfica aos povos indígenas depois da invasão europeia, o período constitucional ainda é marcado por fortes tendências anti-indígenas presentes nos mais diversos lugares da vida pública e que os nega direitos ao mantê-los na posição de antagonistas ao desenvolvimento econômico.

Por fim, registro que a definição de quem é ou não é indígena³ que utilizo no presente trabalho é aquela de caráter constitucional e mais abrangente possível na forma da autoidentificação individual e da heteroidentificação pela comunidade indígena de pertencimento, levando em conta o histórico de violência sofrida pelos povos indígenas durante os séculos, que os distingue da sociedade em geral. Nesse sentido, o ser indígena, assim como a sua ocupação no território, não foi estático após a invasão europeia. Além disso, a definição dessas características distintivas denota as próprias expectativas de quem as definiu, notadamente não-indígenas, e não a identidade étnica já existente e que já é suprida nos processos de autoidentificação e heteroidentificação.

2.1 PERÍODO COLONIAL

³ Nesse trabalho, escolhi para designação dos povos indígenas genericamente na condição individual ou coletiva o termo “indígenas” em detrimento do termo “índio”, comumente utilizado. Justifica-se o uso do termo com base no argumento de Daniel Munduruku (2018), no qual a utilização da expressão “índio” dentro do movimento indígena é feita como forma de reforçar a solidariedade indígena e fortalecê-los, porém, quando utilizada por não indígena, tem o poder de gerar desumanidade e inferioridade. Quando cabível, os povos indígenas serão tratados pelo seu próprio gentílico, em detrimento de denominação genérica, como yanomami, manaó, baré, munduruku, kaingang etc. Sobre o debate entre a utilização dos termos “índio” ou “indígena”: MUNDURUKU, Daniel. Índio ou Indígena? Apresentação no Mekukradjá 2018. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=4Qcw8HKFQ5E>. Acesso em: 05/11/2023.

Para fins didáticos, o período colonial é dividido em dois momentos definidos a partir do *status* da consolidação do domínio português sobre as colônias do Brasil e do Grão-Pará e Maranhão, territórios na América do Sul que, posteriormente, iriam se tornar o Brasil.

O primeiro momento se foca na formação das colônias entre o século XVI e a primeira metade do século XVIII, marcado pelas primeiras ações portuguesas na América do Sul, pela definição da humanidade dos povos indígenas e pelo estabelecimento das primeiras normas a eles aplicáveis.

O segundo momento ocorre a partir das reformas do Marquês de Pombal, iniciadas a partir da década de 1750, que, no caso dos povos originários, levou a criação do Diretório dos Índios, instrumento que buscava executar a política assimilacionista da metrópole.

2.1.1 Estratégias adaptativas

A política indigenista portuguesa, após a invasão à América, foi pautada, principalmente, pela necessidade de impedir que as comunidades indígenas locais, que durante o primeiro meio século de colonização funcionavam como parceiros comerciais europeus, impedissem o avanço dos interesses da Coroa Portuguesa. Além disso, após a instalação do primeiro governo geral do Brasil, em 1548, essas políticas buscavam, também, tensionar os interesses de colonos, governantes e missionários, numa relação marcada pelo conflito e simbiose (Cunha, 2012, p. 18).

Com efeito, ainda que menos brutais que os espanhóis no processo de conquista, os portugueses impuseram o poder colonial de forma a alcançar resultados semelhantes: o extermínio dos povos originários, a dominação e o exercício da crueldade (Souza Filho, 2012, p. 29).

Assim, a despeito de um início destacado pela violenta tentativa de controle territorial pelos portugueses e a investida portuguesa de ter os indígenas como vassalos (Oliveira, 2016, p. 52/53), que culminou em três décadas de contínuas guerras, nas leis portuguesas para o Brasil, a partir de 1548, a soberania indígena e o direito dos indígenas aos territórios que ocupam é frequentemente reconhecida (Cunha, 2018, p. 285).

Nesse sentido, a Carta Régia de julho de 1609 reconheceu livres todos os indígenas, independente ou não da conversão ao Catolicismo, garantiu salário pelo

labor e proibiu que fossem constrangidos ao trabalho. Além disso, garantiu que “os ditos gentios são senhores de suas fazendas nas povoações que morarem, como são na serra, sem poderem ser tomadas, nem sobre elas se fazer moléstia, nem injustiça alguma” (Portugal, 1609). Criou-se, também, previsão para que o Governador da Capitania assinalasse lugar para que os indígenas cultivassem e impedia que eles fossem deslocados para outro lugar contra a sua vontade.

O tratamento protetivo da legislação colonial é ainda mais explícito no Alvará Régio de 1º de abril de 1680, também conhecido como “Provisão Régia sobre a Repartição dos Índios do Maranhão”, ainda que tivesse eficácia apenas para os indígenas do Estado do Grão-Pará e Maranhão. O documento impedia a concessão de sesmaria em desagravo aos direitos originários dos indígenas sobre suas terras:

E para que os ditos gentios, que assim descerem, e os mais, que há de presente, melhor se conservem nas aldeias: hei por bem que os senhores de suas fazendas, como o são no sertão, sem lhes poderem ser tomadas, nem sobre elas se lhes fazer moléstia. E o governador com parecer dos ditos religiosos assinará aos que descerem do sertão, lugares convenientes para neles lavrarem, e cultivarem, e não poderão ser mudados dos ditos lugares contra sua vontade, nem serão obrigados a pagar foro, ou tributo algum das ditas terras, que ainda estejam dadas em sesmarias e pessoas particulares, porque na concessão destas se reserva sempre o prejuízo de terceiro, e muito mais se entende, e quero se entenda ser reservado o prejuízo, e direito dos índios, primários e naturais senhores delas [...] (Cunha, 2018, p. 285).

João Mendes Júnior, ao desenvolver a teoria do Indigenato, estabeleceu o Alvará de 1º de abril de 1680 como marco inicial da garantia ao direito originário, em acepção jusnaturalista, dos indígenas à posse das terras em que habitam (Mendes Júnior, 1912, p. 57).

Contudo, tais normas careceram de eficácia, uma vez que contraditórias aos interesses dos colonos e às formas de ocupação territorial que se estabeleciam. Dessa forma, o contínuo esbulho que os povos indígenas sofriam, tanto nas terras que ocupavam tradicionalmente, como nas para as quais eram deslocados, levaram o Papa Bento XIV a publicar o *Immensa Pastorum Principis*, destinado aos bispos e arcebispos do Brasil, no qual “proibiu, sob pena de excomunhão, que se escravizassem os índios, se despojassem de seus bens e propriedades e que se os levassem para fora de suas terras” (Cunha, 2018, p. 287).

A colonização portuguesa sobre terras que, eventualmente, seriam o Brasil foi iniciada a partir do Regimento de 17 de dezembro de 1548, de Tomé de Souza, no qual se destinou tratamento diferenciado aos indígenas, distinguindo-os em dois grupos: os aliados, com os quais se manteriam relações amistosas para que fosse garantida ocupação e manutenção das terras, além do reforço; e, os inimigos, aos quais lhes restaria a punição. Assim, moldou-se uma política de construção de aldeamentos indígenas, que perduraria até o século XIX, com o objetivo de inseri-los na ordem colonial (Araujo Junior, 2018b, p. 128).

Nesse sentido, os aldeamentos eram espaços destinados para a cristianização e ressocialização dos povos indígenas durante o período Colonial, que os colocava na situação jurídica específica de índios aldeados, garantindo-lhes alguns direitos, ainda que sob um imenso prejuízo de perda cultural e social (Almeida, 2010, p. 72/73).

Paralelamente à normativa relativa ao direito originário dos indígenas às suas terras, a legislação colonial ocupava-se constantemente das garantias de liberdade dadas aos indígenas no contexto do uso de sua mão de obra, de forma a impedir a sua escravização. O intuito de impedir que indígenas fossem reduzidos à condição de escravo está presente na Carta Régia de 10 de setembro de 1611, quando se proibiu o deslocamento forçado. Essa situação também é observada no Alvará Régio de 1º de abril de 1680.

Com efeito, muitos textos legais coloniais consideravam as nações indígenas como externas ao âmbito da jurisdição régia (Cunha, 2018, p. 287). Nesse sentido, a Provisão de 12 de setembro de 1663 declarava que os religiosos da Companhia de Jesus e de outras ordens não possuíam jurisdição sobre o governo dos nativos (Portugal, 1912, p. 231).

De forma semelhante previa o Regimento das Missões do Maranhão e do Pará, de 21 de dezembro de 1686, que prevê “tanto para com as aldeias, que se descerem para servirem aos moradores, como para aquelas que sem esta condição quiserem descer se observarão inviolavelmente os pactos que com eles se fizerem por ser assim conforme à fé pública, fundada no direito natural, civil e das gentes” (Cunha, 2018, p. 287).

A previsão de proteção da metrópole aos indígenas culmina na Carta Régia de 9 de março de 1718, em que se prevê explicitamente que os indígenas são livres

e isentos da jurisdição real, não se podendo obrigá-los a saírem de suas terras para tomar um modo de vida que não os agrada.

A despeito do normativo colonial que buscava reconhecer direitos aos indígenas, a perseguição a eles na Colônia era contínua e levou a cabo o extermínio de diversas comunidades nesse período, não se poupando idade, gênero ou se de fato as comunidades engajavam em atos contra a Coroa. Neste contexto, povos como os Tapuias do Urubu e os Taramambezes foram completamente dizimados (Malheiro, 1867, p. 60).

Tais perseguições se estendiam desde o Maranhão e Grão-Pará, em que se estabeleceram as “administrações de índios”, onde o governo confiava aldeias a chefes colonos que, por seu turno, utilizavam mão-de-obra indígena, a São Paulo, onde os colonos invadiam aldeias e missões jesuítas, capturando os nativos e os escravizando (Malheiro, 1867, p. 50/51). Atividades políticas com o objetivo de impedir a execução das ordens régias e vociferar a insatisfação das elites coloniais locais em desfavor de indígenas e missionários eram diversas (Malheiro, 1867, p. 59/60).

Nesse sentido, a violência foi exacerbada pelo conflito de ocupação territorial dado em razão da construção de duas políticas públicas: a primeira, dos aldeamentos destinados aos indígenas, que buscava garantir controle dos nativos ao passo que lhes dava possibilidade de uso da terra; a segunda, das sesmarias, que garantia a viabilização econômica colonial.

As políticas se integravam ao modelo de concessão de terras pela Coroa (Araújo, 2018b, p. 129). Contudo, a concessão de sesmarias no Brasil era, muitas vezes, feita como prêmio por expedições contra “hordas selvagens” ou por haver atendido a determinados favores. Neste prisma, o título de terra representava mais que o domínio territorial, mas um instrumento de ascensão social e prestígio. Não existindo meios de apuração do uso adequado da terra e dos limites de ocupação, a política levou à concentração fundiária (Araújo, 2018b, p. 130).

Carlos Marés de Souza Filho (2012, p. 54) aponta, ainda, que a busca de uma pacificação entre portugueses e indígenas, no que diz respeito ao uso da mão de obra indígena, se deu em razão da dificuldade de colonizadores em impor às populações nativas regimes de trabalho. Nesse sentido, os indígenas com seus costumes, organização social e integração com a natureza local tinham excelentes razões para não trabalhar para os portugueses.

Assim, a legislação colonial, ainda que tentasse impedir o trabalho escravo dos indígenas, buscava fórmulas de os submeter ao trabalho produtivo segundo os parâmetros coloniais (Souza Filho, 2012, p. 55).

2.1.2 O Diretório dos Índios: início de uma política assimilacionista

Com o objetivo de estabelecer uma política intensa de assimilação, que transformaria os indígenas em súditos da Coroa Portuguesa, inicialmente no Maranhão e Pará e posteriormente no Brasil, foi editado o Diretório dos Índios. A prolação do ato coincidia com a ascensão do Marquês de Pombal em Portugal e à adoção de medidas que objetivavam modernizar e secularizar o absolutismo português (Araujo Junior, 2018b, p. 131).

O ato, chamado “Diretório, que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão enquanto Sua Magestade não mandar o contrário”, seguia a Lei Pombalina (Portugal, 1758, §1º), que mantinha e citava expressamente as previsões contidas no Alvará Régio de 1º de abril de 1680 no que concerne aos direitos dos nativos de ter “o inteiro domínio e pacífica posse das terras [...] para gozarem delas para si e todos os seus herdeiros” (Cunha, 2018, p. 287).

Da mesma forma, o Diretório estipulou que não indígenas “de nenhum modo poderão possuir as terras que, na forma das Reais Ordens de Sua Majestade, se acharem distribuídas pelos índios, perturbando-os da posse pacífica” (Portugal, 1758, §2º).

O ato, contudo, aumenta o exercício de jurisdição colonial sobre os indígenas, dando prerrogativa a Diretores e Juizes para que castigassem delitos públicos realizados pelos nativos nas vilas e aldeias. A jurisdição indígena seria utilizada apenas quando infrutíferas as advertências coloniais.

Neste contexto, o Diretório reitera a proibição de escravização de indígenas ao tempo em que transforma as aldeias e vilas, com evidente objetivo de integração entre indígenas e não indígenas, aumentando o incentivo de casamentos interétnicos entre lideranças e colonos.

Com efeito, o objetivo de assimilação (e conseqüente apagamento étnico indígena) é expressamente utilizado no Diretório de forma contumaz. No documento, é dado como encargo aos Diretores a atribuição de executar políticas com o claro objetivo de “civilizar” os indígenas. Dentre estas políticas, destacam-se a proibição do

uso da língua geral e a substituição pelo português, a instalação de escolas para alfabetização e ensino cristão dos indígenas, a introdução de sobrenomes entre os indígenas e a imposição de construção de casas à moda dos brancos (Portugal, 1758).

As previsões do Diretório foram estendidas para toda a colônia, agora unificada, por meio da Carta Régia de 8 de maio de 1758, sendo revogado apenas pela Carta Régia de 12 de maio de 1798. Ao tempo da revogação, o Diretório, que se demonstrava real política de assimilação indígena, não alcançou sucesso nos seus objetivos, permanecendo distinções espaciais evidentes entre indígenas e não indígenas, inclusive em documentos oficiais, até o século XIX (Araújo Junior, 2018b, p. 136).

A Carta Régia de 12 de maio de 1798 preconizava o fim da tutela dos diretores dos índios, considerando os nativos iguais em direitos e obrigações aos outros vassallos da Coroa Portuguesa (Moreira, 2011, p. 1). A Carta traz consigo sinalização que aponta o fim da “Civilização dos Índios” e uma continuidade óbvia da política de integração dos povos indígenas.

Nessa linha de ideias, o foco deixou de ser os indígenas em aldeamentos, mas aqueles que estavam no interior da colônia, que deveriam ser preparados para a comunicação e trato com outros homens ditos civilizados. Foram proibidas as guerras contra as “nações de gentios” ou “hordas de selvagens” (Araujo Junior, 2018b, p. 136).

2.2 PERÍODO PÓS-COLONIAL

Ainda que um período mais curto que o período colonial, é após a independência do Brasil que a posição dos indígenas no cenário nacional começa a se tornar mais complexa, ainda que o imperativo assimilacionista seja mantido como base teórica para a condução da política indigenista tanto pelo Império quanto pela República.

Nesse sentido, para a formação de um Estado Nacional e Moderno, era necessário que “se resolvesse” a questão indígena, em especial quando ela entrava em conflito com os projetos econômicos e de infraestrutura de interesse nacional. Com efeito, a política indigenista durante o período que chamei de “pós-colonial”, que se estende até a Constituição de 1988, tem como ponto central o conflito entre a ampliação do domínio territorial federal, expandindo-o para o Sul, para o Planalto

Central e, por fim, para a Amazônia, e os povos indígenas que habitavam tradicionalmente nessas regiões.

Primeiramente, trato do período imediato após a Proclamação da Independência, o único na história jurídica do país em que, talvez, não existiu uma política indigenista oficial. Contudo, a ausência de previsão não impediu os povos indígenas de serem afetados pelos atos imperiais, em especial no que diz respeito ao regime de terras. Na oportunidade, trato rapidamente do “Indigenato”, marco teórico formulado por João Mendes Junior que, de forma relevante, argumentou em favor dos indígenas quanto ao direito às suas terras.

Em seguida, adentro na condução da política indigenista durante o período republicano, a partir de 1889, com foco nas ações do Serviço de Proteção aos Índios como primeira forma da Fundação Nacional dos Povos Indígenas. Por fim, registro as violações aos direitos dos povos indígenas carreadas no contexto da Ditadura Cívico-Militar, bem como as inovações legislativas do período.

A superação do paradigma assimilacionista, registrada na Constituição Federal de 1988, marca temporalmente o fim dessa seção.

2.2.1 Legislação imperial, “nacionalização” dos povos indígenas e o desenvolvimento da “forma” fundiária

A independência do Brasil traz consigo o retrocesso no reconhecimento dos direitos indígenas, de modo que, paradoxalmente, o indígena é alçado à símbolo nacional ao mesmo tempo em que lhe são negadas tanto a soberania quanto a cidadania (Cunha, 2018, p. 289). Nesse sentido, a instituição do Estado-Nação na concepção burguesa clássica, bem como o Direito que dela surgiu, não reconhecia estamentos intermediários entre o cidadão e o Estado, exacerbando a cultura do individualismo e do império da vontade individual. Assim, os agrupamentos indígenas, assim como coletivos, corporações e outros grupos homogêneos, foram juridicamente descartados em favor do indivíduo (Souza Filho, 2012, p. 62).

De forma distinta de Portugal e Espanha, com suas leis coloniais que buscavam dominação e pacificação para conseqüente exploração econômica da colônia, o Direito dos Estados-nacionais, agora independentes, não podia considerar a existência de legislação especial a determinados grupos da sociedade, uma vez que isso era inconcebível na sociedade burguesa. A concepção de leis especiais

aplicáveis exclusivamente a alguns grupos da sociedade, comum na sociedade feudal e colonial, é inadmissível no Direito liberal que se desenvolve na América Latina durante o século XIX, marcado pela unidade e por ser retoricamente gerador da sua própria fonte (Souza Filho, 2012, p. 63).

Neste ponto, a política do esquecimento, que atingia especialmente os indígenas “mansos”⁴, buscava resolver um problema próprio do Brasil como Estado-nacional: no país, o “Estado” precedeu a nação. Assim, não se admitia soberania ou que os indígenas pudessem sequer constituir sociedades (Cunha, 2018, p. 289).

Dessa forma, com o objetivo de extinguir privilégios e gerar uma sociedade de iguais, o Estado-nacional e o Direito recorreram à repressão “violenta ou sutil das diferenças culturais, étnicas, raciais, de gênero, estado ou condição” (Souza Filho, 2009, p. 63).

Apesar do aparente “esquecimento” dos indígenas como coletividade especial, o problema de como tratar os “índios bravos” foi herdado do período colonial (Oliveira, 2016, p. 80). Neste contexto, a questão indígena é discutida em termos que, embora não inéditos, nunca haviam sido colocados como uma política geral. O conflito pairava sobre o uso de violência ou de brandura, exterminando os “índios bravos” ou civilizando-os ao incorporá-los à sociedade “civilizada” (Cunha, 1992, p. 134).

Para oferecer resolução à questão e garantir delineamento político para a questão indígena no Brasil, foi adotado o documento “Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil”, escrito por José Bonifácio de Andrade e Silva. Ainda que não tenha sido incorporado ao texto constitucional, o documento se tornou um verdadeiro referencial para a compreensão da legislação e do pensamento político da época (Oliveira, 2016, p. 80) e inspirou o indigenismo republicano, consolidando ideias que permaneceram no inconsciente público (Araujo Junior, 2018b, p. 138).

Os “Apontamentos” são claros no seu objetivo de “civilizar” os indígenas, partindo de extensa argumentação que os coloca em patamar civilizatório inferior aos não indígenas, considerando-os: vagabundos, dados a guerra e aos roubos; sem freio

4 A partir do século XIX, há uma distinção mais profunda entre indígenas mansos e bravos. Os primeiros, marcados pela “domesticação”, encontravam-se sob o jugo da lei, ainda que mantivessem práticas culturais indígenas. Já os segundos são os grupos que o Império paulatinamente encontrava e mantinha conflitos (Cunha, 1992, p. 136).

religioso ou civil, sendo impossível sujeitar-lhes à lei; preguiçosos; glutões; beberrões e polígamos (Silva, 1823, p. 1).

José Bonifácio também pontua, por diversas vezes, a responsabilidade do Império de “domesticá-los” em razão dos inúmeros atentados sofridos pelos indígenas e praticados tanto por portugueses quanto por brasileiros. Neste aspecto, vale destacar que, diferentemente de naturalistas europeus da primeira metade do século XIX (Cunha, 1992, p. 134), José Bonifácio considerava que os indígenas eram, de fato, seres humanos (Silva, 1823, p. 3) e que, por isso, ainda que uma raça inconsiderada, preguiçosa e desagradecida, eram capazes de civilização (Silva, 1823, p. 5).

Para alçar tais objetivos, José Bonifácio procurava dar continuidade à política do aldeamento, já presente no período colonial, dando especial ênfase ao trabalho missionário e à catequização dos nativos. Do mesmo modo, particular interesse é dado ao desenvolvimento de postos de trabalho e ofícios aos indígenas aldeados, descrevendo minuciosamente como adaptá-los das atividades mais simples até o manejo de lavouras permanentes (arts. 24 a 38). Além disso, há uma tentativa de inserção branca no contexto político das aldeias, dando poderes de controle e fiscalização a missionários e párocos e reiterando a jurisdição imperial sobre delitos ocorridos nas aldeias (arts. 40 a 44), bem como propõe a introdução de não indígenas na condição de caciques (art. 6º).

A estratégia branda e pacífica, que José Bonifácio considerava necessária para a construção do país e atração dos indígenas (Oliveira, 2016, p. 81), significou a instituição de uma tutela sobre os “índios bravos” que buscava a total integração, assimilação ou absorção destes povos na construção de uma cultura nacional com prevalência da cultura branca.

Contudo, Manuela Carneiro Cunha (1992, p. 137) pontua que, na prática, nas regiões em que se desejava se livrar de indígenas, estabeleciam-se praças-fortes com destacamentos militares responsáveis por combater aqueles que resistiam e instalavam os demais em aldeamentos como reserva de mão-de-obra. Assim, quando se desejava deter indígenas, estabelecia-se um movimento militarista (Cunha, 1992, p. 141). É, no fim das contas, “um projeto pombalino, mas acrescido de princípios éticos” (Cunha, 1992, p. 137).

Após a abdicação forçada de Dom Pedro I, o projeto de José Bonifácio fracassa, sendo a competência sobre a catequese e civilização de indígenas

transferida às Assembleias Legislativas Provinciais. A descentralização levou várias províncias a tomarem iniciativas por vezes violentas em desfavor de indígenas e aldeias (Cunha, 1992, p. 138).

As iniciativas imperiais, inseridas num projeto moderno que se objetivava no Brasil, se moldam num processo de “nacionalização” de indígenas que busca, principalmente, o domínio territorial. Esta dominância territorial caminha unida ao projeto de liberação e normalização do mercado de terras, com a previsão explícita do direito de propriedade (Araujo Junior, 2018b, p. 136).

Para isso, foram editadas leis específicas que disciplinavam o tratamento dado aos indígenas durante o Brasil Império. A Lei de 27 de outubro de 1831 desonerou todos os indígenas da servidão (art. 3º) e os tornou órfãos (art. 4º), sendo responsabilidade dos Juízes de Órfãos que os dessem destinação (art. 5º). É nesse momento que a tutela dos povos indígenas deixa os aldeamentos e se torna orfanológica.

Por seu turno, o Decreto n. 426, de 24 de julho de 1845, regulamenta as missões de catequese e “civilização” de indígenas, criando a figura do Diretor Geral de Índios (art. 1º), com atribuição provincial. O Decreto determinou a presença de um Diretor (art. 2º), nomeado pelo Presidente da Província, e um Tesoureiro (art. 3º), a depender das condições locais, em cada aldeamento, todos cargos com graduação honorária militar (art. 11), bem como de um missionário (art. 6º). Criou ainda provisões, também, para a nomeação de um cirurgião (art. 5º), auxiliado por um enfermeiro, um almoxarife (art. 4º) e de oficiais de ofício (art. 8º), a depender das circunstâncias locais.

A normativa criou uma estrutura burocrática própria do projeto modernizante que se instalaria no Brasil a partir da independência. Nesse sentido, tentou-se replicar cargos próprios de regiões urbanizadas e, na concepção da época, civilizadas, com claro objetivo de garantir a presença estatal nas áreas ocupadas por indígenas e, principalmente, moldar os modos como eles estruturam as suas sociedades. Neste contexto, lideranças locais perderam influência em favor de figuras impostas pelo poder central, o que resultou no afastamento de práticas culturais próprias, bem como pensamento e organização jurídica independente. É a partir deste período, inclusive, que, coincidentemente, não são mais conduzidos processos em defesa dos direitos indígenas (Cunha, 1992, p. 153).

Nesse momento, era relevante identificar se as aldeias poderiam ser agrupadas, extintas ou transferidas, mediante observações feitas pelo Diretor-Geral

de Índios de cada província, que informaria ao governo a conveniência da conservação, remoção ou reunião de aldeias (Araujo Junior, 2018b, p. 140). Entretanto, a “nacionalização” e transformação dos indígenas em “cidadãos”, iguais em direitos e obrigações ao demais, não foi nada vantajosa a eles, que tiveram os territórios que tradicionalmente ocupavam continuamente invadidos e explorados.

De fato, a política indigenista do Brasil imperial buscava reduzir os nativos, bravos ou mansos, ao que já havia ocorrido com os Tupis e os Guaranis, virtualmente extintos ou supostamente assimilados ao ponto de figurarem como símbolo da nova nação em monumentos, alegorias e caricaturas. Nesse contexto, o indígena bom é o indígena morto (Cunha, 1992, p. 136), seja fisicamente ou culturalmente, com amparo da legislação indigenista que, no século XIX, se confunde na morte velada de proteção compassiva (Souza Filho, 2012, p. 98).

Com o objetivo de disciplinar o regime fundiário do país e garantir a mercantilização de terras, o governo imperial editou a Lei n. 601/1850, conhecida como Lei de Terras, posteriormente regulamentada pelo Decreto n. 1.318/1854. A normativa inaugurou verdadeira diretriz para a ocupação territorial no Brasil, com base no conceito de propriedade privada, de forma a estabelecer o conceito jurídico de “terras devolutas”, que perdura mesmo após a sua revogação tácita pela Lei n. 4505/1964, definidas da seguinte forma:

Art. 3º São terras devolutas:

§1º As que não se acharem aplicadas a algum uso público nacional, provincial ou municipal.

§2º As que não se acharem no domínio particular por qualquer título legítimo, nem forem havidas por sesmarias e outras concessões do Governo Geral ou Provincial, não incursas em comisso por falta do cumprimento das condições de medição, confirmação e cultura.

§3º As que não se acharem dadas por sesmarias, ou outras concessões do Governo, que, apesar de incursas em comisso, forem revalidadas por esta Lei.

§4º As que não se acharem ocupadas por posses, que, apesar de não se fundarem em título legal, forem legitimadas por esta Lei.

Pelo desenho legal, qualquer direito de ocupação tradicional indígena do território reconhecido até o momento pela legislação colonial foi excluído. Paradoxalmente, as resoluções determinadas pela norma representaram homologação ao sistema de terras existente no regime colonial no que diz respeito às sesmarias não confirmadas (art. 4º), reconhecendo-lhes os títulos, ainda que sem o

cumprimento das condicionantes de concessão, e proibindo a aquisição por meios que não sejam os de Direito Privado.

Além da revalidação das sesmarias não confirmadas, a Lei de Terras deu previsão, também, às situações de posse, criando definição para a “legitimação da posse” por meio do critério da posse “mansa e pacífica” (art. 5º) e com exigência de obtenção de títulos dos terrenos, mediante pagamento, sem possibilidade de aliená-los ou hipotecá-los (art. 11).

Assim, a Lei de Terras desenhou juridicamente a forma de ocupação territorial presente no Brasil e, a partir desse momento, formatou um triplo destacamento territorial marcado pela regulamentação de situações fáticas distintas: as terras de domínio privado, advindas das sesmarias e dos posseiros; as terras destinadas ao domínio público, como praças, prédios públicos ou terras de uso governamental; e as terras devolutas, marcadas pela fictícia ausência de ocupação, mas que, na verdade, eram apenas incapazes de se encaixar nos outros grupos. É exatamente nas terras devolutas que figuravam as áreas ocupadas por grupos marginalizados pela sociedade imperial, como pessoas escravizadas em fuga (em quilombos ou não), ciganos e povos indígenas.

Além disso, a Lei dá previsão no sentido de que o Governo reservaria parte das terras devolutas para a colonização de indígenas (art. 12), em fomento aos aldeamentos (Cunha, 2018, p. 291), que não poderiam ser alienadas e seriam destinadas ao seu usufruto. Contudo, o Decreto n. 1.318/1854, que regulamenta a Lei de Terras, estipulava que os aldeamentos seriam estabelecidos em lugar de escolha dos representantes estatais (art. 73), de forma que não há, no texto legal, ao menos explicitamente, previsão de permanência em lugares já ocupados.

Também, como era de se esperar, essa disposição foi consistentemente burlada (Cunha, 1992, p. 145). A primeira violação dela veio do próprio Império, ao determinar, por meio do Aviso de 21 de outubro de 1850, a incorporação aos Próprios Nacionais Residenciais⁵ das terras dos indígenas que já não vivessem aldeados, mas assimilados à massa da população civilizada. Manuela Carneiro Cunha considera que

5 Imóveis funcionais de propriedade da União que são administrados pela administração central do Ministério da Defesa, conforme <https://www.gov.br/defesa/pt-br/acesso-a-informacao/outros/proprios-nacionais-residenciais-pnr-1>. Acesso em: 19 de junho de 2024.

esta é “uma primeira versão dos critérios de identidade étnica do século XX” (Cunha, 1992, p. 145).

2.2.2 O Indigenato

Antes de adentrar especificamente nas políticas indigenistas republicanas, é relevante comentar brevemente acerca da importante contribuição de João Mendes Júnior no desenvolvimento da teoria do Indigenato. Formulada na obra “Os indígenas do Brasil: seus direitos individuais e políticos”, a teoria do Indigenato se baseia no fato de que as terras dos indígenas seriam de sua titularidade pelo simples fato de serem indígenas.

Construindo o argumento a partir do resgate do Alvará de 1º de abril de 1680, João Mendes Júnior (1912) afirma que a fixação dos indígenas em aldeamentos e, portanto, a sua titularidade sobre aquelas terras era o indigenato desse documento jurídico, que, até aquele momento, não havia sido revogado. Assim, os indígenas possuiriam *jus possidendi* por reconhecimento do Alvará de 1º de abril de 1680 e este seria transmitido por direito congênito. As terras dos aldeamentos, dessa forma, não seriam terras devolutas (ou vazias), mas terras ocupadas legalmente pelos indígenas, detendo de título de domínio, que retirava a necessidade de legitimação de posse.

O indigenato também não protegeria apenas os aldeamentos, mas também as “hordas selvagens” de “índios bravos”. O autor, assim, equaliza as terras indígenas a terras particulares, considerando que a Lei de Terras não tornou devolutas as terras indígenas, existindo uma sucessão de atos normativos que autorizou o assentamento dessa parcela da população no território.

2.2.3 Os indígenas e a República

Em 1910, na estrutura do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, foi criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), por meio do Decreto n. 8.072 de 20 de junho de 1910. Neste sentido, o Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio passou a ser responsável pela “colonização, catequese e civilização dos índios”, segundo o Decreto n. 1606 de 29 de novembro de 1906 (art. 2ª, §1º, b).

A criação do SPILTN se deu no contexto de expansão da fronteira econômica nacional e embate entre o Estado e os povos indígenas que viviam no interior do Brasil. O país ainda era habitado majoritariamente no litoral, estando quaisquer empreendimentos que visassem à integração entre as regiões passíveis de entrarem em conflito com as populações indígenas. Desenvolveu-se, portanto, ainda que a Constituição de 1891 não tenha dado previsão explícita aos povos indígenas, uma preocupação com os “índios bravos” e a necessidade de resolução deste “problema”.

É nesse contexto que são estabelecidas as Comissões de Linhas Telegráficas do Sul do Mato Grosso (1900-1906) e a do Mato Grosso ao Amazonas (1907-1915), mais conhecidas como Comissão Rondon, que tinham como principal objetivo ligar, via fio telegráfico, o Rio de Janeiro ao norte do país (Araujo Junior, 2018b, p. 152).

Os embates entre indígenas e não indígenas nesse momento de expansão tornaram o “problema indígena” concreto, o que gerou um debate polêmico sem precedentes nos primeiros anos do século XX (Cunha, 2018, p. 299). O debate foi inflamado quando da primeira denúncia internacional, em 1908, de massacre dos povos indígenas no Brasil, feita durante o XVI Congresso dos Americanistas (Cunha, 2018, p. 300). No Congresso, o botânico e etnólogo tcheco Alberto Vojtěch Frič denunciou que colonos alemães e brasileiros caçavam e assassinavam brutalmente indígenas Kaingang na região de Blumenau, em Santa Catarina (Petschielies, 2022).

As propostas do debate se mantinham entre o extermínio dos povos indígenas que se opusessem aos esforços civilizatórios e a integração, de inspiração positivista, à comunhão nacional (Araujo Junior, 2018b, p. 153).

No primeiro grupo, destacava-se a proposta do então diretor do Museu Paulista, Hermann von Ihering, que não esperava a adaptação dos indígenas e tentou desconsiderar as denúncias de Frič, negligenciando a violência sofrida por eles (Petschielies, 2022). Em “A Questão Indígena” (1911), von Ihering afirmava sua posição de que o elemento indígena seria absorvido pelo branco e que qualquer política pública que busque beneficiar indígenas será “um ato de nobreza e de amor da raça vencedora para com a vencida” (von Ihering, 1911, p. 132). Defendia, também, o aldeamento forçado por meio de bandeiras dos indígenas que “impedem o desenvolvimento regular da nação” (von Ihering, 1911, p. 134).

O segundo grupo, que, ao fim, prevaleceu, defendia o desenvolvimento de um regime de tutela estatal dos indígenas com vias de substituir a tutela então vigente,

instituída pelo Regulamento nº 143 de 15 de março de 1842. Esta concepção, segundo Julio José Araujo Junior:

[...] Preconizava que os indígenas ainda estavam na etapa 'fetichista' do desenvolvimento humana, uma infância social que ainda poderia ensejar desenvolvimento, desde que lhes fossem proporcionados os meios e houvesse o convencimento não violento pela civilização. Assim, o governo não deveria impor a catequese ou uma doutrina oficial, mas sim o amparo social em suas necessidades e a proteção contra o extermínio e a opressão (Araújo, 2018b, p. 153)

Inicialmente, o SPILTN, nascido a partir do êxito do Tenente-Coronel Cândido Rondon para a pacificação de indígenas durante a implantação da linha telegráfica de Mato Grosso ao Amazonas (Souza Lima, 1995, p. 119), tinha por objetivo, ao tempo que expelia indígenas que se opusessem aos avanços econômicos, desenvolver povoações indígenas de natureza agrícola (art. 15 do Decreto n. 8.072 de 20 de junho de 1910), aproximando-os dos trabalhadores rurais.

Ainda que os ideais positivistas fossem aparentemente humanitários, eles também faziam parte de um projeto de extinção dos povos indígenas como sociedades dotadas de história, cultura e autodeterminação política (Lima, 1995, p. 118). Nesse sentido, Antônio Carlos de Souza Lima (1995, p. 118) destaca dois elementos básicos da constituição da política do SPILTN que permanecem na formulação dos direitos indígenas:

a) a necessidade de um código que situe os indígenas em um sistema de estratificação de direitos civis e políticos pré-definidos, fundamento legal da ação administrativa estatizada, parte das redefinições da ordem jurídico-política inauguradas com o fim da escravidão e das mudanças colocadas com o advento da República; b) a luta em torno da permanência de militares enquanto gestores do processo de sua aplicação, explicitando-se as solidariedades entre a proteção aos índios e controle/construção do território, além de forma sublimada (pela denegação da violência) de conquista de espaços e populações.

O projeto evidenciava o caráter transitório da condição indígena próprio dos positivistas que o moldaram, sendo marcado por uma perspectiva evolucionista que criava uma expectativa de desenvolvimento natural e progressivo do indígena (Ribeiro, 2017). Com efeito, a concepção de que os indígenas são um grupo social transitório e que, quando pacificados, podem ser incorporados à categoria de trabalhadores nacionais, foi profundamente presente na prática do SPILTN, mesmo

após a perda da atribuição de “localização de trabalhadores nacionais”, abreviando o nome do órgão para Serviço de Proteção aos Índios (SPI), com a Lei Orçamentária 3454 de 6 de janeiro de 1918, e teria um peso considerável na formulação da capacidade relativa dos indígenas no Código Civil de 1916 (Lima, 1992, p. 159/160).

Assim, a política carreada pela SPITLN mantinha a perspectiva de que as sociedades indígenas eram infantis e que deveriam ser, por meio da tutela do Estado, conduzidas à civilização (Cunha; Farage, 1987, p. 114). Nesse sentido, a atuação estatal ultrapassava a ocupação territorial e se ocupava, também, da tutela dos indígenas, para que se garantisse o sucesso da aculturação.

A fixação da incapacidade relativa dos índios, medida de acordo com o grau de civilização de cada indivíduo, no art. 6º do Código Civil de 1916, deu o primeiro passo para a consolidação da tutela estatal sobre os povos indígenas. Neste contexto, privilegiava-se a proteção aos índios como indivíduos em razão de seu suposto infantilismo em desfavor da tutela pública de suas terras (Cunha; Farage, 1987, p. 114).

O fim da tutela orfanológica, período tutelar, que se iniciou após o fim do trabalho missionário durante os Diretórios Pombalinos, no qual os indígenas eram tutelados pelo Juiz de Órfãos, se deu apenas com a edição do Decreto n. 5.484 de 27 de julho de 1928. O Decreto emancipava todos os indígenas nascidos em território nacional independentemente do grau de civilização (art. 1º), além de ter criado categorias de indígenas do Brasil: índios nômades, índios aldeados, índios pertencentes a povoações indígenas e índios pertencentes a centros agrícolas ou que vivem promiscuamente com civilizados (art. 2º). É expresso, também, que os indígenas de qualquer categoria e que não estivessem civilizados estariam sob a tutela do Estado por meio da SPI (art. 5º), que era responsável pelos registros civis de nascimento, casamento e óbito (art. 11) e da gestão de bens de indígenas não civilizados (art. 37).

O Decreto também equiparava indígenas a menores de idade para fins penais (art. 28) e os isentava de qualquer imposto federal (art. 33). Ademais, as terras devolutas ocupadas por índios que pertencessem aos Estados passariam a ser de titularidade da União (art. 10).

A partir daí, o poder tutelar se deu por meio do Estado e teve como finalidade, transcendendo o próprio SPI, estabelecer a administração pública em todo o espaço geográfico brasileiro, territorializando os poderes estatizados e disciplinando as

populações que se diferenciavam das civilizadas (Lima, p. 1995, p. 131). Antônio Carlos de Souza Lima chama o projeto estatal de “grande cerco de paz” e o define da seguinte forma:

A imagem do grande cerco de paz revela-se em toda a sua complexidade nas palavras do militar, resumindo numerosos mecanismos ainda hoje em ação: técnica militar de pressionamento e forma de manter vigilância, ao mesmo tempo assédio de um inimigo visando cortar-lhe a liberdade de circulação, os meios de suprimento e a reprodução social independente (sem implicar no ataque dos sitiados), além de defesa contra os de fora do cerco, como num cercado para as crianças, estabelecendo limites e restrições aos por ele incluídos/excluídos, uma amplitude que deveria justificar um numeroso quadro administrativo de fato hoje em dia existente (Lima, 1995, p. 131).

Com efeito, o “grande cerco da paz” é particularmente notável quando se considera as concessões e doações de terras feitas na primeira metade do século XX aos indígenas, aparentemente em boa-fé. A República e os Estados, compreendendo-se como administradores das terras devolutas, aqui inseridas as terras de aldeamentos e as ocupadas tradicionalmente por indígenas, promoviam doações aos indígenas com o objetivo de reduzir as terras destinadas a esses grupos, negando-lhes recursos naturais fundamentais para a reprodução física e cultural.

Por fim, vale pontuar o argumento de Carlos Marés de Souza Filho no sentido de que a nova tutela trazida pelo Código Civil, que busca substituir a tutela orfanológica por uma de inspiração positivista e, sobretudo, de Direito Privado, tem evidente caráter público, a partir do conteúdo do Decreto n. 5.484 de 27 de julho de 1928. Com efeito, o Decreto criava capacidades e nulidades de atos a depender da participação do Estado por meio do SPI (Souza Filho, 2012, p. 101/102).

O Serviço de Proteção Indígena foi substituído em 1967 pela Fundação Nacional do Índio, após tornar-se fonte de negociações e desmandos nos meios da burocracia estatal (Souza Filho, 2012, p. 102).

2.2.4 A tutela dos indígenas no governo militar

A experiência do Serviço de Proteção aos Índios, principalmente no que diz respeito à corrupção que adoecia o órgão, fez com que o recém instaurado Governo Militar estabelecesse, por meio da Lei n. 6.001 de 19 de dezembro de 1973, o Estatuto

do Índio, regime público de tutela dos índios que aprofundaria a presença do Estado. Nesse sentido, Carlos Marés Souza Filho (2012, p. 102) aponta que, na tentativa de impedir a corrupção, o Estado se aproximou mais do regime de opressão oitocentista, mantendo-se, para isso, como tutor legal dos indígenas.

Esse período é marcado, ainda, pela ideia de que, eventualmente, os indígenas estariam tão integrados à sociedade que deixariam de tornar-se índios, não necessitando mais das garantias legais e constitucionais que possuísem (Souza Filho, 2009, p. 103).

É durante o governo militar, também, que o Brasil promulga a Convenção n. 107 sobre a Proteção e Integração das Populações Indígenas e outras Populações Tribais e Semitribais de Países Independentes, da Organização Internacional do Trabalho, por meio do Decreto n. 58.824 de 14 de julho de 1966. A tutela da Convenção abrangia todos os membros de populações indígenas que se considerassem como tal desde que não “integrados” à comunidade nacional (artigos 1º) e expressamente visava à integração destas (artigo 2º).

Ainda que reconhecesse os sistemas jurídicos e instituições das populações indígenas, permitindo, inclusive, que coexistissem em incompatibilidade com o sistema jurídico nacional ou com os objetivos dos programas de integração (artigo 7º), bem como garantia o direito de propriedade sobre as terras que ocupam tradicionalmente (artigo 11), a Convenção, em aparente avanço da política da SPITLN, buscava, por meio de projeto moderno, a integração através do trabalho (partes IV, V e VI).

Neste contexto, a concepção de “ser indígena” como uma categoria transitória em direção a uma modernidade mais avançada é mantida e ao Estado é dada a obrigação de promover, ou ao menos apresentar, a “civilização” aos povos indígenas. De forma distinta, Manuela Carneiro Cunha (2012, p. 102) compreende a Convenção 107 não por uma ótica assimilacionista, interpretando o termo “integração” como dar às comunidades indígenas direitos e cidadania, garantindo os meios para que suas vozes sejam ouvidas.

É também nessa época que a definição de quem é ou não indígena se tornou questão fundamental. A Constituição de 1967, dando seguimento à tendência existente desde a Constituição de 1934, constituía, em desacordo com a Convenção 107, como propriedade da União as terras ocupadas pelos indígenas (art. 14), sendo alienáveis apenas por autorização legislativa.

A Emenda Constitucional de 1969 acrescentou à Constituição o art. 198, que garantiu a posse e usufruto exclusivos aos indígenas das terras por ele ocupadas, bem como declarou a nulidade e extinção dos efeitos jurídicos de qualquer ato que tivesse por objetivo o domínio, a posse ou a ocupação dessas terras.

Com o objetivo de enfraquecer a posse indígena sobre as terras e, conseqüentemente, colocá-las no mercado privado, a Funai buscou a possibilidade de emancipar os indígenas “aculturados”, tirando-lhes, portanto, seus direitos (Cunha, 2012, p. 100).

Nesse sentido, e diferentemente da tutela exercida pela SPI, ao menos a princípio, tutores e tutelados não compartilhavam do mesmo interesse. Manuela Carneiro Cunha (2012, p. 102) pontua que a Funai estava mais interessada em definir “critérios de indianidade” do que garantir cidadania aos índios. A tutela era exercida em coação aos índios (Cunha, 2012, p. 115).

A identificação ou não como indígena também afetava diretamente a possibilidade de indígenas ingressarem na vida pública e política. Com efeito, os indígenas ditos “aculturados” eram aqueles que, por quaisquer razões que fossem, conseguiam navegar minimamente no mundo não indígena e tentavam exercer cidadania. Não os reconhecer como indígenas e, mais importante, como lideranças indígenas, limitaria de forma sistemática qualquer possibilidade de reivindicação política.

Carlos Marés de Souza Filho (2012, p. 104) destaca, ainda, a contradição existente no Estado-tutor, que, ao mesmo tempo em que é movido pelo interesse público, deve considerar o interesse individual do tutelado. Estando o servidor que exerce a tutela submetido a uma hierarquia imposta por lei e própria do serviço público, se praticar ato contrário ao interesse do tutelado em busca da manutenção do interesse estatal, é eximido de qualquer responsabilização.

Não se pode ignorar, também, os diversos ataques patrocinados pelo Estado e sofridos pelos povos indígenas durante a Ditadura Cívico-Militar. Evoluindo a forma de exploração indígena, que se iniciou na colonização, o Estado passa a explorar o território tradicionalmente habitado, em desconsideração aos que nele habitam e, como se fazia em relação aos “índios bravos”, exterminando quem se opusesse, tornando-os inimigos da segurança nacional.

Nesse sentido, conforme registrado pela Comissão Nacional da Verdade no relatório “Violação de Direitos Humanos dos Povos Indígenas”, as violações

perpetradas pelo Estado “são sistêmicas, na medida em que resultam diretamente de políticas estruturais” (Brasil, 2014, p. 204).

Com base no Plano de Integração Nacional (PIN), e incentivado por questões de controle territorial por meio do estímulo à ocupação da Amazônia, planejou-se a abertura de estradas, a principal delas sendo a BR-230, conhecida como Transamazônica, que pretendia ligar a cidade de Cabedelo, na Paraíba, à Lábrea, no Amazonas, numa suposta integração entre o leste e o oeste do país. Além dela, destacam-se a BR-163, de Cuiabá a Santarém, a BR-174, de Manaus até a fronteira do Brasil com a Venezuela, e a BR 319, de Manaus a Porto Velho. Por meio do Decreto-Lei n. 1.164 de 1º de abril de 1971, o governo desapropriou as terras localizadas até cem quilômetros das estradas planejadas, considerando-as “indispensáveis à segurança e desenvolvimento nacionais” (art. 1º).

Além da construção de estradas, outras obras de infraestrutura da era militar marcaram territórios indígenas, deslocando forçadamente comunidades inteiras e levando povos à beira do extermínio. A pesada censura imposta aos meios de comunicação e a sociedade civil fez com que a sociedade pouco conhecesse o que se passava na Amazônia (Farage, 1999, p. 5).

Dentre os projetos carreados nessa época e que causaram grande ônus social aos povos indígenas, destaca-se a exploração minerária do Projeto Grande Carajás, no Pará, que teve como infraestrutura de suporte a Hidrelétrica de Tucuruí e a estrada de Ferro Carajás, que levou ao deslocamento dos Parakanã.

De maneira mais intensa, a construção da BR-174, a instalação da Hidrelétrica de Balbina e atuação de mineradoras levaram, por meio de massacre, ao quase extermínio dos Kinja da Terra Indígena Waimiri-Atroari, no Amazonas. Além desses, os Arara, Araweté, Yanomami, Sateré-Mawé e Cinta Larga foram diretamente impactados por diversos projetos de infraestrutura.

A Comissão Nacional da Verdade reconhece, para além dos povos atingidos por obras de infraestrutura, indícios de ocorrências de massacres – pela ação ou omissão estatais – em desfavor dos Kanoê e Akuntsu, em Rondônia e Avá-Canoeiro, no Tocantins (Brasil, 2014, p. 239).

2.3 PERÍODO CONSTITUCIONAL

A Constituição Federal de 1988 inicia novo momento histórico que rompe com a preponderância da ideia de assimilação ou integração do indígena à sociedade dita “civilizada”. Assim, a Constituição reconhece aos indígenas, em termos gerais, o direito de ser, em suas concepções física, cultural, política, jurídica e fundiária, sendo de competência da União a proteção desses povos (art. 231).

Aos indígenas é garantida a posse permanente das terras por eles ocupadas, considerando, ainda, o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos (§2º). Assim, essa seção, que marca o período atual dos direitos indígenas no Brasil, é subdividida em duas partes: a primeira, que trata do regime tutelar dos povos indígenas; e, a segunda, sobre o regime de terras indígenas.

2.3.1 O regime tutelar na Constituição de 1988

O registro expresso da obrigação federal de proteção da existência indígena, sem inclusão de qualquer objetivo que não seja a plena existência dos povos indígenas em sua totalidade, cria parâmetro interpretativo para a legislação indigenista.

A visão de que a responsabilidade estatal reside na proteção do indígena enquanto este sai do estado de natureza em direção à civilização, marcada pela figura do Estado-nação, pelos avanços científicos e, sobretudo, do modo de produção capitalista, numa “evolução” natural que lhe marca a presença da capacidade plena, é abandonada pela CF/88.

Segundo Carlos Marés Souza Filho (2012, p. 107), a CF/88 dá robustez e clareza à tutela já estabelecida pelo Estatuto do Índio. Nesse sentido, os inúmeros abusos perpetrados após a promulgação do Estatuto do Índio, entre massacres, genocídios, concessão para exploração mineral e a má administração, ainda que contando com a ação ou omissão estatal, já eram ilícitos antes da CF/88. Com o novo parâmetro constitucional, eles deixam de ser tão somente ilegais, mas também inconstitucionais.

O Constituinte, além de reconhecer os modos de vida indígenas e determinar de forma explícita e robusta a tutela pública sobre os direitos indígenas, garantiu, também, a possibilidade dos próprios índios, suas comunidades e organizações buscarem a efetivação dos seus direitos por meio judicial (art. 232).

Assim, a Constituição não recepciona a relativa incapacidade dos índios, prevista tanto no Estatuto do Índio quanto no Código Civil, marcada pela “integração” ou não à sociedade não indígena, perspectiva predominante nas normas constitucionais e infraconstitucionais anteriores à 1988. Nesse sentido, a Constituição privilegia, no trato da questão indígena, a diferença cultural, valorizando-a em detrimento de uma suposta incapacidade.

Porém, ainda que se reconheça os direitos dos índios de ingressar em juízo em busca de seus direitos, a Constituição não se pronuncia acerca da representação política dos índios, assim como não reconhece a pluralidade de cosmovisões existentes no país. Com efeito, ainda que se reconheçam direitos, não é colocada a devida robustez na centralidade indígena na definição de seu futuro. Este tema ainda será abordado com mais profundidade neste trabalho.

2.3.2 O regime das terras indígenas na CF/88

Vale pontuar que as previsões constitucionais decorrem, com particular relevância, do direito dos indígenas sobre o território que ocupam. O texto constitucional centraliza a terra como elemento essencial ao exercício dos demais direitos que são garantidos aos indígenas, destinando o conteúdo material do art. 231 a definições do que é território tradicional e como deve ocorrer a sua administração. Tal importância é dada no contexto de que a posse e exploração dessas terras é o núcleo da questão indígena no Brasil (Cunha, 1992, p. 32). Os direitos indígenas, dentre eles o direito à memória e a verdade, são, portanto, vinculados à posse das terras indígenas.

Conceitua-se como tradicionais as terras ocupadas pelos indígenas em caráter permanente, utilizadas para suas atividades produtivas, imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições (§1º). Aos indígenas é garantida a posse permanente das terras por eles ocupadas, considerando, ainda, o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos (§2º).

Assim, o texto constitucional estabelece, em síntese, que o direito dos indígenas ao seu território é de caráter originário, destinando as terras indígenas a posse permanente dos índios (Silva, 2014, p. 871). Como critério único para o

reconhecimento das terras indígenas, estabelece-se a ocupação tradicional, fundada em quatro condições: (i) habitação em caráter permanente; (ii) serem utilizadas para suas atividades produtivas; (iii) serem imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar; e (iv) serem necessárias para sua reprodução física e cultural (Silva, 2014, p. 872). Assim, são definidos como parâmetros hermenêuticos os usos, costumes e tradições de cada povo.

Nesse sentido, a definição ou conceituação de cada uma das condições que compõem a definição de tradicionalidade não pode ser homogênea, considerando a diversidade cultural existente entre os povos indígenas no Brasil, e não pode ser definida por critérios não indígenas.

Importante considerar que o tradicional não é um modelo taxativo e perene, que corresponde a uma ocupação que possui invariabilidade e continuidade histórica bem definidas. Com efeito, a previsão constitucional reconhece o direito no presente⁶, considerando povos e comunidades em constante processo de territorialização e etnogêneses. Ainda que a investigação histórica seja fundamental para demonstrar processos de genocídio, espoliação e abusos sofridos pelos mais diversos povos, bem como cristalizar as práticas culturais tradicionais definidas por determinada comunidade, a expressão “tradicional” decorre do modo da ocupação pautado na relação com a terra e no desenvolvimento de costumes próprios dos índios (Araujo Junior, 2018b, p. 211-215).

A utilização dos termos “tradicional” ou “posse permanente” não é feita com o objetivo de traçar marco histórico que justifique o reconhecimento do direito à terra ou considerar a posse como “imemorial”, em algo que se assemelha à usucapião imemorial, reconhecendo título substantivo que prevaleça sobre títulos anteriores. Como já comentado, os direitos originários indígenas não decorrem da alienação de terras como propriedade, mas têm como fonte o Indigenato (Silva, 2014, p. 873).

Neste ponto, o direito constitucional reconheceu a posse das terras indígenas no sentido de *habitat* em contraposição ao conceito de “posse” regulado pelo direito civil. Ao estabelecer a posse de acordo com os usos, costumes e tradições

⁶ Reconhecê-las no presente não significa, entretanto, definir data específica para o início da aplicação desse direito, como se propõe na tese do marco temporal. Nesse sentido, o texto constitucional traz garantias aplicáveis a comunidades contemporâneas, que podem ou não ter sofrido violência no passado, e que seus habitantes vivem em constante luta pela continuidade dos seus modos de vida e cultura.

indígenas, a Constituição desenvolve um tipo distinto de regime jurídico sobre a terra, de caráter constitucional e não civil (Silva, 2014, p. 875). A noção de *habitat* decorre, em essência, do fato de a terra indígena, para os povos indígenas, ser a base material da vida indígena, de onde se retira os recursos para a sobrevivência, em que se propaga e desenvolve a cultura e em que relações familiares são construídas. Essa relação de dependência se contrapõe à noção tradicional de propriedade privada individual (Villares, 2009, p. 113).

A própria Constituição rompe com as definições privadas ao prever que são nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que objetivem a ocupação, domínio e a posse das terras indígenas, bem como a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, reconhecendo, tão somente, o direito à indenização ou a ações contra a União no que diz respeito às benfeitorias derivadas das ocupações de boa-fé (§ 6º)

A noção de *habitat* também é estritamente ligada ao fato de que, ao reconhecer e proteger a relação entre indígenas e sua terra, o Constituinte deixa claro o objetivo de garantir modos de vida suficientes para que os indígenas tenham a possibilidade de projetar suas vidas e comunidades de acordo com suas próprias cosmovisões. Deve-se, portanto, garantir condições mínimas (e nela está incluída a terra) para a reprodução física e cultural dos povos indígenas (Duprat, 2018, p. 55).

Contudo, a autodeterminação reconhecida constitucionalmente é limitada pela própria Constituição, que só garante aos indígenas a posse das terras e não a propriedade, que, mantendo a tradição constitucional, é dada à União, a ser conferida no procedimento de demarcação, que deveria ser concluído em até cinco anos (art. 67 do ADCT). É criada limitação mais cerrada quanto ao aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas, que só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional. Além da necessidade de regulamentação legal, que, até o momento não ocorreu, a previsão exige a oitiva das comunidades afetadas, bem como a participação nos resultados (§ 3º). A oitiva das comunidades afetadas parece guardar semelhança com o direito à consulta prévia, livre, informada e de boa-fé previsto na Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho, que seria proposta no ano seguinte à promulgação da Constituição Federal e incorporada ao ordenamento jurídico brasileiro em 20 de junho de 2002, por meio do Decreto Legislativo n. 143/2002, mas ambos os institutos não se confundem entre si.

A Constituição assegura aos povos indígenas a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem (art. 210, § 6º) e cria obrigação de proteger as manifestações das culturas indígenas (art. 215, § 1º). Ambas as previsões também representam quebra, ainda que exclusivamente normativa, com a visão assimilacionista que, por séculos, colocou a alfabetização em português e a inclusão em processos culturais não indígenas como pontos centrais da política indigenista.

Contudo, apesar da evolução no que diz à tutela dos indígenas e ao reconhecimento de seu direito à ocupação tradicional do território, a Constituição não foi aprofundada na relação entre indígenas entre si e sua relação com a sociedade que os circunda. Julio José Araújo Júnior (2018a, p. 205) pontua que a Constituição Federal não incorpora as cosmovisões indígenas nem prevê qualquer tipo de deliberação que conte com uma participação específica dos povos indígenas. O único meio garantido constitucionalmente, o livre ingresso via poder judiciário, não garante participação política aos povos indígenas e não valoriza os meios próprios de deliberação deles.

José Antônio Peres Gediel (2018, p. 111-112) vai adiante e afirma que, a despeito das evoluções percebidas na Constituição de 1988, o Estado brasileiro mantém perspectiva integracionista que ignora, muitas vezes, a autonomia política dos povos indígenas e prepondera nas decisões judiciais em desfavor de qualquer interpretação pluralista. Com efeito, as decisões emitidas pelo Poder Judiciário são informadas com base num quadro normativo infraconstitucional marcado pela racionalidade eurocêntrica, privatista e liberal do Estado moderno.

Essa prática integracionista se manifesta nos três poderes da República, de formas distintas e em menor ou maior escala. No que diz respeito ao Poder Legislativo, durante o período Constitucional, houve um esforço na elaboração de leis de interesse dos povos indígenas até o fim da década de 2010, que resultou em marcos normativos importantes como a lei n. 9.836/1999, que cria o subsistema de saúde indígena, a Lei n. 12.314/2010, que institui a Secretaria Especial de Saúde Indígena na estrutura do Ministério da Saúde, e a aprovação da Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho. No campo educacional, destacam-se a inclusão obrigatório no currículo oficial da rede de ensino médio da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”, por meio da Lei n. 11.645/2008, a criação do programa “Diversidade na Universidade”, pela Lei n. 10.558/2002, e a inclusão dos povos

indígenas na política de reserva de vagas das instituições federais (Lei n. 13.409/2016).

Nos últimos anos, contudo, observa-se uma regressão do Poder Legislativo no que diz respeito à garantia de direitos aos povos indígenas. Parte significativa do Congresso Nacional tem tomado ação de forma reiterada por meio de projetos e medidas feitos em desfavor dos povos indígenas, especialmente no tocante às garantias de integridade territorial. A prática não aparenta atingir exclusivamente povos indígenas, mas é inserida em um contexto mais amplo que visa cancelar práticas ilícitas marcadas por crimes ambientais, invasão de terras públicas, fomento de violência agrária e ampliação da fronteira rural-econômica.

Nesse contexto, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos, em nota publicada em 9 de setembro de 2021⁷, registrou preocupação em relação à tramitação do Projeto de Lei n. 3729/2004, atualmente aguardando apreciação do Senado e que torna mais frágil o procedimento de licenciamento ambiental para projetos agrícolas e energéticos; ao Projeto de Lei n. 191/2020, que busca regulamentar o §3º do art. 231 da Constituição Federal; e ao Projeto de Lei n. 2633/2020, que cria novo marco e critérios para a regularização fundiária de áreas da União irregularmente ocupadas.

O relatório “Situação dos Direitos Humanos no Brasil” (2021), produzido pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos, é explícito no sentido de que as agendas parlamentares que buscam enterrar os avanços das políticas indigenistas se somam à violência e à ausência do Estado na piora das condições de vida da população indígena.

O Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em 2018, listou, no relatório “Congresso anti-indígena: os parlamentares que mais atuaram contra os direitos indígenas”, trinta e seis projetos que, direta ou indiretamente, afetam a segurança e integridade territorial de povos indígenas. Os projetos incidem, na maioria das vezes, sobre a demarcação de terras, estabelecendo condicionantes pouco favoráveis aos

7 COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. Comunicado de Imprensa n. 236/21: A CIDH manifesta preocupação com projetos de lei que poderiam constituir uma ameaça aos direitos humanos dos povos indígenas do Brasil. Disponível em <https://www.oas.org/pt/cidh/jsForm/?File=/pt/cidh/prensa/notas/2021/236.asp>. Acesso em: 2 de novembro de 2023.

povos indígenas, ou buscam exploração de recursos naturais em regiões sobrepostas ou no raio de influência de terras indígenas.

Particular interesse deve ser dado à Lei Ordinária n. 14701/2023, oriunda do PL 490/2007, que regulamenta o art. 231 da Constituição Federal, que procura estabelecer marco temporal para a regularização fundiária de terras indígenas. Em termos gerais, caso aprovada, a regulamentação destacaria como indígenas apenas as terras que eram por eles ocupadas em 05 de outubro de 1988. O argumento se baseia nas condicionantes determinadas pelo Supremo Tribunal Federal no julgamento do Caso Raposa Serra do Sol (PET 3388).

Em 21/09/2023, o Supremo Tribunal Federal, no julgamento do Recurso Extraordinário 1017365-SC, para considerar inconstitucional a tese do marco temporal. Contudo, quando se concluiu o presente trabalho, ainda não há trânsito em julgado e nem fixação de tese, ante a necessidade de julgamento de Embargos de Declaração.

O Poder Executivo, em contrapartida, é o campo que possui posicionamento mais dicotômico em relação aos povos indígenas. Por um lado, por ser o lugar de acesso mais amplo a eles, é, também, o poder mais capaz de causar estragos imediatos às comunidades, principalmente por meio da omissão e enfraquecimento da execução de políticas públicas.

Júlio José Araújo Júnior (2018a, p. 211), em diagnóstico, nota que, até 2016, a Funai mantinha razoável interlocução com o movimento indígena e empreendendo esforços para garantir o andamento das demarcações, porém já se indicava o paulatino sucateamento da instituição. O enfraquecimento da Funai chegou ao ponto de asfixiação a partir do Governo Bolsonaro, iniciado em 2019, em que se pode identificar sucessivas tentativas (algumas delas bem-sucedidas) de impedir o órgão de executar suas atividades, por meio da supressão da independência funcional de servidores, considerável diminuição financeira e o uso do comando da Funai para minar direitos indígenas.

Salta aos olhos, ainda, o fato de que o Plano Plurianual (PPA) relativo aos anos de 2020 a 2023 não traz nenhuma meta ou objetivo relacionado à segurança e integridade territorial das terras indígenas. A promoção de direitos indígenas é tratada apenas genericamente, dentro das previsões relativas ao Ministério da Mulher, Família e Meio-ambiente, e é feita em separado às previsões da saúde indígena, o que prejudica a execução dessa política pública, altamente dependente do diálogo

interinstitucional entre Funai e Secretaria Especial de Saúde Indígena, do Ministério da Saúde.

O enfraquecimento da política indigenista nesse período gerou consequências desastrosas, considerando, ainda, o transcurso da Pandemia do COVID-19. Além da não demarcação de nenhuma terra indígena, recorde negativo ostentado pelo ex-presidente Jair Bolsonaro, é marcante a emergência Yanomami, deflagrada pelo governo federal em janeiro de 2023, durante visita exploratória do Ministério da Saúde.

A tragédia Yanomami se dá no contexto da invasão por garimpeiros à terra indígena Yanomami, situada entre Roraima e o Amazonas, em razão da dispersão descontrolada de doenças, aprofundada pela diminuição da estrutura e insumos da SESAI, da presença estatal na região e piora na segurança alimentar da população indígena. Conforme dados do Ministério da Saúde, a taxa de mortalidade infantil na TI Yanomami é muito superior à média nacional e atingiu percentuais recorde em 2020.

Vale apontar, também, a edição da Instrução Normativa n. 9/2020, que visava substituir a Instrução Normativa n. 3/2012, exigindo a emissão de Declaração de Reconhecimento de Limites apenas para imóveis sobrepostos a terras indígenas demarcadas, em óbvia fragilização ao grande número de terras indígenas que aguarda regularização fundiária.

Antes de 2019, já havia tentativa de fragilização da demarcação de terras no Poder Executivo. Com efeito, o Parecer Normativo 001/2017/GAB/AGU, emitido pela Advocacia-Geral da União e aprovado pelo Presidente da República, tentava conferir efeitos vinculantes às “salvaguardas institucionais” expostas pelo Supremo Tribunal Federal no caso Raposa Serra do Sol, inclusive o marco temporal de 5 de outubro de 1988.

Ainda que a política anti-indígena esteja inserida profundamente no Poder Legislativo e no Poder Executivo, tanto Júlio José Araújo Júnior (2018a, p. 212) quanto José Antônio Peres Gediel (2018, p. 112) concordam que é no Poder Judiciário que se concentram de forma mais crítica as interpretações constitucionais em desfavor dos povos indígenas. Esse argumento fundamenta, em capítulo próprio nesse trabalho, o estudo em específico de uma ação judicial.

2.4 OS INDÍGENAS E O DIREITO

A luta pelos direitos indígenas no Brasil tem como fator contínuo a luta pela permanência na terra. Nesse sentido, o território indígena é elemento essencial para o exercício dos direitos que passam a ser então reconhecidos aos povos indígenas (Duprat, 2018, p. 53).

Neste raciocínio, ainda que se busque garantir outros direitos à população indígena (educação e saúde diferenciadas, representação política, entre outros), a demarcação territorial é condição fundamental para a efetiva garantia de tais direitos.

A demarcação das terras indígenas e a consequente garantia de direitos à população objetiva, ainda, a superação da perspectiva assimilacionista presente no ordenamento jurídico até 1988, reconhecendo, ainda que indiretamente, a cosmovisão indígena em território nacional. Com efeito, ainda que a Constituição Federal não tenha, diretamente, reconhecido o interculturalismo, tal interpretação, de viés decolonial, é viável, considerando “os compromissos com a autonomia dos povos indígenas e com o enfrentamento das desigualdades” (Araújo, 2018b, p. 206).

Neste contexto, o direito à memória, ponto central do presente trabalho, é compreendido também em conjunto com o território, uma vez que é com e por meio da terra que os povos indígenas se reproduzem física e culturalmente (Duprat, 2018, p. 55). Tal concepção, que é dada pelo próprio texto constitucional, coloca em evidência que o direito à memória indígena está intimamente ligado à reprodução cultural dos povos indígenas, de forma a garantir sua sobrevivência.

Porém, o conteúdo do presente capítulo caminha no sentido de que o Estado buscou ativamente a desestruturação social e cultural dos povos indígenas. A construção de políticas públicas de caráter paternalista, assimilacionista e, muitas vezes, genocida por séculos, resultou na denegação das comunidades indígenas aos seu direito de existir de forma completa. A garantia de direitos, nesse sentido, depende também da ação ativa estatal para a superação dessas injustiças históricas.

A partir dessas conclusões, no próximo capítulo passo a análise do direito à memória, da maneira como esse direito pode garantir emancipação social aos povos indígenas e como se pode construir uma interpretação jurídica com centralidade das cosmovisões indígenas.

3 MEMÓRIA, TEMPO E LUGAR

A insuficiência da atividade estatal na busca da emancipação dos povos indígenas, que inclui a discussão jurídica sobre direito à memória aplicável a povos indígenas no Brasil, em especial no que diz respeito ao período colonial e pré-regime militar, exige que se busquem conceitos em outros campos do pensamento para a construção de soluções adequadas.

Neste aspecto, utilizo o termo pensamento porque, para que seja efetiva, essa colaboração necessita envolver o saber de forma mais ampla, permitindo a saída dos limites cientificamente impostos e considerando como válidas as contribuições da população interessada no conflito, que, por seu turno, deve ser colocada no centro da construção do direito.

Este processo visa, para além de trazer resolução democrática aos problemas sociais (aqui, no caso, a ignorância da memória das populações dizimadas durante o período colonial), também retirar a população indígena a quem se destina o direito da condição de subalternos e meros receptores do discurso institucional dominante, que é particularmente aprofundado na Amazônia (Loureiro, 2022, p. 190-194).

Neste capítulo, dedico meus esforços a buscar um sentido de memória que considere as cosmovisões indígenas ameríndias e que possa ser utilizado juridicamente, em especial no contexto da justiça de transição, tema que é explorado brevemente no primeiro tópico. Fundamento essa busca no pluralismo jurídico, objetivando a retirada dos povos indígenas da posição de meros expectadores da construção de seus direitos e colocando-os no centro da formulação democrática plural e intercultural.

Procuro, também, na historiografia, compreendida como disciplina do estudo das fontes históricas, conceitos e metodologias que facilitem a compreensão do que é memória (ou memórias, como veremos). Escolhi essa disciplina levando em conta o argumento de Samuel Barbosa (2018), que posiciona a história, como ciência, como fundamento de interpretação constitucional, no lugar da utilização da disciplina apenas como fonte probatória em casos concretos.

Por fim, a partir dos conceitos explorados, busco uma sistematização de memória para alguns povos indígenas na Amazônia, tomando por base etnografias que ou foram escritas por indígenas ou que centralizam os seus discursos, tomando cuidado para não corroborar perspectivas etnocêntricas.

3.1 DIREITO, PLURALISMO E POVOS INDÍGENAS

Até agora, a relação entre indígenas e não indígenas, marcada pela violência e pelo assimilacionismo, se confunde entre movimentos jurídicos e fáticos que, em todos os casos, marcam a grave violação de direitos da população indígena, mesmo quando estes direitos estavam positivados.

Desde o período constitucional, a violação aos direitos dos povos indígenas é comum e marcada pela tentativa ativa de negá-los garantias ou pela exclusão deles do processo hermenêutico de criação do direito. Nesse sentido, os indígenas, seja pela dificuldade de acesso institucional, seja pela imposição do paradigma constitucional neoliberal, não podem, de acordo com suas próprias cosmovisões, colaborar para a construção do Direito, atividade delegada exclusivamente a agentes políticos que, na maioria das vezes, não são indígenas.

Nesse sentido, a construção de um Direito indígena exige, em primeiro lugar, o estabelecimento de marco teórico que rompa com a racionalidade hegemônica que os exclui e os coloca em postos subalternos na construção do seu próprio futuro. Com efeito, considerarei que o pluralismo jurídico, na concepção de Antonio Carlos Wolkmer (2001), se adequa a esse objetivo teórico.

Assim, na presente seção, trato brevemente sobre conceitos como direito a memória e justiça de transição, importantes para a compreensão das ideias presentes nesse trabalho, e, em seguida, exploro o pluralismo jurídico como um dos fundamentos teóricos de propostas futuras.

3.1.1 Direito da memória no Brasil, povos indígenas e Justiça de Transição

A política anti-indígena e a violência estatal se intensificaram após o fim do período colonial e tomaram nova forma, ainda mais violadora, durante o período republicano. A superação do paradigma assimilacionista na Constituição de 1988, como ato primeiro da construção de um novo Brasil democrático, buscou trazer consigo o estabelecimento de uma nova relação do Estado com os povos indígenas, em especial no seu regime de terras (Osowski, 2017, p. 49).

A promulgação da Constituição de 1988 faz parte de um contexto mais amplo de liberalização da América Latina, num panorama de reestabelecimento democrático,

com o “fim” dos regimes de exceção, em que se esperava, também, a criação de meios estatais nos quais a população diretamente afetada pela supressão de direitos e tirania pudesse reconstituir publicamente sua memória (individual e coletiva), o que não ocorreu. Em contraponto, observou-se uma crescente resistência em divulgar arquivos secretos, recuperar histórias e revistar memórias.

Ante a negativa dos estados na prestação do direito à verdade quando do fim dos regimes ditatoriais latino-americanos, no âmbito interamericano, a Corte Interamericana de Direitos Humanos consolidou jurisprudência conceito próprio de direito à memória e à verdade. Neste sentido, a Corte declarou a inconveniência da Lei n.º 23.492, conhecida como “la ley del punto final”, e da Lei n.º 23.521, conhecida como “la ley de la obediencia debida”, ambas oriundas do Estado argentino. Além disso, a Corte declarou que o Decreto-lei n.º 21919, do Chile, era inconveccional, no julgamento do caso *Almonacid Arellano e outros vs Chile* (Garfunkel, p. 423-427).

Mais importante, no caso *Velásquez Rodríguez vs. Honduras*, a Corte Interamericana de Direitos Humanos reconheceu “o direito dos familiares da vítima de conhecer qual foi o destino desta e, se for o caso, onde se encontram seus restos, representa uma justa expectativa que o Estado deve satisfazer com os meios a seu alcance”. Posteriormente, no caso *Castillo Páez vs Peru*, a Corte afirmou a dupla dimensionalidade do direito à vida, entendendo que, ao violar o direito à verdade da família da vítima, viola-se também o mesmo direito em caráter coletivo, em relação à sociedade.

Neste panorama cruzam-se o direito à memória e à verdade e a justiça de transição, processo particularmente travado no Brasil. Em termos gerais, a justiça de transição é marcada por ações, jurídicas ou não, nas quais a sociedade procura superar o legado de violação e abuso de direitos, na busca da paz e da democracia (MacArthur, 2017, p. 78).

A memória, tema do presente trabalho, se insere na justiça de transição no contexto de suas projeções temporais. A Constituição Federal de 1988 e, por conseguinte, a Justiça de Transição, admite um caráter vindouro e projetual para suas políticas. Nela, o país é construído para que as gerações futuras não tenham seus direitos violados. Porém, a Constituição, além de articular presente e futuro, também recorre ao passado como “espaço de experiência” (Oliveira; Gomes, 2011).

É nessa articulação com o passado que reside a memória, feita especialmente em relação aos que não mais vivem e consubstanciada, principalmente, no reconhecimento simbólico (Oliveira; Gomes, 2011, p. 224). Nesse sentido, a memória dos que sofreram abusos e violações de direitos é construída caso a caso por mecanismos estatais diversos, que garantem indenizações às famílias das vítimas ou reconhecimento público das violações.

Contudo, é notável que, no contexto da Justiça de Transição, o Brasil tem falhado na manutenção dessas memórias, subsistindo a garantia quando ela se envolve com lutas protagonizadas por movimentos sociais. No que diz respeito aos povos indígenas, tal ponto é ainda mais profundo e se insere no quadro mais amplo da incapacidade do estado brasileiro de se articular juridicamente às cosmovisões indígenas (Araujo Junior, 2018b).

Além disso, não se pode ignorar que, ainda que contrária à melhor interpretação constitucional, que não vê o passado como fonte de legitimidade inquestionável (Oliveira; Gomes, 2011, p. 2016), a memória, no contexto do estabelecimento da história oficial e definida como escolha ativa de quem detém o poder para tanto, é submetida a forças políticas que não necessariamente se balizam nos princípios da Justiça de Transição.

Importante, também, conceituar direito da memória e direito à memória. O primeiro diz respeito à construção política e coletiva do futuro, nos moldes programáticos constitucionais, enquanto o segundo é o processo jurídico de reparação individual. Na justiça de transição existiria, então, uma dupla reivindicação, ao mesmo tempo que se reconhece um direito natural à memória e, com ele, mecanismos que garantam o processo de justiça transnacional (Millard, 2022, p. 97).

Nesse sentido, a memória, na concepção jurídica, exige tanto uma formação material coletiva, que colabora na interpretação constitucional e na concepção que se busca para o futuro, quanto repara danos do passado. Não vejo de que maneira ambas as características podem ser, ao menos no contexto explorado no presente trabalho, dissociadas. Com efeito, minha argumentação aqui é centrada na construção do direito à memória e do direito da memória com a participação indígena, em vista de garantir-lhes, por meio desses direitos, meios de superação de desvantagens históricas e sistemáticas. A interpretação do direito e a garantia do direito são, nesse sentido, feitas em processos semelhantes e de difícil distinção entre si.

Por fim, um ponto comumente ignorado no estudo do direito à memória é quando ele se articula ao direito ao patrimônio histórico e cultural. No processo de pesquisa do presente trabalho, considerando a pergunta inicial entabulada, não pude deixar de lado essa relação entre direitos, ainda que ela tenha surgido tardiamente durante a pesquisa.

O direito ao patrimônio cultural arqueológico é previsto no art. 216, V, da Constituição Federal, que os considera, entre outros, “portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (*caput*). O direito brasileiro compreende o patrimônio arqueológico dentro do grande grupo dos direitos difusos inseridos no Direito Ambiental, compreendendo-o como bem cultural ambiental, sendo de uso comum do povo, sob proteção gestora da União (Mourão, 2007, p. 102).

Com efeito, o direito ao patrimônio cultural, nele incluso o patrimônio arqueológico, deve ser compreendido como direito fundamental, possível de ser identificado implicitamente (Gomes; Gusso, 2017, p. 364) e compreendido como “direito fundamental de preservação da memória coletiva” (Badaró; Cristóvam, 2023, p. 131).

3.1.2 Pluralismo jurídico: conceitos, objetivos e princípios segundo Wolkmer

O pluralismo jurídico é tendência dogmática que teve tentativa de sistematização feita por Antônio Carlos Wolkmer (2001). A teoria é inserida no contexto da ineficácia do Estado Democrático de Direito de garantir justiça e emancipação a comunidades historicamente marginalizadas na sociedade, buscando reconstruir democraticamente a participação desses grupos, por meio da sociedade civil, com o objetivo de colocá-los no centro dos procedimentos decisórios relativos aos seus próprios conflitos, assegurando participação popular e alteridade. Dessa forma, pretende-se reconstruir as funções do Estado, tratando das relações entre entes estatais e a sociedade civil de maneira menos verticalizadas, com vistas a implementar um sistema de regulação que se identifique com as carências e necessidades desses grupos marginalizados.

Nesse sentido, Wolkmer considera que o próprio modelo estatal permite a ampliação de possibilidades de orientações prático-teóricas paralelas à aplicação legal (2001, p. 170). Portanto, a teoria do pluralismo jurídico, assim como o

neoconstitucionalismo, busca garantir a participação do próprio sujeito de violação de injustiça social para a construção de um direito que o emancipe.

Assim, o pluralismo jurídico se opõe ao monismo jurídico, marcado pela concepção unitária, homogênea e centralizadora do direito, considerando existir múltiplas formas de ações práticas que são capazes de gerar soluções aos diversos conflitos sociais e que, portanto, têm caráter jurídico. Nesse sentido, Wolkmer inclui o pluralismo em três planos teóricos: o filosófico, o sociológico e o político (2001, p. 172/173).

No plano filosófico, o pluralismo parte “do princípio de que existem muitas fontes ou fatores causais para explicar não só os fenômenos naturais e cosmológicos, mas, igualmente, as condições de historicidade que cercam a própria vida humana” (Wolkmer, 2001, p. 173).

Já no plano sociológico, o pluralismo se estabelece na ampliação do papel de classes e associações no debate da sociedade contemporânea. Em relação ao plano político, o autor (Wolkmer, 2001, p. 174) supera o pluralismo de partidos políticos e volta sua construção na descentralização dos centros de poder, rejeitando qualquer forma de concentração e unificação dele.

Assim, o pluralismo surge como forma de descentralização ideológica e territorial do “monismo social e da teoria da soberania estatal” (Wolkmer, 2001, p. 172), considerando existir “um complexo corpo societário formado pela multiplicidade de instâncias sociais organizadas e centros autônomos de poder” (Wolkmer, 2001, p. 173).

Esse pluralismo só pode ser alcançado por meio de uma prática jurídica efetivamente democrática e participativa, que centralize e dê autodeterminação às comunidades sociais afetadas, por meio de um procedimento flexível e descentralizador. Nesse sentido, a resolução de conflitos, a implementação de políticas públicas ou empreendimentos e até mesmo a destinação de verbas públicas, todos procedimentos pautados especialmente em normativas rígidas, possuiriam abertura e flexibilidade para participação central de comunidades interessadas e por eles afetadas.

Por fim, Wolkmer (2001, p. 232/283) pontua quatro fontes para a concretização do pluralismo jurídica: (i) a legitimidade de novos sujeitos sociais na construção da sociedade democrática; (ii) a descentralização dos espaços

participativos; (iii) a mudança do paradigma individualista para a ética da alteridade; e (iv) a consolidação de uma racionalidade emancipatória.

Sobre a primeira fonte, talvez a mais relevante na construção que aqui se propõe, os movimentos sociais⁸ englobam categoria-chave ante sua capacidade de criar “formas de regulações consensuais autônomas, ou seja, o *locus* de práticas cotidianas habilitadas a transformar carências e necessidades humanas em novos direitos” (Wolkmer, 2001, p. 322). A legitimidade dos movimentos sociais advém da sua própria luta por políticas justas em relação aos interesses das comunidades oprimidas, excluídas e espoliadas. Importante pontuar que, são excluídos dos movimentos sociais, além das instituições que se opõem ou não se identificam com os interesses das comunidades oprimidas, “aqueles grupos associativos voluntários que não questionam a ordem injusta e a estrutura de dominação” (Wolkmer, 2001, p. 323).

Nessa linha de ideias, nem todo grupo social gera direitos legítimos, uma vez que a busca do seu próprio interesse deve ser limitada por princípios mínimos de justiça, eticidade e proteção à vida humana (Wolkmer, 2001, p. 324). Ignorar esse fator pode levar à legitimação inadequada das ações políticas de grupos cristãos de extrema-direita ou de facções criminosas que dominam geograficamente certas áreas, por exemplo.

Com efeito, o reconhecimento de que há construção jurídica fora do ambiente estatal não gera, necessariamente, legitimidade a todo e qualquer meio de resolução de conflito existente. Dessa forma, meios de resolução violentos ou que não buscam a superação de injustiças sociais não se inserem no pluralismo jurídico como aqui explorado.

⁸ Aqui, compreendem-se os movimentos sociais como meio para comunidades, fora da acepção contratualista, serem capazes de co-gerir seu próprio destino. Wolkmer (2001, p. 252) acrescenta, ainda, que: “no bojo da pluralidade de interações das formas de vida, empregar processos comunitários significa adotar estratégias de ação transformadoras com a participação consciente e ativa de sujeitos de juridicidade. Significa, como lembra A. Franco Montoro, ver em cada essência humana (individual e coletiva) um ser capaz de agir de forma solidária, responsável e racional, abrindo mão do imobilismo passivo e do beneficiamento comprometido. De todo modo, prosseguindo, tem razão ainda A. Franco Montoro, quando aponta dois caminhos para realizar as transformações de sentido comunitário: primeiramente, ‘pela adoção de processos comunitários ou de participação. Segundo, pela defesa e fortalecimento das comunidades intermediárias em todos os níveis da vida social’.

Neste aspecto, o lugar da construção pluralista (fora do Estado) passa necessariamente por uma articulação voluntária da descentralização política em contraposição a tradição jurídica brasileira de centralização do poder no espaço público (Wolkmer, 2001, p. 249). Essa descentralização decorre da viabilização da participação popular comunitária, formada por “sujeitos individuais e coletivos com poder de ação e decisão” (Wolkmer, 2001, p. 254), e depende de instrumentos operacionalizadores.

Tais mecanismos operam em “certas condições” e “certas práticas” que são capazes de moldar a implementação e consolidação da democracia participativa de base, em que se institui uma cidadania coletiva (Wolkmer, 2001, p. 255). O autor lista diversos mecanismos práticos, como consultas às comunidades e o exercício do referendo, que garantiriam a elas participação nas decisões políticas que lhes interessam (Wolkmer, 2001, p. 256/257), para que articulem permanentemente:

Novos sujeitos sociais [que] se legitimam para criar, produzir e definir princípios éticos de uma sociedade compartilhada, pautados na emancipação, autonomia, solidariedade, justiça e na dignidade de uma vida capaz de satisfazer as necessidades fundamentais (Wolkmer, 2001, p. 275).

No caso dos povos indígenas, essa construção ética-espacial exige, necessariamente, a introdução da cosmovisão indígena na construção jurídico-política de seu próprio futuro, com a finalidade de garantir-lhes emancipação do lugar de subalternidade a eles imposto pela contínua relação colonial a eles submetida.

Nesse contexto, compreende-se colonialidade como a manutenção de uma relação de hierarquia entre colonizador e colonizado mesmo após o fim do período de colonialismo político institucionalizado (Quijano, 1992, p. 12). Essa colonialidade é ainda mais severa em relação aos povos indígenas, profundamente divergentes da racionalidade moderna eurocêntrica⁹ existente no Brasil, característica que os coloca,

⁹ Para qualificar “racionalidade moderna eurocêntrica”, utilizo Enrique Dussel (2005, p. 30): “se se entende que a ‘Modernidade’ da Europa será a operação das possibilidades que se abrem por sua ‘centralidade’ na História Mundial, e a constituição de todas as outras culturas como sua ‘periferia’, poder-se-á compreender que, ainda que toda cultura seja etnocêntrica, o etnocentrismo europeu moderno é o único que pode pretender identificar-se com a ‘universalidade-mundialidade’. O ‘eurocentrismo’ da Modernidade é exatamente a confusão entre a universalidade abstrata com a mundialidade concreta hegemônica pela Europa como ‘centro’.”

apesar dos avanços constitucionais, continuamente na posição subalterna (Araújo, 2018a).

Em se tratando da Amazônia, importante considerar, ainda, que a colonialidade institucional interna do aparelho burocrático estatal em relação ao território (Loureiro, 2022) coloca ainda mais os povos indígenas, tradicionalmente ligados ao território em posição de inferioridade. Nesse ponto, a tutela histórica do Estado e da sociedade em desfavor dos povos indígenas demonstra a dificuldade de coexistência desses entes com as diferenças étnicas e culturais (Loureiro, 2022, p. 25).

3.1.3 A proposta interpretativa intercultural

Júlio José Araujo Junior (2018b) sistematiza metodologia hermenêutica de interpretação cultural que objetiva a condução da emancipação dos povos indígenas no âmbito jurídico. Nesse sentido, a interculturalidade crítica é compreendida como o reconhecimento da pluralidade de culturas e propõe um diálogo que reconhece as “incompletudes mútuas e permite a troca entre os diferentes saberes” (Araujo Junior, 2018a, p. 195), em um intercâmbio de cosmovisões e aprendizados. Assim como o pluralismo, a interculturalidade deve buscar a superação de injustiças sociais, por meio de um efetivo processo decolonial e transformador (Araujo Junior, 2018a, p. 195).

Partindo dessa premissa, Araujo Junior (2018b, p. 360-361) propõe metodologia de interpretação intercultural fundada em três diretrizes:

- I. A primeira foca no reconhecimento constitucional, na forma do art. 5º, XXII, da Constituição Federal, interpretado em conjunto ao art. 231, também da Constituição Federal, da concepção própria dos povos indígenas de terra e território. Nesse sentido, a concepção indígena sobre o território é existencial e não patrimonial, implicando na restrição da propriedade privada e, no caso de ausência de demarcação, na precedência *prima facie* da propriedade indígena.
- II. A segunda parte do princípio de que, em razão da violência histórica, os grupos indígenas possuem trajetórias heterogêneas que não podem ser hierarquizadas. Assim, a análise de fatos passados para

fundamentar a demarcação de terras não deve ser feita de forma tecnicista, mas deve pressupor um viés crítico ao caráter homogeneizador da legislação, associando historicidade e protagonismo indígena.

- III. A terceira indica que se deve garantir participação indígena em várias frentes, internalizando as cosmovisões indígenas na interpretação dos institutos jurídicos e dos procedimentos.

Nesse trabalho, para além da dimensão prática do exercício de direitos, busco, também, a compreensão do direito à memória de maneira interdisciplinar e que leve em consideração as cosmovisões indígenas, condições que considero fundamentais para uma efetiva construção jurídica emancipatória, pluralista e participativa.

A proposta, ainda que tenha sido construída em investigação que tratava de direitos territoriais indígenas, é aplicável quando se trata do direito à memória, uma vez que pressupõe valores comuns aos aqui trazidos. Nesse sentido, a superação de injustiças históricas e a centralidade indígena no processo de definição do direito são ideias que julgo fundamentais para o desenvolvimento de um direito à memória efetivo à população indígena.

Nesse sentido, os próprios povos indígenas, em suas dimensões coletivas, são atores legítimos para a construção dessa nova compreensão jurídica, que deve ser considerada inclusive do ponto de vista teórico, vez que é, sobretudo, hermenêutica. Assim, nas próximas duas seções traço caminhos teóricos que, à primeira vista, me distanciariam da teoria jurídica, mas que, em exame mais minucioso, complementam as ideias até agora exploradas e os objetivos científicos que me propus. Nesse sentido, a partir desse momento, meu foco se dá, primeiramente, na compreensão dos processos de memória e, em seguida, na centralidade das culturas indígenas nesses processos.

3.2 PROCESSOS DE MEMÓRIA

Antes de, especificamente, trazer perspectivas indígenas ao centro da discussão de memória e, a partir dela, tentar construir um diálogo entre as

necessidades e concepções indígenas no tema e as posições institucionais, considero pertinente introduzir um conceito mais amplo de memória existente na historiografia.

Não se trata, na verdade, de um único conceito, mas de diversas perspectivas exploradas com mais afinco a partir da década de 1980 (Jelin, 2012, p. 44), que consideram os mais diversos aspectos da memória, uma vez que esta está relacionada a processos contínuos de formação.

Ademais, não se trata de “memória”, no singular, mas de “memórias”, no plural, que, ao serem dotadas de significado e lembradas por grupos de pessoas, formam um coletivo de lembranças que qualificam esses diferentes tipos da categoria “memória”. Aqui, trataremos especificamente da memória coletiva.

Ponto, também, que escolhi a História como recurso de pesquisa porque, além do fato de ser, dentre as humanidades, o campo da ciência que talvez mais se dedique ao tema, percebi, durante a construção dessa dissertação, que não poderia fugir dela. Por óbvio, o objeto da presente pesquisa sempre me levava ao passado e ao contexto histórico de cada período estudado.

Importante indicar que, quando se fala de direitos indígenas, a História, em companhia da Antropologia, toma protagonismo na definição de soluções jurídicas, considerando, principalmente, que os limites entre as duas disciplinas são difíceis de determinar. Não há, por exemplo, demarcação sem estudo antropológico (que, de certa forma, também é histórico) robusto que a sustente. A redação do art. 2º, §1º, do Decreto n. 1775/1996¹⁰, indica expressamente que a Funai designará grupo de pesquisa próprio para “realizar estudos complementares de natureza etno-histórica, sociológica, jurídica, cartográfica, ambiental e o levantamento fundiário necessários à delimitação”. Nesse sentido, a História é instrumento probatório fundamental para a garantia do direito¹¹.

10 Art. 2º A demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios será fundamentada em trabalhos desenvolvidos por antropólogo de qualificação reconhecida, que elaborará, em prazo fixado na portaria de nomeação baixada pelo titular do órgão federal de assistência ao índio, estudo antropológico de identificação.

§ 1º O órgão federal de assistência ao índio designará grupo técnico especializado, composto preferencialmente por servidores do próprio quadro funcional, coordenado por antropólogo, com a finalidade de realizar estudos complementares de natureza etno-histórica, sociológica, jurídica, cartográfica, ambiental e o levantamento fundiário necessários à delimitação.

11 Não pretendo, aqui, tratar das limitações próprias desse trabalho ou das reais possibilidades de, considerando a valoração da prova no Direito Processual Civil brasileiro, considerar esse laudo prova inescusável de comprovação do uso do território e, por conseguinte, de concretização de justiça social.

Contudo, ainda que largamente utilizada no Direito para provar fatos passados, ainda existe a possibilidade de uso da História para outro fim que não seja o judicial: a pesquisa histórica pode, também, ser utilizada para a interpretação constitucional, aplicando-a não apenas para questões de fato, mas também para a definição do Direito (Barbosa, 2018, p. 132/133).

Samuel Barbosa, ao propor essa metodologia em “Uso da História na definição dos direitos territoriais indígenas no Brasil”, utiliza como exemplo a ampliação da definição da palavra “resistência” para alargar a definição de “esbulho renitente” ou “ocupação”, não sujeitando esses institutos jurídicos exclusivamente às limitações do Direito Civil posto (2018, p. 133).

A proposta considera o indígena não apenas como objeto (seja da pesquisa científica seja como receptor de políticas verticalizadas estatais), mas como sujeito participativo que negocia e colabora com os mais diversos agentes. É por meio dessa relação que o Estado se vê enfrentado por uma ecologia de cosmovisões distintas da estabelecida e que colocam em xeque o monopólio da interpretação do direito para defender a passagem de um paradigma de assimilação para um paradigma de diversidade (Barbosa, 2018, p. 134/145).

É a partir dessa metodologia que busco, na História e, em seguida, na Antropologia, novas perspectivas que ampliem as definições de “memórias” atualmente existentes no Direito ou que ajudem a ampliar a aplicação desse direito com o objetivo de considerá-lo como importante mecanismo de justiça e transformação social para as populações indígenas.

3.2.1 Memória coletiva

Encontrar uma definição única e inequívoca de memória é tarefa árdua, isso porque existe uma tensão entre se perguntar o que é a memória e propor pensar em processos de construção de memórias (no plural), considerando disputas sociais acerca das memórias e sua pretensão de verdade (Jelin, 2012, p. 51).

Nesse sentido, Elizabeth Jelin (2012, p. 52) propõe uma conceituação não exaustiva que, em termos gerais, parte de três perguntas centrais:

- (i) Quem rememora ou esquece?

Neste ponto, se questiona o sujeito do processo de memória e, sobretudo, se este sujeito é individual ou coletivo, tensionando as relações entre indivíduo e sociedade.

(ii) O que se rememora ou se esquece?

Aqui, a amplitude de objetos é asseverada pelas possibilidades dadas tanto ao processo de rememoração quanto ao de esquecimento, considerando a gama de vivências pessoais ou coletivas, latentes ou invisíveis, conscientes ou inconscientes nos processos de socialização e nas práticas culturais de um grupo.

(iii) Como e quando se rememora ou se esquece?

De forma mais objetiva, a autora indica que existem “momentos ou conjunturas de ativação de certas memórias e outros de silêncios ou até de esquecimentos” (Jelin, 2012, p. 52), enquanto “há também outras chaves de ativação das memórias, que são de caráter expressivo ou performático, onde os rituais e o mítico ocupam um lugar privilegiado” (Jelin, 2012, p. 52), de forte caráter emocional.

Nesse sentido, não se compreende as memórias apenas como a capacidade psíquica com a qual se pode recordar, no aspecto essencialmente psicológico e individual, até porque os processos de memória, marcados pela possibilidade de ativar o passado, ainda que individuais, ocorrem em indivíduos inseridos em redes de relações sociais, instituições e culturas (Jelin, 2012, p. 53). Esta ideia deve muito à noção de “quadros sociais” desenvolvida por Maurice Halbwachs (2023), que os define como lugares nos quais as memórias podem residir, relacionar-se entre si e desenvolver significado. É por meio dos marcos, que podem ser reforçados ritualmente, que se rememora e é, com o fim deles ou de parte deles, que se esquece (Halbwachs, 1990, p. 19). É impossível existirem memórias sem esses pontos de referência.

Ademais, a memória coletiva só é capaz de persistir quando os grupos afetados ou transformados pelas pistas que elas deixam são capazes de organizá-las em torno de festas, ritos e celebrações públicas (Ricouer, 1999, p. 19). Neste raciocínio, a memória coletiva está intimamente ligada a um pensamento contínuo não artificial e que é capaz de viver na consciência do grupo que a mantém (Halbwachs, 1990, p. 81). Elizabeth Jelin (2012, p. 55) ressalva quanto à interpretação de memória coletiva no sentido durkheimiano, que a coloca acima e separada dos indivíduos, considerando mais adequado aproximar memórias e tradições individuais a um estado de fluxo constante com algum tipo de organização social e com alguma estrutura dada

por códigos culturais compartilhados. Nesse sentido, as memórias coletivas são interpretadas como “compartilhadas, sobrepostas, produto de interações múltiplas, enquadradas em marcos sociais e relações de poder” (Jelin, 2012, p. 55).

As indagações de Jelin (2012, p. 52) são de particular importância para o desenvolver deste trabalho por considerarem, especialmente no terceiro questionamento, aspectos de transmissão da memória que se aplicam de maneira muito particular aos povos ameríndios. Este e outros aspectos da transmissão e qualificação da memória para os povos ameríndios são mais bem explorados na próxima seção, porém, desde já, indico a centralidade da relação entre oralidade, natureza e mitologia na transmissão de memórias pelos povos indígenas. Nesse sentido, os rituais que combinam esses três aspectos são formalidades centrais para as culturas indígenas e para a sua própria existência, criando uma conexão com o passado (seja ele “real” ou mítico) que não existe de outra forma evidente.

Vale ressaltar, também, que a autora aproxima os conceitos de memória e esquecimento como resultados do mesmo processo, porque, afinal, “toda política de conservação e de memória, ao selecionar pegadas¹² para preservar, conservar ou comemorar, tem implícita a força de vontade do esquecimento” (2012, p. 63). Neste raciocínio, escolhe-se o que, como e por que preservar a memória.

Com efeito, a memória completa, no sentido de todos os acontecimentos serem lembrados nas diversas perspectivas dos indivíduos que a eles se relacionam, é impossível e o esquecimento é uma consequência do desenrolar da História. Assim, à medida que signos se tornam menos importantes para o grupo detentor daquela memória ou ganham novo significado, a memória deixa de existir ou assume novas formas. Por outro lado, a vontade política, tanto estatal quanto de grupos dominantes, que elabora estratégias para “ocultar e destruir provas e rastros” (Jelin, 2012, p. 63) é capaz, também, de alterar memórias e provocar o esquecimento.

Considerando a tutela do Estado brasileiro em relação aos povos indígenas, explorada no capítulo anterior, a prática estatal e dos grupos dominante visa, ainda que indiretamente, à aceleração do processo de esquecimento, que se daria

¹² Elizabeth Jelin considera que o passado deixa pegadas “nas ruínas e marcas materiais, [...] no sistema neurológico humano, na dinâmica psíquica das pessoas e no mundo simbólico”, porém, “as pegadas em si mesmas só constituem ‘memórias’ quando são invocadas ou localizadas em um marco que as dê sentido” (2012, p. 63).

naturalmente, por meio do assimilacionismo institucionalizado, superado apenas pela Constituição de 1988, mas ainda presente na cultura institucional brasileira.

Nesse ponto, não me refiro às diversas “guerras justas” contra os “índios bravos”, que se centravam no objetivo de extermínio da população indígena sob o véu da pacificação social e, conseqüentemente, exterminavam o espaço em que se davam os processos sociais de desenvolvimento das memórias. As guerras justas causavam o esquecimento por meio do genocídio, porém, durante a maior parte tanto do período colonial e do Brasil como Estado independente, a guerra não era, ao menos juridicamente, a política oficial, mas deveria ser adotada excepcionalmente.

A política assimilacionista também promoveu os mesmos objetivos de desterritorialização e esquecimento sem questionamento durante séculos, justificada à visão racista dos povos indígenas e a necessidade de civilização dessas comunidades. A sua sobrevivência institucional se deu em razão do suposto teor humanitário de seus objetivos, ainda que resultasse nos mesmos efeitos das guerras justas.

Com efeito, não parece existir na memória coletiva compreensão de que o extermínio indígena se deu de forma violenta e não violenta e que não se limitou ao período colonial. As diversas incursões violentas perpetradas por colonizadores em desfavor dos indígenas são mais lembradas coletivamente que, por exemplo, a política de aldeamentos, ainda que essa pareça ter tido efeitos de extermínio semelhantes, ainda que aplicada de forma mais branda.

Em síntese, o assimilacionismo foi capaz de apagar paulatinamente, por meio da imposição da cultura ocidental e do enfraquecimento das culturas indígenas, relações sociais e malhas memoriais existentes entre os povos ameríndios e, também, colaborou na construção do mito da democracia racial¹³, que ignora a forma pela qual essas políticas foram impostas.

Assim, o esquecimento da violência institucional sofrida pelos povos indígenas no processo de assimilação parece intimamente ligado ao processo de formação nacional que terceiriza aos colonizadores a responsabilidade pelo diversos genocídios

13 Considera-se “mito da democracia racial” a ideia oriunda da utopia do paraíso racial, na qual o Brasil “seria uma sociedade sem ‘linha de cor’ – uma sociedade na qual sem barreiras legais que impedissem a ascensão social de pessoas de cor a cargos oficiais e a posições de riqueza ou prestígio” (Guimarães, 2001, p. 148) e que no país existira um padrão ideal de comportamento no qual a discriminação e os preconceitos raciais estão em um padrão de controle (Guimarães, 2001, p. 152).

e extermínios do passado. Não desconsidero a violência praticada durante o período colonial e a criação da política de aldeamento, mas também não se pode ignorar que, após a Independência, o extermínio dos povos indígenas por meio da assimilação e da violência se aprofundou e, de certa forma, nunca foi superado.

Este exemplo adianta a discussão do próximo tópico, no qual se tratará da relação entre memória oficial (feita por meio da história nacional) e da memória coletiva, formada e transformada, nesse caso, pelos diversos povos indígenas.

3.2.2 Memória coletiva e história nacional

Maurice Halbwachs (1990, p. 82/83) distingue história e memória na não artificialidade da memória em contraposição à história, sendo a primeira capaz de permanecer viva na consciência do grupo ao qual pertence de forma contínua até que o grupo não exista mais ou ela não faça mais sentido para eles, enquanto a segunda define, de forma fixa e simples, períodos de tempo como um todo, garantindo uma finalização para que se inicie um novo período.

Nesse sentido, a História é movimento que busca fixar memórias selecionadas, para que, quando do desaparecimento dos marcos e do sentido delas, permaneçam. Aproxima-se a noção de história à disciplina da história e não ao transcorrer dos acontecimentos no tempo. Então, há, na história, evidente voluntariedade de grupos sociais no que se busca construir sobre o passado, uma vez que decidir “o que ocorreu” inclui largamente dimensões subjetivas dos agentes sociais responsáveis por essa construção (Jelin, 2012, p. 93).

Isso se dá porque, ainda que o passado já tenha transcorrido e não possa ser mudado, é possível dar a ele sentido, uma vez que este não está, de forma alguma, fixado eternamente. Nesse sentido, o sentido dado ao passado, ou a carga moral vinculada a ele, pode ser incrementado ou diminuído (Ricoeur, 1999, p. 49). Atores usam o passado com a intenção de estabelecer uma narrativa que pode ou não ser aceita (Jelin, 2012, p. 72). Esse processo constitui memórias oficiais.

A pesquisa bibliográfica empreendida no capítulo anterior evidenciou que o processo de formação do Estado brasileiro, durante o século XIX, foi marcado pela elaboração de um “grande mito” centrado, inicialmente, na figura da união entre europeus e os indígenas locais. Nesse período, a figura e símbolos indígenas eram constantemente utilizados como símbolos nacionais, ainda que se discutisse se os

indígenas eram humanos ou não e se a eles deveria ser imposta a “civilidade” ou se seu destino seria o extermínio¹⁴.

Neste contexto, contrapunham-se dois tipos de nativos: o indígena do romantismo, normalmente identificado entre os Tupi e os Guarani, supostamente assimilados ou extintos, que figuram como “emblema da nova nação em todos os monumentos, alegorias e caricaturas”; já o segundo, identificado como “Botocudo”, marcado pela ferocidade e, com quem se deve guerrear (Cunha, 2012, p. 62).

A tutela do Estado sobre os indígenas gerou fortes tensões durante o século XIX, questionando-se se o apagamento desses povos deveria se dar de forma branda ou não. Porém, independentemente da vitória política, tanto a assimilação quanto a guerra parecem ter o mesmo resultado útil ao poder estatal em construção: transformar o indígena em um símbolo nacional que existiu em um passado remoto e que, junto ao europeu colonizador, formou uma identidade nacional uniforme.

Essa perspectiva, registrada na história e que dá fundamento ao Estado brasileiro, tem alguma serventia prática. Assim como todo grande relato de uma nação, as memórias oficiais objetivam definir e reforçar sentimentos de pertencimento, mantendo coesão social e fronteiras simbólicas, além de proporcionar referência para “enquadrar”, no sentido estabelecido por Halbwachs (2023) as memórias de grupos e setores dentro do contexto nacional (Jelin, 2012, p. 72).

Nesse sentido, o estabelecimento da figura do indígena como um personagem do passado e o estabelecimento da violência por eles sofrida apenas como fatos remotos, que não podem mais ser revisitados, analisados ou sofrer responsabilização (em sentido mais amplo à responsabilização individual característica da responsabilidade civil) serve, exclusivamente, para manutenção da coesão social e continuidade da violação dos direitos desta parcela da população.

Estabelecer heróis, fatos e narrativas necessariamente implica no esquecimento de outros heróis, fatos e narrativas, especialmente aquelas que põem em perspectiva as falhas dos heróis oficiais reconhecidos pelo Estado, afinal a narrativa é construída por eles. Estabelecidas as memórias nacionais, estas são

14 Pontua-se que o assimilacionismo de fato buscava o extermínio da figura do indígena ao considerar que seus modos de vida, cultura e aspectos sociais eram inferiores aos europeus, que, por sua vez, haviam atingido um patamar “evolutivo” que os permitia denominar-se civilizados. Nesse sentido, a retirada dos indígenas da “infância do desenvolvimento” simbolizava exatamente o extermínio dos seus modos de vida.

cristalizadas nos textos de história e na educação formal (Jelin, 2012, p. 72/73), possibilitando a sua perpetuidade enquanto façam sentido.

3.3 A MEMÓRIA PARA OS POVOS INDÍGENAS

Em primeiro lugar, importante registrar algumas premissas utilizadas para a exploração, que não se propõe a ser exaustiva, do que, ao menos preliminarmente, é memória, na amplitude até aqui explorada, para os povos indígenas que habitam o Brasil.

O conteúdo abordado não tem pretensão de sintetizar uma filosofia da memória ameríndia amazônica ou brasileira e que possa gerar um conceito único, compartilhado pelos mais diversos grupos étnicos. Tal possibilidade encontra limitação no fato de que os indígenas brasileiros não formam um grupo homogêneo, mas se distinguem entre si para além dos não-indígenas, vindo a formar um mosaico de cosmovisões marcadas por encontros, intersecções, paralelismos e individualidades.

Existem 272 diferentes povos indígenas no Brasil, os quais falam 150 línguas diferentes¹⁵. Neste raciocínio, propor a construção de um conceito (ou perspectiva) de memória que seja essencialmente indígena subestima a diversidade cultural existente entre os povos originários.

Ainda assim, durante a escrita do trabalho, percebi que era necessário recorrer e colocar em evidência a perspectiva de diferentes povos indígenas acerca da memória. Para tanto, recorri à diversas etnografias já feitas, que trato em específico nas próximas subseções, as quais os colocam no centro da narrativa de suas cosmovisões. Além disso, julguei importante que as cosmovisões investigadas fossem, de certa forma, diversas, considerando a heterogeneidade dos povos indígenas, ainda que não sejam metodologicamente representativas.

Compreendo que as observações que faço dessa literatura me limitam, considerando que não conduzi pesquisa de campo ou convivi com nenhum dos povos estudados e, portanto, não fui capaz de acompanhar a oralidade fluída e característica

¹⁵ Dados disponíveis em https://pib.socioambiental.org/pt/Quem_s%C3%A3o. Acesso em: 09 de julho de 2024.

dessas comunidades indígenas, que, quando traduzida para o texto escrito, correm o risco de se tornarem engessadas ou perderem significado.

Para lidar com essas limitações, busquei etnografias que reconhecidamente buscam aproximar a figura dos pesquisadores que as escreveram aos povos indígenas e suas cosmovisões, não os tornando simples objetos de estudo, mas reais sujeitos da produção científica.

Reitero que o trabalho não pretende ser um estudo exaustivo das concepções indígenas sobre memória, pois não tive meios nem a intenção de fazê-lo, mas sim uma investigação preliminar, que objetiva subsidiar minimamente um debate sobre a perspectiva indígena na aplicação do direito à memória.

Por fim, percebi, ao longo da investigação, que as memórias para os indígenas são diretamente ligadas a outros conceitos como saber, ecologia e mitologia, tornando os arranjos conceituais entre esses aspectos muitas vezes indissociáveis. Esses elementos formam temporalidade, metodologia e lugar próprios de manutenção dessas memórias, determinando quadros próprios que nem sempre se ligam à conhecida execução de rituais e cerimônias.

Desta forma, optei por tratar desses elementos de forma individual, com o objetivo de garantir, na limitação existente no texto escrito, algum didatismo na explanação. Contudo, reitero que os arranjos entre esses elementos por vezes são indissociáveis, não se tratando de categorias individualizadas que se organizam numa linearidade, mas de conceitos e perspectivas que se relacionam e deixam de se relacionar de forma radial.

3.3.1 A memória como saber: o método

Talvez o limite de diferenciação mais marcante entre a concepção de memória ocidental e aquela compartilhada, até certa medida, pelos povos indígenas descritos nas etnografias aqui estudadas, resida no que se considera, efetivamente, memória e a maneira como ela é transmitida.

Primeiramente, a memória não se restringe a acontecimentos do passado que, por qualquer razão que seja, precisam ser rememorados continuamente, mas abarca, também, o saber nos mais diversos aspectos. Com efeito, não parece haver uma distinção entre as histórias dos antepassados que justificam a existência, territorialidade e modos de vida de determinado povo (elementos que, para os

historiadores até aqui estudados, parecem significar memória) e conhecimentos relacionados à medicina tradicional, botânica ou atividades práticas como a construção de utensílios.

Todo esse saber é parte de um grupo só, uma vez que, para os ashaninka, no Peru, por exemplo, foram os *maninkari*, seres invisíveis que habitam a natureza, que os ensinaram a tecer o fio do algodão e a fazer roupas (Narby, 2018, p. 32). Por este motivo, uso os termos “conhecimento” ou “saber” para referir-me a este conceito mais amplo que, de certa forma, também se refere à memória como conhecemos e já exploramos anteriormente.

Neste exemplo, a transmissão da memória é feita tanto no dia a dia, por meio da demonstração prática de conhecimento, quanto por meio de complexas formalidades que envolvem a oralidade, a natureza e a mitologia de cada um desses povos (Narby, 2018, p. 36). É no primeiro elemento que iremos nos focar, no momento.

A transmissão do saber nos povos ameríndios é fortemente focada na oralidade, ainda que não ocorra, no geral, somente dessa maneira¹⁶. Com efeito, importante frisar que a oralidade não é utilizada por ser o único método que esses povos conhecem, mas é valorizada como superior à palavra escrita. Sobre isso, explica Davi Kopenawa:

Eu não tenho velhos livros como eles [os brancos], nos quais estão desenhadas as histórias dos meus antepassados. As palavras dos xapiri estão gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim. São as palavras de Omama. São muito antigas, mas os xamãs as renovam o tempo todo. Desde sempre, elas vêm protegendo a floresta e seus habitantes. Agora é minha vez de possuí-las. Mais tarde, elas entrarão na mente de meus filhos e genros, e depois, na dos filhos e genros deles. Então será a vez deles de fazê-las novas. Isso vai continuar pelos tempos afora, para sempre. Dessa forma, elas jamais desaparecerão. Ficarão sempre no nosso pensamento, mesmo que os brancos joguem fora as peles de papel deste livro em que elas estão agora desenhadas; mesmo que os missionários, que nós chamamos de “gente de Teosi”, não parem de dizer que são mentiras. Não poderão ser destruídas pela água ou pelo fogo. Não envelhecerão como as que ficam coladas em peles de imagens tiradas de árvores mortas. Muito tempo depois de eu já ter deixado de existir, elas continuarão tão novas e fortes como agora (Kopenawa; Albert, 2015, p. 65).

16 Não se pode ignorar, apenas a título exemplificativo, que Incas, Nahuas e Maias possuíam complexos sistemas de registro não orais.

A fala de Davi Kopenawa traz à tona outro ponto essencial: a transmissão da memória, por estreitamente ligada à oralidade, depende diretamente da existência dos povos indígenas, afinal os que morreram não podem compartilhar a memória, a não ser que sejam capazes de projetar essa memória no tempo (Krenak, 2019, p. 20). A maneira de projeção no tempo dos povos ameríndios, especialmente amazônicos, fixa-se na oralidade, na transmissão de conhecimento e na formalidade dos rituais e cerimônias públicas e não necessariamente na da literatura ou na construção de monumentos.

Outro ponto essencial reside na forma em que esse conhecimento é transmitido em complexos rituais. Um observador não introduzido às etnografias indígenas pode julgar, ao assistir qualquer ritual indígena, como simplórias as práticas ali conduzidas, ignorando, quase que por completo, os motivos por trás de cada um dos atos.

Além disso, a infeliz (para se dizer o mínimo) qualificação “selvagem”, utilizada por etnógrafos e pelo público em geral para se referir aos povos originários por séculos, nos faz ignorar, também, que para a iniciação nesses rituais existe um extenso processo socio-educacional somado a um forte aspecto pessoal existente na função de transmissor de memórias. Um xamã yanomami, por exemplo, conforme explicado por Davi Kopenawa e transcrito por Bruce Albert (2015, p. 100), recebe, desde criança, visões dos *xapiri*, espécie de espíritos da natureza, até que, quando desejar, recebe *yãkoana*, bebida alucinógena, de xamãs mais velhos e, a partir daí, iniciar sua educação.

Entre os yanomami, o processo educacional começa após a iniciação, envolvendo a condução, por um xamã mais velho, de um ritual que contém, dentre seus passos, a administração contínua de *yãkoana*, que, com o tempo, auxilia o iniciado a ouvir a voz dos *xapiri* (Kopenawa; Albert, 2015, p. 143/149). Ouvir a voz dos *xapiri*, e, por conseguinte, a figura do xamã, é de crucial importância para a manutenção da vida e memória yanomami, uma vez que é a partir deles que se recorda.

3.3.2 Memórias mitológicas: o tempo

Jeremy Narby (2018), durante sua pesquisa conduzida entre os ashaninka do Peru¹⁷, identificou o vasto conhecimento que os indígenas possuíam tanto sobre as mais diversas práticas da vida cotidiana (ou que, para eles era cotidiana, mas que, na perspectiva urbana, são conhecimentos especializados, como a manufatura de ferramentas), quanto sobre o uso prático da biodiversidade local.

A experiência que teve com a comunidade Quirishari, com quem viveu entre 1985 e 1986, demonstrou que o vasto conhecimento botânico dos ashaninka possuía, de fato, resultados práticos, ainda que não verificados nos parâmetros científicos postos.

Porém, apesar da clara característica empírica desse conhecimento¹⁸, quando confrontados pelo antropólogo sobre as origens daquele saber, os ashaninka o respondiam com explicações por ele consideradas extravagantes e inacreditáveis (Narby, 2018, p. 36), que possuem clara natureza de origem mitológica ou baseadas em coincidências encontradas na natureza.

Neste momento, focarmo-nos na natureza mitológica da origem desse conhecimento. Primeiramente, é necessário esclarecer o uso do termo “mitologia” no presente trabalho, muitas vezes utilizado de forma pejorativa na busca de desvalorizar o conhecimento indígena. Considero que a mitologia apenas representa uma contraposição, que não é negativa, à racionalidade cartesiana ocidental. Nesse sentido, a história, na sua linearidade, é apenas uma forma de coletar dados, que podem ser vistos em sua imagem geral, correlacionados sem a formação de uma cronologia (Ginzburg, 2012, p. 31).

Ao mesmo tempo, o mito aqui também não é compreendido de forma a se impor a ele uma verdade que pode ser comprovada historicamente. Com efeito, o mito mais se aproxima da proposição de Ernst Cassirer (2004), no sentido de que é a forma primordial de pensamento, ligada diretamente à experiência sensorial, que, ao mesmo tempo, responde ao mundo e o cria.

17 Ainda que não residentes no Brasil, os Ashashinka do Peru, como população indígena que habita tradicionalmente a Amazônia Ocidental, possui características semelhantes a populações indígenas próximas e residentes no Brasil. Há, inclusive, ashashinkas que residem na região fronteira entre Peru e Brasil, no estado do Acre.

18 Narby afirma que: “Após cerca de um ano em Quirishari, eu tinha consciência de que o senso prático dos meus anfitriões era bem mais confiável, naquele ambiente, que a minha compreensão, academicamente informada da realidade. O saber empírico dos ashanshinka era incontestável.” (Narby, 2018, p. 36).

Contudo, vale pontuar que Cassirer compreendia o mito como não intelectual e não dialético (2004, p. 73), de forma que a consciência está presa ao que o mito é e não ao que ele representa. Nesse sentido, Cassirer qualifica de forma pejorativa uma definição que, se não fosse isso, satisfaria nossos objetivos.

De forma mais ampla, Claude Levi Strauss (1978) propõe um conceito de mito baseado na sua experiência e pesquisa com povos indígenas na América do Sul. Segundo o antropólogo, o mito é um modelo que objetiva dar resposta às mais diversas contradições existentes e que garante ao indivíduo a certeza da compreensão do universo.

Assim, as memórias e, por consequência, a história humana são construídas de forma coletiva sendo fruto das experiências relatadas em histórias, por vezes fantasiosas ou irreais, que ligam os indivíduos de cada cultura à sua ancestralidade (Lima; Costa, 2020, p. 64). O mito, dessa forma, dá significado e valor às memórias.

Nesse sentido, o mito serve, de certa forma, aos mesmo objetivos que a prática científica constantemente busca. Assim, as buscas pelas “origens humanas” propostas na arqueologia não se diferem, ao menos em objetivo, do mito do Jardim do Éden (Graeber; Wengrow, 2022, p. 95). O próprio método científico em si, dotado de uma racionalidade intransigível, tem os mesmos objetivos que as explicações “extravagantes” e “inacreditáveis” dos ashaninka ao seu conhecimento botânico.

Com efeito, a investigação conduzida por Jeremy Narby originou-se não apenas em razão das explicações não condizentes com o ponto de vista materialista por ele tomado (Narby, 2018, p. 32), mas pelo fato de o processo de transferência do saber dos ashaninka estar diretamente ligado ao consumo da *ayahuasca* e do tabaco. Esse conhecimento não se limita exclusivamente ao saber botânico-medicinal, mas se refere, também, a conhecimentos práticos, como tecer algodão, dar nomes aos lugares e, de certa forma, à memória.

Aqui, vale uma breve explicação acerca da maneira como os ashaninka adquirem saber, conforme explicado pelo *tabaqueiro-ayahuasquero* Carlos Perez Shuma e descrito por Jeremy Narby:

Sobre a origem dos nomes dos lugares, Carlos afirma que estes foram comunicados pela natureza aos *tabaqueros-ayahuasqueros*, por meio de visões. Nesse sentido, afirma que “é como a natureza fala, porque

na natureza existe Deus¹⁹ e Deus fala conosco em nossas visões. Quando um *ayahuasquero* bebe o seu vegetal, os espíritos se apresentam e explicam tudo” (Narby, 2018, p. 31).

Neste contexto, a transmissão do conhecimento se daria por meio dos *maninkari*, seres invisíveis que se encontram nos animais, nas plantas, nos rios, nas montanhas, nos lagos e em alguns cristais (Narby, 2018, p. 32). Exemplificativamente, Carlos indica que foram os *maninkari* que ensinaram aos indígenas a técnica de tecer algodão e a fazer roupas, dando a eles a origem do conhecimento indígena:

Foram os *maninkari* que nos ensinaram a tecer o fio do algodão e a fazer roupas. Antes disso, os nossos antepassados viviam nus na floresta. Quem mais poderia ter nos ensinado a tecer? Foi como nasceu a nossa inteligência de indígena da floresta e é por isso que sabemos tecer (Narby, 2018, p. 32).

Em sistematização, observa-se que, para os ashaninka, o conhecimento é transmitido pelos *maninkari*, entidades invisíveis, por meio de visões obtidas por meio do uso de ayahuasca. Vale lembrar que o uso da *ayahuasca* é feito em um ritual percorrido de diversas formalidades e que o *tabaqueiro-ayahuasquero* possui um treinamento transmitido para si de forma oral.

Nesse sentido, a transmissão da memória pelos ashaninka é feita numa união de processos de conhecimento tradicional, que envolvem a transmissão oral do saber, fontes ecológicas e a relação com a mitologia local, consubstanciando a maneira como este povo vê o seu passado, o seu presente e futuro.

Tais condições não são exclusivas dos ashaninka, mas também podem ser identificadas, em diferentes proporções, entre os yanomami da Amazônia brasileira. Os ensinamentos e memórias dos Yanomami são relacionados diretamente à Omama, o demiurgo da mitologia yanomami (Kopenawa; Albert, 2015, p. 5). Os xamãs yanomami retiram seus ensinamentos (e suas memórias) dos *xapiri*, que comunicam as palavras de Omama diretamente a eles. “Ouvir a voz dos *xapiri*”, prática central na atividade xamanística explanada por Davi Kopenawa (2015), é comunicar-se com a divindade principal yanomami.

19 “Deus” para os ashaninka é Avíeri, o deus da floresta que teve a ideia de criar os seres humanos (Narby, 2021, p. 32).

Aqui cabe, também, desmistificar a utilização do termo “xamã”. Rotineiramente, o termo “xamã” é utilizado para designar qualquer praticante de magia ou curandeiro em religiões ditas primitivas. De certa forma, um xamã também pratica magia e cura, porém suas características mais se aproximam das de indivíduos dotados de prestígio social e religioso em sociedades ditas tribais (Eliade, 2002, p. 15).

O termo foi cunhado por antropólogos inicialmente para definir práticas religiosas menos compreensíveis dos povos “primitivos” (Narby, 2018, p. 22). Neste contexto, os xamãs eram vistos como doentes mentais ou neuróticos, qualificando as experiências extáticas como psicóticas (Deveraux, 1960, p. 1088-1089).

De forma oposta, Levi-Strauss (1985), compara o xamã a um psicanalista, traçando um paralelo entre um difícil parto conduzido com o auxílio de um xamã do povo Cuna, do Panamá, e a prática psicoterapêutica. Como única diferença entre as duas práticas, Levi-Strauss aponta que “o psicanalista escuta, ao passo que o xamã fala” (1985, p. 230). Nesse contexto, ambos criam uma ordem social baseada em mitos, em que o mito da psicanálise é “individual que o doente constrói com a ajuda de elementos tirados do seu passado; [enquanto] no outro [xamanismo], é um mito social que o doente recebe do exterior” (1985, p. 230).

Na mesma época, Mircea Eliade, após produzir extensiva pesquisa sobre xamanismo na Ásia Central e Rússia, definiu a prática como “uma das técnicas arcaicas do êxtase, ao mesmo tempo mística, magia e religião no sentido amplo do termo” (2002, p. 10). Ademais, acrescenta que o xamã é “o especialista em transe, durante o qual se acredita que sua alma deixa o corpo para realizar ascensões celestes ou descensões infernais” (2002, p. 17), porém, não se confunde com um possesso (2002, p. 18).

Ambas as definições parecem ou erradas ou incompletas. Narby (2018, p. 25) pontua que a busca por uma conceituação de “xamã” ou “xamanismo” é complexa e que o problema não reside exatamente no uso da palavra, mas no fato de que o olhar acadêmico utilizado para se analisar o xamanismo é um beco sem saída, uma vez que busca explicar, em uma linguagem racional, o irracional.

Aqui, acredito que a definição de Mircea Eliade (2002) melhor se adequa, ainda que não perfeitamente, ao estudo. Os “xamanismos” aqui estudados se aproximam de práticas em que os xamãs se comunicam e recebem visões diretamente de espíritos, tanto da floresta como de antepassados (ou os dois ao

mesmo tempo, numa simbiose melhor explorada no próximo tópico), com o auxílio de algum psicotrópico.

Para os yanomami, em específico, o uso da substância *yãkoana* pelo xamã é fundamental para a revelação dos *xapiri* por meio de sonhos. Os *xapiri*, segundo a mitologia yanomami, se aproximam do que conhecemos como “espíritos”. De forma mais precisa, conceitua-se *xapiri* da seguinte forma:

Todo ente possui uma “imagem” (utupë a, pl. utupa pë) do tempo das origens, que os xamãs podem “chamar”, “fazer descer” e “fazer dançar” enquanto “espíritos auxiliares” (*xapiri a*). Esses seres-imagens (“espíritos”) primordiais são descritos como humanoides minúsculos paramentados com ornamentos e pinturas corporais extremamente luminosos e coloridos. Entre os Yanomami orientais, o nome desses espíritos (pl. *xapiri pë*) designa também os xamãs (*xapiri t'ëpë*). Praticar o xamanismo é *xapirimuu*, “agir em espírito”, tornar-se xamã é *xapiripruu*, “tornar-se espírito”. O transe xamânico, conseqüentemente, põe em cena uma identificação de xamã com os “espíritos auxiliares” por ele invocados. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 610).

Porém, o xamã não é a figura central na transmissão da memória, mas os próprios *xapiris*, uma vez que as memórias são deles e de Omama, que são repassadas aos xamãs e neles ficam gravadas (Kopenawa; Albert, 2015, p. 75). Para o xamã, não estar conectado aos *xapiri* ou rejeitar a sua voz é viver no esquecimento (Kopenawa; Albert, 2015, p. 89). Nesse sentido, é por meio das visões oníricas que os xamãs trazem ao mundo a palavra dos *xapiri*, conectando o tangível ao intangível e os vivos ao passado.

De forma oposta, os yanomami honram a morte dos seus de maneira que qualificaríamos como esquecimento. Durante o *reahu*, ritual fúnebre yanomami, que também possui origens mitológicas, os restos mortais do homenageado são desenterrados e queimados com todos os seus pertences. O nome do morto não é mais pronunciado (Lima; Costa, 2020, p. 68).

Para os yanomami, a morte leva ao mundo dos antepassados e, após o *reahu*, as cinzas dos mortos são postas em esquecimento (Kopenawa; Albert, 2015, p. 391). O conteúdo de “A Queda do Céu” (2015), no que diz respeito às práticas xamânicas de manutenção das memórias, reiteram uma dicotomia já tratada no tópico anterior e que é o centro do trabalho de pensadores que se debruçam sobre as memórias: o lembrar e o esquecer. Nesse sentido, em todas as culturas estudadas, o que se

deve esquecer é definido culturalmente, possuindo particular importância para as comunidades. Nesse mundo, esquecer é tão importante quanto lembrar. Porém, o esquecimento também é imposto, principalmente após o contato com os não-indígenas. Essa imposição é efetivada, especialmente, com a destruição do lugar de construir esses processos de memória, o que trataremos em seguida.

3.3.3 A natureza: o lugar

Neste momento, entendo que a construção da memória (ou do saber) indígena é feita a partir de um complexo processo não homogêneo que envolve a transmissão oral de conhecimento, práticas religiosas e a natureza. Nesta complexa dinâmica, conforme exposto por Eduardo Viveiros de Castro (2004), a concepção ameríndia de mundo, em especial a amazônica, compreende de forma distinta a relação entre o humano e o natural. Com efeito, é importante pontuar que tal diferenciação não é só de perspectiva ou de pensamento, mas de mundo (Castro, 2004, p. 251).

Para explicar o que veio a chamar de perspectivismo ameríndio e multinaturalismo, Viveiros de Castro (2004) emprega dois conceitos que julga formar a base do pensamento racional ocidental: cultura e natureza. Neste ponto, o antropólogo estabelece que a maneira que esses conceitos se relacionam na doutrina indígena, em posição diametralmente oposta ao pensamento ocidental, formula essa diferenciação fundamental de mundo.

No pensamento ocidental, a “natureza” é imutável, única e permanente, universal na objetividade de corpos e substâncias, e é nesse cenário que as diversas culturas implicam e agem de forma subjetiva, dando significado e espírito (e, de certa forma, valor). Do outro lado, a concepção ameríndia observaria uma unicidade de cultura, baseada na universalidade da alma (cultura) que implica e é implicada na particularidade da “natureza”. A “natureza”, assim, seria variável (Castro, 2009, p. 43).

Nesse sentido, a multiplicidade de corpos humanos e não-humanos, que, nesta análise, são a “natureza”, complementados pela unidade de espírito (tendo em vista que, na doutrina ameríndia, todos esses corpos possuem alma e, portanto, humanidade) representa o que o autor chama de “multinaturalismo” (Castro, 2004, p. 226).

O perspectivismo, por sua parte, é a síntese de toda a matriz filosófica ameríndia relacional entre os diversos seres humanos e não-humanos, baseada exatamente nessa humanidade compartilhada. A qualificação “pessoa” é empregada a partir do reconhecimento de um “centro de intencionalidade constituído por uma diferença de potencial interna” (Castro, 2009, p. 47). A humanidade garantida a humanos e não humanos estaria relacionada a atribuição das capacidades de intencionalidade e abdução de agência (Castro, 2004, p. 236).

Nesse sentido, a maneira como os seres humanos veem cada espécie (animais e outras subjetividades que habitam o mundo, como plantas, acidentes geográficos, deuses e espíritos) é diferente de como cada espécie vê a si mesmo e ao ser humano. Pela lógica do perspectivismo, os animais, a título exemplificativo, se veem como pessoas e os humanos como presa ou predador. A percepção e intencionalidade do animal dá a ele humanidade de forma que, aquela espécie, como tantas outras, também é “gente”. O corpo, nesse contexto, é apenas uma “roupa” que encobre a humanidade daquele animal (Castro, 2004, p. 227/228).

Pontua-se que, apesar de nem todos os animais serem considerados pessoas, como no caso de grandes predadores e carniceiros, não há impossibilidade de que qualquer espécie, animal ou não animal, por mais insignificante que seja, possa se tornar uma pessoa (2004, p. 228/229). Neste raciocínio, “todos os animais e demais componentes do cosmos são intensivamente pessoas, virtualmente pessoas, porque qualquer um deles pode se revelar (se transformar em) uma pessoa” (2009, p. 45/46).

Por se tratar de uma tentativa de desenvolver uma epistemologia do pensamento indígena, o perspectivismo ameríndio possui pontos de desencontros com alguns povos. João Paulo Barreto indica que, ainda que a relação entre humanos e não-humanos esteja de fato inserida nas cosmologias indígenas, para os tukano, por exemplo, os animais não constituem sujeitos em si, mas signos de uma relação entre os humanos e os *wai-mahsã*²⁰ (2013, p. 30).

20 Segundo João Paulo Lima Barreto Tukano (2013, p. 29/30), “Um nome de um animal seguido do sufixo mahsã (ou mahsu, no singular) não quer dizer que este seja ou carregue o status de gente. Embora possa apontar para essa interpretação, o termo mahsã diz respeito ao wai-mahsã (humano invisível), ao responsável, guardião ou protetor de determinado lugar – e não do animal em si.”

Sobre o conceito de animismo, o modelo de interpretação também não é adequado ao mundo tukano, que, do ponto de vista do papel social, estabelece uma ordem hierárquica entre seres com as classificações “irmão menor” e “irmão maior”, que também é utilizado para organizar distintos grupos de animais (2013, p. 29).

Contudo, ainda que existam discordâncias ante a interpretação da relação entre seres não humanos, humanos e ambiente, nenhum dos autores discorda na profundidade dessa relação ou da centralidade dela na cosmovisão ameríndia e, sobretudo, amazônica.

Entre os tukano no Alto Rio Negro, um corpo é constituído por elementos imateriais denominados *kahtise*²¹, sendo o equilíbrio dessas forças a garantia para o bem-estar do corpo (Barreto, 2021, p. 45). João Paulo Lima Barreto faz referência a sete *kahtise* (2021, p. 48): *boreyuse kahtiro* (luz/vida), *yuku kahtiro* (floresta/vida), *dita kahtiro* (terra/vida), *ahko kahtiro* (água/vida); *wai-kurã/vida* (animal/vida); *ome kahtiro* (ar/vida); *mahsã kahtiro* (humano/vida) (2021, p. 48/59).

Os *kahtise* representam uma profunda relação entre o ser humano e o ambiente que o cerca, aproximando características da natureza não claramente presentes no homem. Exemplificativamente, o *yuku kahtiro* se refere à potência vegetal que constitui o corpo, que pode ser aprimorada por meio das vidas vegetais que possuem qualidades curativas, protetivas e demais agências. O *yuku kahtiro* se constitui no corpo como o cheiro, o amargo, o travoso, o doce e outras características vegetais, sendo essas qualidades potencializadas no *bahse*, ritual de comunicação entre os especialistas e os *wai-mahsã* (Barreto, 2021, p. 50/51). João Paulo Lima Barreto Tukano compara essa ideia à filosofia Jamamadi, em que a condição humana é derivada diretamente de plantas (2021, p. 51).

Essa profunda relação entre vida, potencialidade e natureza é marcada em todos os demais *kahtise* com exceção do *mahsã kahtiro*, o marcador de diferença entre humanos e animais. Nesse sentido, humanos, diferente de animais, possuem *heriporã bahseke wame*, que, em tradução literal, significa “dar nome à criança”. Para os tukano, o processo de “injetar o nome” é efetivamente dar força vital ao corpo e define a fronteira de pertencimento ao grupo social (Barreto, 2021, p. 59/63). Neste

21 A expressão, neste contexto, significa que o corpo humano é a síntese de formas de luz, floresta, terra, água, animais e ar, porém ela pode ter, também, diversos significados. *Kahtise nikã*, por exemplo, significa que a carne de caça ou peixe está crua (Barreto, 2021, p. 45).

contexto, a sociabilidade dentro do grupo indígena que se pertence é a marca de distinção entre o ser humano e a natureza.

Talvez de forma mais semelhante ao proposto por Eduardo Viveiros de Castro, Ailton Krenak (2022, p. 14), em relação aos rios, admite a capacidade de imergir-se a eles ao ponto de abandonar sua própria antropomorfia. Com efeito, o rio Doce, chamado pelos krenak de Watu, é também uma pessoa, tratado por aquele povo como “avô” (Krenak, 2019, p. 40).

Já para os ashaninka, no Peru, a ayahuasca, apesar de ser uma planta, é um ser inteligente e que pode se comunicar, sendo possível, a partir dela, adquirir conhecimento (Narby, 2018, p. 25/26). Essa comunicação se dá, por vezes, por meio de signos visuais aleatórios e que, na concepção racional ocidental, não possuem relação entre si, porém que poderiam ser plenamente interpretados pelos ashaninka (Narby, 2018, p. 36/37).

Especificamente tratando da presença da memória na natureza, ainda que o conhecimento indígena, conforme já descrito, em muito se baseia na oralidade, existe uma clara relação entre o espaço físico natural e a memória desses povos. O território é aspecto central de suas narrativas que é a justificativa para a sua permanência e a manutenção de suas culturas.

Os maxacali, do Vale do Mucuri, por exemplo, quando decidiram retornar a um de seus territórios ancestrais, após séculos de violência, eram capazes de reconstituir, de forma muito sofisticada, uma taxonomia de fauna e flora, ainda que o lugar tenha sido transformado em um grande pasto (Krenak, 2022, p. 35).

É por meio da *ayahuasca* que os ashaninka são capazes de se comunicar com os *maninkari*, seres capazes de transmitir-lhes conhecimento, mas o conhecimento (e, conseqüentemente, a memória) também pode ser compartilhado por meio de signos presentes nas plantas (Narby, 2018). De forma semelhante, é por meio do pó *yãkoana* que os yanomami se comunicam os *xapiri pë* e ouvem as vozes de Omama (Albert; Kopenawa, 2022, p. 116).

Neste contexto, o lugar para se preservar as memórias é a natureza, que também não é só um lugar, mas é dotada de personalidade, alma e cultura. Não há processo de memória sem natureza no mundo ameríndio e, sem ela, também não há o mundo.

4 OS INDÍGENAS NA MEMÓRIA OFICIAL: O CASO DE AJURICABA EM MANAUS

Quando propus o desenvolvimento deste trabalho, meu objetivo era fazer um “resgate” da memória de Ajuricaba, líder da Guerra dos Manaós, ocorrida entre 1723 e 1728, no rio Negro, e reivindicar sua posição como importante personagem local.

Nesse momento, que antecedeu a formulação teórica explorada nos últimos dois capítulos, minha concepção de memória também se limitava ao registro documental e à comemoração pública, tanto por meio de documentos quanto pela exposição de artefatos. Não cogitava, à época, qualquer ecocentrismo ritual da memória.

No decorrer da pesquisa tive duas constatações importantes:

A primeira, no sentido de reconhecer que o termo “resgate” não é, em termos gerais, adequado, uma vez que pressupõe que a memória já existiu e que, por meio do trabalho, ela será trazida de volta. Conforme explorado no capítulo anterior, a memória é dinâmica e parte sempre de uma tensão presente, formada pelos mais diversos agentes que a articulam.

A segunda, que me fez olhar com novos olhos o que eu havia definido como meu objeto de estudo, era que, na realidade, Ajuricaba, durante o século XX, foi reconhecido nas representações culturais locais e pelo poder político não apenas como um personagem importante, mas uma representação da figura indígena na formação social amazonense e, principalmente, manauara.

A pesquisa teórica também trouxe uma importante característica dos quadros de memória indígena: a coletividade. Ainda que os mitos possuam personagens centrais importantes para a história de cada povo, a narrativa não é individualista e é compartilhada pela comunidade.

Em contrapartida, a memória fixada em heróis idealizados, dentre eles Ajuricaba, é diametralmente oposta a essa perspectiva. Com efeito, a iniciativa de registro, conservação e comemoração da memória de Ajuricaba, que, como será explorado nesse capítulo, adveio da elite política e cultural de Manaus, ao mesmo tempo que definiu que pegadas seriam lembradas e significadas, selecionou, também, o que seria esquecido.

O esquecimento, nesse caso, é coletivo e foi deixado para todo o movimento de resistência indígena na Amazônia Central durante o século XVIII e a própria Guerra dos Manaós, que superou a singularidade da figura de Ajuricaba, e contou com a

participação de diversos povos do rio Negro que se confederaram contra a invasão colonial portuguesa.

Além da coletividade indígena, o esquecimento também é direcionado ao próprio território. A Amazônia, nela incluída a região de Manaus, tem servido, no último século e meio, sob a justificativa da civilização, como uma *comodity* a ser explorada, tornando-a uma nova periferia nacional (Loureiro, 2022, p. 103), situação que a esvazia de sua própria história e desconecta os povos que nela vivem do seu passado.

Neste capítulo, apresento a maneira como a Guerra dos Manaós, que é apenas uma parte dos movimentos de resistência colonial na Amazônia, foi retratada nos documentos coloniais que a narraram à Coroa Portuguesa e nos resgastes que se deram a partir do século XX.

Tentei, a princípio, não focar o estudo na figura de Ajuricaba até quando fosse possível, com o objetivo de manter, mesmo recorrendo a fontes coloniais ou repletas de colonialidade, viva a memória dos povos que participaram do movimento e, em especial, dos manaós, indígenas que tiveram particular destaque no conflito e nas crônicas que os narraram.

4.1 A AMAZÔNIA CENTRAL

Inicialmente, é necessário estabelecer geograficamente a região em que ocorreram os fatos relativos à Guerra dos Manaós. Maior floresta tropical do mundo, a Amazônia ocupa 6,7 milhões de km², equivalente a 59% do território brasileiro²². Neste vasto território, originou-se um diverso mosaico de línguas e culturas que não é encontrado em outro lugar da América do Sul.

No presente trabalho, minha atenção voltou-se aos povos que, na antiguidade, termo que escolho para me referir ao período anterior ao período colonial no lugar de “pré-história”, por considerá-lo pejorativo e etnocêntrico (Neves, 2022, p. 13), habitaram as regiões denominadas “Amazônia Central” e “área de confluência dos rios Negro e Solimões”, delimitadas de forma arbitrária da seguinte forma:

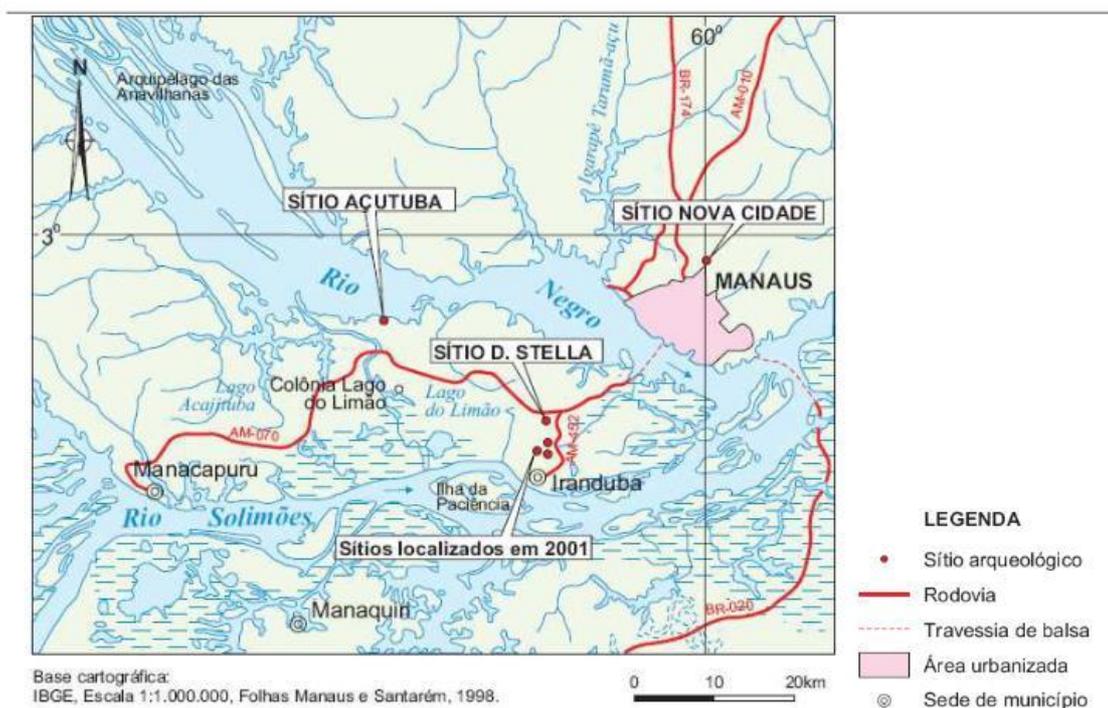
O primeiro [Amazônia Central] fará referência à área que vai, grosso modo, do baixo curso do rio Japurá, a oeste, à boca do rio Madeira, à leste; da latitude da boca do rio Branco, ao norte, à latitude da cidade

²² Dados obtidos em <https://imazon.org.br/imprensa/a-amazonia-em-numeros/>. Acesso em: 20/03/2024.

de Borba, no rio Madeira, ao sul [...]. O segundo termo [área de confluência dos rios Negro e Solimões] inclui a região onde o PAC [Programa Amazônia Central]²³ atuou de maneira contínua e sistemática de 1995 a 2010 e que é delimitada ao sul pelo rio Solimões, ao norte e a leste pelo rio Negro, e a oeste pelo rio Ariáú (Neves, 2022, p. 29).

A Amazônia Central é mais bem demonstrada no mapa abaixo:

Mapa 1 - Área de confluência dos rios Negro e Solimões



Fonte: Neves (2012, p. 22).

Os fatos relativos à Guerra dos Manaós aconteceram, de acordo com os relatos coloniais, principalmente no rio Negro e seus afluentes, motivo pelo qual considere que, na lógica da memória ameríndia apontada no capítulo anterior, o curso de água e suas margens seriam o território objeto dessa investigação.

A definição de Amazônia Central segue o “modelo cardíaco” de Donald Lathrap, no qual a região, em razão do padrão radial dos rios, seria uma área-chave no desenvolvimento de culturas semisedentárias nas várzeas amazônicas, diversas linguística e culturalmente (Neves, 2022, p. 22/24).

23 O Programa Amazônia Central desenvolveu diversas pesquisas arqueológicas na região sob coordenação do Prof. Dr. Eduardo Góes Neves.

Tratar da Amazônia antiga é considerar, também, a imensa diversidade da região, que, a despeito das mudanças profundas nos modos de vida e na organização social e política, perdura até a atualidade. Essa diversidade é difícil de dimensionar, uma vez que nem todos os povos indígenas são conhecidos.

A região amazônica é tradicionalmente habitada por uma grande diversidade de povos com costumes e línguas diferentes que coexistem diversamente em redes multiétnicas integradas, que incluíam “a produção especializada e a troca de bens, a mobilização para a guerra e a condensação periódica em formações sociais hierarquizadas” (Neves, 2022, p. 132). Eduardo Góes Neves, em “Sob os tempos do equinócio” (2022), apresenta panorama da ocupação da região em diversos períodos, chamando atenção para a complexidade dos assentamentos que, por vezes, adquiriam características urbanas com “setores identificados, incluindo montículos residenciais, cemitérios, paliçadas, valas, pátios circulares ou em forma de ferraduras e caminhos” (p. 138).

Tal hipótese é confirmada pelas trocas materiais observadas em sítios das culturas Paredão e Manacapuru, que remontam ao período entre os séculos VII e IX EC (Neves, 2022, p. 131), à narrativa dos cronistas dos séculos XVI, XVII e XVIII, como Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, que descrevem grande diversidade de povos e línguas durante suas viagens, até os dias atuais, em regiões como o Alto Rio Negro e o Alto Xingu.

Nesse sentido, o paradigma tradicional da ocupação amazônica, defendido principalmente pelo determinismo ambiental, que considera as condições ambientais da Amazônia Central limitantes ao desenvolvimento de sociedades para além das pequenas aldeias existentes na segunda metade do século XX, tem contraponto na evidência arqueológica, consubstanciada em grandes sítios de densos assentamentos sedentários pré-coloniais (Neves, 2022, p. 24) e na narrativa dos primeiros contatos europeus na região.

Apesar de distintos em seus relatos, tanto o frei espanhol Gaspar de Carvajal, que relata a viagem de Francisco Orellana realizada entre 1540 e 1541, quanto os jesuítas Alonso de Rojas²⁴ e Cristóbal de Acuña, que narram as duas viagens de

24 Rojas afirma que “os índios que estão reduzidos nas terras que os portugueses possuem, e os que são amigos e podem, convertidos, receber a fé católica, são mais de um milhão. Falam diferentes línguas e entendem todos uma língua geral que corre toda a costa do Brasil.

Pedro Teixeira pelo rio Amazonas entre 1637 e 1639, concordam em enfatizar a densidade populacional nas margens dos rios e a diversidade linguística daqueles povos. Com efeito, Acuña, por exemplo, confronta a diminuição da mão-de-obra peruana no trabalho das minas com a densidade populacional encontrada no Rio Amazonas, o que permitiria a manutenção do trabalho escravo pela Coroa Espanhola (Gondim, 2019, p. 118), enquanto Rojas destaca que os rios da Amazônia eram mais povoados que o restante do território brasileiro (Rojas, 1941, p. 108)

Levando em conta a evidência arqueológica, Iribarrem (2017, p. 36) avalia que “não é absurdo argumentar que a região norte brasileira [...] possa ter sido na antiguidade uma das zonas territoriais mais densamente povoadas por antigas sociedades que já habitavam a América antes da invasão europeia”.

É verdade que estes primeiros relatos traziam forte apelo teológico, em uma busca pelo “Paraíso na Terra”, um lugar mítico edênico com claras bases religiosas, que, muitas vezes, destaca as características naturais do local, com uma grandiloquência particular a sua aparente primordialidade (Gondim, 2019, p. 95). Contudo, esse foco nos aspectos naturais também é marcado pela perspectiva utilitária que se dá à natureza (Souza, 2010, p. 69). Reiterados são os momentos em que a natureza é louvada ao mesmo tempo que se descrevem planos para a sua exploração, como no trecho a seguir:

NÚMERO LXV

Rio Negro

[...]

São todas as deste rio terras altas, de ótimo solo, e que, cultivadas, prometem quaisquer frutos, mesmo os de Europa em alguns lugares; têm muitas e boas campinas, cobertos sazoados pastos, para poderem nelas pastar inúmeras cabeças de gado.

Produz grandes árvores de boas madeiras para qualquer tipo de embarcações e edifícios que não, só com elas, mas também com pedra muito boa, abundante neste rio, se podem construir.

Suas margens são povoadas de toda qualidade de caça e peixes, em verdade, são tantos como no das Amazonas, por serem suas águas tão claras, tanto que nos lagos que forma, terra a dentro, sempre se colhem às mãos cheias.

Há em sua foz bons sítios para fortalezas, e muita pedra para fabricá-las, com que se poderá defender a entrada do inimigo que quiser ir por ele ao principal, embora eu julgue que, não nesta paragem, mas muitas léguas mais para dentro, no braço que desemboca no rio

Muitas nações de índios do rio das Amazonas, subindo pelo rio mais de 400 léguas, também entendem esta língua” (Rojas, 1941, p. 105)

grande²⁵ que, já disse, desagua no Oceano, é onde mais seguramente se devia por toda a defesa, com o que ficaria de todo tomado o passo ao inimigo para todo este novo mundo, o que, cubiçoso, há de tentar dentro de algum tempo. (Acuña *apud* Melo Leitão, 1941, p. 251/252).

É do relato de Cristóbal de Acuña, bem como de militares e religiosos portugueses durante a viagem de Pedro Teixeira, que se despertou o interesse português de colonização da região amazônica, ante a possibilidade de escravizar os inúmeros indivíduos das sociedades amazônicas e explorar os abundantes recursos naturais da região (Iribarrem, 2017, p. 32).

Dito isso, o argumento da complexidade das povoações amazônicas pré-coloniais parecem substituir o panorama anterior que qualificava a região como um vazio demográfico e confirma a diversidade de povos que sempre viveram na região. Patrícia Maria Melo Sampaio (2011, p. 60/61) considera que essa grande diversidade gera problema metodológico que pode ser enfrentado, dentre outras formas, por meio do recorte linguístico. Especificamente, na região do Alto Rio Negro hoje, segundo dados do Instituto Socioambiental²⁶, habitam 27 etnias, das quais 22 estão presentes no Brasil, que falam 20 línguas, classificadas em três grandes famílias: Tukano Oriental, a mais diversa delas, com 16 línguas; Aruak e Maku.

Contudo, esse critério, quando aplicado na realidade pré-colonial, não torna menos complexa uma aproximação da diversidade antiga (Sampaio, 2011, p. 61). Freire (1994) aponta que o rio Negro, em específico, era habitado majoritariamente por povos do tronco linguístico Aruak e destaca os tarumãs, os barés e os manaós como os que confrontaram os portugueses. Dentre eles, os manaós eram os mais importantes.

Reis indica que os indígenas manaó “se distribuíam pela zona do alto [Rio Negro], do Uarirá ‘até a ponta inferior da ilha de Timoni, fronteira à barra do rio Xinará’” (1931, p. 77).

O autor, nessa passagem, possivelmente faz referência aos relatos de Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, ouvidor e provedor da fazenda real e intendente da agricultura da Capitania de São José do Rio Negro, em viagem feita entre 1774 e 1775, ou seja, 46 anos após o fim da Revolta dos Manaós. A viagem tinha como

25 O Rio Grande é, aqui, o Rio Amazonas.

26 Disponível em [https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Etnias do Rio Negro](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Etnias%20do%20Rio%20Negro). Acesso em: 12 de maio de 2024.

objetivo de conduzir auditoria no território da capitania que examinaria se a polícia, os médicos, os padres e a população dos aldeamentos e povoações estavam cumprindo suas obrigações (Papavero, 2015, p. 8).

Na região aos arredores de Manaus, que, à época, era uma vila que cercava a Fortaleza da Barra de São José do Rio Negro, havia uma ocupação diversa formada por indígenas dos povos manaó, baré, baninbá e passé (Bettencourt, 1999, p. 7). Novamente se faz referência à viagem de Ribeiro Sampaio que, além de indicar a existência de barés, banibás e passés na região, apontou que os habitantes originais eram os Tarumã, alvo inicial da missão jesuíta (Papavero, 2015, p. 189/190).

Os manaós, nesse panorama, são uma “sociedade tampão”, que fechava o acesso ao médio e alto rio Negro aos colonizadores portugueses e que possuíam fortes laços comerciais interétnicos (Sampaio, 2011, p. 62). É nesse contexto que se inicia a ocupação colonial na região que se tornaria Manaus, tema que trataremos a partir de agora.

4.2 O LUGAR DA BARRA

A colonização portuguesa da Amazônia começa a se consolidar entre 1600 e 1630, quando os portugueses avançam os limites da linha do Tratado de Tordesilhas, aproveitando-se da má experiência e do desinteresse espanhol na região. Em 1616, violam deliberadamente o tratado com a fundação do povoado Feliz Lusitânia, atual cidade de Belém, capital do Pará, e a construção do Forte do Presépio de Santa Maria de Belém (Souza, 2019, p. 129).

Muito rapidamente, percebeu-se que o empreendimento colonial na região seria mais complexo do que aquele que se tocava no litoral, uma vez que exigiria o combate aos empreendimentos francêss, inglêss e holandêss, que também ocorriam na Amazônia, e a uma população indígena diversa que teve sua cultura formada durante milênios na floresta úmida e chuvosa.

Márcio Souza (2019, p. 128-129) divide a colonização portuguesa na Amazônia em quatro períodos: o primeiro, que vai de 1600 a 1700, no qual se promove a expulsão dos outros europeus na região e o início da ocupação colonial; o segundo, de 1700 a 1755, no qual são estabelecidas missões religiosas e aldeamentos e em que se define uma organização política na colônia, consolidando a ocupação; o terceiro, de 1757 a 1798, a partir da criação do diretório dos índios, marcado, também,

pela inserção da região no mercantilismo internacional; e de 1800 a 1823, em que há a crise e estagnação do sistema colonial.

Aqui, nosso foco estará nos dois primeiros períodos, momento em que se inserem os conflitos relativos ao início e à consolidação da ocupação colonial na Amazônia. Importante ressaltar que, nesses períodos, a região amazônica fazia parte do Estado do Grão-Pará e Maranhão, entidade administrativa colonial distinta do Estado do Brasil e que possuiu capital em São Luís e em Belém.

Apenas em 1774, durante as reformas do Marquês de Pombal, os Estados do Grão-Pará e Rio Negro e do Maranhão e Piauí, que haviam sido divididos em 1772, se tornam capitanias e são unificados ao Estado do Brasil. Contudo, a Capitania do Grão-Pará continuou, na prática, funcionando como uma colônia autônoma diretamente subordinada a Lisboa até a anexação pelo Império do Brasil em 1823 (Souza, 2019, p. 193-194).

Seguindo a prática colonial portuguesa, em contraponto aos modos espanhóis focados na construção de cidades, foram estabelecidas fortificações, povoados, vilas e cidades, com o objetivo de explorar colonialmente a Amazônia (Souza, 2019, p. 128).

Neste contexto, conforme carta do Padre Antônio Vieira dirigida à rainha Luísa Francisca de Gusmão, datada de 11 de fevereiro de 1660 e que narrava a missão jesuíta ao rio Negro, a colonização da região que viria a se tornar Manaus se deu a partir dessa missão jesuíta que agrupou indígenas Tarumã próximo à boca do rio Tarumã (Reis, 1931, p. 45).

Os registros mais precisos da presença portuguesa na região indicam que, em 1657, os padres jesuítas Francisco Velozo e Manoel Pires, acompanhados de vinte e cinco soldados e mais de trezentos indígenas, entraram no rio Negro, mantiveram contato com os tarumãs e renderam seiscentos indígenas, que foram levados a Belém para servir como escravos (Souza, 2018, p. 133).

Essa missão jesuíta reuniu, em um arraial provisório, uma quantidade considerável de indígenas escravizados que serviram de mão-de-obra em diversas localidades e que foram responsáveis pela construção do Forte de São José da Barra do Rio Negro, em 1669. Ao redor do forte, estabeleceu-se o núcleo populacional chamado “Lugar da Barra” (Freire, 1994, p. 167). Em 1694, a Coroa Portuguesa dividiu as operações missionárias na região, entregando os trabalhos do rio Negro aos carmelitas (Reis, 1932, p. 52).

Alexandre Rodrigues Ferreira, após viagem feita em 1786, descreve da seguinte forma o Forte e o Lugar da Barra:

Está a fortaleza fundada na frente de uma povoação de índios e alguns moradores brancos, a qual se divide em dois bairros, ao longo da margem boreal: ambos eles ocupam uma porção da barreira que medeia entre dois igarapés da tapera dos Maués e dito dos Manaós. Porém a porção da barreira, que serve de base ao primeiro bairro, onde estão situadas a matriz e ambas as residências do reverendo vigário e do comandante é mais alta e mais avançada sobre o rio, do que a do segundo bairro, onde só há 8 casas. Uma outra é bordada de grandes lajes de pedras com pouco sensíveis interrupções (Ferreira *apud* Iribarrem, 2017, p. 27).

A localização exata do Forte é fonte de disputa, tendo sido objeto de investigação arqueológica no âmbito do Programa Arqueourbs, do Governo do Estado do Amazonas, em 2002. Iribarrem (2017, p. 27/31), ao observar contradições entre as conclusões feitas anteriormente por Mário Ipiranga Monteiro (1994) e Arthur Reis (1934), mapa feito por Tenreiro Aranha em 1852, a evidência arqueológica existente e os relatos de Alexandre Rodrigues Ferreira (1786), cria hipótese de que o Forte se localizava em área que, atualmente, funciona uma termoeletrica e, no passado, a antiga fábrica da cervejaria Miranda Corrêa.

Mais importante que a localização do Forte é a área na qual ele exercia influência na região. Reis (1931, p. 48) aponta que nas imediações da nova fortificação viviam algumas famílias de barés, oriundos do rio Japurá, banibas, dos rios Içana e Ixié, e passés, do Japurá, que formaram o Lugar da Barra, a aldeia dos Tarumã, o povoado Cabori e a missão do Saracá, no rio Urubu. A localização do Forte permitia, também, o controle dos milhares de indígenas que habitavam o curso do rio Negro, em especial dos manaós, os mais numerosos e influentes da região, “pacificados” por meio do casamento entre a filha do principal cacique manaó com o sargento Guilherme Valente.

Até 1750, estima o Padre João Daniel que as tropas dos resgates²⁷ reduziram à condição de escravos perto de três milhões de indígenas do Rio Negro, sem contar, nesse número, os indígenas descidos às missões e os mortos (1976, p. 258).

27 Nome dado às operações capitaneadas pela coroa portuguesa quando nativos se revoltavam em desfavor do governo local das feitorias e demais formas de ocupação colonial, dando justificativa para o empreendimento de guerras justas.

4.3 A CONFEDERAÇÃO DO RIO NEGRO

Maurício de Heriarte, ouvidor-geral, provedor-mór e auditor do Estado do Grão-Pará e Maranhão, que também participou da viagem de Pedro Teixeira em 1662, descreveu os indígenas que habitavam o rio Negro com características que os assemelhava a um estado nação em moldes próximos aos conhecidos pelos europeus à época (Heriarte, 1875, p. 44).

Ainda que reconhecesse a existência de diversas nações, possivelmente em razão da diversidade linguística, indicou que todas elas obedeciam a uma figura central, chamada Tabapari. Chama atenção, também, para o tamanho das aldeias, formadas por casas grandes semelhantes a fortes. Heriarte aponta que, povoando o rio Negro de portugueses, ali se poderia construir um império (1875, p. 47).

A tensão entre portugueses e nativos era existente desde o início da ocupação. Em 1663, mesmo antes do estabelecimento do Forte de São José do Rio Negro, um grupo de caboquenas, bararús e guanavenes emboscou e assassinou uma expedição de sertanistas que buscavam escravos nas margens do rio Urubu, tendo sido vencidos pelas tropas de resgate estacionadas na missão Saracá. Meses depois, a mando do governador Vaz de Siqueira, e como retaliação, Pedro da Costa Favella “reduziu a cinzas trezentas malocas, liquidou setecentos indígenas, aprisionando quatrocentos” no rio Urubu (Reis, 1931, p. 46).

Mais do que no Estado do Brasil, as burlas às ordens régias metropolitanas no Grão-Pará e Maranhão eram constantemente praticadas por sertanistas aventureiros. Isso perdurou até 1718, quando foram melhor definidas as possibilidades de entrada por sertanistas às aldeias.

A tensão entre colonizadores portugueses e nativos culmina com a formação de uma confederação de povos indígenas do rio Negro, a maior na história da região, liderada pelos manaós, que “se distribuíam pela zona do alto [Rio Negro], do Uarirá ‘até a ponta inferior da ilha de Timoni, fronteira à barra do rio Xinará’” (Reis, 1931, p. 77).

A forma de organização política dos povos americanos, em geral, não resultava no desenvolvimento de um poder centralizado. Mesmo nos casos em que existiam figuras principais que se assemelhavam a reis, como observados pelos cronistas do século XVII, a coexistência com outros povos de diferentes línguas e

culturas era comum. É de se notar que essa coexistência era baseada em uma relação mantida por meio de comércio, da mobilização para a guerra e pela possível existência de uma língua franca. É provável que essa organização social já existisse há ao menos cinco séculos antes da invasão europeia (Neves, 2022, p. 132).

Nesse contexto, a união contra um inimigo comum, no caso, os colonizadores, não seria tarefa culturalmente desconhecida pelos indígenas manaós. Além disso, Souza (2019, p. 141) destaca que, dentre os aruak, tronco linguístico no qual pertenciam os manaós, a diplomacia é considerada um importante talento.

Na literatura e documentos a que tive acesso, não identifiquei um nome específico dado à essa confederação indígena, talvez a maior da América colonial, que reuniu aproximadamente trinta nações indígenas. Nos livros, o conflito iniciado por essa confederação é chamado, por vezes, de Guerra ou Rebelião dos Manaós (ou Manaus) ou é reduzido à figura de seu líder principal, o cacique manaó Ajuricaba. Nos documentos portugueses da época a que faço referência durante essa seção, o grupo é tratado como “bárbaros do Rio Negro”. Aqui, para facilitar a escrita e garantir o real significado que a união de diversos povos indígenas significou na política colonial, decidi denominá-los de Confederação Indígena do Rio Negro.

Os relatos existentes sobre a Confederação Indígena do Rio Negro são definidas por meio de documentos coloniais que registram o conflito. Reis (1931), ao narrá-lo e formar, talvez, base para as narrativas posteriores, faz referência a quatro documentos portugueses centrais: (i) a Carta Régia de 17 de fevereiro de 1724, em resposta ao governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão, João da Maia da Gama, que pedia reforço para proteção do Forte de São José do Rio Negro; (ii) a Carta de João da Maia da Gama, de 26 de setembro de 1727, direcionada ao Rei, na qual relata o castigo da Confederação, a morte de Ajuricaba e faz relatório do conflito; (iii) Ofício de 06 de outubro de 1729, no qual Alexandre de Sousa Freire, governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão, relata a prisão de Teodósio, líder indígena que substituiu Ajuricaba; (iv) o relato de viagem de Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, feita entre 1774 e 1775.

Em termos gerais, a história estabelecida sobre a Confederação Indígena do Rio Negro, conforme registrada por Souza (2018, 2021), Reis (1932), Bittencourt (1999), entre outros trabalhos, foca muito na figura do líder indígena Ajuricaba, ou Auiuricaua, em nhengatu, em que aiuri significa “reunião” e caua significa “marimbondos de ferroadas dolorosas” (Souza, 2021, p. 10).

Ajuricaba, aos 23 anos, era o principal²⁸ entre os manaós e habitava tradicionalmente o rio Hyaá, densamente povoado pelo povo, que deságua no rio Negro entre Santa Isabel e Lamalonga (Nabuco, 1949, p. 71). Reis (1931, p. 78) indica que o rio era chamado, também, Hyaá ou Hoisaá, com grafia deturpada “na prosódia e na grafia” e o localiza na margem esquerda do rio Negro.

Lourenço da Silva Araújo e Amazonas, capitão tenente da armada, ao descrever a recém criada província do Amazonas em aspectos geográficos, políticos e etnográficos, identificou o rio Hyaá, agora grafando-o como Hihiaá, como estando à margem esquerda do rio Negro, entre o rio Paduari e o riacho Aujurá, no distrito de Lamalonga (1984, p. 84).

Analisando imagens de satélite pelo aplicativo Google Earth, não fui capaz de descobrir, com precisão, a localização do rio Hyaá. Mesmo que identificados os pontos de referência apresentados, como o rio Paduari, a vila de Santa Isabel, que se tornou a cidade de Santa Isabel do Rio Negro, e o lugar de Lamalonga, hoje não mais existente, mas geolocalizada por Francisco Jorge dos Santos (*apud* Sampaio, 2011, p. 353), o rio não parece ser expressivo o suficiente para ser captado pelas imagens de satélite.

Contudo, devo pontuar que, a partir da análise das fontes indicadas, em comparação ao Mapa Rodoviário do Amazonas, produzido pelo Departamento Nacional de Infraestrutura e Transporte (2001), pude observar que os únicos rios de extensão suficiente para abrigar população indígena expressiva entre o rio Paduari e a sede de Santa Isabel do Rio Negro são os rios Preto e Daraá.

Em consulta aos dados públicos consolidados da Fundação Nacional dos Povos Indígenas e da Secretaria Especial de Saúde Indígena do Ministério da Saúde²⁹, observei que o rio Preto é, até hoje, povoado por diversas aldeias, possuindo, inclusive, a sede do Polo Base de Saúde Indígena Tapera no seu curso. Ainda que, conforme mapa de atendimento do Distrito Sanitário Especial Indígena do Alto Rio Negro, o rio Daraá conste sob a responsabilidade do Polo Base Serrinha, não havia registros da presença de aldeias no seu curso, conforme informações consolidadas pelo Ministério da Saúde.

28 Maneira na qual os portugueses denominavam as lideranças indígenas.

29 As informações foram obtidas por meio de *shapefiles* reunidos no âmbito do Procedimento Administrativo n. 1.13.000.000950/2023-25, em trâmite no Ministério Público Federal, ao qual tive acesso durante a pesquisa, e que foram analisados no programa QGIS.

Superado esse ponto, é concedida a Ajuricaba a responsabilidade pela união diplomática das nações do rio Negro e não se ignora a influência que ele exercia sobre os outros povos. Sobre o líder indígena, narrou o jesuíta José de Sousa:

Ajuricaba, era hombre altivo e insolente, que se intitulaba a sí mismo gobernador de todas estas naciones. Todos los demás principales le mostraban respeto, y todos los ataques a nosotros fueron llevados a cabo por las órdenes de este hombre o inducidos por él, de acuerdo com las declaraciones de varios testigos. (Sousa *apud* Métraux, 1940, p. 7).

Por influência do avô Caboquena, que nutria profundo ódio dos portugueses, Ajuricaba abandonou a casa do pai Huiuibéue, regressando apenas para vingar a morte deste pelos colonizadores de quem havia sido aliado (Reis, 1931, p. 78/79). A vingança se dá por diversas incursões feitas nos aldeamentos e lugares de ocupação colonial.

Neste ponto, tanto Reis (1931) quanto Souza (2019) ignoram os registros coloniais que acusam Ajuricaba de percorrer o rio Negro em busca de indígenas para escravização em nome dos holandeses. Ribeiro de Sampaio, no seu diário de viagem, registrou que:

Era Ajuricaba Manau de nação, e um dos mais poderosos principais dela [...]. Tinha feito uma aliança com os holandeses da Guiana, com os quais comerciava pelo rio Branco [...]. A principal droga deste comércio eram escravos, a cuja condição reduzia os índios das nossas aldeias, fazendo nelas poderosas invasões. Corria o rio Negro com a maior liberdade, usando nas suas canoas da mesma bandeira holandesa, de sorte que se fazia terrível universalmente, e era o flagelo dos índios, e dos brancos (Sampaio, 1985, parágrafo CCLXXI, p. 114).

Souza reconhece o contato dos manaós com os holandeses, com quem estabeleceram aliança, que lhes forneciam armas, pólvora e munição, e os ingleses, com os quais adquiriram pólvora, chumbo e armas brancas (Souza, 2019, p. 142). Reis (1931, p. 85/86), por outro lado, em ampliação de argumento proposto por Joaquim Nabuco (1949), considera que a acusação de suposta aliança com a Holanda foi arranjada com o objetivo de facilitar a guerra que se pretendia ter contra os manaós, que já era “quase que exigida pelos sertanistas e comerciantes, impedidos de lucros avultados enquanto os Manaós estivessem em armas”.

Em termos gerais, Joaquim Nabuco (1949, p. 75) considera que não houve influência holandesa no conflito entre os portugueses e os nativos, uma vez que o nome “Ajuricaba” não existe nos registros da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais. Os portugueses fizeram essa acusação para garantir autorização para mais uma guerra de escravização. A importância da Guerra dos Manaós reside, para o autor, na garantia de impedir qualquer tipo de trato ou comunicação entre os indígenas dos rios Negro e Branco com os holandeses.

De fato, desde o fim do século XVII, já existiam notícias que davam conta do comércio entre holandeses e nativos no rio Negro, que foi proibido pelo governador Antônio de Albuquerque Coelho, conforme carta direcionada ao rei de Portugal e datada de 26 de julho de 1697 (Nabuco, 1949, p. 61/62).

De forma mais ampla, Reis (1931, p. 85/86) argumenta que as relações entre os holandeses e nativos da região dos rios Branco e Negro, de fato, já existiam desde o fim do século XVII e que, segundo registros, havia o fornecimento de armas europeias ao menos desde 1719. De forma semelhante, em documento de 15 de junho de 1724 da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais se registra a relação entre os manaós (por eles chamados de *maganonts*) e os badon, de quem eram aliados. Com os badon, os manaós trocavam escravos por mercadorias holandesas, dentre elas armas. Porém, não há registro do contato direto dos manaós com o Suriname.

Reis (1931, p. 85) traz a cabo, também, documento da Corte de Essequibo que, em 1724, determinou a morte de todo manaó encontrado em terras coloniais holandesas, por, no ano anterior, terem feito incursão violenta na região. O prêmio para a morte dos manaós eram machados e escravos. Esses documentos indicam, portanto, que, ainda que os holandeses soubessem da existência dos manaós, a animosidade das relações entre os dois povos torna pouco provável a existência de uma aliança.

De todo modo, mesmo que não existisse a aliança, não se pode ignorar o fato de que, muito provavelmente, as incursões que assediavam nos povoados coloniais do rio Negro carregadas pelos nativos estavam munidas de armamento holandês, o que talvez justifique, somado à quantidade muito superior de indígenas em relação a de soldados portugueses, os pedidos de João da Maia da Gama ao Rei de Portugal entre 1723 e 1727.

O primeiro deles se deu em 1723, quando uma tropa de resgates enviada de São Luiz estabeleceu arraial no rio Negro e foi atacada por um principal manaó. Na carta régia de 17 de fevereiro de 1724, registra-se que “todas as nações daquele rio, exceto as já missionadas, tinham sido matadoras de vassallos portugueses” (Nabuco, 1949, p. 67). Nesse ataque, já faziam parte da Confederação quase todas as nações indígenas do rio Negro (Reis, 1931, p. 79).

Com efeito, neste momento, Ajuricaba já havia reunido os diversos povos do rio Negro no que chamamos de Confederação Indígena do Rio Negro, concentrando-se em duas localidades no alto rio Negro, diversas aldeias no rio Urubu e na localidade que deu origem ao município de Manacapuru, e atacava continuamente as povoações portuguesas na região, forçando os colonos a se reunirem no Forte da Barra de São José do Rio Negro. Os ataques também eram perpetrados contra as comunidades indígenas que se aliaram aos portugueses (Souza, 2019, p. 142).

Confrontado pela grandiosidade numérica dos indígenas, bem como pela presença de armas europeias, João Maia da Gama, observando ter apenas oitenta praças disponíveis na Barra, solicitou ao Rei de Portugal aprovação para guerra, 200 ou 300 soldados, além de armas e munição e dois canhões de bronze. Uma expedição punitiva foi aprovada mediante a comprovação da real necessidade da guerra, comprovação essa que seria feita por meio do envio de relatório que desse conta dos danos e extorsões resultantes das hostilidades. Quanto aos demais pedidos, deveriam ser financiados pelos moradores interessados no apaziguamento dos sertões amazônicos, conforme Carta Régia de 17 de fevereiro de 1724 (Nabuco, 1949, p. 68).

Outro documento disponível sobre conflito é a Carta de 26 de setembro de 1727 de João da Maia da Gama, que faz relatório do conflito e noticia a morte de Ajuricaba (Nabuco, 1949, p. 69/71). No documento, registra-se que foi enviada tropa de resgates chefiada por Belchior Mendes de Moraes, que não surtiu efeito na contenção do conflito. Reis (1931, p. 80) registra que o envio da tropa só foi possível após novo apelo a Portugal, oportunidade na qual acredita que João da Maia da Gama comprovou a necessidade de guerra e comunicou que Ajuricaba navegava com a bandeira da Holanda hasteada em sua embarcação.

Ribeiro Sampaio (1985, p. 115/116) narra que, após guarnecer as povoações invadidas, Belchior Mendes de Moraes encontrou a armada de Ajuricaba, composta por vinte e cinco embarcações, após a incursão deste à aldeia Carvoeiro, na qual haviam sido sequestrados. Sem opção, Ajuricaba devolveu os capturados. Sampaio

(1985, p. 115) indica que apenas após o encontro de Belchior Mendes com Ajuricaba e outros principais e a posterior representação ao Rei foi que a metrópole autorizou a guerra contra a Confederação Indígena.

João da Maia da Gama (Nabuco, 1949, p. 69) narra que os esforços iniciais das tropas de resgates não surtiram os efeitos esperados, o que levou à busca por uma solução conciliatória com o apoio dos jesuítas. Desta vez, o padre José de Souza negociou a paz com Ajuricaba, que obteve a troca de cinquenta indígenas escravizados por cinquenta resgates e a promessa, por parte do líder indígena, de obediência e lealdade aos portugueses. Na ocasião, o padre José de Souza entregou a Ajuricaba uma bandeira portuguesa e tomou a bandeira holandesa antes hasteada no barco.

A paz não foi duradoura e, enganando o padre, Ajuricaba recuperou parte dos escravizados e promoveu novos ataques nas aldeias missionadas, aliadas dos portugueses, em número ainda maior de combatentes, fazendo com que o padre José de Souza exigisse a prisão de Ajuricaba. Nesse momento, todos os ministros da Junta das Missões eram favoráveis à guerra, com exceção do reitor do colégio dos jesuítas, levando à recomendação, por parte do Bispo, de execução de punição aos indígenas revoltosos.

Com aprovação da Igreja e de juristas, João da Maia da Gama, considerando cumprir as exigências da lei de 28 de abril de 1688 sobre as condições da guerra, julgou não apenas ser justo a promoção de conflito, mas como também necessário. Assim, foi organizada uma tropa de resgate em Belém, comandada por João Paes do Amaral, que se uniu à guarnição local no rio Negro, ainda comandada por Belchior Mendes de Moraes. Nesse momento, já haviam se juntado à Confederação os maiapenas, outra importante nação do rio Negro (Reis, 1932, p. 81/82).

No início de 1727, com a ajuda dos jesuítas José de Souza e Aníbal Mazalleno, a tropa portuguesa alcançou a aldeia de Ajuricaba, esperando, sob o manto de diplomacia e amizade, o cercar. Contudo, em razão de um tiro de artilharia que alertou os indígenas, Ajuricaba e outros principais das nações do rio Negro puderam fugir rio acima. Em poucos dias de busca, Ajuricaba foi encontrado e preso com outros sete principais e entre duzentos e trezentos indígenas, dos quais quarenta foram escravizados para cobrir as despesas do conflito (Nabuco, 1949, p. 70).

Capturado, Ajuricaba seria levado para julgamento em Belém, acompanhado de outros confederados. Durante o caminho, Ajuricaba teria tentado render a

embarcação, mesmo acorrentado, para libertar a si e aos companheiros. Vencido, o líder indígena lançou-se ao rio Negro, acompanhado de outro principal, não existindo registro nos anais coloniais sobre o encontro do seu corpo (Nabuco, 1949, p. 71; Reis, 1931, p. 83).

João da Maia da Gama demonstrou alívio com o suicídio de Ajuricaba, afirmando, em carta ao Rei de Portugal, que Ajuricaba “pondo de parte o sentimento de perdição de sua alma, nos fez muita mercê por nos librar do cuidado de o guardar” (Nabuco, 1949, p. 71). Em carta de 23 de janeiro de 1728, o rei D. João V aprovou o procedimento de João da Maia da Gama integralmente (Reis, 1931, p. 83).

A morte de Ajuricaba não representou, porém, o fim do conflito e tampouco desestruturou por completo a união diplomática existente entre as nações indígenas do rio Negro, tanto que, quando o cacique Teodósio, indígena carajai, nação que habitava o baixo rio Negro, de Santa Rita dos Carajais, liderou nova revolta, em 1729, a resposta da metrópole foi distinta.

Diferentemente de Ajuricaba, Teodósio foi rapidamente preso e levado a Lisboa (Reis, 1931, p. 83/84), com pedido para que, como pena, fosse estacionado em galés. Porém, as provas das condutas de Teodósio não foram enviadas, tendo sido solicitado, pela Corte, o envio de parecer do Ouvidor com esclarecimentos (Nabuco, 1949, p. 73). Não há, nos documentos examinados, indicação se o parecer foi enviado ou não, ou descrição do destino que teve Teodósio em Portugal.

Os indígenas do rio Negro confederaram-se novamente em 1757, também sob a liderança de um principal manaó chamado Domingo (Metraux, 1940, p. 7), e ocuparam as povoações de Lamalonga e Moreira, além da ilha do Timoni, todas localizadas entre as aldeias Mariuá, que, no ano, seguinte seria elevada à categoria de vila e se tornaria a capital da Capitania de São José do Rio Negro, e Santa Isabel. Assim como em 1729, a rebelião é sufocada de forma rápida e violenta (Souza, 2019, p. 145).

Ao fim das rebeliões do rio Negro, Portugal havia conseguido estabelecer controle territorial na região, desestabilizando os nativos e os privando de organização central, ao mesmo tempo em que afastou qualquer possibilidade de controle de outras nações coloniais.

Joaquim Nabuco (1949, p. 79/81) considera que as supostas relações entre nativos, especialmente manaós, e holandeses foram muito exageradas pelos portugueses. De fato, os nativos utilizavam armas de origem holandesa, mas, para o

autor, isso não seria suficiente para indicar a existência de uma relação diplomática direta ou indireta. Contudo, “as autoridades [portuguesas] olhavam para todos os germens de possíveis dificuldades, sobretudo por parte dos vizinhos, com um vidro de extraordinário aumento” (1949, p. 80). A resolutividade, sem temor de consequências, do governo do Grão-Pará e Maranhão, que é reproduzida no domínio do rio Branco, administração portuguesa com maior cuidado em relação à intrusão dos holandeses (1949, p. 76), deu consequência ao estabelecimento dos limites coloniais portugueses na Amazônia Ocidental, considerando, ainda, o fortalecimento das povoações portuguesas no curso do rio Negro (Reis, 1931, p. 84).

Ao tempo em que as ocupações foram fortalecidas, principalmente com a demarcação dos limites coloniais entre Espanha e Portugal em 1777, no Tratado de Santo Idelfonso, que confirmou o Tratado de Madri, a unidade territorial e política indígena na região foi enfraquecida. Em seu diário de viagem, Ribeiro Sampaio (1985) descreve em detalhe as vilas, povoações, aldeias e rios pelos quais passou, indicando, inclusive, quais povos indígenas habitavam nelas. Com exceção dos mura, algozes dos não-indígenas no rio Madeira há um século e que permaneceriam como tal até o século XIX, a maior parte das regiões visitadas pelo Ouvidor eram pacificadas e formadas por grupos indígenas aldeados ou descidos, inclusive manaós.

Chamou a aldeia de Tomar de “Corte dos Manaós”, que era habitada, para além dos manaós, por barés, uayuana e passé, além de muitos brancos, que plantavam café e cacau (p. 113). Ainda que com presença significativa na região, as localidades aparentam ser cada vez mais multiétnicas e sem centralização política indígena. O modelo manaó aparentemente centralizador que antes existia, é substituído pela regulamentação colonial.

O rio Negro permaneceria intensamente povoado até meados do século XIX, quando cronistas que se aventuraram pela região a descrevem como vazia e desolada, marcada por muitas cidades, vilarejos e localidades abandonadas e em ruínas (Souza, 2018, p. 59). É nessa época, também, que se registra a “integração” dos manaós à vida civilizada, poucos mantendo sua cultura indígena (Amazonas, 1984, p. 111).

4.4 MANAUS E AJURICABA

O Estado do Grão-Pará e Rio Negro, apesar de unido ao Brasil desde 1774, continuou funcionando quase que independentemente até 1823, quando se uniu ao restante do Império do Brasil. Possuindo contato direto com Lisboa, com um importante elemento português nas elites locais e economia agrária relativamente adaptada às condições amazônicas, qualquer processo de independência do Grão-Pará foi abafado pela ausência de consolidação colonial nos sertões. A aderência à independência proporcionou a continuidade dessas elites (Souza, 2019, p. 194).

A adesão da Amazônia ao Império do Brasil marca o início de um período de violência e instabilidade política que culmina na Cabanagem. Souza (2019, p. 201) justifica no sentido de que “o Império do Brasil via a Amazônia apenas como um espaço geopolítico, demonstrando incapacidade para superar o tradicional relacionamento colonial”. O autor pontua, ainda, que a renda média na região atingiu uma das mais baixas na história, os conflitos causaram a morte de 30% da população amazônica e a destruição de ativos econômicos importantes como engenhos, fazendas e plantações, e a piora nas condições sanitárias ampliaram a desolação da região (2019, p. 202).

O século XIX marcou, após muitas pressões, a independência da Comarca do Alto Amazonas do Grão-Pará, formando, em 5 de setembro de 1850, pela Lei Imperial n. 582, a Província do Rio Negro. Nesse período, pelo que pude verificar a partir da análise de documentos que datavam da segunda metade do século XIX e do início do século XX e que trato especificamente nos próximos parágrafos, existiu uma intensa tentativa de formulação de uma identidade local separada da identidade do Grão-Pará que se utilizou das origens indígenas da região, de forma semelhante ao que o Império fazia no resto do país, como já discutido anteriormente.

Amazonas, no “Dicionário topográfico, histórico, descritivo da Comarca do Alto Amazonas” (1984), capitão da Armada local entre 1840 e 1841 e apologista da criação da província (1984), nos verbetes específicos sobre os povos indígenas, indica quais povos foram mais fáceis de serem postos “à docilidade” e que deram origem a povoações. Chama a atenção, no verbete sobre a cidade de Manaus (1984, p. 111/112), à época chamada Nossa Senhora da Conceição de Manaós, a existência de famílias descendentes de baníbas, barés e passes, mas não a de manaós, fato que é corrigido no verbete sobre os manaós. No mesmo verbete, Amazonas indica, ainda, que pouco se fala da língua geral na cidade, tendo sido substituída pelo português.

No verbete sobre os manaós (1984, p. 110/111), Amazonas se refere à nação sempre no passado, indicando suas qualidades guerreira e valente, bem como sua dominação na região do rio Negro, que já não mais existia, fato que coincide com a “civilização” desses indígenas. Indica, também, que famílias muito respeitáveis descendem deles, assim como dos baníbas e dos barés.

Alfred Métroux (1940, p. 11) indica que o nome Manaós foi designado para a cidade em razão de epidemia que teria acontecido na segunda metade do século XVIII no Lugar da Barra e que dizimou toda a população, tanto nativa quanto europeia, com exceção dos manaós, que se converteram em cidadãos por casamentos com outros moradores brancos ou mestiços.

Nesse sentido, a memória dos manaós como grandes líderes da maior rebelião na Amazônia Central foi substituída pela imagem pacífica desses indígenas, que, após a sua desterritorialização e desarticulação da sua unidade política, foram transpostos das categorias que os portugueses usavam para definir os povos indígenas na época, deixando de ser “índios bravos” e se tornando “índios mansos”.

A aculturação dos indígenas do Lugar da Barra parece estar presente, também, na condução das políticas de tutela indígena do Império. Não há menção, por exemplo, do estabelecimento de missões de civilização de índios, na forma do Decreto n. 426 de 24 de julho de 1845, em Manaus e região, conforme documentos reproduzidos na revista “Archivo do Amazonas” (1907, p. 92).

Sobre a revista “Archivo do Amazonas”, a publicação tinha por objetivo garantir a preservação de documentos antigos que sobreviveram a ação do tempo e a indiferença do homem médio amazonense que supostamente promoveria devastação nos arquivos públicos (1906, p. 4). Seguindo os ideais modernizantes estabelecidos durante o Ciclo da Borracha e, principalmente, durante o governo de Eduardo Ribeiro (1890-1896), a revista louvava a ação de amazonenses, sempre não indígenas, e estrangeiros no processo civilizador local. No prólogo da primeira edição (1906), Tenreiro Aranha faz longo elogio à atuação de diversos personagens como o Marquês de Pombal, padres carmelitas e jesuítas, etnógrafos, políticos e militares (1906, p. 2) e faz distinção entre povos “antigos” e “modernos” do Amazonas (1906, p. 5).

Durante a pesquisa tive acesso às edições n. 1 a 8 da revista, publicadas entre 1906 e 1907. Para além da reprodução de documentos históricos, muitos deles relativos a burocracias comuns da atividade administrativa, há uma tentativa de se

justificar racionalmente a própria existência da província, reiterando que existe ali, em Manaus, civilidade e que essa civilidade pode ser levada aos sertões amazonenses.

Esse sentimento também pode ser conectado ao fato de que a província do Amazonas, dominada pela ordem imperial, tem sua balança de poder desestabilizada pela Proclamação da República. Em desconfiança, o governo republicano nomeia diversos interventores de outros estados para a província, que barram as elites locais, até certo ponto, da vida pública. O fim das intervenções marca o retorno das elites locais à vida política e o desenvolvimento de oligarquias políticas que se revezam no poder, característica política marcante da região (Souza, 2010, p. 102/103).

O indígena, nesse contexto, é cada vez mais aproximado do mundo natural, distante da sociedade civilizada e compreendido num estado de natureza que, segundo Souza (2010, p. 95), deveria ser mitificado e esquecido.

Esse processo modernizador civilizatório que coloca o indígena no passado, ignora a sua existência no cenário local ou o trata como um selvagem a ser evitado faz parte, também, da imagem que as elites locais tentavam exportar da cidade que, naquele momento, tentava ser uma metrópole. No “Álbum Comercial de Manaus” (1896), publicação feita em italiano e português que buscava estreitar laços comerciais da cidade com a Itália, afirma-se que o “elemento indiano” existente no Amazonas “se encontrava isolado nas cabeceiras dos rios” (1896, p. 17). Afirma-se, ainda, que os estrangeiros, formados exclusivamente por europeus da Itália, França, Inglaterra, Portugal, Alemanha e Espanha, eram população significativa que não superava apenas, a população nacional não-indígena (1896, p. 18).

Nessa época, também, é coletada a história de Ajuricaba por Ermanno Stradelli, conde italiano que explorou diversas partes da Amazônia no final do século XIX e recolheu relatos de mitos indígenas (Bernardini, 2004). O relato intitulado “Ajuricaba” foi publicado em português em 1898 no jornal “O Correio do Purus” e, em 1900, em italiano, no livro “*Due legende amazzoniche*”, juntamente à lenda da cachoeira de Caruru (Pacheco, 2022, p. 67; Melgueiro, 2022, p. 33).

Em 1922, conforme Reis (1931, p. 78), a história de Ajuricaba é publicada pelo padre Hosabbal de Oliveira em “Lendas e fatos da minha terra”. A partir da década de 1920, momento no qual o ciclo da borracha, que trouxe luxo e modernização para a capital amazonense, finda e é substituído por um longo período de estagnação econômica, a figura de Ajuricaba parece ser resgatada e é alçada ao *status* de herói local.

Durante a pesquisa, obtive poucos registros do século XIX que se referem a figura de Ajuricaba ou a rebelião dos indígenas do rio Negro, apesar de a memória do líder da rebelião estar aparentemente viva entre a população local, como registrou Stradelli (*apud* Melgueiro, 2022, p. 43). A única outra referência da época que obtive foi o discurso do líder cabano Eduardo Nogueira Angelim em 1835:

Corajoso povo do Pará, valentes defensores desta terra e liberdade! Depois de nove dias de fogo assassino somos os senhores desta bela cidade de Belém. [...] Viva os descendentes de Ajuricaba. [...] Viva o povo livre do Pará! (Souza, 2019, p. 145).

Chama atenção o fato de o discurso ter sido proferido em Belém e no contexto de um conflito polarizante que, ainda que contasse com a participação nativa, não tinha foco no elemento indígena. Nesse momento, Ajuricaba começava a se tornar símbolo de liberdade contra a opressão e da agência do homem amazônico, cargo que carrega até hoje.

Porém, na Manaus pós-ciclo da borracha, ao menos no que diz respeito à literatura e à sistematização da história, Ajuricaba é mais que um símbolo de liberdade, mas um herói local, amazonense ainda que indígena e uma figura que prova as possibilidades da população do Amazonas.

A estagnação econômica e a consequente perda de importância do estado na política nacional e internacional levaram, de acordo com Souza (2010, p. 117/127), os escritores locais a buscar temas mais regionais na composição de suas poesias, gênero mais popular na época, em desfavor da melancolia burguesa que marcava a produção literária durante o Ciclo da Borracha.

Desse período, identifiquei quatro textos, três em verso e um discurso, que não apenas fazem referência a Ajuricaba, mas o colocam como personagem principal na narrativa da Guerra dos Manaós e, pela primeira vez, o tratam como um herói local e não apenas um personagem longínquo da tradição popular. É nesse período que a imagem de Ajuricaba e, por consequência, dos indígenas manaós toma a forma que conhecemos.

Antes de tratar especificamente sobre as obras, devo pontuar que, ainda que publicadas em um período de trinta anos, nos quais muitas mudanças sociais e culturais ocorreram em todo o mundo, no Amazonas, este período corresponde ao meio século que o estado se viu falido e inerte em razão do abrupto declínio da

economia do látex. Além disso, os autores possuem a característica em comum de terem vivido tanto o ápice econômico da região na elite local, desfrutando dos luxos da *belle époque* equatorial, ainda que brevemente, quanto a decadência econômica, populacional, de infraestrutura e de serviços após a década de 1920.

Além disso, esses autores representavam, com uma exceção, em certa medida, a elite política e cultural local. Álvaro Maia e Arthur Cezar Ferreira Reis, além de professores, tornaram-se governadores e senadores. Vivaldo Lima era médico e foi deputado federal. Mário Ypiranga Monteiro era conhecido professor, escritor e advogado local. Todos são figuras que, hoje, são homenageados em ruas, monumentos e edifícios públicos em Manaus.

Hugo Bellard, contudo, é uma figura mais obscura. Não encontrei muito mais informações do que aquelas presentes na orelha da publicação que em breve analisarei. Diferente dos demais autores, Hugo Bellard não é homenageado na cidade e viveu como um bancário.

Esses autores, confrontados pela dura realidade da pobreza e do isolamento, buscavam um ressurgimento do Amazonas como força econômica e política, vangloriando a tenacidade do homem amazonense que domina a difícil natureza da selva amazônica, conforme explicitamente exposto por Ruy Gama e Silva na revista *Victoria Regia* (1932, p. 24), em edição comemorativa do início do movimento de independência do Amazonas em relação ao Pará, que tem na capa um desenho de Ajuricaba, já alçado à símbolo local.

O mais antigo dentre esses textos é uma conferência feita por Álvaro Maia no dia 12 de julho de 1930 no Ginásio Amazonense, atual Colégio Amazonense Dom Pedro II, com transcrição publicada em 1952, intitulada “Pela Glória de Ajuricaba”. Na conferência, além de narrar a história do líder indígena, Álvaro Maia parece se preocupar em registrar a importância dessa narrativa e de seus personagens para o desenvolvimento da sociedade amazonense.

A Guilherme Valente, soldado português que se casou com a filha de um dos chefes manaó, é atribuída a fundação do Lugar da Barra (1952, p. 14). De Camandre, um antigo chefe manaó que auxiliou na fundação da vila Mariuá (hoje cidade de Barcelos), descendem importantes famílias amazonenses (1952, p. 13).

Álvaro Maia é menos elogioso e romântico na descrição de Ajuricaba do que seriam os outros autores, porém argumenta que “o heroísmo não é prerrogativa de raças ou de castas [...]. Ajuricaba tornou-se um herói perante todos os homens” (1952,

p. 28). O autor indica, também, que a história de Ajuricaba persistiu entre os indígenas, que era contada por pajés em tons messiânicos, indicando que Ajuricaba, um dia, retornaria para livrá-los dos perseguidores (1952, p. 28).

Outro ponto interessante é que, ao fim, Álvaro Maia reconhece as injustiças sofridas pelos indígenas durante o período colonial, lamentando o aniquilamento e o afastamento das aldeias aos pontos mais longínquos do Brasil, ao mesmo tempo em que reconhece “a grandeza dos colonizadores” (1952, p. 37).

Propõe que, assim como o Tio Sam é símbolo dos Estados Unidos e John Bull da Inglaterra, Ajuricaba seria o símbolo do Amazonas, “a quem os homens de amanhã levantarão monumentos e a mocidade hosanará, celebrando-lhe a vida heroica” (1952, p. 38/39). Ao fim, chama os presentes à memória do líder indígena:

Professoras, que sois, “mães espirituais de todas as crianças”,
estudantes, que alimentais nos corações, como em orquidários, a
religião auroral do amazonismo, recebei o símbolo patricio e espalhai-
o pela juventude, pela raça³⁰, pelo Amazonas!

Ajuricaba morreu há dois séculos, mas a sua lembrança, como a de
todos os heróis, perfuma e ilumina os lugares que pervagou. Alvorece
definitivamente para nós todos, em halos esplendorosos: é a mais bela
figura da nossa história primitiva e corporifica as duas maiores lendas
regionais, - viveu em batalhas, como as Amazonas, e buscou as
águas, como as laras. E, se não ressurgiu aos pagés avoengos, que
o esperavam para entregar-lhe o comando de novas hostes
ameríndias, refloresce numa clarinada astral, hoje e pelos evos em
fora, para o carinho, o amor e a admiração de sua gente e sua terra...
(1952, p. 41).

Vivaldo Lima (1877-1949) toma mais liberdades literárias em “A Epopeia de Ajuricaba” (1937), concedendo a Ajuricaba irmãos e uma esposa. O autor se preocupa, no primeiro canto, em criar uma imagem de transmissão oral da história do líder indígena, pontuando que:

Tal história da tribo era bom ser contada
Para que não ficasse a ninguém esquecida,
Por convir no futuro ali ser lembrada,
Sendo bela demais para ser transmitida,
Pois ficar na lembrança era bem um dever
E cumpria ao pagé aos mais moços dizer. (Lima, 1937, IV).

30 O uso do termo “raça” se refere, em todos os textos analisados nesse tópico, aos povos indígenas.

No terceiro canto, Vivaldo Lima qualifica Ajuricaba a partir de características modernas e positivistas, como o patriotismo (XXI) e a liberdade (XXIII). Além disso, o suicídio de Ajuricaba também é louvado (XXIV). Diferente de Arthur Reis e Mario Ypiranga Monteiro, que são mais parnasianos em estilo, Vivaldo Lima torna Ajuricaba um herói romântico, descrevendo-o de forma que não se distingue, por exemplo, de Peri, herói de José de Alencar em “O Guarani”. No fim da narrativa, após o suicídio, a imortalidade é concedida a Ajuricaba (LXXX).

O uso de uma descrição romântica é curiosa, uma vez que o indígena idealizado e exaltado pelo romantismo é aquele que já havia se extinguido e servia como símbolo da nacionalidade brasileira (Cunha, 1992, p. 137), ignorando a população indígena que ainda existia e sofria com a ampliação do projeto estatal.

No último canto, Vivaldo Lima explicitamente relaciona a população amazonense aos manaós, dotados de “bravura viril” (XCIII), e chama o amazônida de “herdeiro da terra ubertosa e vastíssima” (XCIV). Ao fim, o autor invoca todos os que habitam no Amazonas ou que a ele são ligados, para que imitem Ajuricaba, seguindo o rumo para a frente, “honrando a terra, honrando a gente” (XCIX, C).

Em “Ajuricaba, o guerreiro Manau” (Bellard, 1948), publicado em comemoração ao centenário de Manaus como cidade, de Hugo Bellard traz um retrato simbólico de Ajuricaba ao passo que apresenta sua versão da narrativa. Mais que seus antecessores, Hugo Bellard parece se preocupar com os aspectos plásticos do texto, construindo-o em versos alexandrinos em um parnasianismo muito característico da poesia do Ciclo da Borracha.

Assim como Vivaldo Lima, Bellard estabelece a história da aventura de Ajuricaba no campo lendário, contextualizando o caráter tradicional da narrativa (1948, p. 27). Da mesma forma, os manaós são novamente retirados do lugar de torpor a eles estabelecido no século XIX e descritos como “nobre e altiva estirpe Aruaque / [...], guerreiros sem temor, façanhudos, valentes / cujo nome, da foz, corria à cabeceira / de todos os caudais da bacia negreira” (1948, p. 43). A descrição de Ajuricaba, por seu turno, é a mais elogiosa até agora ao ponto de ser “deus da sua gente” (1948, p. 48), de porte hercúleo e majestoso que, após a morte do pai, chama os manaós para a guerra (1948, p. 51/53).

Bellard também apresenta a característica multiétnica do grupo liderado por Ajuricaba, indicando a participação de tariás, maiapenas, macus, carabinanis, banivas, crixanás, tucanos, uaimiris, jauaperis, mandauacás e uarequenas (1948, p.

54). Há também maniqueísmo na descrição dos portugueses, especialmente José Maia da Gama, descrito como “amigo do escravista” (1948, p. 56), em contrapartida a Ajuricaba, que seria “o guerreiro implacável, / que faz estremecer de medo o forasteiro / e anuncia o final do amargo cativo” (1948, p. 53).

Ao fim, Bellard torna, assim como os outros autores, os amazonenses contemporâneos herdeiros de Ajuricaba:

E, no sangue ardoroso e indômito da raça,
Em nossas veias corre, em nossas veias passa,
Redivivo e viril, ressurgido de novo,
Nas grandes gerações do nosso grande povo,
E jamais morrerá, até a eternidade,
Enquanto um peito sinta o amor à liberdade! (1948, p. 65)

Arthur Cézar Ferreira Reis (1906-1993), professor, jornalista e político, dedicou-se à história do Amazonas, publicando uma das mais importantes obras sobre o tema. Nela (1931, p. 77/87), em exercício crítico, já cria uma imagem positiva de Ajuricaba, ignorando as fontes coloniais que a ele imputavam o comércio de escravos com os holandeses e o canibalismo aos manaós, suposições que acredita não possuírem provas, além de argumentar no sentido de a suposta aliança com os holandeses ser arranjo produzido pelos portugueses para a permissão para a guerra. Assim, Ajuricaba não seria um traidor.

Não só Ajuricaba, mas os próprios manaós, já considerados o elemento indígena na formação manauara, são explicitamente elevados a categoria superior aos demais povos indígenas (1931, p. 77). Antes esquecidos ou pacificados, os manaós tomam, novamente, o lugar de valentes guerreiros. Nesse sentido, Mario Ypiranga Monteiro (1909-2004), na edição número 3 da revista *Victoria-Régia* (1932), em dois sonetos dedicados a Arthur Reis, fez uma ode aos manaós, dando ênfase ao sacrifício do suicídio ao serem vencidos:

Deslisam, no remanso, espantadas igáras
Dos heroicos Manáos, armados de arco e lança...
Voltavam da embiara... Há quatro longos aras
Que, á espera da legião, o ayury não descança...

E um dia, emfim, á entrada augusta dos recessos
Dos selvagens, esponta a frota real... Possessos,
Os Manáos, no tambor e inúbias, gritam guerra!

O combate se trava, e sangrento... Batidos

Os paladinos Manáos preferem, não vencidos,
Cravar no peito a lança, e rolarem por terra... (Monteiro, 1932)

Sobre Ajuricaba, o elogio ao heroísmo é claro, chamando-o de “grande tuxaua herói” e, novamente, louvando o sacrifício do suicídio sobre a captura:

...E preferiu, glorioso, envolto em dirás máguas,
Buscar a morte augusta ao baralho das águas,
Que a vida ter, infame, á escravidão colgada!... (Monteiro, 1932)

É nesse soneto, também, uma das primeiras vezes, ao menos a partir dos documentos obtidos, que se chama a atenção do leitor para o esquecimento de Ajuricaba na cultura local. Monteiro (1932) explicitamente admite que Ajuricaba, antes grande e feliz, hoje “jaz esquecido e triste entre os grilhões e o lodo”, e que “o Amazonas não quis perpetuar-te a glória” para não “avermelhar a face a geração ultriz que, da galera ao bojo, agrilhoou-te todo”.

O objetivo deste trabalho não é analisar literariamente os textos, mas apenas observar como essas manifestações culturais influenciaram a tratativa do direito à memória indígena em Manaus. A busca por esses textos se deu pelo fato de que, no Direito, a presença dos indígenas da Barra do Rio Negro, seja no reconhecimento legislativo da sua presença, seja no resgate de sua memória por meio judicial, é muito mais escassa. O aspecto jurídico da memória desses povos é tratado com mais especificidade no próximo capítulo.

No soneto de Mário Ypiranga Monteiro (1932), o último verso reproduzido chama a atenção pelo possível duplo significado presente na palavra “avermelhar”. O termo pode ser interpretado tanto no sentido de envergonhar as gerações daqueles que o subjugaram, quanto no sentido étnico, de lembrar o fato de que aquele lugar um dia também foi indígena e que dos nativos ele também é descendente. Nesse raciocínio, Mario Ypiranga Monteiro talvez seja o mais radical dos autores analisados, uma vez que não só coloca Ajuricaba na figura de herói mítico, mas lembra ao público manauara que aquele território onde gerações habitaram, também é indígena.

Contudo, apesar das melhores intenções, quando comparado à política indigenista nacional, discutida no primeiro capítulo, o argumento destes textos não busca, de fato, a valorização dos povos indígenas que, naquela época, ainda existiam

e não se encontravam tão distantes de Manaus³¹. Estes autores mantinham a visão edênica dos primeiros cronistas que visitaram a Amazônia nos séculos XVII e XVIII sobre os indígenas, descrita por Neide Gondim (2019), e se esforçavam em criar uma conexão das importantes famílias locais com os manaós revoltosos, símbolos de bravura, independência e liberdade, consubstanciados na imagem de Ajuricaba.

Os relatos possuem, portanto, triplo objetivo: (i) motivar a população para a superação do momento de crise, tomando por exemplo a figura de Ajuricaba, romanticamente construída, sua luta e seu sacrifício; (ii) desenvolver uma identidade étnica local, baseada na união dos valentes, porém civilizados, indígenas manaós e dos colonizadores; (iii) conclamar às elites locais, formadas pelas “mais importantes famílias”, uma importância que é anterior ao próprio estabelecimento da província, uma vez que descendem dos manaós, senhores do rio Negro, garantindo segurança política.

Sobre esse tema, Bessa Freire indica que essa história fabricada e parcializada cria heróis próprios e “forja mitos com o objetivo de usar um passado pré-fabricado para continuar exercendo a dominação no presente” (2008, p. 65).

Esse resgate, ainda que voltado para temas locais e para uma figura indígena, não deixa de ser essencialmente colonial em seus objetivos e forma, aspectos que permanecem quando a questão entra na política estatal.

4.5. MEMÓRIA CONTEMPORÂNEA

A figura de Ajuricaba é novamente utilizada a partir da década de 1970, porém o debate sobre ela ultrapassa as representações culturais. Dessa vez, a discussão se torna acadêmica e, a partir dos anos 1990, adentra as esferas políticas locais.

Em 1974, é encenada pela primeira vez “A paixão de Ajuricaba”, de Márcio Souza, pelo Teatro Experimental do Sesc (Tesc), em Manaus. O primeiro grande sucesso da companhia, a peça se encaixava na proposta de “investigação da realidade amazônica e brasileira e renovação da linguagem [teatral]” (Filgueiras *in* Souza, 2005, p. 8).

31 Nessa época, a título exemplificativo, a Superintendência de Proteção dos Índios atuou ativamente para demarcar terras indígenas para os Mura no que seria, hoje, o município de Autazes, distante 267km de Manaus.

Nela, a representação de Ajuricaba é menos eurocentrada que nos poemas parnasianos das primeiras décadas do século XX. Ainda um herói, a honra é um aspecto muito acentuado no líder indígena, que é incapaz de golpear o inimigo pelas costas (2005, p. 46) e valentemente combate o medo (2005, p. 18/20).

Contudo, em “A paixão de Ajuricaba”, o protagonista é, acima de tudo, um símbolo da liberdade contra a tirania. Após a sua captura, que acontece ao fim do primeiro ato, Ajuricaba dialoga com três personagens em que o discurso da liberdade se mostra com mais clareza. O primeiro deles, chamado simplesmente de “Comandante Português”, incita Ajuricaba ao afirmar o direito à conquista como consequência do direito à guerra, justificado pela desobediência ao rei de Portugal, que quer os “índios pacíficos, tementes a Deus e à Igreja Católica Apostólica Romana” (2005, p. 49). A essa afirmação, Ajuricaba responde:

Eu quero meu povo súdito de suas próprias leis. Não conheço este rei de Portugal tão poderoso e nem dele pedimos proteção contra o herege³². Meu povo quer a terra que sempre lhe pertenceu e quer continuar vivendo com Jurupari e seus antepassados. (Souza, 2005, p. 50).

Na cena seguinte, Ajuricaba se encontra com Teodósio, originalmente chamado Dieroá, carcereiro de origem indígena catequizado pelos carmelitas, que o batizaram e deram novo nome, e que não é mais índio e tampouco branco (2005, p. 52). Ao final da peça, movido pelas palavras e pelo sacrifício de Ajuricaba, Teodósio se despe das roupas de branco, resgata seu nome indígena e se prepara para a guerra (2005, p. 74/75).

No último diálogo, com o personagem “Irmão Carmelita”, Ajuricaba chama a atenção da hipocrisia da justificativa religiosa da guerra justa, principalmente ao se tratar o Deus cristão como imparcial, característica impossível se Ele escolhe a qual de seus filhos esmagar (2005, p. 57). O protagonista também traz à tona o fato de que buscar “a alegria, a felicidade e a liberdade” para o pós-morte não faz sentido (2005, p. 57) e que o prêmio natural da vida está na realidade (2005, p. 58).

Assim como nos casos comentados anteriormente, o texto fala diretamente com o público no contexto em que viviam. “A Paixão de Ajuricaba” é, principalmente,

³² Em referência aos holandeses e ingleses a quem Portugal supostamente protegeria os indígenas do rio Negro.

um chamamento dos descendentes de Ajuricaba para resistência e luta contra a tirania (2005, p. 71), obstinação essa que deve ser razão de viver (2005, p. 46).

A peça é, também, um convite à memória de um herói tão necessário para a liberdade, representado explicitamente na primeira cena do primeiro ato, quando o coro emerge da escuridão como cegos empunhando cada participante um elemento da indumentária de Ajuricaba enquanto dizem:

[...] Ó Morte viva! Ó Infâmia! Ele que perdido está pelo esquecimento e quase encoberto pela lenda na memória, ó herói, nenhum favor necessitas pelo teu sangue real derramado, somente nós, os pobres desgraçados, hoje de um herói precisamos. Do seu gesto passado e lembrado, que um poder mais forte e injusto destruiu, nós pedimos, ó senhor Deus dos oprimidos, voltaí a face deste homem para a terra, para que seja a graça de seus filhos. A dupla desdita de Ajuricaba aqui contamos, até quando a nossa voz for permitida, infeliz filho do rio Negro, rei dos Manau, e de como ele sofreu quando, amando ternamente, quis defender dos abusos seus súditos. [...] (2005, p. 18)

Considerando que a obra foi escrita e encenada durante o período da Ditadura Cívico-Militar, o caráter libertador e de resistência do texto é contemporâneo aos objetivos políticos do movimento, conforme expressos por Aldisio Filgueiras no prefácio da 2ª edição publicada de “A Paixão de Ajuricaba”, de título “A Rebelião Manau ainda não terminou” (2005, p. 7/9).

Novamente, Ajuricaba deixa de ser um personagem essencialmente histórico e se torna uma figura simbólica, trazida, talvez anacronicamente, ao contexto contemporâneo. É interessante, também, que, cada vez mais, Ajuricaba é retirado do contexto coletivo, ainda que fique mais claro que se trata de um indígena. Ignora-se o fato de Ajuricaba liderar uma confederação de povos indígenas, sendo a decisão de rememorar focada na luta do próprio personagem.

Nos anos 1980, a questão da real existência de Ajuricaba foi levantada academicamente, considerando a representação mítica que foi feita do líder indígena nas cinco décadas anteriores. É nesse período que se observa, pela primeira vez, que se inventou um Ajuricaba e o desvinculou do seu contexto histórico (Freire, 2008, p. 65).

No ensaio “As mil mortes de Ajuricaba” (2008, p. 65/68), Bessa Freire chama a atenção para o fato de que há um esvaziamento do conteúdo da resistência indígena do século XVIII a partir da apropriação da figura de Ajuricaba, quando “a historiografia oficial privilegia as ações de um único indivíduo, coloca-o num pedestal e escamoteia

a realidade, [...] anulando as ações dos outros e a participação das massas” (2008, p. 66).

Bessa Freire (2008, p. 67) pontua, ainda, que os atos heroicos, ainda que tenham existido, perdem importância quando retirados de contexto e, ao envolvê-los numa figura quase mítica, podem levar até mesmo à negação da existência do herói (2008, p. 68).

Contudo, a imagem de Ajuricaba como grande responsável pelas revoltas indígenas no século XVII e como grande símbolo local já parece sedimentada na história oficial e domina os diálogos de preservação da memória institucional no Estado.

O 54º Batalhão de Infantaria de Selva, localizado em Humaitá, no Amazonas, é nomeado “Batalhão Cacique Ajuricaba”. Na página da internet³³ do batalhão, é reproduzida a história de Ajuricaba e a ele é dada a característica de “grande divulgador das inovações na arte da guerra de resistência que surgiu nos combates contra um Exército de renome e tradição”. No estandarte histórico do Batalhão há um cocar com penas verdes e amarelas sobre um rio, “na lembrança do Cacique Ajuricaba que, ao defender o solo amazônico, não trepidou em lançar-se ao rio-mar, sacrificando a própria vida”.

Em 1995, foi anunciada a construção de uma estátua de trinta metros de altura sobre o encontro dos rios Negro e Solimões, a aproximadamente vinte quilômetros da zona urbana de Manaus, de Ajuricaba³⁴. Segundo Amazonino Mendes, governador do Amazonas da época e idealizador da obra, a estátua seria um monumento que representaria para os amazonenses “o mesmo que a Estátua da Liberdade é para Nova York e o Cristo Redentor para o Rio” (Muggiati, 1995). A estátua nunca foi construída.

Em 2013, foi instituído pela Lei Estadual n. 3856/2013 o dia 24 de outubro como data comemorativa ao Dia do Índio Ajuricaba como ícone cultural das culturas indígenas (art. 1º). Na Lei, há determinação de alusão a Ajuricaba em manifestações culturais, esportivas, educacionais e culturais (art. 2º). A data coincide com a

33 Disponível em <https://54bis.eb.mil.br/component/content/article/release-5-titulo-do-release-entre-35-e-90-caracteres.html>. Acesso em: 08 de maio de 2024.

34 <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/11/21/cotidiano/7.html> acessado em 01/05/2024

comemoração da elevação da vila de Manaus à categoria de município, conforme o art. 437, II da Lei Orgânica do Município de Manaus.

Em 2010, o Senador Arthur Virgílio propôs a inscrição de Ajuricaba no Livro dos Heróis da Pátria, por meio Projeto de Lei n. 202/2010. O PL aguarda votação desde 2013 e Ajuricaba consta entre os candidatos à honraria. Chama a atenção o fato de que, conforme o texto que carece de aprovação, a inscrição deveria ocorrer no dia 24 de outubro, durante o transcurso do aniversário da cidade de Manaus (art. 1º, parágrafo único).

Nesse contexto, a história de Ajuricaba e, por consequência, das revoltas indígenas do século XVIII se confunde com a própria história de Manaus, assentamento colonial que, com muita violência, substituiu a ordem social anterior. Com o estabelecimento social da cidade no território, a violência passou a ter outra forma, utilizando-se da memória dos vencidos para moldar institucionalmente a história para benefício próprio. É estranho Ajuricaba figurar entre os “heróis” de uma pátria que sequer viu nascer e que, ao menos a princípio, não reconheceria como legítima.

Outro ponto de interesse reside no fato de que, conforme estudado no capítulo anterior, a memória indígena é intimamente ligada ao território, à tradição oral e ao tempo mitológico. Etnografias do século XIX (Metraux, 1940) orientam no sentido de que isso não era distinto aos manaós. Contudo, o meio de preservação da memória dos manaós e de Ajuricaba foi feito institucionalmente pela escrita, um meio essencialmente ocidental e que tem a contrapartida de apresentar os fatos a partir da perspectiva do autor.

Nesse sentido, questiono quais meios de preservação da memória além da tradicional construção de estátuas e inscrição em memoriais melhor se adaptariam à ideia de memória indígena explorada no capítulo anterior, principalmente ao considerar que se trata de uma população indígena que não existe mais. Esse problema exploro com mais profundidade no próximo capítulo, ao tratar do direito aplicável ao Sítio Arqueológico Manaus, que, em parte, define a memória do território objeto desse estudo.

5 ARQUEOLOGIA, PATRIMÔNIO E MEMÓRIA: ANÁLISE DA AÇÃO CIVIL PÚBLICA N. 1949-58.2004.4.01.3200

No capítulo anterior, observei, a partir da análise de um caso concreto, que há um processo de esvaziamento de figuras indígenas históricas de particular relevância no cenário local. Esse esvaziamento se dá por meio da apropriação, por parte de elites locais, dessa figura, que, no caso concreto analisado, era Ajuricaba, para justificar a sua própria posição política e social e para servir de herói mítico para a população local.

Nesse contexto, tanto a figura histórica, quanto o contexto que ela viveu e as reivindicações que possuía são excluídos em favor de uma idealização que serve para benefício de um grupo que é, sobretudo, não indígena.

Um ponto que chamou a atenção é o fato de que essa apropriação se deu por meio de formas nas quais, tradicionalmente, se preserva memória: publicação de livros, inscrição em anais públicas e construção de monumentos. Neste panorama, o esvaziamento da figura de Ajuricaba e dos indígenas do rio Negro se deu tanto em aspectos materiais quanto formais.

Com efeito, essa prática desconsiderou o elemento de tensão entre as práticas de memória indígena e o interesse estatal: o território. Não há, no discurso analisado no capítulo anterior, indícios de reivindicação da sobrevivência indígena e do relacionamento particular desses povos com a terra.

Nesse sentido, essa aparente tensão advém do encontro entre as concepções de território e espaço existentes entre indígenas e não indígenas. A concepção não indígena, que é assumida institucionalmente e forma uma das bases da segurança jurídica e, conseqüentemente, do Estado Democrático de Direito, é baseada na ideia de propriedade privada (Araujo Junior, 2018b, p. 276).

Para os povos indígenas, o território³⁵ é lugar de reprodução cultural, que, como explorado anteriormente, depende simbioticamente da existência da natureza e de seus processos físicos e espirituais. Os quadros de memória se inserem, também,

35 A escolha do termo “território” é intencional. O sistema jurídico brasileiro tem buscado, continuamente, negar aos povos indígenas e ao espaço que habitam as categorias “povo” e “território”, sob o argumento de indicarem pretensões de independência e libertação da ordem estatal que historicamente os esmaga (Souza Filho, 2012, p. 121), porém o uso do termo “território” aqui diz respeito ao caráter tradicional distinto no uso da terra que o distingue da forma de exploração hegemônica.

nesse processo natural cultural que depende do território e que sem ele não pode existir. Assim, não há memória sem território e sem natureza.

Tomado dessas conclusões, refleti de que maneira a memória dos povos indígenas que não existem mais por violência ou assimilação, principalmente em centros urbanos consolidados, pode ser recuperada e preservada fora dos meios institucionais que, conforme visto, os esvaziam de sua própria luta. Essa avaliação me levou, tanto por interesse pessoal no tema quanto pelo contato com a literatura especializada durante a pesquisa, a buscar sobre a situação da memória indígena em Manaus fora da figura de Ajuricaba³⁶.

Assim reafirmo o território urbano de Manaus e a sua relação com a memória de povos indígenas como objeto de estudo. A partir dessa reafirmação, observei que existem dois lugares nos quais a memória indígena se mantém na cidade: as ocupações indígenas urbanas multiétnicas, dentre elas a comunidade da Terra Indígena Cuieiras, que aguarda demarcação desde o fim dos anos 1990 (Rodrigues; Campos; Marques, 2022, p. 58), e os sítios arqueológicos.

Decidi focar no estudo nos sítios arqueológicos, uma vez que, quanto às ocupações indígenas urbanas, o exame dos aspectos memoriais exigiria esforço de pesquisa que não se adequaria à proposta desse trabalho e ao tempo de entrega previsto.

Nesse sentido, de acordo com o Censo de 2022, atualmente vivem 71.691 pessoas que se autodeclaram indígenas em Manaus³⁷, sendo a cidade com o maior número de indígenas do país³⁸, representando 3,47% da população total do município. Esse número apresenta um aumento em relação aos dados de 2010, que constataram a presença de 3.837 indígenas no município, e supera, inclusive, as estimativas da

36 No processo de finalização deste trabalho, observei, também, que há uma tendência que se fortalece em Manaus da valorização do Festival de Parintins e do elemento indígena que a ele é intrínseco, tanto por instituições quanto pela própria sociedade. Contudo, em razão da finalização do tempo estipulado no Programa de Pós-Graduação, não tive oportunidade de tratar esse fenômeno como uma hipótese investigativa.

37 Disponível em

<https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/indicadores.html?localidade=5300108&tema=1>.

Acesso em: 02/05/2024.

38 Disponível em

<https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/indicadores.html?localidade=5300108&tema=1&setor=530010805060416P>. Acesso em: 02/05/2024.

Confederação das Organizações Indígenas da Amazônia (Coiab), que varia entre 15 e 20 mil indivíduos (Menezes, 2022, p. 71).

O aumento na presença indígena em Manaus é expressivo e merece ser estudado em pesquisa específica, que considera hipóteses como a mudança da coleta dos dados pelo IBGE e a própria disposição dos entrevistados em se autodeclarar indígenas. Outra hipótese diz respeito ao abandono estatal na condução de políticas públicas de geração de renda e de garantia de direitos mínimos aos povos indígenas do Amazonas que dá origem a um êxodo rural massivo em direção a Manaus. Com efeito, o vácuo institucional no interior do Amazonas é profundo e atinge especialmente as comunidades indígenas que se veem distintas da cultura não indígena e desamparadas socialmente.

Em 2008, foram mapeadas vinte e uma organizações indígenas no município de Manaus, localizadas majoritariamente em bairros da periferia da cidade, com precária urbanização (Almeida *et al*, 2009, p. 38/42). Em 2014, em novo mapeamento, foram identificadas 34 etnias em 51 bairros distintos, falantes de 19 línguas diferentes (Pereira, 2020). À época existiam três ocupações sem regularização fundiária, onde viviam mais de oitocentas famílias, além de outras comunidades menores que “se multiplicavam por vários bairros da cidade” (Pereira, 2020, p. 15).

Os números do IBGE e das pesquisas realizadas em 2014 indicam que o universo de comunidades indígenas em Manaus é muito grande e ainda carece de melhor identificação e mapeamento, atividades essenciais para a investigação em campo da memória dessas comunidades, mas que não se encaixavam nas limitações existentes em uma pesquisa de mestrado.

Ademais, considero que o estudo do direito sobre os sítios arqueológicos se adequa melhor à pergunta inicial do presente trabalho, relacionada aos povos indígenas que, seja por violência, seja por assimilação, deixaram de existir. Nesse sentido, a agência dos artefatos, que atuam sobre a equipe arqueológica e, de certa forma, sobre o observador, emanam intencionalidades dos próprios indivíduos, tornando esses povos presentes (Iribarrem, 2017, p. 60).

Além disso, não pude ignorar a relação dos artefatos e a intencionalidade de enterrá-los com o território. Nesse sentido, o sítio arqueológico é a marca da presença de determinado povo naquele território, um registro natural e contínuo de existência. Cultura e memória registradas diretamente na terra e sob ela. É a marca físico-temporal dos processos de memória das culturas indígenas, que envolvem o uso do

território e da natureza. Não diferentemente das ocupações atuais, protegidas pelo direito dos indígenas ao uso de suas terras (art. 231 da Constituição Federal), os sítios arqueológicos mantêm certa sacralidade da reprodução cultural.

Antes de aprofundar-me, necessito estabelecer algumas premissas. A primeira delas é a identificação dos sítios arqueológicos localizados sob o município de Manaus, que totalizam vinte e quatro conhecidos e cadastrados, mas que não refletem amostralmente a realidade (Lima, 2010, p. 91). Com efeito, Iribarrem sugere que a cidade está sobre um gigantesco complexo arqueológico, formado por uma sequência de sítios que se uniam entre territórios (2010, p. 33). Barros (2016, p. 55) identificou quarenta e seis sítios na Zona Urbana e na Zona de Expansão Urbana de Manaus³⁹, não os delimitando em sua totalidade, ante a extensiva necessidade de pesquisa para tanto. Os sítios identificados encontram-se em diferentes fases de acompanhamento administrativo no Iphan e registro no Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos (Barros, 2016, p. 57/59).

Vale indicar que, além de custosos e trabalhosos, a escavação e o estudo de sítios arqueológicos também são limitados pelos princípios de proteção e gestão do patrimônio arqueológico, especialmente no que diz respeito às intervenções em sítio, que devem ser buscadas preferencialmente em último caso, conforme a Carta de Lausanne (art. 5º).

A falta de concentração e completude de informações, tanto na internet quanto nos bancos de dados oficiais do Iphan, me fizeram escolher, dentre aqueles com dados disponíveis, o que mais se adequaria aos elementos que vinha identificando durante a pesquisa que cada vez mais se focava nos manaós e na figura de Ajuricaba.

Dentre todos os sítios identificados por Barros (2018), o sítio Manaus, localizado sob o Paço da Liberdade, a Praça Dom Pedro II e a Praça da Saudade, no centro da capital amazonense, parece ser o mais conectado com a construção política e social da cidade, uma vez que foram escavados nele vestígios cerâmicos relativos ao período colonial (Iribarrem, 2017, p. 120), além de existirem evidências que

39 De acordo com o Plano Diretor de Manaus (Lei Complementar n. 2, de 16 de janeiro de 2014), a Zona de Expansão Urbana de Manaus, que busca conter a expansão horizontal da cidade de forma controlada, preservando os ambientes naturais do município e os equipamentos urbanos já consolidados (art. 23, §1º, I), diz respeito a áreas preservadas à oeste, norte e leste da Zona Urbana, denominadas Zona de Expansão Praia da Lua, Zona de Expansão Tarumã-Açu e Zona de Expansão Ducke, respectivamente.

apontam a uma ocupação contínua que remonta desde ao menos a fase Paredão, compreendida entre os séculos VII e XII EC (Neves, 2022, p. 116).

O sítio Manaus tem sido assistematicamente escavado desde a sua classificação nos anos 1950 (Neves, 2022, p. 116) e foi envolvido em conflito no âmbito do Projeto de Revitalização do Sítio Histórico do Centro Antigo de Manaus, entre a Prefeitura de Manaus e as comunidades indígenas, judicializada na Ação Civil Pública n. 0001949-58.2004.4.01.3200, a qual se analisa nesse capítulo.

Acrescido a isso, o estabelecimento da ligação tão próxima entre memória e território, uma dinâmica que, a princípio, não me parecia óbvia, trouxe novas dúvidas sobre qual abordagem eu deveria tomar e quem deveria protagonizar esse estudo. Questionei-me sobre como poderia garantir voz e representatividade mesmo separado por séculos de história desse povo.

Minha solução para essas questões surgiu com certa simplicidade: o estudo não seria focado exclusivamente numa figura histórica ou num povo específico que não existe mais, mas no território em que esse povo, junto a tantos outros, viveu, lutou e deixou sua memória registrada. Uma parcela desse território está localizada no Sítio Manaus.

Ademais, decidi, considerando a existência da Ação Civil Pública n. 0001949-58.2004.4.01.3200, focar na análise de argumentos jurídicos e ações dos atores principais do conflito, não tratando com profundidade dos processos de musealização dos artefatos encontrados e integração do sítio à paisagem urbana, por considerar abordagem mais adequada aos objetivos do presente trabalho.

5.1 CONTEXTUALIZAÇÃO DO LUGAR E HISTÓRICO DE ESCAVAÇÃO DO SÍTIO ARQUEOLÓGICO MANAUS

O sítio Manaus foi primeiro classificado por Peter Paul Hilbert na década de 1950 (Neves, 2022, p. 116) e abriga um conjunto de artefatos arqueológicos funerários e de sítios-habitação, como “panelas, alguidares, vasilhames de tamanhos diversos e uma variedade de vestígios” (Iribarrem, 2017, p. 40). Ele foi sobreposto pelo conjunto arquitetônico da Belle Époque amazonense, tendo como marco principal o Paço da Liberdade (ou Paço Municipal), antigo Palácio do Governo, edificado em 1874, e a Praça Dom Pedro II.

O sítio faz parte da área tombada do Centro Histórico de Manaus, aprovada pelo Iphan em 2012 e homologada pelo Ministério do Turismo em 2021, com inscrição no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico e no Livro do Tombo Histórico. Em nível municipal, conforme a Lei Orgânica do Município de Manaus, a área faz parte do Sítio Histórico da Cidade (art. 235, §2º) e o Paço da Liberdade é imóvel especialmente protegido pela legislação do patrimônio-histórico (art. 432, §1º, IV), que foi tombado como patrimônio cultural edificado pela Lei Municipal n. 636/1957.

A região é tida popularmente como a área mais antiga da cidade e conta com edificações que representam diversos momentos históricos e culturais pelos quais Manaus transitou por mais de um século. O Paço da Liberdade, imponente nas proporções neoclássicas e implantado ao fundo da Praça Dom Pedro II, é simples quando confrontado ao Hotel Casina, que, mesmo quando em ruínas, representava o luxo e a decadência do Ciclo da Borracha.

Do lado oposto ao Hotel Casina, hoje, onde antes era um dos pontos mais famosos do meretrício barato da cidade, está o prédio do INSS, o primeiro edifício verticalizado da cidade, construído na década de 1950, que não deixa de chamar atenção numa região que a maior parte das edificações não possui mais que quatro pavimentos. Intervenções posteriores esconderam suas características originais com uma casca de concreto aparente e brises plásticos amarelos, elementos que tornam a presença do prédio na paisagem urbana ainda mais marcante.

A prostituição e o INSS, por vezes, são as características mais famosas da Praça Dom Pedro II, que é conhecida como “Praça do INSS” ou, vulgarmente, como “Praça das Primas”, considerando que o próprio luxuoso Hotel Casina conduziu, por muito tempo, serviços de prostituição durante e após o Ciclo da Borracha.

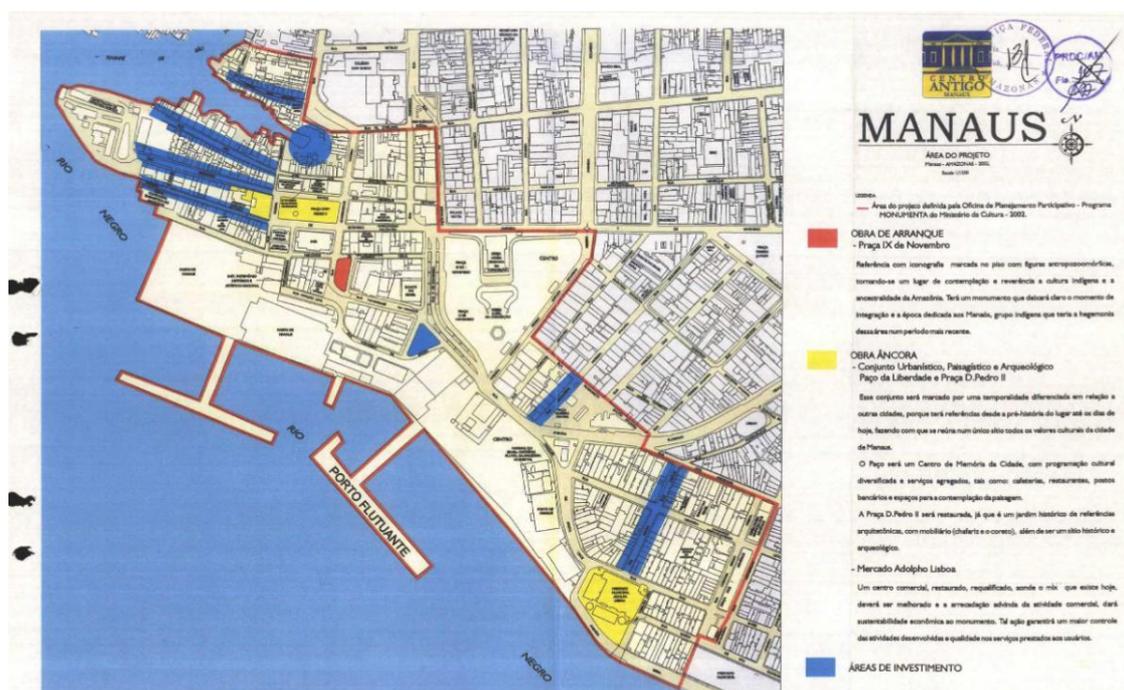
A espacialidade, aqui compreendida como o espaço vivido, organizado e representado (Elhaji, 2002, p. 177), da Praça Dom Pedro II conduz a diferentes percepções de lugar interconectadas num complexo mapa de pessoas, tempos, materiais e geometrias.

Finalizado entre 1876 e 1878⁴⁰, o Paço da Liberdade, assim como a Praça Dom Pedro II, passou por processo de revitalização a partir de concurso de arquitetura promovido pela Fundação Municipal de Turismo (Manaustur) em parceria com o

40 Disponível em <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=442544>. Acesso em: 08 de maio de 2024.

Instituto de Arquitetos do Brasil em 1994, que teve como vencedor o “Projeto de Revitalização do Centro Antigo de Manaus”⁴¹ (Brasil, 2004, p. 163/274), concebido pela equipe formada pelos arquitetos Roberto Moita, Almir de Oliveira, Mércia Parente e Ana Lúcia Abraham (Brasil, 2004, p. 151), que abrangia o polígono que iria desde a Ilha de São Vicente até a Rua Gabriel Salgado (Iribarrem, 2017, p. 40):

Mapa 2 - Área do Projeto de Revitalização do Centro Antigo de Manaus



Fonte: Ação Civil Pública n. 1949-58.2004.4.01.3200, p. 162.

As obras buscavam a revitalização do Centro Histórico de Manaus para fins de preservação das características urbanas projetadas originalmente durante o Ciclo da Borracha e tiveram início em 2001, com recursos próprios da Prefeitura de Manaus, fase na qual se incluiu a repavimentação da rua Bernardo Ramos e o restauro da Praça Dom Pedro II e do Paço da Liberdade (Brasil, 2004, p. 151).

41 Informações e documentos relativos a esse procedimento, inclusive a íntegra da proposta vencedora, estão presentes nos autos n. 1949-58.2004.4.01.3200, e fazem parte da etnografia de Camila Iribarrem, arqueóloga que participou da equipe do projeto, intitulada “Visões de Mundo: uma etnografia do fazer arqueológico no Paço da Liberdade – Manaus/AM” (2017).

Em 2002, o projeto foi abarcado por incentivos do Governo Federal no âmbito do Programa Monumenta (Brasil, 2004, p. 43/46⁴²), oportunidade na qual foi atualizado e rebatizado de “Projeto de Regeneração do Centro Antigo de Manaus” (Brasil, 2004, p. 150/274).

Quando da atualização do projeto, já se nota a descoberta de urnas funerárias indígenas datadas aproximadamente de 700 d.c., provenientes da cultura Paredão (Brasil, 2004, p. 156). O projeto destaca, ainda, que a revitalização de Manaus seria diferente das demais cidades contempladas pelo Programa Monumenta, uma vez que teria referência à história antiga (ou, como se referem no documento, pré-história) da cidade (Brasil, 2004, p. 155).

Foi desenvolvido, também, o “Projeto de Restauração do Paço da Liberdade e Adaptação do Conjunto Arquitetônico para instalação do Museu da Cidade de Manaus” (Brasil, 2004, p. 275/294) que apresentou os resultados da primeira etapa da revitalização da região. Nele, dentre os critérios museológicos, já se propõe a construção de um acervo, mesmo que virtual, que representaria o desenvolvimento do território, desde a história antiga até o momento presente (Brasil, 2004, p. 288/289). Entre 2006 e 2007, nele foram encontrados fragmentos arqueológicos localizados no subsolo do Paço da Liberdade (2004, p. 1025).

Mesmo que se considere esse aspecto histórico, não há no projeto qualquer menção ou indicação de participação das populações indígenas locais. No projeto original vencedor do concurso, de 1997, não há, inclusive, na lista de presentes da Oficina de Planejamento Participativo do projeto, realizada entre 14 e 17 de outubro de 2001, representante de qualquer associação indígena (Brasil, 2004, p. 168).

A descoberta de vestígios arqueológicos na área do Paço da Liberdade e da Praça Dom Pedro II suspendeu, na época, a execução das atividades de restauro, momento no qual se empreenderam estudos históricos e arqueológicos, que colaboraram para a captação de recursos do Programa Monumenta. Esses estudos resultaram em um relatório histórico intitulado “História do Paço Municipal e Praça Dom Pedro II” e no Projeto Arqueourbs: Arqueologia Urbana no Centro Histórico de

42 No que diz respeito às referências à Ação Civil Pública n. 1949-58.2004.4.01.3200, o número das páginas é relativo à numeração corrida do PDF único gerado pelo Sistema do Processo Judicial Eletrônico.

Manaus, financiado pelo Governo do Estado, que confirmaram o potencial arqueológico do Sítio Manaus (Iribarrem, 2017, p. 41).

Com os resultados do Projeto Arqueourbs, foram conduzidos estudos de arqueologia na Praça Dom Pedro II e adjacências durante o ano de 2003 (Iribarrem, 2017, p. 42). Na oportunidade, foram exumadas três urnas funerárias da cultura Paredão, datadas do século VII d.c. (Brasil, 2004, p. 518/519), com a “ocorrência fortuita de fragmentos cerâmicos da ‘fase Manacapuru’ na área [que] pode indicar uma antiguidade ainda maior” (Brasil, 2004, p. 543).

É com a exumação das urnas funerárias que, pela primeira vez, há a manifestação de uma entidade indígena no projeto, quando a Coordenação da Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), por meio da Carta n. 194/COIAB/2003, solicita ao Prefeito de Manaus, à Superintendência Regional do Iphan e ao Diretor do Museu Amazônico, que sejam tomadas ações de proteção às urnas exumadas como memória e parte da história (e não “pré-história”, como enfatizam) da Amazônia (Brasil, 2004, p. 28/29).

Dentre as exigências, destaco duas que, a meu ver, superam os aspectos técnicos da preservação de objetos e dos trâmites próprios do Direito ao Patrimônio Histórico e se relacionam diretamente à manutenção da relação entre território e memória de povos indígenas. Na primeira delas, a COIAB demandou a caracterização da Praça Dom Pedro II como Terra Indígena, merecendo ser devidamente protegida como tal. Na segunda, que, por ser um local sagrado, as urnas fossem mantidas no local em que foram encontradas e que ali se construísse um Museu Indígena.

A falta de atendimento ou sequer de consideração aos pedidos levaram a organização a procurar o Ministério Público Federal, reclamação que deu origem ao Procedimento Administrativo n. 1.13.000.000973/2003-96 que, por seu turno, deu origem à Ação Civil Pública n. 1949-58.2004.4.01.3200, que a partir de agora se passa a analisar.

5.2 CAMINHOS DE PESQUISA

Primeiramente, esclareço que, para responder à pergunta inicial desse trabalho (como se protege o direito à memória de povos indígenas que não mais existem), realizei busca de casos arquivados e em trâmite na Seção Judiciária do Amazonas da Justiça Federal. Escolhi o Poder Judiciário porque, como já explorado

anteriormente, é nele, dentre os três poderes, que está concentrado a maior quantidade de posições anti-indígenas no Estado brasileiro.

A pesquisa foi feita exclusivamente no âmbito federal por este ser, na forma do art. 109, XI, da Constituição, o ramo do Poder Judiciário com competência para processar e julgar “as disputas sobre direitos indígenas” no aspecto coletivo. Qualquer caso que envolva indígenas e esteja em trâmite no Poder Judiciário Estadual trata, a princípio, de direitos individuais e não interessa diretamente ao presente trabalho.

Determinei o Amazonas como critério geográfico no lugar de Manaus, território objeto da pesquisa, para diminuir riscos de erros cadastrais nos processos, considerando, ainda, que a amostra recebida era muito pequena e poderia ser analisada dessa maneira.

Estabelecidas estas premissas, em consulta ao Sistema do Processo Judicial Eletrônico da Justiça Federal, delimito entre os assuntos aqueles que incluíam o termo “indígenas”, de forma a apresentar os seguintes resultados:

- (i) Código 10105 – DIREITO ADMINISTRATIVO E OUTRAS MATÉRIAS DE DIREITO PÚBLICO (9985) | Domínio Público (10088) | Terras Indígenas (10102) | Demarcação (10105)
- (ii) Código 9989 - DIREITO ADMINISTRATIVO E OUTRAS MATÉRIAS DE DIREITO PÚBLICO (9985) | Garantias Constitucionais (9986) | Direitos Indígenas (9989)
- (iii) Código 12824 - DIREITO À EDUCAÇÃO (12775) | Educação Básica (12793) | Indígenas (12824)
- (iv) Código 10104 - DIREITO ADMINISTRATIVO E OUTRAS MATÉRIAS DE DIREITO PÚBLICO (9985) | Domínio Público (10088) | Terras Indígenas (10102) | Restituição de área - FUNAI (10104)
- (v) Código 10102 - DIREITO ADMINISTRATIVO E OUTRAS MATÉRIAS DE DIREITO PÚBLICO (9985) | Domínio Público (10088) | Terras Indígenas (10102)
- (vi) Código 10103 - DIREITO ADMINISTRATIVO E OUTRAS MATÉRIAS DE DIREITO PÚBLICO (9985) | Domínio Público (10088) | Terras Indígenas (10102) | Terreno Aldeado (10103)

Munido dessa informação, busquei no Ministério Público Federal, em razão da facilidade de comunicação com o órgão, relatório dos processos judiciais em

trâmite e arquivados que versem sobre a matéria indígena. Ressalvo que, na forma do art. 5º, e, III, da Lei Complementar n. 75/1993, é atribuição do Ministério Público a defesa dos direitos e interesses coletivos das comunidades indígenas, não sendo impossível presumir a presença do órgão nos casos desse tipo, seja como parte seja como fiscal da ordem jurídica.

No relatório constavam 112 processos judiciais, que não seguiam a divisão por assuntos da Justiça Federal, e eram divididos entre Saúde, Educação, Residual, Dignidade e Grandes Empreendimentos (Consulta 169). Excluí as classificações “Saúde” e “Educação”, por não possuírem relação com o tema, e foquei nas demais.

Das ações judiciais analisadas, apenas uma delas tangenciava o tema memória: a Ação Civil Pública n. 1001605-06.2017.4.01.3200, que trata do genocídio do povo Kinja da Terra Indígena Waimiri-Atroari durante a Ditadura Cívico-Militar. Dessa forma, ao menos a princípio, não existiam ações relacionadas ao meu objeto de estudo em trâmite ou arquivadas.

A Ação Civil Pública n. 1949-58.2004.4.01.3200 foi encontrada enquanto eu analisava o relato da escavação do Sítio Manaus feito por Camila Iribarrem (2017), em que se pontuam as reivindicações da Coiab e a atuação do Ministério Público Federal.

Por meio dos documentos trazidos por Iribarrem (2017, p. 130/139) localizei o Procedimento Administrativo n. 1.13.000.000973/2003-96 e, conseqüentemente, a Ação Civil Pública n. 1949-58.2004.4.01.3200.

O motivo pelo qual esse processo judicial não foi encontrado inicialmente reside no fato de que, tanto para a Justiça Federal quanto para o Ministério Público Federal, as questões relativas aos cemitérios indígenas não fazem parte do grupo dos Direitos Indígenas, mas do Direito ao Patrimônio Histórico.

A presença de apenas uma ação judicial impede que a análise seja feita no sentido de obter um posicionamento institucional dos órgãos participantes. Assim, decidi que trataria o processo judicial documentalmente no seu aspecto judicial, considerando os fundamentos jurídicos nele presentes para a resolução da controvérsia, bem como a participação de organizações indígenas.

Ademais, a análise se limita à fase de conhecimento e instrução probatória, uma vez que os recursos interpostos se restringuem a questões formais como aplicação de multas e não à discussão material do direito.

5.3 REPRESENTAÇÃO E DIREITO À MEMÓRIA

O fato que mais chama a atenção durante a leitura da ACP n. 1949-58.2004.4.01.3200 é a ausência de representação indígena durante o trâmite processual e os trabalhos que resultaram na revitalização do Paço da Liberdade e escavação do Sítio Manaus.

Iribarrem (2017, p. 53/54) aponta que, antes do ajuizamento da ação civil pública e fechamento do Termo de Ajustamento de Conduta, o componente indígena sequer era ventilado pela equipe técnica que conduzia os trabalhos de restauro do Paço da Liberdade.

O próprio Ministério Público Federal informa, na petição inicial, a falta de participação das comunidades indígenas do Amazonas, destacando que a única intervenção “resumiu-se à realização de uma cerimônia [...] para que fosse feita a retirada do material arqueológico sem que fossem ‘perturbados’ os parentes ancestrais” (2004, p. 5). Contudo, nos pedidos não há nenhuma referência à participação indígena, designando ao Iphan a definição de intervenções adequadas ou não ao sítio.

Neste ponto, os atores processuais se resumiam ao Ministério Público Federal, ao Iphan, ao Município de Manaus, ao Instituto Municipal de Planejamento Urbano e à Fundação Municipal de Eventos e Turismo (Manaustur). Nem a Coiab nem qualquer outra associação ou organização indígena atuou como parte ou assistente processual ou foi convidada para participar da única audiência de conciliação conduzida (2004, p. 986/987).

O ajuizamento da Ação Civil Pública n. 1949-58.2004.4.01.3200 se deu durante o procedimento de incorporação da Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho ao ordenamento jurídico brasileiro, que concluiria em 20 de abril de 2004, por meio do Decreto n. 5.051/2004, catorze dias após a autuação.

A incorporação da Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho ao ordenamento jurídico brasileiro implementa a garantia aos povos indígenas de serem consultados de forma prévia, livre, informada e de boa-fé em todas as medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente (art. 6º, 1, “a”).

Assim como a Constituição de 1988, a Convenção n. 169 da OIT rompe com o paradigma assimilacionista positivado no ordenamento jurídico brasileiro, ainda que os movimentos indígenas tenham atuado apenas como observadores na sua construção (Silva, 2015, p. 287-289). Ainda que um avanço no reconhecimento dos direitos indígenas, as previsões da Convenção, em razão de seu caráter genérico, próprio dos diplomas de direitos humanos, causam dúvidas práticas que devem ser sanadas internamente (Brito, 2023, p. 68/70).

Ainda nos dias de hoje, conforme pude observar na minha experiência profissional no Ministério Público Federal, a ausência de definição administrativa da execução da consulta tem se demonstrado um óbice à garantia dos direitos de autodeterminação indígena, mesmo que não seja para a execução de obras que os afetam.

Se a execução do direito à consulta é atualmente dificultosa, a situação quando da sua incorporação ao direito interno era possivelmente ainda mais obscura. Ademais, exigir que, na petição inicial, se demandasse explicitamente a aplicação do direito é absurda ao se considerar que ela antecede tal incorporação. Contudo, não se pode deixar de apontar a incongruência do próprio Ministério Público Federal ao indicar que não houve participação indígena durante as escavações da Praça Dom Pedro II e do Paço da Liberdade e, ao mesmo tempo, não empreender nenhum pedido que garantisse, durante o processo judicial, a intervenção de organizações indígenas.

Com efeito, o componente indígena da requalificação do espaço e do desenvolvimento do Museu da Cidade seria garantido, segundo os pedidos do Ministério Público Federal, por meio da participação de antropólogo a ser indicado pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), que trabalharia na construção de textos e estudos históricos, arqueológicos e antropológicos (2004, p. 1006).

No Termo de Ajustamento de Conduta que buscou solucionar a questão (2004, p. 1075/1084), o componente indígena também é limitado à participação de antropólogo na construção do acervo do Museu da Cidade, para que se resgate valores da cultura de povos residentes na região. Não há sequer previsão para que o antropólogo designado seja indígena ou seja escolhido por organizações ou associações indígenas. Tudo isso ocorre a despeito do impulso inicial da questão ter sido feito pela Coiab.

A participação dos povos indígenas, principais interessados no conflito, é terceirizada a instituições que, por mais que tenham o objetivo de zelar pelos direitos

indígenas e pela vida dos povos indígenas, não podem falar por eles e deles não são tutoras. Ainda que superado o paradigma tutelar com a Constituição Federal de 1988, que tornou os indígenas plenos para todos os atos da vida civil, a prática constitucional brasileira, incorporada nas ações dos poderes Legislativo, Executivo e Judiciária, é formada por uma visão assimilacionista da sociedade, que vê os indígenas como seres incapazes (Araujo Junior, 2018a, p. 207).

Tal fato também é verificada nos autos da Ação Civil Pública n. 1949-58.2004.4.01.3200, em que os atores ali participantes, nenhum deles indígena, mantém os povos indígenas, ainda que indiretamente, no lugar subalterno que são historicamente designados. Essa situação não se limita à atuação do Ministério Público Federal.

Na Sentença (2004, p. 1628/1635v), o juízo discorre sobre Patrimônio Histórico e Cultural de forma genérica, sem adentrar especificamente nos direitos indígenas a ele tangentes, e sobre aspectos técnicos e de competência relacionados à preservação do complexo arqueológico, revitalização da Praça Dom Pedro II e do Palácio da Liberdade e da destinação do acervo escavado. Não tendo sido provocado para tanto, o juízo se manteve inerte sobre o componente indígena evidentemente presente.

Os povos indígenas não ocupam, no caso da Ação Civil Pública n. 1949-58.2004.4.01.3200, nenhum lugar nesse tensionamento provocado judicialmente para o desenvolvimento memorial, sendo excluídos da construção e exposição do seu próprio passado, tendo suas vontades, opiniões e cosmovisões relegadas a um filtro institucional que tenta, ainda que com boas intenções, conciliar interesses que por vezes são conflitantes.

Nesta linha de ideias, as instituições públicas, em especial o Poder Judiciário e o Ministério Público, ao tutelar os direitos coletivos indígenas, o fazem dentro do aparelho estatal, dos meios de resolução de conflitos constitucionais e em conciliação aos interesses gerais do Estado.

Quanto aos demais atores institucionais, Loureiro (2022, p. 287) chama a atenção ao fato de que, na Amazônia, as instituições têm pouca autonomia frente ao governo central, que “não apenas pressiona, mas também manipula a legislação, os procedimentos administrativos e burocráticos, impedindo a livre manifestação das populações” (Loureiro, 2022, p. 287).

Essa ausência material dos entes que tutelariam os interesses coletivos e formal das organizações e associações indígenas aprofunda a dificuldade existente no acesso à justiça pelos povos indígenas, que exige menos formalidade e mediações, com menor ênfase na prova documental e na presença dos modos próprios de reprodução da memória, notadamente oral, territorial e mitológica (Araujo Junior, 2018a, p. 208/209).

Nesse sentido, foi negado aos indígenas, principais interessados nos achados arqueológicos da Praça Dom Pedro II e do Palácio da Liberdade, direitos processuais básicos, como a própria participação no processo. A proteção dos interesses indígenas, na forma presente na ação civil pública, se daria por meio da presença do Ministério Público Federal e da Funai, em evidente resquício do regime de tutela, no qual os próprios indígenas seriam incapazes de falar por si. Essa perspectiva é comum na atividade judicial brasileira, conforme Araujo Junior (2018a, p. 224/226), que destaca o profundo distanciamento entre o Poder Judiciário e os povos, comunidades e organizações indígenas, em uma desvantagem social que se reproduz historicamente.

Com efeito, o tratamento diferenciado e inferiorizado dado aos povos indígenas, fato que é explorado neste trabalho desde o início, bem como o distanciamento destes dos espaços de construção do Direito, são impedimentos para o desenvolvimento de uma visão pluralista do direito à memória. É necessário, portanto, que se supere a condição de subalternidade e se retire dos indígenas a casta da cidadania de segunda classe, objetivando que “os princípios e os desenhos institucionais sejam transformados, de modo a favorecer a diferença que caracterize esses grupos e a promover uma igualdade que não os inferiorize” (Araujo Junior, 2018b, p. 332).

Não havendo centralidade de cosmovisões e da presença indígena no fazer jurídico, não há direito à memória, nos termos e limites explorados nesse trabalho, uma vez que a interculturalidade e o pluralismo pressupõem, para que sejam postos em prática, a superação de desvantagens históricas e estruturais (Araujo Junior, 2018b, p. 328). Sem essa superação, o processo de escolha do que se lembra e do que se esquece ainda é conduzido pelo Estado, intrinsecamente não indígena, de maneira institucional.

Aqui vale tecer alguns comentários sobre a legitimidade das organizações e associações indígenas nessa construção, justificando a possibilidade de que elas

possam falar pelos povos indígenas que não mais existem. Nesse sentido, as organizações e associações indígenas se inserem no contexto do capitalismo periférico brasileiro e são agentes descentralizados que participam do processo jurídico a partir de carências, aspirações e exigências das comunidades que representam (Wolkmer, 2001, p. 119).

Com efeito, seguindo conceito formulado por Wolkmer (2001, p. 122)⁴³, as organizações e associações indígenas podem ser qualificadas como movimentos sociais, capazes de defender, representar e promover os interesses de parcela da população que é historicamente discriminada, agindo em nome dos interesses, ideais e valores indígenas (Wolkmer, 2001, p. 129).

Além disso, os movimentos indígenas, formados por organizações, associações e lideranças de base, não podem ter sua representatividade compreendida num ideal do “indígena puro”, que faz parte de uma descendência linear e historicamente comprovada dos povos pré-colombianos. A constituição dessa imagem idealizada dos povos indígenas, que muitas vezes é compartilhada pelos mais diversos agentes sociais, os mantém, ao menos ideologicamente, no lugar a que eles é imposto desde os tempos dos primeiros cronistas europeus.

Esse lugar ignora que os processos de territorialização⁴⁴ conduzidos pelo Estado, tanto colonial quanto independente, os forçou a traçar estratégias adaptativas que, necessariamente, acarretaram o surgimento de diversas novas culturas indígenas, que também foram influenciadas pelo contato colonial, mas que se diferenciam da sociedade nacional por conta da conexão sociocultural com os povos pré-colombianos (Araujo Junior, 2018b, p. 325-326).

Assim, as comunidades indígenas da atualidade são diversas e heterogêneas e nem sempre podem ser ligadas a categorias étnicas encontradas e descritas no passado. Não se pode, também, buscar justificar a representatividade com a construção de uma árvore genealógica clara, que prove, por pesquisas arqueológicas,

43 Segundo o autor, os “novos movimentos sociais” são entendidos como “sujeitos coletivos transformadores, advindos de diversos estratos sociais e integrantes de uma prática política cotidiana com certo grau de ‘institucionalização’, imbuídos de princípios valorativos comuns e objetivando a realização de necessidades humanas fundamentais” (Wolkmer, 2001, o. 122).

44 João Pacheco de Oliveira (2016, p. 203) define “territorialização” como “um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; e 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado”.

históricas e de DNA, a existência de uma ligação entre os indígenas da atualidade e aqueles do passado. Afinal, as sociedades indígenas são contemporâneas à atualidade e tão distantes das pré-colombianas quanto a sociedade brasileira.

O relato de Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio (1985) aponta que, mesmo após o fim do conflito com os portugueses, em diversas localidades da colônia no rio Negro, indígenas manaó coabitavam com outras etnias e com colonizadores. Vale lembrar que, conforme exposto no capítulo anterior, até hoje, o rio Negro é uma região com grande variedade étnica e com expressiva população indígena.

Nesse argumento, não é impossível considerar que afinidades culturais e linguísticas e os vínculos históricos compartilhados por essas comunidades possam ter sido retrabalhados e reorganizados socioculturalmente (Oliveira, 2016, p. 205), formando identidades indígenas que são efetivamente ligadas aos povos pré-colombianos, ainda que não possam ser identificadas, por critérios arbitrários e externos, a eles.

Esses grupos se contrapõem a formação sociocultural que deu origem a identidade manauara, que também instaurou uma nova relação da sociedade com o território, mas que instrumentalizou os indígenas, que com o tempo se tornaram “aculturados”. Como visto, a própria história dos manaós e dos povos indígenas da região de Manaus foi construída por uma elite não indígena que buscava, na figura deles, alguma legitimidade para a sua posição política.

Com efeito, qualquer reivindicação institucional ou da sociedade que busque tomar para si a voz e o legado das populações indígenas, sob o viés de uma suposta identidade nacional que também é indígena, sem considerar a centralidade das populações indígenas existentes nesse processo e a importância da proteção dos seus direitos na atualidade, mesmo que com boas intenções, não é legítima.

Ademais, quanto ao conteúdo material da ação civil pública n. 1949-58.2004.4.01.3200, é de se notar que o direito reconhecido na fundamentação tanto das decisões quanto dos pedidos é relativo ao gênero Patrimônio Cultural, grupo que reconhece, de maneira geral, os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico como portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira (art. 216, VI, Constituição Federal).

O texto constitucional não distingue, portanto, as diferentes formas de reconstituição, registro e preservação da memória existente, corroborando uma

interpretação mais plural do próprio patrimônio. Contudo, no caso dos autos da ação civil pública n. 1949-58.2004.4.01.3200, a preservação da memória por meio do patrimônio se limitou ao texto escrito e a tradicional preservação dos fragmentos encontrados em museus, perspectiva explicitada na Sentença (2004, p. 1628/1635v).

O caráter genérico da disposição constitucional do art. 216 permite maior amplitude na interpretação jurídica da aplicação do patrimônio cultural, bem como no alargamento da sua compreensão geral, com o acréscimo de cosmovisões que retirem suas ações da permanência estática e as relacionem com as diversas perspectivas de memória, inclusive indígenas, existentes.

Nesse sentido, o direito ao patrimônio superaria sua característica essencialmente histórica e cultural e adentraria no ramo dos direitos indígenas e da superação de injustiças históricas, bem como seria marcado pelo pertencimento territorial, aspecto intrínseco da memória indígena e tema da próxima seção.

5.4 O MARCO TERRITORIAL DA MEMÓRIA

Em janeiro de 2024, visitei o Museu da Cidade e o Museu Amazônico, em Manaus, locais onde ficam em guarda parte das cerâmicas encontradas no Sítio Manaus. No caso do Museu Amazônico, cerâmicas encontradas em outros sítios também são dispostas de forma a ensinar didaticamente o visitante sobre as culturas indígenas antigas da Amazônia Central.

No Museu da Cidade, chama atenção a escolha curatorial e de expografia de não retirar as urnas funerárias dos locais encontrados, que remete aos pedidos iniciais feitos pela Coiab em 2003, conforme extensivamente narrado por Iribarrem (2017). Ainda que não diretamente envolvida, a comunidade indígena foi ouvida pelos agentes estatais responsáveis pela execução da revitalização.

Contudo, especificamente na ação civil pública n. 1949-58.2004.4.01.3200, conforme já comentado, há a total ausência da participação de povos, comunidades e organizações indígenas durante a instrução processual, característica marcante da atuação do Poder Judiciário brasileiro.

A ausência indígena no curso do processo impediu uma compreensão mais ampliada do art. 216, VI, da Constituição Federal, que considerasse meios de salvaguarda e preservação da memória, próprios da proteção ao patrimônio cultural, de origem indígena.

Nesse sentido, a construção da memória indígena, e, por conseguinte, da memória nacional, uma vez que a história de indígenas e não-indígenas no contexto mais amplo se confunde em um esquema de apropriações após o início da colonização, só serão completas se contarem com o protagonismo indígena, superando a lógica da tutela tão presente na atuação judicial. Esse esquema busca a superação dos valores dominantes que informam a atuação judicial, conforme explorado por Araujo Junior (2018a) e Gediel (2018), o que só pode ser feito com a participação central indígena em caráter intercultural.

A imposição desses valores corrobora o enraizamento de uma história dos vencedores em detrimento de uma “etno-história” (Araujo Junior, 2018b, p. 343) dos vencidos, que os relega à “pré-história” e à não civilidade. O diálogo intercultural, nesse contexto, deve considerar que “os diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” possuem, entre si, diferenças culturais profundas que não podem ser sintetizadas em modos exploratórios, expográficos, curatoriais e, até mesmo, jurídicos únicos.

Esses modos são marcados por um “pensamento que oscila entre o liberalismo econômico e o estatismo, sempre ignorando as populações indígenas” (Gediel, 2018, p. 115). Nos próprios sistemas do Ministério Público Federal e da Justiça Federal, aos quais recorri para obter dados na presente pesquisa, o direito ao patrimônio não é considerado em seu aspecto indígena, não possuindo subgrupo relativo a achados arqueológicos de culturas indígenas ou sendo incluído no grande grupo dos direitos indígenas.

Neste ponto, o patrimônio é compreendido como bem geral da sociedade, desprovido da agência e intencionalidade das comunidades que inicialmente o construíram, ritualizaram e enterraram. Com efeito, a compreensão patrimonial é essencialmente de propriedade e instrumental, servindo, assim como os registros documentais, para a construção de uma narrativa que, como vimos, desprivilegia os povos indígenas e os coloca em local de subalternidade.

Proponho que o direito ao patrimônio deve ser, nesse raciocínio, instrumento de resgate memorial, provido de garantir às comunidades de interesse, de modo não só difuso, mas coletivo, o acesso ao passado para a construção de suas próprias perspectivas de futuro. Nesse sentido, o direito ao patrimônio é instrumento do direito à memória em sua interpretação pluralista e intercultural.

Essa construção abrange a própria escolha do que deve ser lembrado e de como se deve lembrar, processos próprios da construção dos quadros de memória. Esses processos são capazes de definir materialmente tanto a construção memorial quanto os aspectos sociais nela tangentes, como o direito à memória e o direito ao patrimônio, não limitando a participação indígena a construção de soluções técnicas, mas inserindo suas diversas cosmovisões no próprio texto constitucional e na História.

Nesse aspecto, um conceito importante a ser aplicado é o da “viagem da volta”, no sentido de que a etnicidade é, na verdade, uma trajetória histórica determinada por diversos fatores e uma origem, primária, individual, mas também elaborada em saberes e narrativas, que se relaciona em dois aspectos explicitamente: as características físicas dos indivíduos e o território (Oliveira, 2016, p. 215).

A primeira relação, das características físicas, marca uma conexão irrevogável entre quem narra memórias e a coletividade maior, estabelecendo “norte e os parâmetros de uma trajetória social concreta” (Oliveira, 2016, p. 216), reafirmando unicidade em dimensões e regras que não podem ser arbitradas externamente. A narrativa deve, portanto, ser feita por quem tem legitimidade para fazê-la, como discutido na seção anterior.

Já a segunda, com o território, sugere que o entendimento de pertencimento étnico entre a pessoa e o grupo é medida pela própria terra, que integra o destino do indivíduo pelos seus próprios processos naturais e espirituais, forma uma relação primária com a memória que se expressa em imagens de autoctonia (Oliveira, 2016, p. 215). Como já explorado anteriormente, é no território e na terra que se encontram os aspectos mais primordiais dos quadros de memória indígenas.

É no território que os processos culturais, naturais e espirituais se organizam para garantir a preservação memorial e é por isso que, no campo dos direitos indígenas, o direito à memória está intimamente ligado ao direito ao território e à demarcação de terras. Nesse sentido, o direito à memória é diretamente ligado ao direito originário, ou seja, anterior ao próprio Estado brasileiro, dos indígenas às suas próprias terras.

Com efeito, o direito à memória e, em certa medida, o direito ao patrimônio, fazem parte de um conjunto de direitos indígenas que originam do direito dos povos indígenas ao seu território, condição primeira para a sua existência e reprodução cultural. O direito à memória e o direito ao território, na questão indígena, existem simbioticamente e são indissociáveis. Assim, a profunda relação entre território,

cultura e memória indígena, explorada no capítulo 3, também não pode ser ignorada. Nesse sentido, a memória indígena é, assim como outros direitos, territorial, advinda da natureza, por ela sendo influenciada e nela influenciando.

A construção do espaço físico definido na demarcação depende da existência das memórias existentes entre ele e a comunidade, comprovado por meio da pesquisa histórica (Barbosa, 2018, p. 134), enquanto a reprodução da memória depende diretamente da existência do território. Nesse sentido, a proteção ao território indígena, seja por meio da demarcação, seja por meio da garantia da consulta prévia, livre, informada e de boa-fé, é condição fundamental para a garantia do direito à memória, em interpretação extensiva do art. 216 da Constituição Federal. É essa compreensão territorial que fez a Coiab, em 2003, ao reivindicar o sítio arqueológico Manaus como terra indígena.

Esse raciocínio segue as diretrizes interpretativas interculturais definidas por Araujo Junior (2018a, p. 360/361), exploradas no terceiro capítulo deste trabalho, para os direitos indígenas. Ainda que o autor as tenha definido com fundamento e para os direitos territoriais, a relação próxima entre território e memória permite que as diretrizes também sejam utilizadas na proteção do direito à memória.

Em tratando especificamente do Sítio Manaus, elemento do estudo de caso do presente trabalho, retorno a reivindicação da Coiab feita em 2003, que desejava que a região fosse declarada Terra Indígena. Naquele momento, a própria associação indígena reconhecia a importância daquele espaço e o reivindicava como território indígena. Essa contribuição, que diverge em cosmovisão da concepção não indígena, teria a possibilidade de ampliar, com base na construção jurídico-teórica do direito originário à terra, a interpretação do art. 216 da Constituição, que seria feita em conjunto com o art. 231.

Anos mais tarde, o Supremo Tribunal Federal consolidaria entendimento na Súmula n. 650 no sentido de que “os incisos I e XI do art. 20 da Constituição Federal não alcançam terras de aldeamentos extintos, ainda que ocupadas por indígenas em passado remoto”. O entendimento foi firmado em precedentes que não se encaixavam na proposta aqui exposta e que diziam respeito à tentativa da União de promover usucapião extraordinário na área urbana de municípios de São Paulo que, no passado, foram aldeamentos (Araujo Junior, 2018a, p. 213).

Aqui o art. 231 da Constituição Federal e o regime jurídico das terras indígenas são utilizados com o objetivo de fundamentar interpretação extensiva,

intercultural crítica e pluralista do direito à memória e, instrumentalmente, do direito ao patrimônio histórico dos povos indígenas, aplicando essa interpretação à compreensão, gestão e exposição de artefatos e sítios arqueológicos.

Nessa proposta, considero que a presença indígena do passado, tanto colonial quanto pré-colonial, está marcada fisicamente no território pelas pegadas deixadas pelas comunidades que nele existiram e é também por meio dessas marcas que esses indivíduos se comunicam com o presente. A de se dizer que essas marcas ultrapassam, inclusive, nossa compreensão de artefato.

Com efeito, a terra preta – formação de terra antrópica altamente fértil própria da Amazônia -, por si só, é uma marca arqueológica importante das culturas indígenas antigas, distinto do que habitualmente se imagina quando se fala em artefato. Eduardo Góes Neves (2022) pontua que a terra preta não era localizada apenas nos lugares de cultivo, mas foi encontrada em locais de habitação, fato que, somado à profundidade dos depósitos nessas localidades, leva a crer que a terra preta possuía importância sociocultural para as comunidades amazônicas (2022, p. 125-127).

Essa compreensão intercultural e plural, para além de sua dimensão prática e ética, também é jurídica. Nesse sentido, o direito à memória é ponto central no amplo guarda-chuva da Justiça de Transição, conforme explorado no capítulo anterior, e um processo interdisciplinar que envolve, também, a posição jurídica do Estado. Assim, o art. 216 da Constituição Federal deve ser interpretado em conjunto ao art. 231 do mesmo diploma de forma a garantir aos indígenas plenas condições para o exercício de seus processos de preservação de memória, da forma mais ampla possível e com participação direta das comunidades interessadas. Esse raciocínio inclui, também, a memória das comunidades que não existem mais e deixaram vestígios físicos da sua existência, quando essa representatividade deve ser suprida pelos movimentos sociais, na sua capacidade de garantia de emancipação e superação de desvantagens históricas.

6 CONCLUSÃO

Quando fui apresentado, retornando a visita à TI Waimiri-Atroari que narrei na Introdução deste trabalho, a parte da cosmovisão kinja, a ligação entre o ser kinja (que eu compreendia com algo mais próximo de uma nacionalidade que uma identidade étnica) e o território me parecia demasiadamente rígida. Minha formação acadêmica até aquele momento, muito marcada pelo multiculturalismo do texto constitucional e pela tecnicidade própria da graduação em Direito, influenciava diretamente a maneira que eu percebia a complexa relação de identidade.

Minha perspectiva me impedia de perceber que, independentemente do reconhecimento público do Estado, de museus e na educação básica, era naquele espaço, natural e modificado, orgânico e geométrico, físico e metafísico, que os séculos de opressão colonial e estatal poderiam ser ao mesmo tempo lembrados e superados. É apenas no território que um projeto indígena pode existir.

Esse projeto, que por natureza deve ser indígena e pluricultural, mescla passado e futuro de uma maneira, talvez, mais presente que na nossa interpretação constitucional não indígena. É a relação entre passado e presente que exige a permanência dos kinja no território que é deles. Uma relação que se amplia, também, aos Mura da Terra Indígena Soares-Urucurituba, aos Xokleng de Santa Catarina, aos indígenas da Aldeia Marak'anà no Rio de Janeiro e a todos os povos e comunidades indígenas que constroem, todos os dias, sua própria sobrevivência.

A relação entre memória e território foi, talvez, a mais importante que obtive nesse trabalho. Quando propus a ideia, em meados de junho de 2022, meu incômodo residia numa aparente negligência na proteção ao direito a memória aos povos indígenas. Ainda que compreendesse, na prática, que do direito ao território decorrem os demais direitos indígenas, a falta de protagonismo do direito a memória no espaço me estranhava.

No primeiro capítulo, quando analisei o direito positivado aplicável aos indígenas e suas comunidades no decorrer do tempo, observei que, de fato, a memória, quando era citada, constava, para legisladores e doutrinadores, indiretamente na reprodução cultural e, conseqüentemente, estava contida no direito ao território. Contudo, essa definição, ainda que correta, não me parece suficiente.

A pesquisa me revelou que, para existir memória indígena, é necessário que exista uma tentativa ativa de resgate a partir de processos de memórias e

cosmovisões indígenas, afinal se a democracia é um caminho interpretativo contínuo e sempre transição dela mesma (Oliveira; Gomes, 2011, p. 225), exige-se que o percurso também passe pela cosmovisão indígena da memória.

Em seguida, no segundo capítulo, obtive duas importantes constatações. A primeira é que, para efetivação da justiça e emancipação dos povos indígenas de sua qualidade subalterna, é necessário que a interpretação e prática jurídica contem com a participação, não apenas de modo formal, deles. Nesse sentido, o direito da memória e o direito à memória exigem uma caminhada plural e intercultural para que sejam efetivos. A segunda é que garantir a memória de um povo indígena está relacionado diretamente a garantir a continuidade de três elementos, bem como a possibilidade de sua coexistência simbiótica: a existência do povo, ante a oralidade inerente dos processos de transmissão de memória; da cultura, ante as complexas formalidades existentes para garantir essa transmissão, ligadas diretamente à mitologia; da natureza, ante a ecocentralidade própria da vida indígena.

Nesse sentido, como vimos, é particular dos próprios povos indígenas, não limitados ao laboratório de suposições científicas da expografia museológica, um processo vivo compartilhado entre o ser humano e a natureza. Uma memória que é eficiente ao considerar o aspecto tempo no resgate das vítimas, reconhecendo-as no tecido vivo cosmológico e que, nessa concepção, são sujeitos de justiça. A linha entre presente, passado e futuro, que mesmo no mundo não-indígena é tênue, se entrelaça ainda mais num bordado mais dinâmico e significativo.

O uso intercultural dos processos da memória como matriz interpretativa para a implementação do direito à memória quanto a povos indígenas também me força a reconhecer que, mesmo com boas intenções, a formação oficial da memória pode também ser violenta, como visto nos capítulos quatro e cinco. O esvaziamento da figura de Ajuricaba e a exclusão das organizações indígenas durante o curso da Ação Civil Pública n. 1949-58.2004.4.01.3200 corroboram esse argumento.

Por fim, retornando à pergunta inicial desse trabalho, os povos indígenas que não mais existem (nas limitações do que seria existir, ante as dinâmicas de sobrevivência coloniais) estão presentes e podem ser lembradas exatamente por meio da conexão dos vivos com o território e das pegadas por eles deixadas nesse mesmo território. Essa constatação levou a três novas perguntas: quem pode lembrar? Como se deve lembrar? Onde se deve lembrar?

Na primeira pergunta, explorei que a legitimidade para reivindicar a memória dos povos indígenas do passado reside nos movimentos indígenas como representantes da coletividade indígena do presente. Nesse sentido, a participação desses movimentos é fundamental para a construção de uma interpretação pluralista e intercultural do direito à memória e para a prática memorial como um todo.

No segundo questionamento, compreendo que, no campo jurídico, a participação das comunidades indígenas na construção do direito exige o desenvolvimento de espaços e procedimentos judiciais, conduzidos por profissionais capacitados e com a presença de antropólogos e intérpretes, que considerem as particularidades existentes dessas comunidades, com o objetivo de que qualquer decisão tomada não incorra em etnocentrismo e incorpore de fato as diversas cosmovisões incidentes naquele espaço.

O pluralismo jurídico e a interculturalidade, nesse sentido e conforme explorado no terceiro capítulo, só é capaz de garantir efetiva emancipação às comunidades em desvantagem social histórica, como é o caso dos povos indígenas, quando a elas garantidos meios mínimos de participação social, política e jurídica, com efetiva adaptação dos meios jurídicos postos para a realidade cultural, normativa e jurídica delas. Nesse sentido, não há possibilidade de efetivação do direito à memória indígena que privilegia cosmovisões indígenas sem a superação do Estado Monista.

Quanto ao terceiro questionamento, reitero a importância do território nos processos de formação da memória entre os povos indígenas, uma vez que marca tanto processos físico-naturais quanto práticas culturais de transmissão memorial e histórica.

REFERÊNCIAS

ÁLBUM comercial de Manaus: parte comercial. Manaus [s.n.], 1896. Disponível em: https://issuu.com/bibliovirtualsec/docs/album_comercial_de_manaus_1896 . Acesso em: 22 mar. 2024.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de *et al.* **Estigmatização e território**: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia - Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009. Disponível em: <http://novacartografiasocial.com.br/download/estigmatizacao-e-territorio-mapeamento-situacional-dos-indigenas-em-manaus/>. Acesso em: 10 mai. 2024.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ARANHA, Bento de Figueiredo Tenreiro. Surge et ambula. IN: **Revista Archivo do Amazonas**, ano 1, n. 1, p. 1-5, 1906. Disponível em: https://issuu.com/bibliovirtualsec/docs/23_jul_1906. Acesso em: 22 mar. 2024.

ARAÚJO JUNIOR, Julio José. A Constituição de 1988 e os direitos indígenas: uma prática assimilacionista? In: CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel (org.). **Direitos dos povos indígenas em disputa**. São Paulo: Editora Vunesp, 2018a, p. 175-236.

ARAÚJO JUNIOR, Julio José. **Direitos Territoriais Indígenas**: uma interpretação intercultural. Rio de Janeiro: Processo, 2018b.

AMAZONAS, Lourenço da Silva Araújo e. **Dicionário topográfico, histórico, descritivo da comarca do Alto Amazonas**. Manaus: GRAFIMA, 1984.

BADARÓ, Jane Hilda; CRISTÓVAM, José Sérgio da Silva. Proteger para perpetuar a memória arqueológica: a salvaguarda do patrimônio arqueológico pré-histórico nacional e os termos de ajustamento de conduta (TAC's) via Iphan no contexto da administração pública concentrada. **Diké Revista Jurídica**. [s.l.] v. 22, n. 24, 2023. Disponível em: <http://periodicos.uesc.br/index.php/dike/article/view/3975>. Acesso em: 13 de jun. 2024.

BANIWA, Denilson. **De Denilson Baniwa para o parente que vive na Terra Indígena Marte**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-denilson-baniwa-para-os-indigenas-de-marte-10-2020/>. Acesso em: 11 jul. 2024.

BARBOSA, Samuel. Uso da história na definição dos direitos territoriais indígenas no Brasil. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel (org.). **Direitos dos povos indígenas em disputa**. São Paulo: Editora Vunesp, 2018a, p. 125-137.

BARRETO, João Paulo Lima. **Wai-Mahsã: peixes e humanos, um ensaio de antropologia indígena**. 2013. Dissertação (mestrado). Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Manaus, 2013.

BARRETO, João Paulo Lima. **Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro**. 2021. Tese (doutorado). Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Manaus, 2021.

BARROS, Elen Caroline de Carvalho. **Diagnóstico da destruição: os efeitos da expansão urbana sobre os sítios arqueológicos de Manaus/AM**. 2016. Dissertação (Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural), Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2016.

BELLARD, Hugo. **Ajuricaba, o guerreiro manau**. Manaus [s.n.], 1948.

BERNARDINI, Aurora Fornoni. Relato de um projeto de pesquisa: da Lenda de Jurupari aos Boletins Italianos do Conde Ermanno Stradelli. **Revista de Italianística**, São Paulo, Brasil, n. 9, p. 51–57, 2004. DOI: 10.11606/issn.2238-8281.v0i9p51-57. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/italianistica/article/view/88058>.. Acesso em: 05 abr. 2024.

BITTENCOURT, Agnello. **Fundação de Manaus: pródomos e sequências**. 2 ed. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1999. Disponível em: https://issuu.com/bibliovirtualesec/docs/fundao_de_manau_pr_dromos_e_sequencias. Acesso em: 17 mar. 2024.

BRANDÃO, Pedro Augusto Domingues Miranda. **O novo constitucionalismo pluralista Latino-Americano: participação popular e cosmovisões indígenas (Sumak Kawsay e Pachamama)**. 2013. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/10796>. Acesso em: 15 jan. 2024.

BRASIL. **Lei de 27 de outubro de 1831**. Revoga as Cartas Régias que mandaram fazer guerra e pôr em servidão os índios. Rio de Janeiro, 1831. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei_sn/1824-1899/lei-37625-27-outubro-1831-564675-norma-pl.html. Acesso em: 30 de outubro de 2023.

BRASIL. **Decreto n. 426, de 24 de julho de 1845**. Contêm o Regulamento acerca das Missões de catequese e civilização dos índios. Rio de Janeiro, 1845. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-426-24-julho-1845-560529-norma-pe.html>. Acesso em: 30 de outubro de 2023.

BRASIL. **Decreto n. 1606 de 29 de novembro de 1906**. Cria uma Secretaria de Estado com a denominação de Ministério dos Negócios da Agricultura, Indústria e Comércio. Rio de Janeiro, 1906. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/historicos/dpl/DPL1606-1906.htm.

Acesso em: 15 out. 2023.

BRASIL. **Decreto n. 8.072 de 20 de junho de 1910**. Cria o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacional e aprova o respectivo regulamento. Rio de Janeiro, 1910. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1910-1929/d8072.htm. Acesso em: 03 nov. 2023.

BRASIL. **Decreto n. 5.484 de 27 de julho de 1928**. Regula a situação dos índios nascidos no território nacional. Rio de Janeiro, 1928. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1920-1929/decreto-5484-27-junho-1928-562434-publicacaooriginal-86456-pl.html>. Acesso em: 16 out. 2023.

BRASIL. **Decreto n. 58.824 de 14 de julho de 1966**. Promulga a Convenção n. 107 sobre as populações indígenas e tribais. Brasília, 1966. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/atos/decretos/1966/d58824.html. Acesso em: 27 out. 2023.

BRASIL. **Constituição de 1967**. Brasília, 1967. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao67.htm. Acesso em: 23 out. 2023.

BRASIL. **Decreto-Lei n. 1.164 de 1º de abril de 1971**. Declara indispensáveis à segurança e ao desenvolvimento nacionais terras devolutas situadas na faixa de cem quilômetros de largura em cada lado do eixo de rodovias na Amazônia Legal e dá providências. Brasília, 1971. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del1164.htm. Acesso em: 27 out. 2023.

BRASIL. **Constituição de 1988**. Brasília, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 13 set. 2023.

BRASIL. Seção Judiciária do Amazonas. **Ação Civil Pública n. 1949-58.2004.4.01.3200**. Autor: Ministério Público Federal. Réus: Instituto Municipal de Planejamento Urbano; Fundação Municipal de Cultura e Artes; União Federal; Município de Manaus; Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

BRASIL. Lei 13.971/2019. **Institui o Plano Plurianual 2020-2023**. Brasília, 2019. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2019-2022/2019/lei/l13971.htm. Acesso em: 30 nov. 2023.

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. Texto 5: violações de direitos humanos e povos indígenas. BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. **Relatório**: textos temáticos. Brasília: CNV, 2014, p. 203-262. Disponível em:

http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=571. Acesso em: 30 de outubro de 2023.

BRITO, Felipe Pires M. de. A concretização da consulta prévia, livre e informada e a convenção OIT 169 no sistema jurídico brasileiro. **Revista da Advocacia Pública Federal**, Brasília, v. 7, n. 1, p. 66-80, dezembro de 2023. Disponível em: <https://seer.anafe.org.br/index.php/revista/article/view/184>. Acesso em: 26 mai 2024.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas**: o pensamento mítico. 1 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. **o que nos faz pensar**, n. 18. P. 225-254. Disponível em: <https://grupodeestudosdeleuze.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/10/82791467-eduardo-viveiros-de-castro-perspectivismo-e-multinaturalismo-na-america-indigena.pdf>, acesso em 18 fev. 2024.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, 2009.

COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. Comunicado de Imprensa n. 236/21: A CIDH manifesta preocupação com projetos de lei que poderiam constituir uma ameaça aos direitos humanos dos povos indígenas do Brasil. Disponível em: <https://www.oas.org/pt/cidh/jsForm/?File=/pt/cidh/prensa/notas/2021/236.asp>. Acesso em: 2 de novembro de 2023.

COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUANOS. **Situação dos direitos humanos no Brasil**: aprovado pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos em 12 de fevereiro de 2021. OEA, 2021. Disponível em: <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/Brasil2021-es.pdf>. Acesso em: 04 de novembro de 2023.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Congresso anti-indígena**: os parlamentares que mais atuaram contra os direitos dos povos indígenas. Brasília, CIMI, 2018. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2018/09/congresso-anti-indigena.pdf>. Acesso em: 02 de novembro de 2023.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Terra Indígena: história da doutrina e da legislação. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel (org.). **Direitos dos povos indígenas em disputa**. São Paulo: Editora Vunesp, 2018, p. 281-317.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Política indigenista no século XIX. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992, p. 133-154.

CUNHA, Manuela Carneiro da; FARAGE, Nádia. Caráter da tutela dos índios: origens e metamorfoses. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **Os Direitos do Índio: ensaios e documentos**. São Paulo, Editora Brasiliense, 1987, p. 103-117.

DANIEL, João. **Tesouro descoberto no Rio Amazonas**. Relatório da diretoria da Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1976.

DEVERAUX, George. Shamans as Neurotics. **American Anthropologist**, vol. 63, no. 5, 1961, p. 1088–90. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/667052>. Acessado em 12 fev. 2024.

DUPRAT, Deborah. O marco temporal de 5 de outubro de 1988: TI Limão Verde. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel (org.). **Direitos dos povos indígenas em disputa**. São Paulo: Editora Vunesp, 2018, p. 43-73.

ELHAJI, Mohammed. Memória coletiva e espacialidade étnica. **GALÁXIA**, Revista Interdisciplinar de Comunicação e Cultura, n. 4, 2002.

ELIADE, Mircea. **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FARAGE, Nádia. **Laudo requisitado pela Justiça Federal – Seção de Roraima: processo n. 920001614-A. Disponível em: <http://hutukara.org/index.php/noticias/tiy-ajarani-invasao-dos-fazendeiros>**. Acesso em: 30 de outubro de 2023.

FILGUEIRAS, Aldisio. A rebelião manau ainda não terminou. *IN*: SOUZA, Márcio. **A paixão de Ajuricaba**. 2 ed. Manaus: Valer, 2005. p. 7-9)

FREIRE, José Ribamar Bessa. As mil mortes de Ajuricaba. *IN*: FREIRE, José Ribamar Bessa (coord.). **A Amazônia colonial: 1616-1798**. 7 ed. Manaus: BK Editora, 2008.

FREIRE, José Ribamar Bessa. Barés, Manáos e Tarumãs. **História em novos cenários: Amazônia em Cadernos**, v.2, dez 1993/1994. Manaus.

GARFUNKEL, Ivaniv. Verdad y justicia: términos incompatibles em la justicia transicional? **American University International Law Review**, vol. 32, n. 2, artigo 7 [s.l], 2015. Disponível em: <https://digitalcommons.wcl.american.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1901&context=auilr>. Acesso em: 04 ago 2023.

GEDIEL, José Antônio Peres. Terras indígenas no Brasil: o descobrimento da racionalidade jurídica. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel (org.).

Direitos dos povos indígenas em disputa. São Paulo: Editora Vunesp, 2018, p. 101-124.

GINZBURG, Carlo. **História Noturna.** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GOMES, Nestor Castilho; GUSSO, Luana de Carvalho Silva. PATRIMÔNIO CULTURAL E DIREITOS FUNDAMENTAIS: OS DESAFIOS PARA UMA “ORDENAÇÃO CONSTITUCIONAL DA CULTURA”. **Constituição, Economia e Desenvolvimento:** Revista Eletrônica da Academia Brasileira de Direito Constitucional, [S. l.], v. 9, n. 17, p. 373–398, 2017. Disponível em: <https://abdconstojs.com.br/index.php/revista/article/view/176>. Acesso em: 29 mai. 2024.

GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia.** 2. Ed. Manaus: Editora Valer, 2019.

GRAEBER, David; WENGROW, David. **O despertar de tudo:** uma nova história da humanidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito. **Novos Estudos Cebrap**, v. 61, n. 3, p. 147-162, 2001

HALLBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1990.

HALLBWACHS, Maurice. **Os quadros sociais da memória.** Curitiba: antoniofontoura, 2023. E-book.

HERIARTE, Maurício de. **Descrição do Estado do Maranhã, Pará, Corupá e Rio das Amazonas.** Viena: Imprensa do filho de Carlos Gerold, 1874.

IHERING, Hermann von. A questão dos índios no Brasil. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo: Typographia do Diário Oficial, 1911, p. 112-140. Disponível em: <http://www.etnolingustica.org/biblio:ihering-1911-questao>. Acesso em: 16 de outubro de 2023.

IRIBARREM, Camila Garcia. **Visões de mundo:** uma etnografia do fazer arqueológico no Paço da Liberdade - Manaus - AM. 2017. 139 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2017. JELIN, Elizabeth. Los trabajos de la memoria. 2 ed. Lima: IEP, 2012.

KRENAK, Ailton. Compartilhar memória. Campinas: Unicamp, 2018. Palestra ministrada no Fórum Permanente “30 anos da Constituição e o capítulo ‘Dos Índios’ na atual conjuntura. IN: DIAS, Camila Loureiro; CAPIBARIBE, Artionka (org.). **Os índios na Constituição.** Cotia: Ateliê Editorial, 2019.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral.** São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **O espírito da floresta: a luta pelo nosso futuro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. Lisboa: Edições 70, 1978.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. **Um grande cerco da paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995.

LIMA, Helena; MORAES, Bruno. Produção de conhecimento e preservação em debate: Aspectos da arqueologia na cidade de Manaus. **Revista de Arqueologia**, [S. l.], v. 23, n. 1, p. 90–107, 2010. Disponível em: <https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/291>. Acesso em: 11 jun. 2024.

LIMA, Roberta Enir Faria Neves de; COSTA, Renilda Aparecida. REAHU: xamanismo e mitologia yanomami. **Revista Observatório da Religião**, v. 3, n. 1. 2016. p.

LIMA, Vivaldo. **A epopéa de Ajuricaba**. Manaus [s.n.], 1937.

LOUREIRO, Violeta. **Amazônia, colônia do Brasil**. Manaus: Valer, 2022.

MAIA, Álvaro. **Pela glória de Ajuricaba**. Manaus: Colégio Amazonense Dom Pedro II, 1932. Conferência pronunciada a professores e estudantes do Ginásio Amazonense. IN: *Pela Glória de Ajuricaba*. Manaus: Instituto Geográfico e Histórico do Amazonas, 1952.

MALHEIRO, Agostinho Marques Perdião. **A escravidão no Brasil: ensaio histórico-jurídico-social**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 1867. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/27nk7>. Acesso em: 16 de setembro de 2023.

MELATTI, Julio Cezar. **Índios do Brasil**. 9ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2023.

MELGUEIRO, Edilson Martins. **O Nheengatu de Stradelli aos dias atuais: uma contribuição aos estudos lexicais de línguas Tupi-Guarani em perspectiva diacrônica**. 2022. 984 p. Tese (Doutorado em Linguística) - Universidade de Brasília, Brasília 2022.

MENDES JUNIOR, João. **Os indígenas do Brazil: seus direitos individuais e políticos**. Edição Fac-similar. São Paulo: Tipografia Hennies Irmãos, 1912.

MENEZES, Ademir dos Santos. Agentes de transformação: o processo de urbanização indígena em Manaus. **Revista ETHNE**, [s.l.], v. 1, n. 2, p. 63-86, 2023.

MÉTRAUX, Alfred. Los índios Manáo. **Anales del Instituto de Etnografía Americana de la Universidad Nacional de Cuyo**, tomo I, p. 235-244. Buenos Aires: Talleres Gráficos Belmonte, 1949. Disponível em: <http://www.etnolingüística.org/biblio:metraux-1940-manao>. Acesso em: 21 mar. 2024.

MILLARD, Éric. Por que um direito à memória? IN: ASSY, Bethania; BERNARDES, Márcia Nina; PELE, Antonio. **Direitos humanos: entre captura e emancipação**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2021. P. 95-106

MONTEIRO, Mário Ypiranga. Ayuricaba: as galerias luzas. IN: **Revista Victoria Regia**, ano 1, n. 3. Manaus [s.n.], 1932. Disponível em: https://issuu.com/bibliovirtualsec/docs/revista_victoria-regia_n.3_fev_1931. Acesso em: 23 abr. 2024.

MONTEIRO, Mário Ypiranga. Ayuricaba: o heroe.... IN: **Revista Victoria Regia**, ano 1, n. 3. Manaus [s.n.], 1932. Disponível em: https://issuu.com/bibliovirtualsec/docs/revista_victoria-regia_n.3_fev_1931. Acesso em: 23 abr. 2024.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. A aplicação da Carta Régia de 12 de maio de 1798 nas vilas de índios do Espírito Santo. In: **SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA**, 26, 2011, São Paulo. Anais do XXVI Simpósio nacional de História. São Paulo: ANPUH, 2011. Disponível em: https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548856701_b2e0cb2aa78785ce14158238a300a295.pdf. Acesso em: 30 de setembro de 2023.

MOURÃO, Henrique Augusto. **Patrimônio arqueológico**: um bem difuso. Subsídios do Direito Ambiental Brasileiro à participação das associações civis na promoção e proteção do patrimônio arqueológico. São Paulo. Dissertação (Mestrado em Arqueologia), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

MUGGIATI, André. **Amazonas terá estátua de 30 metros**. Folha de São Paulo, 21 de novembro de 1995. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/11/21/cotidiano/7.html>. Acesso em: 25 abr. 2024.

NABUCO, Joaquim. **Obras completas**: volume 8 – O Direito do Brasil. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1949. Disponível em: https://issuu.com/carlosduarte45/docs/joaquim_nabuco_-_obras_completas_v_15c0b98710b8a0#google_vignette. Acesso em: 10 mar. 2024.

NARBY, Jeremy. **A serpente cósmica**: o DNA e as origens do saber. Rio de Janeiro: Dantes, 2018.

NEVES, Eduardo Góes. **Sob os tempos do equinócio**: oito mil anos de história na Amazônia Central. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira; GOMES, David Francisco Lopes. Justiça de transição e o projeto constituinte do estado democrático de direito no Brasil. **Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica**. [S.l.] v. 9, n. 9, 2011, p. 213-232. Disponível em: <https://ojs.editoraforum.com.br/rihj/index.php/rihj/article/view/480>. Acesso em: 13 jun. 2024.

OSOWSKI, Raquel de Souza Ferreira. **Não mais e ainda não**: memória, esquecimento e o marco temporal para demarcação das terras indígenas. 2018. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018.

PACHECO, Maria Lúcia Tinoco. **A literatura de viagem e as cosmogonias indígenas em Stradelli e Nunes Pereira**. 2017. 235 f. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2017.

PASTOR, Roberto Viciano; DALMAU, Rubén Martínez. El nuevo constitucionalismo latinoamericano: fundamentos para una construcción doctrinal. **Revista general de derecho público comparado**. v. 9, ed. 1, 2011. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Roberto-Viciano-Pastor/publication/349029222_El_nuevo_constitucionalismo_latinoamericano_fundamentos_para_una_construccion_doctrinal/links/601bd0fe92851c4ed5497615/El-nuevo-constitucionalismo-latinoamericano-fundamentos-para-una-construccion-doctrinal.pdf. Acesso em: 29 jan. 2024.

PASTOR, Roberto Viciano; DALMAU, Rubén Martínez. A constituição democrática: entre o neoconstitucionalismo e o novo constitucionalismo. **Revista Brasileira de Políticas Públicas**. [s.l.] v. 9, n. 2, 2019. P. 335-349. Disponível em: <https://www.publicacoes.uniceub.br/RBPP/article/view/6079>. Acesso em: 29 jan. 2024.

PEREIRA, José Carlos Matos. Indígenas na cidade de Manaus. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 23, n. 3, p. 11-31, set-dez 2011.

PETSCHLIES, Erik. O Museu Paulista, Hermann von Ihering (1850-1930) e os ameríndios. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 66, 2023. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/202287>. Acesso em: 16 de outubro de 2024.

PORTUGAL. **Alvará**: gentios da terra são livres. Carta Régia de 30 de julho de 1609. Disponível em:

https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7706562/mod_resource/content/1/1_080520_23_163708.pdf. Acesso em: 15 de agosto de 2023.

PORTUGAL. **Provisão de 12 de setembro de 1663**. Provisão régia em que se determina que os Religiosos da Companhia e os das outras ordens nenhuma jurisdição possam exercer sobre o governo dos Índios. In: BRASIL. Anais da Biblioteca Nacional. Divisão de Obras Raras e Publicações. 1914. VOLUME 32. P. 321. Disponível em: http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=anais_bn&pagfis=25244. Acesso em: 15 de setembro de 2023.

PORTUGAL. **Directorio, que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Magestada não mandar o contrario**. Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues, impressor do Senhor Cardial Patriarca, 1758. Disponível em: <file:///C:/Users/Breno/Downloads/directorio-1.pdf>. Acesso em: 30 de setembro de 2023.

PORTUGAL. **Carta Régia de 12 de maio de 1798**. Disponível em: https://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/2018-04/A_carta_regia_de_12_de_maio_de_1798B.pdf. Acesso em: 30 de setembro de 2023.

POZZOLO, S. Neoconstitucionalismo y especificidad de la interpretación constitucional. **DOXA**. Cuadernos de Filosofía del Derecho, [S. l.], n. 21-v2, p. 339–353, 1998. DOI: 10.14198/DOXA1998.21.2.25. Disponível em: <https://doxa.ua.es/article/view/1998-v2-n21-neoconstitucionalismo-y-especificidad-de-la-interpre>. Acesso em: 26 jan. 2024.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú Indígena**, vol. 13, no. 29, Lima, 1992.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. **História do Amazonas**. Manaus, 1931. Disponível em: <https://ia800505.us.archive.org/30/items/historia-do-amazonas-arthur-reis/Hist%C3%B3ria%20do%20Amazonas%20-%20Arthur%20Reis.pdf>. Acesso em: abril de 2024.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. 1. ed. São Paulo: Global, 2017. E-book. Disponível em: <https://plataforma.bvirtual.com.br>. Acesso em: 22 out. 2023.

RICOUER, Paul. **La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido**. Madri: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1999. Disponível em: <https://archive.org/details/PaulRicoeurLaLecturaDelTiempoPasadoMemoriaYOlvido/page/n1/mode/2up> acessado em 14 fev. 2024.

RODRIGUES, Julian Islan Martins; CAMPOS, Laís Rodrigues; MARQUES, Fabricia Cristian Moura de Souza. Reordenamento territorial para (des)organização dos interesses indígenas no Baixo Rio Negro – AM: o caso da transição entre PAREST

Rio Negro Setor Sul e RDS Puranga-Conquista. **Caminhos de Geografia**, Uberlândia, v. 23, n. 88, p. 57–68, 2022. DOI: 10.14393/RCG238858630. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/caminhosdegeografia/article/view/58630>. Acesso em: 25 maio 2024.

ROJAS, Alonso de. Descobrimento do rio das Amazonas e suas dilatadas províncias. IN: CARVAJAL, Gaspar; ROJAS, Alonso de; ACUÑA, Cristóbal de. **Descobrimientos do Rio das Amazonas**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941. P. 81-124.

SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. **As viagens do ouvidor Sampaio**. Manaus: Associação Comercial do Amazonas, 1985. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:sampaio-1985-viagens>. Acesso em: 20 mar. 2024.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. **Espelhos partidos**: etnia, legislação e desigualdade na Colônia. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011.

SILVA, José Afonso da. **Curso de Direito Constitucional Positivo**. 37 ed. São Paulo: Malheiros, 2014.

SILVA, José Bonifácio de Andrada e Silva. **Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Brasil**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1823. Disponível em: <https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?id=207073>. Acesso em: 23 de outubro de 2023.

SILVA, Paulo Thadeu Gomes da. Os direitos dos índios: paradoxos e colonialismos internos. IN: DUPRAT, Deborah (org.). **Convenção n. 169 da OIT e os Estados Nacionais**. Brasília: ESMPU, 2015. P. 287-306

SILVA, Ruy Gama e. **Pelo ressurgimento do Amazonas**. In: Revista Victoria Regia, ano 1, n. 4. Manaus [s.n.], 1932

SOUZA, Márcio. **A expressão amazonense**: do colonialismo ao neocolonialismo. 3 ed. Manaus: Editora Valer, 2010.

SOUZA, Márcio. **A paixão de Ajuricaba**. 2 ed. Manaus: Valer, 2005.

SOUZA, Márcio. **História da Amazônia**: do período pré-colombiano aos desafios do século XXI. Rio de Janeiro: Record, 2018.

SOUZA, Márcio. **Ajuricaba**: caudilho das selvas. São Paulo: Atma, 2021.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Marco temporal e direitos coletivos. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel (org.). **Direitos dos povos indígenas em disputa**. São Paulo: Editora Vunesp, 2018, p. 75-100.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito**. 1ª ed. Curitiba: Juruá, 2012. E-book.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

VILLARES, Luiz Fernando. **Direito e povos indígenas**. Curitiba: Juruá, 2009. E-book.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo Jurídico: fundamentos de uma nova cultural no Direito**. 3. Ed. São Paulo: Alfa Omega, 2001.

YIN, Robert K. **Estudo de caso: planejamento e métodos**. 2 ed. Porto Alegre: Bookman, 2001.