



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais – IFCHS
Programa de Pós-Graduação em História – PPGH
Mestrado em História

EUNICE DE SOUZA TAVARES

“ALI EU FIZ SÓ UM TAPIRI E A GENTE FICOU LÁ” A trajetória de vida do Cacique
Francisco de Assis Pereira da Silva, aldeia Trevo, Rio Ipixuna, Tapauá -AM (1966-2022)

Manaus/AM

2025



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais – IFCHS
Programa de Pós-Graduação em História – PPGH
Mestrado em História

EUNICE DE SOUZA TAVARES

“ALI EU FIZ SÓ UM TAPIRI E A GENTE FICOU LÁ” A trajetória de vida do Cacique
Francisco de Assis Pereira da Silva, aldeia Trevo Rio Ipixuna – Tapauá AM (1966-2022)

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para obtenção do título de Mestre em História, sob a orientação do professor Dr. Júlio Claudio da Silva.

Manaus/AM

2025

EUNICE DE SOUZA TAVARES

“ALI EU FIZ SÓ UM TAPIRI E A GENTE FICOU LÁ” A trajetória de vida do Cacique Francisco de Assis Pereira da Silva, aldeia Trevo, Rio Ipixuna – Tapauá-AM (1966-2022)

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Júlio Cláudio da Silva- Presidente
Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Prof. Dr. João Marinho da Rocha- Membro externo
Universidade Estadual do Amazonas – UEA

Prof.^a Dra. Michele Pires Lima – Membro Externo
Fundação Oswaldo Cruz – FIOCRUZ

Manaus, 24 de novembro de 2025

DEDICATÓRIA

*A aquele que é o dono da minha vida: Jesus.
“Eu te louvo porque me fizeste de modo
especial e admirável. Tuas obras são
maravilhosas! Digo isso com convicção”
(Salmos 139:14).*

*Aos meus pais: Edson Contreira Tavares e
Maria de Souza Tavares, meus escudeiros
espirituais e exemplo de fé e coragem.*

Às minhas filhas Vitória Liprynsce e Brenda.

*Às minhas netas Elisa Dara, Lorena e Lia, por
serem a razão de minha alegria.*

*Ao meu esposo Alzenir Silva, meu apoio para
vencer as dificuldades.*

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, minha gratidão ao dono da vida, Deus, por estar comigo em todos os momentos, desde quando fui tecida no ventre de minha mãe. Em meio a tantos obstáculos Ele me proporcionou saúde, coragem, conhecimento e a capacidade intelectual para concluir este árduo trabalho. Aos meus pais: Edson Contreira Tavares e Maria de Souza Tavares, pelo apoio, incentivo e principalmente pelas orações constantes. À minha irmã, Lane de Souza, por me abrigar em sua casa em Manaus. Aos meus filhos Robert, Vitória Liprinsce e Brenda Tavares, pelo amor e compreensão durante minhas idas e vindas à Manaus. Ao meu Esposo, Alzenir Silva, por me acompanhar nessa jornada de dois anos fora de nossa cidade. Ao Dr. Júlio Cláudio da Silva, que aceitou me orientar, mesmo diante dos desafios que enfrentaríamos para redirecionar a redação final da dissertação. Professor Júlio, como o chamo, um sujeito incrível, que com seu profissionalismo brilhante me acolheu e me fez acreditar que era possível concretizar este trabalho. Apesar dos desafios, conduziu-me à banca de qualificação no dia 03 de abril de 2025. Momento instigante e de muita aprendizagem para minha pesquisa. Talvez as palavras não expressem tudo o que você representa para mim, mas em resumo concluo tive um excelente orientador nesta desafiadora jornada do mundo acadêmico. Minha gratidão, professor, por cada orientação, pois foi através delas que consegui enxergar a seriedade de um trabalho acadêmico. Suas observações e ensinamentos me fizeram perceber na vida de homens e mulheres indígenas as fontes importantes para a construção da história, implementando a análise de situações e experiências com a discussão teórica. Meu muito obrigada. À professora Dra. Keith Valeria de Oliveira Barbosa, pelo acolhimento inicial na pós-graduação e pela paciência em relação a minhas dúvidas no caminho da pesquisa, sempre incentivando aos estudos e orientando para as disciplinas exigidas. Sinto por não ter prosseguido com o andamento deste trabalho com sua orientação. Ao coordenador do Programa de Pós-Graduação em História (PPGH), Dr. Wellington Bernardelli Silva. Aos professores, Dr. Glauber Biazio, Dr. Nelson Tomelin, Dra. Patrícia Teixeira, Dr. Renato Brandão, Dra. Keith Valéria de Oliveira Barbosa, Dr. Almir Diniz Carvalho, pelos ensinamentos durante o cumprimento das disciplinas. Ao secretário do PPGH Jailson Frota, por sua disponibilidade em sempre orientar e resolver os problemas durante a pós-graduação. Aos meus pastores, Walcir Ferreira e Angelina Contreira, por todo apoio em minhas viagens a Aldeia Trevo, e por suas intercessões e cobertura espiritual. À minha amiga, Fabiana Saquiray, por toda orientação logística dada a mim na Universidade, pois sem sua companhia teria enfrentado mais desafios, obrigada por tudo que fizeste por mim.

À Secretaria Municipal de Educação em Tapauá, na pessoa da senhora Arlinda Marta Andrade, por toda ajuda prestada a mim. Ao excelentíssimo senhor Prefeito Municipal de Tapauá, Gamaliel Andrade, pela a ajuda apoio em relação ao meu afastamento. À professora Elane Batista que, enquanto gestora da Escola Estadual Marcelino Champagnat, sempre me incentivou e compreendeu a minha ausência em sala para que eu pudesse estudar. À gestora Dra Edineia Teixeira pela compreensão e apoio. Ao vereador Nilson, pela ajuda prestada quando precisava viajar tanto para a aldeia quanto para Manaus. À equipe da Coordenadoria Regional do Município de Tapauá, na pessoa de Luciana Brandeth e André Lima, que me permitiram a coleta de dados tão importante para meus estudos. À Aldeia Trevo, por acolher e aceitar meu estudo, em especial aos meus colaboradores: Francisco de Assis Pereira, o cacique cuja história de vida serviu como alicerce e fio condutor deste estudo. Raimundo Amaral, Ednelza Braga, Edilson Pinheiro, Tantico, Antônia. Agradeço a cada colaboração, a cada um pelo tempo cedido para entrevista, a cada abraço e acolhimento. Sou grata, especialmente, pela boa vontade com que todos me receberam ao realizar este trabalho como mulher e pesquisadora. À Fundação de Amparo à Pesquisa do Amazonas (FAPEAM), pelos 22 meses de bolsa concedida na pós-graduação. Aos membros da banca de qualificação e defesa, Dr. João Marinho da Rocha, vou levar suas críticas pela vida inteira, pois confesso que senti medo de suas palavras, porém, elas me desafiaram a ir além do que eu acreditava poder ir. Ao Professor Dr. Davi Avelino Leal, pelas contribuições e direcionamentos ao meu trabalho final, minha gratidão.

RESUMO

O presente trabalho analisa o processo de lutas e reivindicações para o reconhecimento de uma identidade indígena no Brasil. A pesquisa busca responder a três questionamentos centrais: os desafios enfrentados para o reconhecimento legal da identidade; as recentes alterações no aparato jurídico de proteção aos direitos indígenas; e os fatores históricos que levaram à perda e à subsequente reconstrução identitária. Adotando a História Oral como referencial teórico-metodológico, o trabalho se aprofunda na trajetória da Aldeia Trevo, localizada no município de Tapauá (AM), a partir da história de vida do cacique Francisco de Assis Pereira Silva. A análise parte do pressuposto de que a luta pelo reconhecimento étnico é marcada por processos de invisibilização histórica e negação de identidades. O uso das memórias do cacique Francisco de Pereira para compreender a trajetória histórica da aldeia Trevo incluindo seu processo de reconstrução identitária. A narrativa testemunhal do líder indígena é interpretada como atos de resistência e marcos do renascimento identitário de sua comunidade. Conclui-se que o reconhecimento transcende a esfera legal, constituindo-se como um processo histórico, político e cultural, no qual a memória oral, transmitida entre gerações, atua como pilar para a autoafirmação e a reivindicação de direitos.

Palavras-chave: Aldeia Trevo. Reconhecimento. Identidade. Povos Indígenas. História Oral.

ABSTRACT

This work analyzes the struggles and demands for the recognition of Indigenous identity in Brazil. The research seeks to answer three central questions: the challenges faced in obtaining legal recognition of identity; recent changes in the legal framework for protecting Indigenous rights; and the historical factors that led to the loss and subsequent reconstruction of identity. Using oral history as a theoretical and methodological framework, the work delves into the history of Aldeia Trevo, located in the municipality of Tapauá, Amazonas, through the life story of Chief Francisco de Assis Pereira Silva. The analysis is based on the assumption that the struggle for ethnic recognition is marked by processes of historical invisibilization and identity denial. Chief Francisco's trajectory is used as a case study to illuminate the paths taken by the community in rebuilding its identity, historically affected by assimilationist policies, forced migrations, and the absence of specific public policies. The narratives and testimony of the Indigenous leader are interpreted as acts of resistance and milestones in the rebirth of his community's identity. It is concluded that recognition transcends the legal sphere, constituting a historical, political, and cultural process in which oral memory, transmitted between generations, serves as a pillar for self-affirmation and the demand for rights.

Keywords: Trevo Village. Recognition. Identity. Indigenous Peoples. Oral History.

LISTA DE SIGLAS

ACS	Agente Comunitário de Saúde
AIS	Agente Indígena de Saúde
AUCITT	Associação da União da Comunidade Indígena do Trevo de Tapauá
CASAI	Casa de Saúde Indígena
CDB	Convenção sobre Diversidade Biológica
CF/88	Constituição Federal de 1988
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
COIAB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
CSN	Conselho Nacional dos Seringueiros
EJA	Educação de Jovens e Adultos
FES	Floresta Estadual Tapauá
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDESAM	Instituto de Conservação e Desenvolvimento Sustentável da Amazônia
MIQCB	Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu
MONAPE	Movimento Nacional dos Pescadores
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra
NUSEC	Núcleo de Socioeconomia
OIT	Organização Internacional do Trabalho
OMS	Organização Mundial da Saúde
ONU	Organização das Nações Unidas
OPIMP	Organização dos Povos Indígenas do Médio e Baixo Purus
PDS	Projeto de Desenvolvimento Sustentável
RANI	Registro Administrativo de Nascimento de Indígena
SEMED	Secretaria Municipal de Educação
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
STRs	Sindicato de Trabalhadores Rurais
UC	Unidade de Conservação
UNI	União das Nações Indígenas
UFAM	Universidade Federal do Amazonas
ZEE	Zoneamento Ecológico Econômico

FIGURAS

Figura 1. Curso de extensão hidrográfica Rio Purus-Amazonas	49
Figura 2. Divisão da Bacia hidrográfica do Rio Purus	51
Figura 3. Aldeia Trevo - Rio Ipixuna (AM)	59
Figura 4. Localização do Município de Tapauá-AM	69

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO 1: Povos indígenas e comunidades tradicionais.....	21
1.1 História das legislações que garantem o reconhecimento das comunidades indígenas.	23
1.2 Como a historiografia discute territorialização, identidade no tocante as comunidades indígenas.....	36
1.3 As produções historiográficas sobre o processo de reconhecimento de comunidade tradicional e comunidades indígenas.....	47
1.4 Etnografia do Purus.....	53
CAPÍTULO 2: Histórico da comunidade	62
2.1 Descrição da comunidade	62
2.2 De comunidade a Aldeia.....	71
CAPÍTULO 3: A trajetória de vida do cacique Francisco de Assis Pereira da Silva.....	82
3.1 A ancestralidade: Chico Pereira e seus pais.	84
3.2 Chico Pereira: homem casado	97
3.3 “Mesmo não tendo tanto saber, lutamos por nossos direitos”: o reconhecimento	103
3.4 Chico Pereira: o Cacique	113
CONSIDERAÇÕES FINAIS	123
FONTE ORAL	124
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	125

INTRODUÇÃO

Essa dissertação é resultado do trabalho de pesquisa que teve como interesse analisar sobre as lutas e reivindicações por reconhecimento étnico tomando como fonte a trajetória de vida do Cacique Francisco de Assis Pereira da Silva e na sua luta por reconhecimento da comunidade Trevo como indígenas pertencentes aos povos apurinãs da região do Purus. O centro de sua discussão é o processo de lutas e reivindicações para esse reconhecimento dessa comunidade como aldeia indígena, evidenciando os desafios enfrentados e os resultados obtidos, em vários contextos históricos, e como essas mudanças têm ocorrido nos últimos anos.

A pesquisa está fundamentada na metodologia da História Oral, uma metodologia de pesquisa considerada adequada para tal trabalho, pois a mesma tem sido adotada cada vez mais no campo da História, dialogando também com outras áreas das ciências humanas. Sendo “uma metodologia interdisciplinar”¹. Nesse mesmo pensamento a historiadora Lucilia Delgado, relata que ela é “um procedimento metodológico que busca, pela construção de fontes e documentos, registrar, através de narrativas induzidas e estimuladas, testemunhos, versões e interpretações”².

Assim, o trabalho intitulado “Ali eu fiz só um tapiri e a gente ficou lá” a trajetória de vida do cacique Francisco de Assis Pereira da Silva; aldeia Trevo”, oferece, pelos relatos do sujeito, possibilidades de se construir interpretações das experiências de lutas dos povos indígenas nos territórios amazônicos, região do Purus, entre os anos de 1966-2022. Esse recorte temporal pode ser entendido como sendo um recorte “longo para dois anos de pesquisa, porém as fontes condicionaram, de certa forma, essa demarcação temporal”³, uma vez que a história do cacique perpassa a história de sua aldeia. Sua história de luta começa a partir do momento em que sua mãe, uma indígena aldeada, decidiu deixar a aldeia e seus familiares para viver um relacionamento efetivo com seu pai, um sujeito não indígena. Como vamos verificar nas lembranças verbalizadas pelo colaborador.

Assim, o estudo teve como objetivo analisar os processos de organizações e reivindicações dos indígenas da aldeia Trevo Rio Ipixuna, município de Tapauá como

¹SILVA, Julio Claudio da. “O camarão tinha que ser livre “Gênero e trabalho na Comunidade de São Sebastião da Brasília Parintins/AM. 2018, p. 9.

²DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. História oral, memória, identidades. In: História oral, memória, tempo, identidades. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p.15.

³LEAL, Davi Avelino. Entre barracões, varadouros e tapiris: Os seringueiros e as relações de poder nos seringais do Rio Madeira (1880-1930). 2007. Dissertação (Mestrado em sociedade e Cultura na Amazonia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2007, p.18.

comunidade indígena da etnia Apurinã, percebendo os desafios enfrentados, e os resultados obtidos na luta por reconhecimento dessa identidade indígena. E, no ensejo de contribuir com esse trabalho para possíveis maneiras de acesso para reconhecimento indígena de outros indivíduos que vivem sem acesso aos seus direitos legais.

O panorama atual sobre a luta por reconhecimento dos direitos das etnias indígenas, frente aos dispositivos jurídicos, tem se tornado um dos temas muito debatidos nas ciências humanas. O sistema jurídico atual é construído a partir de uma série de discursos sociais, os quais estão sempre presentes nas discussões das Casas Legislativas. Esses discursos acabam refletindo em legislações que deverão ser aplicadas na prática. E em se tratando das comunidades tradicionais e o reconhecimento de direitos, as legislações nacionais e internacionais vem garantindo as reivindicações e deveres desses sujeitos.

Contudo, embora tal problema tenha demonstrado uma evolução, a partir dos tratados internacionais como a “Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT, Ratificada pelo Brasil em 2002, promulgada pelo Decreto nº 5.051/2004”⁴, efeito dos movimentos sociais, ainda há uma certa complexidade em relação a demanda por reconhecimento étnico, principalmente no Brasil, um país que concentra diversas culturas.

Se de um lado já foi possível alcançar algumas mudanças por meio desses dispositivos jurídicos na Constituição Federal de 1988, e com a Conversão 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT, que garante “no item I do artigo 7º, que os povos têm o direito de definir suas próprias prioridades”⁵ em todos os sentidos. Entretanto, há uma lentidão na efetividade dessas leis e dispositivos. Esses são alguns dos obstáculos enfrentados quando se busca o reconhecimento de povos indígenas e/ou comunidades tradicionais.

Os povos indígenas sempre enfrentaram impasses por falta de reconhecimento, em vários sentidos, que vai desde a diversidade cultural, até a justiça social, problema que afetou de diferentes formas esses indivíduos, pois sabemos que no período da Independência, no contexto da criação do Estado Nacional Brasileiro, o objetivo era “instituir no país uma unidade territorial, política e ideológica, criando uma memória coletiva que unificasse as populações em torno de uma única identidade histórica e cultural”⁶. Essa foi uma fragmentação sofrida em relação a diferença étnica e cultural desses povos.

4SHIRAISHI NETO, Joaquim. (org.). Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional.2007, p.45-48.

5Ibidem, p. 49

6ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na História do Brasil. Rio de Janeiro: FGV, 2010, p.135.

As práticas de luta de homens e mulheres indígenas na região do Purus, especialmente na região que abrange o município de Tapauá, são antigas, no que refere aos direitos desses povos que tiveram seus espaços tomados pelos ditos “brancos”. Estudar o tema sobre esses povos indígena e o processo de reconhecimento de sua identidade, exigiu uma reflexão minuciosa sobre as mudanças que aconteceram em relação os aparatos jurídicos no decorrer dos anos, e como eles vem subsidiando esses direitos em relação aos povos indígenas.

Assim sendo, o trabalho se debruçou sobre a trajetória do cacique Chico Pereira, como é conhecido na aldeia Trevo, a qual permite descortinar os processos de resistência frente aos diferentes formatos de violência, a necessidade de construção identitária e, assim, exigir reconhecimento público da comunidade, uma vez que esses indígenas vieram de uma “relação interétnica”⁷ termo usado por Benedito Maciel, em sua tese de Doutorado. Essa resistência evidencia como as experiências individuais se articulam às lutas coletivas por reconhecimento étnico, territorial e político sendo a realidade de muitos outros indivíduos existentes.

Segundo Fundo Brasil de direitos humanos sobre o Censo realizado pelo IBGE em 2022, “o Brasil tem uma população de cerca de 1,7 milhões de indígenas, em 4.832 municípios. Um número muito alto, que pode ser comparado à população de grandes capitais ao redor do mundo”⁸. Contudo, mesmo representando um número expressiva dos brasileiros, isso não impediu de enfrentarem lutas antigas, que tiveram início na colonização do país.

De acordo com a história, já havia habitantes no Brasil antes mesmo da chegada dos invasores europeus, o território Pindorama “era originalmente habitada por inúmeros povos que se identificavam como Tupinambá, Tamoio, Caeté, Potiguara, Tupiniquin, ou com outras dezenas de nomes diferentes”⁹,

Dessa maneira, a Terra já estava aqui, eles também já estavam aqui, mas em pleno século XXI ainda lutam para se manter nessa terra. Embora os indígenas serem verdadeiros habitantes da Terra “os maiores desafios dos direitos humanos quanto à questão dos direitos indígenas, está na superação deste não reconhecimento das características especiais desses povos”¹⁰

7MACIEL. Benedito do Espírito Santos Pena. Histórias Intercruzadas: Projetos, ações e práticas indígenas e indigenistas na província do Amazonas (1850-1889). Tese (doutorado em sociedade e cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2015, p. 239.

8Fundo Brasil de Direitos Humanos é uma fundação independente, sem fins lucrativos, criada por ativistas para fortalecer organizações da sociedade civil na luta por direitos humanos. Fundo brasil de direitos humanos. Povos indígenas: história, cultura e lutas. Fundo brasil, 2024. Disponível em: <https://www.fundobrasil.org.br>.

9MOONEN, F. Pindorama Conquistada: Repensando a Questão Indígena no Brasil. Editora Nobel, 1983, p.11.

10CAVALCANTE. Celiane Borges. et. al. Povos Indígenas e Direitos Humanos: luta por reconhecimento. In: 3º Congresso Internacional de Povos Indígenas da América Latina. Brasília, 2019. Direitos Fundamentais e Justiça. Belo Horizonte, 2022, p. 208.

Nisto, faz-se necessário realizar uma reflexão sobre essa dinâmica dos fatos históricos que envolve luta, preconceito, silenciamento e desvalorização em vários sentidos, quanto se trata dos indígenas. A historiografia brasileira demonstra esse cenário de luta por sobrevivência por parte dessas comunidades indígenas ao longo dos tempos, de modo que “suas conquistas não ocorreram de forma crescente, pois houve inúmeros progressos e retrocessos que se sucederam desordenadamente”¹¹.

Assim, a questão do reconhecimento dos direitos das comunidades indígenas ainda é um processo em construção, não somente pelos indígenas, mas, também por diferentes comunidades tradicionais amazônicas. No pensamento de Coelho e Silva (2017), O protagonismo dos povos indígenas na busca por reconhecimento tem levado o Estado brasileiro a reconhecer que esses povos não são passageiros, mas parte permanente e essencial da nação. Eles são da Terra e lutarão por ela até o fim.

Esses indivíduos passaram a viver de maneira diversa em diferentes contextos sociais e culturais, se adequando as necessidades do momento. “É evidente como mesmo após anos desde a promulgação dos artigos 215, 231 e 232 os povos originários permanecem às margens da sociedade. Logo, suas mobilizações não se restringem às reivindicações jurídicas, mas também a constante afirmação identitária de sua cultura”¹². Nesse sentido, percebe-se que suas lutas constantes envolvem principalmente a reivindicação de uma identidade própria e de diretos.

A identidade é o conjunto das características que distinguem um indivíduo, ou um povo, e ela é construída ao longo da vida. Hiana Magalhães argumenta em seu livro sobre o festival da canção de Parintins que “os indivíduos constroem sua identidade ao longo da vida por meio de elementos culturais adquiridos por meio da herança cultural”¹³. Por outro lado, Michael Pollak afirma que “ninguém pode construir uma autoimagem isenta de mudança, de negociação, de transformação em função dos outros”¹⁴. Assim, podemos entender que a identidade é o resultado de um processo interrelacionado ao indivíduo e o meio em que ele está inserido.

Com isso, percebe-se que as relações construídas entre as pessoas contribuem para a afirmação da identidade. Essa interação social existente entre o indivíduo e os grupos sociais coopera de tal modo a formar essa identidade. Um grupo constrói sua identidade, a partir do que

11MATOS, Júlia Silveira; SENNA, Adriana Kivanski de. História oral como fonte: problemas e métodos. *Historiæ*, [S. l.], v. 2, n. 1. 2011, p.221.

12FERRO, Vinícius Fernandes Costa; PEIXOTO, José Adelson Lopes. Indígenas de Alagoas: direito e identidade. *Revista de Estudos Indígenas de Alagoas – Campiô. Palmeira dos Índios*, v.2, n.2, 2023, p.52.

13MAGALHÃES, Hiana Rodrigues da Silva. O festival da canção de Parintins por meio das narrativas dos compositores: história, memória e identidade (1985-1991) – Manaus: Valer, 2021, p.78.

14POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, p.204.

vão fazendo ou do que vão descobrindo, seja experiências pessoais, sejam experiências com a natureza. E mais, a memória é um elemento essencial na construção da identidade, tanto individual quanto coletiva. Tudo que é compartilhado nos grupos, como tradições, mitos e símbolos transmitidos através das gerações, criam um senso de pertencimento e continuidade.

A discussão sobre tal questão, não se limita apenas a necessidade existencial de quem o indivíduo é, mas, de quem ele pode se tornar. Raquel Fabiana e Thais Luzia traz o pensamento do filósofo canadense Charles Taylor em um artigo sobre direito e identidade das comunidades tradicionais, o qual afirma que identidade é “a maneira como uma pessoa se define, como é que as suas características fundamentais fazem dela um ser humano”¹⁵. Assim, para o autor, a identidade de uma pessoa é formada pela forma como ela se percebe e pelas características essenciais que a tornam um ser humano único.

Desse modo, nesses limites e fronteiras conceituais, políticas e étnicas, que se abre o espaço para se pensar a questão do indígena como uma identidade ou uma cultura de resistência. Uma vez que são sobreviventes de um processo aniquilador, mas que não os destruiu por inteiro, eles continuam sobrevivendo e compartilhando seus saberes de geração a geração. É nesse processo sociocultural de vivência que sua identidade vai sendo mantida e ao mesmo tempo sendo reconfigurada a partir das mudanças.

Fazer a leitura da história de um povo indígena, como é o caso de nossa pesquisa, requer o uso da História Oral como a principal metodologia para o desenvolvimento de todo um trabalho que visa compreender os eventos ocorridos em diferentes contextos vividos por eles. Assim, a História Oral como um dos procedimentos metodológicos de visibilidade, reconhecimento e ampliação da polifonia de vozes na produção do conhecimento histórico, a qual procura estudar os diversos contextos, tem contribuído como uma nova perspectiva para a historiografia, pois ela é capaz de visibilizar e amplificar as vozes e as existências de sujeitos sociais.

Para Hiana Magalhães “as fontes orais assumiram um papel diferente por responderem às necessidades de preenchimento de espaços capazes de dar sentido a uma cultura explicativa a partir dos atos sociais”¹⁶. Sendo uma maneira de interpretar as experiências vividas de diferentes sujeitos sociais, a partir dos relatos de indivíduos que viveram esses eventos que não foram registrados. Ainda no pensamento da autora acima “a proposta alternativa que opta por trabalhar

¹⁵SPAREMBERGER. Raquel Fabiana Lopes; Colaço. Thais Luzia. Direito e identidade das comunidades tradicionais do direito do autor ao direito a cultura. Ibict, Rio de Janeiro, v.7, n.2, 2011, p.682. Disponível em: <https://revista.ibict.br>. Acesso em: 20 set. 2024.

¹⁶MAGALHÃES, Hiana Rodrigues da Silva. O festival da canção de Parintins por meio das narrativas dos compositores: história, memória e identidade (1985-1991) – Manaus: Valer, 2021, p.17.

com pessoas comuns, pela participação coletiva, e dos locais reconhecíveis pela comunidade, revela uma nova abordagem que veio contrastar com a chamada grande história”.

Nesse sentido, a História Oral “caracteriza-se como uma metodologia de pesquisa que busca ouvir e registrar as vozes dos sujeitos excluídos da história oficial e inseri-los dentro dela”¹⁷. Desse modo, a História Oral vem somando com a história geral, de modo a contribuir para os trabalhos de pesquisa, principalmente em relação a coletividade de diferentes grupos sociais.

A História Oral não serve apenas para compreender o passado. Ela compreende o presente dando possibilidades de futuro nos relatos dos colaboradores de maneira mais acessível aos estudos sobre diversos contextos. Ela sai do horizonte que se restringe a fontes documentais, e parte para uma visão mais ampla e plural da realidade histórica. Nesse contexto, ela permite agregar as experiências e memórias de vários grupos e classes sociais que muitas vezes têm ficado fora das narrativas oficiais.

Muitos estudiosos vêm defendendo o uso da História Oral como um procedimento metodológico fundamental para enriquecer as abordagens historiográficas tradicionais. Uma vez que ela é entendida como “uma metodologia de pesquisa que possibilita o conhecimento e registro de testemunhos e experiências de múltiplas possibilidades de formas de vida e escolhas de diferentes grupos sociais, em todas as camadas da sociedade”.¹⁸

Para Meihy e Holanda, a História Oral “é uma alternativa para estudar a sociedade (...), é um processo sistêmico”, e “como uma prática complexa e que integra diferentes etapas é sempre um sistema articulado”¹⁹. Sendo assim, ela é um instrumento metodológico de pesquisa muito relevante para estudar os acontecimentos históricos relacionados ao tempo presente. Não sendo apenas uma maneira de registrar dados a partir de testemunhos, mas de refletir criticamente o processo de construção da memória.

Verena Alberti afirma que a pesquisa com História Oral “produz entrevistas diferentes em qualidade e densidade”²⁰, ela pode proporcionar essa interpretação do pesquisador sobre a memória que está sendo produzida ali pela fonte. Isso nos faz entender a argumentação de Pollak, quando se refere sobre os judeus “em lugar de se arriscar a um mal-entendido sobre uma questão

¹⁷ALVES, Maria Cristina Santos de Oliveira. IV Semana de História do Pontal. In: III Encontro de Ensino de História. 2016, Ituiutaba. Anais eletrônicos. 2016, p.3. Disponível em: <https://eventos.ufu.br/4-shp>.

¹⁸SILVA, Julio Claudio da. “O camarão tinha que ser livre “Gênero e trabalho na Comunidade de São Sebastião da Brasília Parintins/AM. 2018, p.9

¹⁹MEIHY, José Carlos Sebe B.; Holanda, Fabíola. História oral: como fazer, como pensar. São Paulo: Contexto, 2023, p. 19.

²⁰ALBERTI, Verena. Histórias dentro da história. In: PINSK, Carla B (org.). Fontes históricas. São Paulo: Contexto, 2005, p. 155.

grave”²¹ silencia-o. Ou seja, nesse sentido, o silencia não é esquecimento, muitas vezes o entrevistado não esqueceu determinados acontecimentos, mas apenas obteve o silêncio nele.

A História Oral é “uma metodologia de pesquisa e de constituição de fontes para o estudo de história contemporânea surgida em meados do século XX, após a invenção do gravador”.²² Ainda sobre a importância da História Oral, a mesma autora argumenta que ela “é hoje um caminho interessante para se conhecer e registrar múltiplas possibilidades que se manifestam e dão sentido a forma de vida e escolhas de diferentes grupos sociais, em todas as camadas da sociedade”²³

Desse modo, a pesquisa possibilitará o desenvolvimento de um diálogo progressivo e organizadamente constituído, como uma das principais fontes de produzir informações por meio da História Oral. Tendo em vista que ela “permite o registro de testemunhos e o acesso a ‘histórias dentro da história’ e, dessa forma, amplia as possibilidades de interpretação do passado ”.²⁴

A História Oral como metodologia de análise crítica que interpreta a realidade está alicerçada na busca de qualidade e profundidade da investigação dos sujeitos envolvidos no processo de construção de conhecimento. Na argumentação de Meihy e Holanda a história oral é “um conjunto de procedimentos que se inicia com a elaboração de um projeto e que continua com o estabelecimento de um grupo de pessoas a serem entrevistadas”²⁵.

Os métodos e abordagens aqui apresentados darão suporte para ampliar os conhecimentos sobre o tema em estudo, dando sustentabilidade para a realização e desenvolvimento deste trabalho, entendendo que “não se trata apenas de um ato ou procedimento único. História oral é a soma articulada, planejada de algumas atitudes pensadas como um conjunto” ²⁶. Uma vez que as fontes são pessoas.

Assim, a dissertação trabalha com fontes orais, a partir de entrevistas abertas, sobre vários ângulos desse processo histórico vivido pelo cacique. “Ao contrário da maioria dos documentos históricos, as fontes orais não são encontradas, mas cocriadas pelo historiador”²⁷, e a partir dessa escolha a História Oral permite que as vozes de pessoas comuns, sejam ouvidas e analisadas, desafiando outra versão da história e dos fatos a partir da memória. Nesse caso, “a memória opera

²¹ POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: Estudos Históricos. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, p. 6.

²² *Ibidem*, p.155

²³ *Ibidem*, p.164..

²⁴ *Ibidem*, p.155.

²⁵ Meihy, José Carlos Sebe B.; Holanda, Fabíola. História oral: como fazer, como pensar. São Paulo: Contexto, 2023, p. 15.

²⁶ *Ibidem*, p.15

²⁷ PORTELLI, Alessandro. História Oral como arte da escuta. São Paulo: Letra e Voz, 2016. p.10

com grande liberdade escolhendo acontecimentos no espaço e no tempo, não arbitrariamente, mas porque se relacionam através de índices comuns.”²⁸

Dessa forma, baseando-se nas orientações de que a História Oral é “primordialmente uma arte da escuta”²⁹ e que “o espaço e o tempo da história oral, portanto, são o ‘aqui’ e o ‘agora’, e o produto é um documento”³⁰, e que em se tratando da entrevista o pesquisador “deve ser capaz de desmontá-las, analisar as condições de sua produção, para utilizá-las com pleno conhecimento de causa”³¹ procuramos fazer uma leitura histórica dessa comunidade indígena que aparece dentro da trajetória de vida do cacique Francisco Pereira.

O presente trabalho está organizado em três capítulos. No primeiro capítulo contextualizamos a situação atual das comunidades tradicionais, em especial os povos indígenas e a importância das normas jurídicas no que tange aos seus direitos, enfatizando as mudanças ocorridas na história das legislações que garante esses direitos e percorrendo sobre as principais legislações que garantiram o reconhecimento das comunidades indígenas, além de como esse tema é discutido na historiografia. A problemática do reconhecimento das comunidades indígenas por parte do Estado tem sido um dos temas que tem gerado muitos debates entre os campos de estudos e nos diversos segmentos da sociedade. Essa relação de luta por reconhecimento e o processo de efetivação da legislação constitucional que garantam o direito do indígena, tem atravessado a temporalidade.

Ainda no capítulo primeiro, faremos uma análise sobre Territorialidade, identidade e história dos povos indígenas, enfatizando o papel da Constituição e seus dispositivos jurídicos, os quais garantem o reconhecimento legal das comunidades indígenas, como direito e não apenas a legitimação de identidades. Entendendo que os aparatos jurídicos servem para promover essa inclusão social e igualdade de direitos contra a marginalização e discriminação sofrida pelos povos indígena. Mostraremos como essa legislação também serve como um instrumento de luta e resistência, entendendo que as comunidades indígenas podem usá-la como base legal para reivindicar seus direitos, fortalecendo a voz indígena na atualidade, uma vez que ela é fundamental para a garantia da identidade e reconhecimento. Concluímos com a descrição da

²⁸BOSI, Ecléa. O tempo vivo da memória – ensaios de psicologia social. São Paulo, Ateliê Editorial, 2003, p. 31

²⁹*Ibidem* p.10

³⁰MEIHY, José Carlos Sebe B.; Holanda, Fabíola. História oral: como fazer, como pensar. São Paulo: Contexto, 2023. p.15

³¹ALBERTI, Verena. Histórias dentro da história. In: PINSK, Carla B (org.). Fontes históricas. São Paulo: Contexto, 2005, p. 155-202. p.184

paisagem etnográfica da região do Purus, narrando o cenário desse contexto temporal já mencionado.

No capítulo dois intitulado “histórico da comunidade”. Apresentamos como tópico inicial a descrição da comunidade em seu contexto atual. Nessa descrição, abordaremos sobre as famílias, as atividades econômicas, o atendimento à saúde, e sua organização como um grupo social, por meio de relatos das fontes, que são homens e mulheres que fizeram e ainda fazem parte desse cenário de construção e formação de uma coletividade. Em seguida, abordaremos sobre a origem da comunidade, o processo de luta para construir a ideia de grupo e reivindicar seus direitos como uma organização coletiva indígena. Sabendo que nos diferentes espaços amazônicos e principalmente nas margens do rio são formadas as comunidades indígenas, e esse espaço é formado por indivíduos na maioria das vezes do mesmo contexto de parentesco, onde a relação desses sujeitos é construída a partir da concordância comum, visando sempre o bem coletivo.

Por último apresentamos o capítulo três, o qual tem como proposta compreender a trajetória de vida do Cacique Francisco de Assis Pereira da Silva, seu protagonismo no processo de luta pelo reconhecimento da comunidade indígena Trevo, junto à Funai e aos órgãos competentes. Levando em conta que, a história de vida pode contribuir para a preservação da memória cultural e histórica de uma organização social, de um grupo específico, no caso aqui, os Apurinã da referida aldeia. Nesse sentido, esse indivíduo exerce um papel importante para seu povo, tanto nas questões de transmissão de conhecimento, tradição e valores, como também sua representatividade política frente aos seus direitos.

No início do capítulo três o texto narra a história da ancestralidade do cacique, descrevendo sua origem, os percursos familiares e como isso atingiu sua vida. Fazendo menção a importância da história oral para tal conhecimento, uma vez que a pesquisa sobre a história de vida de um sujeito que exerce uma liderança, assim como a do cacique, que tem sua representatividade na comunidade, é de grande importância, pois documentar sua história ajuda manter viva a herança cultural de seu povo.

Em seguida, mostraremos a vida adulta de um homem casado, bem como suas lutas, seus medos, os percalços da vida de um indígena sem identidade reconhecida, vivendo no meio dos brancos. Ainda nesse capítulo, discutiremos sobre o reconhecimento da comunidade Trevo como Aldeia, entendendo como surgiu a necessidade de ser reconhecida como tal, compreendendo que o indígena tem seu direito de escolha também, e acima de tudo a sociedade precisa entender os meios pelos quais muitos indígenas se perderam de seu povo, mas que seu espírito continua sendo quem sempre foi, e por isso precisam manter sua identidade: “Se somos indígenas, logo nossa

comunidade deve ser reconhecida como uma aldeia”³². E com isso reconhecer os processos de mudanças advindos a partir da luta desses indígenas que viveram por muito tempo no anonimato, sofrendo discriminação racial. E fechando esse capítulo três, abordaremos o reconhecimento de Francisco Pereira de Assis como cacique. Analisando a dinâmica social, política e econômica enfrentada nesse contexto, diante de um processo que demandou muita coragem e resistência. Mas, que valeu a pena lutar, pois sua história de vida pode servir para inspirar as novas gerações a se empoderar e lutar por seus direitos, valorizando suas raízes.

Portanto, ao estudar essa temática somos conduzidos a um significativo processo de reflexão, das demandas do universo das comunidades tradicionais, uma vez que a História Oral nos remete a outros olhares, que exige da historiografia a compreensão de que a história tem o papel de trazer os esquecidos para o centro das discussões. Com isso, procuraremos analisar esses diversos acontecimentos que se referem a questão dos indígenas sem reconhecimento de sua identidade e refletindo de que forma isso pode prejudicar esses indivíduos na atualidade.

³²Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024.

CAPÍTULO 1: POVOS INDÍGENAS E COMUNIDADES TRADICIONAIS

Ao nos debruçarmos sobre a temática das comunidades tradicionais foi possível perceber o aumento expressivo de grupos sociais que reivindicam o direito de pertencer a essa classificação. E muitos já conseguiram, graças aos movimentos sociais.

É importante que se compreenda que, dentro do conceito tradicional, as comunidades se referenciam a partir do seu modo de vida, identificando-se de acordo com sua cultura e tradição.

A Política de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, Decreto 6.040 de 07 de fevereiro de 2007, Artigo 3º, I, termo consolidado no Brasil, define em seu texto o conceito de comunidades tradicionais como sendo:

Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, possuidores de formas próprias de organização social, ocupantes e usuários de territórios e recursos naturais como condição à sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.³³

Percebemos que se trata de uma definição bastante ampla, pois no bojo das comunidades tradicionais estão inseridos povos constituídos por elementos de costume, que não estão somente atrelados a uma origem étnica específica, mas, que se consolida a partir da forma de organização social e luta por direitos sobre território. Os povos indígenas é uma das diferentes comunidades existentes nesse contexto, e que vive de modo tradicional.

Assim, falando das comunidades tradicionais, compreendemos que os povos indígenas, como uma delas, possuem características comuns, partilham papéis importantes, como o vínculo com a natureza e com a terra, de modo que, essa relação é fundamental para a sobrevivência e identidade desses grupos, os quais possuem sistemas de uso e manejo dos recursos naturais que garantem a sustentabilidade ao longo da vida.

Nesse mesmo pensamento, percebemos um vasto conhecimento por parte dessas diversas comunidades sobre a flora, fauna, medicina tradicional, agricultura e práticas de manejo da floresta, transmitido de geração em geração. Possuindo culturas e costumes próprios, incluindo línguas, rituais, crenças e valores que moldam suas vidas em interações com o ambiente. Em

³³ SHIRAISHI NETO, J. (org.). Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional. Manaus: UEA, 2007. 224 p. (Documentos de bolso; n.º 1). p.14

geral, essas comunidades buscam autonomia e autogestão, para garantir suas práticas e decisões livres de interferências externas.

Farias Junior argumenta que “observa-se a ressignificação de uma área particular e a partir deste referencial se constrói socialmente a comunidade indígena, organizada enquanto comunidade indígena, que reivindica uma terra indígena”³⁴. Dessa forma compreende-se que as comunidades indígenas são diferentes grupos espalhados em diversos espaços, tanto rural, como urbanos, e que começaram a se constituir a partir de uma ressignificação da identidade indígena baseada no sentimento de pertencimento à uma raça, e não somente à um grupo. E nesse sentido Celiane Borges diz que a Convenção nº 169 da OIT veio estabelecer “as bases para a política indigenista dando ênfase à autonomia destes povos”³⁵

Um exemplo de comunidade tradicional que aqui podemos lembrar é o caso dos seringueiros que, após anos de lutas, conseguiram ser vistos como sujeitos de direito. Eles aparecem a partir de uma resistência para manter a floresta e seu modo de vida preservado “Os seringueiros lutaram por um território que era seu e tiveram êxito, contra as demandas dos brancos sobre sua terra”.³⁶

Os seringueiros, como comunidade tradicional viveram muito tempo, sem serem percebidos no cenário nacional, até os anos de 1970. Contudo, nos anos de 1980 começaram a ser vistos, a partir dos movimentos sociais que vão surgindo. Lira; Chaves argumentam que entre os movimentos sociais, aparece o Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS), “que, ainda na década de 80, iniciou a luta por reservas extrativistas como forma mais adequada de garantir, para a Amazônia, uma atividade econômica que respeite a floresta e não expulse sua população (seringueiros, coletores de castanhas, indígenas, ribeirinhos)”³⁷. A partir desse contexto os seringueiros aparece nacionalmente, obtendo a implantação das primeiras reservas extrativas após o assassinato de Chico Mendes, personagem dessa conquista.

Além dos povos indígenas e seringueiros, há também outras populações tradicionais que fazem parte de diversas comunidades tradicionais tais como os quilombolas, ribeirinhos, pescadores e pescadoras artesanais, agricultores familiares, entre outros, os quais vão ser

³⁴FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida. Terras indígenas nas cidades: Lei municipal de desapropriação nº 302 Aldeia Beija-flor, Rio Preto da Eva, Amazonas. Manaus: UEA Edições, 2009. p.29

³⁵CAVALCANTE, Celiane Borges. et. al. Povos Indígenas e Direitos Humanos: luta por reconhecimento. In: 3º Congresso Internacional de Povos Indígenas da América Latina. Brasília, 2019. Direitos Fundamentais e Justiça. Belo Horizonte, 2022. p. 209

³⁶Vozes da Floresta. Entrevista de Ailton Krenak ao jornal Le Monde Diplomatique Brasil. Abr.2020. Disponível em: <https://www.youtube.com>. Acesso em: 21 ago. 2024.

³⁷LIRA, Talita De Melo; CHAVES, Maria do Perpétuo Socorro. Comunidades ribeirinhas na Amazônia: organização sociocultural e política. Interações, Campo Grande, v. 17, n. 1, 2016. p.71

chamados de “sujeitos sociais, designados concretamente”³⁸. Assim, podemos dizer que as comunidades tradicionais são grupos de indivíduos que se organizam de modo próprio, de acordo com sua cultura, procurando viver em lugares que facilitam sua vida, sendo importante para eles essa maneira de viver e manter suas tradições, seus costumes e crenças. Essas comunidades são “grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais (..)”³⁹

Os ribeirinhos como uma das comunidades tradicionais, por sua vez, são indivíduos que, apesar das grandes transformações com a modernidade, ainda mantêm uma maneira de vida tradicional baseada na pesca, na agricultura, na coleta de frutos. Esse estilo de vida favorece o manejo sustentável para a conservação da natureza. De acordo com as autoras:

As comunidades ribeirinhas apresentam, ainda, um modo particular de vida em vários aspectos, tais como: uso do território, uso e manejo coletivo dos recursos locais, orientados por seus saberes e em bases comunicativas e cooperativas; no estabelecimento das relações sociais de trabalho, bem como, nas relações de compadrio e parentesco.⁴⁰

Nesse sentido, os ribeirinhos têm sua forma de organização e cooperação, mesmo sendo povos que muitas vezes não frequentaram escolas, nem dominam a escrita, mas tem seus saberes baseados na forma de viver e compreender esse cenário do ambiente natural que envolve rio, floresta, animais. E essa categoria que chamamos de ribeirinhos compõe grande parte da população amazônica em diferentes espaços.

1. 1 História das legislações que garantem o reconhecimento das comunidades indígenas.

Os povos indígenas enquanto comunidade têm sua organização interna a qual faz com que se tornem fortalecidas. Contudo, seus direitos ainda são burlados constantemente. Celiane Borges afirma que eles “alcançaram o reconhecimento de sua cidadania e o direito à autonomia

³⁸SHIRAISHI NETO, J. (org.). Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional. Manaus: UEA, 2007. 224 p. (Documentos de bolso; n.º 1). p.11.

³⁹LIRA, Talita De Melo; CHAVES, Maria do Perpétuo Socorro. Comunidades ribeirinhas na Amazônia: organização sociocultural e política. Interações, Campo Grande, v. 17, n. 1, p. 66–76, jan. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br>. Acesso em: 22 set. 2024. p.71.

⁴⁰ *Ibidem*, p.73

como povos culturalmente específicos. Entretanto, (...) percebe-se que o reconhecimento e respeito aos direitos indígenas não foi muito além das garantias formais.”⁴¹

Apesar de terem a lei a seu favor, a história de luta por seus direitos ainda se faz presente atualmente. Fazendo entender que as legislações que garantem o reconhecimento das comunidades indígenas no Brasil são resultado de longas lutas e resistências desses povos.

Paiva afirma que “a invisibilidade indígena se apresenta em um conjunto de elementos que perpassam a história dos povos indígenas em diferentes formas”⁴². Dessa forma, falar de reconhecimento é falar de uma luta que teve início há muito tempo, lá no período colonial. Período esse que se inicia com a chegada dos portugueses no Brasil a partir de 1500 e que se estendeu por um longo período de mais de 3 séculos. Foi um acontecimento da história do país que foi marcada pela exploração. Os indígenas “vivenciaram processos históricos de opressão e de colonização mais acentuados do que o restante da sociedade brasileira, visto que foram alvos de políticas indigenistas e de práticas de colonialismo interno”⁴³

A busca por legitimidade, na tentativa de resgatar a identidade usurpada pelos colonizadores, assim como a luta por direitos perdidos, fazem parte da história de vida desses indivíduos. Nesse sentido Elizabeth Maria e Rosangela Ramos relatam que “Estamos diante do fenômeno de redefinições de identidades que devem ser encaradas como estratégias de sobrevivência diante da pressão do latifúndio, da omissão do Estado em garantir os direitos dos povos indígenas”⁴⁴

A colonização aqui, nesse cenário do Brasil, não está atrelada somente a ideia de ocupação e povoamento de novas regiões, mas, com ela estão agregados, vários outros acontecimentos. Segundo Silva “a violência e o conflito estão, em geral, presentes na maioria dos processos de colonização, pois a fixação de uma cultura em território já ocupado gera não apenas a imposição de valores culturais, mas também o controle físico sobre os dominados e a resistência por parte desses”.⁴⁵

⁴¹CAVALCANTE, Celiane Borges. et. al. Povos Indígenas e Direitos Humanos: luta por reconhecimento. In: 3º Congresso Internacional de Povos Indígenas da América Latina. Brasília, 2019. Direitos Fundamentais e Justiça. Belo Horizonte, 2022, p. 206

⁴² PAIVA, Ignês Tereza Peixoto de. O protagonismo indígena entre os Sateré-Mawé: lutas e resistências. 2018 .149p. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) Universidade Federal do Amazonas. Manaus 2018. p.26

⁴³ Ibidem, p 206

⁴⁴COELHO, Elizabeth Maria Beserra; SILVA, Rosangela Ramos. A luta pelo reconhecimento étnico e direito à terra: os gamelas. In: VIII Jornada Internacional Políticas Públicas, UFMA, 2017, São Luís. Revista Políticas públicas. São Luís: UFMA, 2017. p.7

⁴⁵SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. 3ª ed. São Paulo: Contexto, 2022. p.69

Nesse cenário de covardia, muitos foram escravizados e massacrados. “As leis gerais para esses povos nesse período foram poucas, sendo sempre uma causa de pouco valor”⁴⁶. Dessa maneira, a vida dos povos indígenas passou a ser marcada por mudanças que sofreram a partir desse contexto de negação de seus direitos de identidade própria, de lugar na sociedade e no mundo como sujeito que tem a capacidade de fazer suas escolhas e tomar decisão sobre sua vida.

A problemática do reconhecimento das comunidades por parte do Estado tem sido um dos temas que tem gerado muitos debates entre os campos de estudos e nos diversos segmentos da sociedade. Essa relação de luta por reconhecimento e o processo de efetivação da legislação constitucional que garantam o direito do indígena tem atravessado a temporalidade.

No início do século XX, foram elaborados alguns mecanismos jurídicos e administrativos para dar suporte à demanda dos povos indígenas. Um desses foi o Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Sendo nas palavras de Kyrillos “a primeira política indigenista do Brasil⁴⁷”, criada em 1910, para atender as necessidades dos indígenas, tendo como diretor o porta-voz do exército Cândido Mariano da Silva Rondon. Apesar de parecer ser uma ideia que viesse resolver a demanda dos indígenas, pois Rondon com caráter pacifista e de proteção aos povos indígenas, trazia como lema central do SPI a emblemática afirmação “Morrer se preciso for. Matar, nunca⁴⁸”, os conflitos não foram evitados, o SPI não impediu a ocupação das terras indígenas, nem os crimes cometidos pelos brancos e houve muitas falhas. Ainda segundo a autora:

A proposta do SPI era servir como um mediador para evitar as violências que vinham sofrendo os indígenas, contudo, os indigenistas não conseguiram junto aos governos estaduais os títulos legais das terras indígenas, nem conseguiram controlar os avanços dos invasores: “Em quase todas as áreas onde o SPI funcionava, os índios foram varridos⁴⁹

Mesmo que a proposta do SPI fosse a defesa dos povos indígenas nesse momento histórico marcado por grandes conflitos entre os indígenas e os colonos, essa política indigenista não teve eficácia. O SPI não conseguiu proteger os direitos dos indígenas, embora criado para mediar conflitos e proteger os indígenas, falhou em garantir a posse legal de suas terras e em impedir a exploração e violência por parte dos invasores.

O outro dispositivo jurídico foi o Código Civil, o qual deixou os indígenas sob a tutela do Estado, como se fossem indivíduos que não tivessem capacidade de gerir suas próprias vidas, como bem expõe as autoras:

⁴⁶ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na História do Brasil. Rio de Janeiro: FGV, 2010. p.82

⁴⁷ KYRILLOS, Gabriela Moraes. Os direitos humanos das mulheres, Curitiba, 2015. p. 710

⁴⁸ *Ibidem*, p. 711

⁴⁹ *Ibidem*.

O Código Civil, criado em 1 de janeiro de 1916 pela Lei nº 3.071, considerava os indígenas como relativamente incapazes, sendo sujeitos à tutela estatal até o momento em que atingissem tal capacidade. Ou seja, esta viria quando tivessem abandonado em definitivo sua condição de indígena e vivessem integrados à sociedade hegemônica.⁵⁰

Compreende-se que, o código Civil por sua vez, mantinha como outras características o regime tutelar e classificava o indígena como sendo incapaz. De certo que para o Estado esses sujeitos só estariam prontos para se autogerir quando se tornassem “brancos”, em todos os sentidos, ou seja, “a incapacidade relativa do indígena é estabelecida com base em critérios que consideram toda e qualquer cultura diferente da estabelecida pelo branco como inferior⁵¹”.

Assim, em razão dessas adversidades causadas pelo Serviço de Proteção aos Índios SPI, foi criada em 1967 a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, em substituição ao SPI, que tinha o objetivo de “exercer um regime tutelar sobre os povos indígenas e inseri-los na sociedade, desconsiderando suas culturas”⁵², uma política pública que aparentava ser boa, mas, a verdade é que isso tirava a autonomia indígena, tornando-os incapazes de tomar suas próprias decisões.

A FUNAI como um órgão público para os indígenas, demonstra a princípio uma possível solução para os incessantes problemas relacionados a demanda desses sujeitos desde sua fundação, de modo que sua atuação frente a essas demandas tem sido importante. Segundo Kyrillos “posto que ao substituir o espaço ocupado pelo SPI, ela passa a ser o órgão responsável para lidar com a temática indígena no país e tem como uma de suas principais finalidades proteger e promover os direitos dos povos indígenas”⁵³, embora nesse período do regime militar, a ideia principal dos governantes fosse de usar a FUNAI como órgão útil, em prol de seus próprios interesses “e seus planos de grande desenvolvimento econômico e exploração da região amazônica”.⁵⁴

Mais tarde surge a Lei nº. 6.001/73, chamada de Estatuto do Índio, ela foi elaborada ainda nesse período do governo militar no Brasil, trazendo em seu bojo a mesma ideia de integrar os indígenas como povo de uma única população, pois ela apresenta “como seu propósito já no primeiro capítulo: preservar as culturas e integrar os povos indígenas à comunhão nacional”⁵⁵. Assim, o Estatuto do Índio aparentemente benéfico reforçou a garantia dos direitos indígenas. Contudo, ainda manteve o regime tutelar a cargo da Funai, invalidando a autonomia indígena.

⁵⁰OLIVEIRA. Yris Campos; Marcolino. Maria Luisa. Soares A política Indigenista no Brasil: Um olhar sobre as Legislações, Artigos e Decretos do século XX. Espacialidades. p.837

⁵¹*Ibidem* p.838

⁵²Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) 2024.

⁵³KYRILLOS, Gabriela Moraes. Os Direitos Humanos das Mulheres, Curitiba, 2015, p. 714

⁵⁴*Ibidem*, p.717

⁵⁵*Ibidem*.

Essa situação só teve mudanças após a Constituição Federal de 1988, que não admitiu o regime tutelar dos indígenas.

Apesar de ser um avanço, de certa forma, o Estatuto do Índio ainda era norteado por uma visão integracionista, como é percebido nos seus Princípios e Definições: “Esta lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressivamente e harmoniosamente, à comunidade nacional⁵⁶”

Assim, podemos perceber como esses problemas eram visíveis, de modo que a questão indígena, durante o século XX, nunca fez parte de uma preocupação nacional para alcançar a justiça social efetivamente.

Ainda que diferentes legislações garantissem as terras coletivas e alguns outros cuidados especiais para os índios enquanto eles não fossem considerados civilizados, a proposta de promover a integração e extingui-los como grupos diferenciados iria se manter até a Constituição de 1988.⁵⁷

Dessa forma, entende-se que, ao longo da história, inúmeras leis foram criadas, porém, não era para resolver as demandas dos povos indígenas, mas, para mantê-los numa condição de subordinação. Na maioria das vezes essas legislações foram utilizadas para reprimir ainda mais seus direitos. Foi somente em 1988, com a promulgação da Constituição Federal, que esses povos começaram a ter seus direitos reconhecidos de verdade e de forma justa. Isso em razão dos diferentes movimentos sociais que surgiram no país.

Os movimentos sociais desempenharam um papel fundamental na dinâmica do cenário da busca por reconhecimento étnico na atualidade. Eles surgiram como uma resposta às injustiças e às desigualdades sociais, mobilizando pessoas em torno de causas comuns e promovendo mudanças significativas na legislação brasileira.

Esses movimentos foram tendo autonomia trazendo alternativas para os grupos sociais, atendo as diferentes necessidades desses indivíduos. Emergindo, nesse contexto, uma nova estratégia do discurso, como muito bem coloca o antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida: “A nova estratégia do discurso dos movimentos sociais no campo, ao designar os sujeitos da ação, não aparece atrelada à conotação política que em décadas passadas estava

⁵⁶BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o estatuto do índio. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 21 dez. 1973. p.71

⁵⁷ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na História do Brasil. Rio de Janeiro: FGV, 2010. p.18

associada principalmente ao termo ‘camponês’⁵⁸. Nisso, percebemos uma mudança na forma como esses movimentos sociais construíram seu discurso e designaram os sujeitos de sua luta.

Com isso, os movimentos sociais foram surgindo a partir da compreensão de novas formas de organização social para além dos marcos tradicionais dos sindicatos, os quais representavam indistintamente os segmentos sociais, de maneira que os vários grupos sociais etnicamente diferenciados, dentre os quais indígenas e quilombolas estavam homogeneizados como camponeses ou trabalhadores rurais, e sob os cuidados dos sindicatos de trabalhadores Rurais (STR’s), como se todas as reivindicações desses grupos voltassem apenas para a questão fundiária relacionada a reforma agrária.

Assim, o novo discurso dos movimentos sociais politizou os termos locais e denominações. Segundo Almeida, “seu uso cotidiano e difuso coaduna com a politização das realidades localizadas, isto é, os agentes sociais se erigem em sujeitos da ação ao adotarem como designação coletivas as denominações pelas quais se autodefinem”⁵⁹. A partir dessa identificação com as denominações pelas quais se autodefinem e são representados nesse contexto, esse sujeito assume um papel ativo na sua própria ação e na luta por reconhecimento. Essas expressões não são apenas formas de identificação, mas também instrumentos de resistência e de afirmação de suas identidades. E com isso, vão se formando os diferentes movimentos sociais no Brasil, que não são poucos.

Assim, tem-se a formação do Conselho Nacional dos Seringueiros (CSN), do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), do Movimento Nacional dos Pescadores (MONAPE), da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), do Movimento dos Ribeirinhos da Amazônia e de inúmeras outras associações, a saber: dos castanheiros, dos piaçabeiros, dos extrativistas do arumã, dos peconheiros e dos chamados “caiçaras” (...) Acrescente-se ainda a União das Nações Indígenas (UNI), a Coordenação Indígena da Amazônia Brasileira (COIAB) e o Conselho Indígena de Roraima. Todas estas associações e entidades foram criadas entre 1988 e 1998 à exceção do CNS e do Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST), que datam de 1984 e da UNI que data de 1978.).⁶⁰

Esses são apenas alguns de vários outros movimentos sociais que podemos mencionar quando refletimos sobre essa questão da elaboração dos dispositivos jurídicos que garantem o

⁵⁸ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais e uso comum. In: Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. Almeida, Alfredo Wagner Berno de. 2. ed., Manaus, 2008. p.80.

⁵⁹*Ibidem*, p.80

⁶⁰*Ibidem*, p.80,81

direito de reconhecimento étnico, pois os movimentos sociais têm uma atuação fundamental na construção e formação de acesso ao Estado.

A força desses movimentos tem levado o Estado a criação de mecanismos jurídicos para atender a demanda de direitos dos povos de comunidades tradicionais, dentre os quais os povos indígenas são uma dessas inúmeras comunidades. Bicalho argumenta em seu artigo intitulado *Resistir era preciso: o Decreto de Emancipação de 1978, os povos indígenas e a sociedade civil no Brasil*, que:

O protagonismo indígena começa a despontar efetivamente, sob a perspectiva de um movimento social de caráter étnico, (...) Trata-se de inúmeros encontros que reuniram várias etnias indígenas, ocorridos no Brasil a partir de 1974, inicialmente idealizados pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), mas com a participação direta das lideranças indígenas no processo de organização e dinamização das demandas internas necessárias à realização desses encontros.⁶¹

Dessa forma, entende-se que os movimentos indígenas viabilizaram o acesso aos direitos indígenas, não sendo algo recente e nem se tratar apenas de uma luta que já foi vencida, embora alguns objetivos já tenham sido atingidos em relação a essa demanda. Os povos indígenas estiveram ao longo dos anos numa luta constante pela defesa de seu povo e de seus territórios, foi a sua resistência durante anos que favoreceu para seu fortalecimento como povo.

O movimento indígena nas Américas teve como marco o I Congresso Indigenista Americano, realizado no México nos anos 1940, em que foi criada a Convenção de Pátzcuaro. Essa Convenção contou com a presença de representantes de vários países das Américas para discutir e criar políticas voltadas à proteção dos povos indígenas. Esse evento histórico foi muito importante na luta pelos direitos indígenas, pois foi nesse contexto que o indigenismo foi oficialmente adotado como uma política de Estado no Brasil, assim como nos outros países participantes. Esse passo foi importante para reconhecer e valorizar as culturas e direitos dos povos indígenas na região. O Brasil como um dos países signatários dessa Convenção, estabeleceu, entre outras resoluções, a causa dos povos originários como de interesse público.

A partir daí, vão surgindo os movimentos sociais relacionados aos povos indígenas no contexto brasileiro. Segundo Costa “a partir da década de 1970, percebe-se a ação de indivíduos organizados social e politicamente, reivindicando os seus direitos. Mais do que isso, apropriaram-

⁶¹BICALHO, Poliene. Resistir era preciso: O Decreto de Emancipação de 1978, os povos indígenas e a sociedade civil no Brasil. Topoi, Rio de Janeiro. v. 20, n. 40, p. 136-156, 2019. p.138

se de expressões que traduziam o anseio de cada organização⁶²”. E para Bicalho “o Movimento Indígena no Brasil se iniciou de maneira organizada a partir dessas Assembleias Indígenas, como resultado do Movimento Pan-Indígena, criado e consolidado entre os anos 1970 e 1984”⁶³

Desse modo, percebe-se a importância dos movimentos sociais para a criação e efetivação de políticas públicas que viabilizaram o fornecimento dos direitos dos povos indígenas. O movimento indígena propiciou aos povos indígenas o autorrespeito que faltava, tanto perante o Estado, quanto perante a própria sociedade civil. E a partir desse contexto, esses sujeitos sociais assumem um protagonismo sociopolítico pela ação de lideranças e organizações criadas e apoiadas por diversas entidades. Foi essa tomada de consciência que caracterizou a luta social dos indígenas e evidenciou a resistência coletiva como a principal expressão dos movimentos sociais.

Dessa maneira, os movimentos sociais abriram o caminho para várias mudanças relacionadas ao processo de efetivação de direitos dos povos indígenas, bem como nas demais comunidades tradicionais de modo geral. Nesse viés, os movimentos são a força desses sujeitos, impulsionando o Estado a tomar decisões relacionadas à criação e efetivação dos diferentes dispositivos jurídicos legais.

Foi nesse contexto que a Constituição de 1988 aparece, marcando o fim da ditadura militar no Brasil, sendo promulgada em 5 de outubro de 1988, trazendo a democracia como a forma de governo novamente. Além de garantir direitos fundamentais para os povos indígenas, organizou o governo e definiu os deveres do Estado. Sua criação viabilizou mudanças nos segmentos do Estado. Favoreceu a questão dos direitos dos povos indígenas no Brasil, reconhecendo e assegurando os seus direitos sobre as terras que historicamente viviam, além de garantir sua diversidade cultural e étnica, como explica Lopes e Matos:

O poder Constituinte Originário de 1988 constitucionalizou direitos e garantias relacionados às condições necessárias para a vida digna das comunidades indígenas, tais como: o direito à preservação da própria cultura (artigo 231, *caput*, da CF/ 88); o direito à educação na própria língua (artigo 210, § 2º, da CF/88); o direito à posse das suas terras e ao usufruto das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes (artigo 231, *caput* e § 2º, da CF/88); à proteção

⁶²COSTA, Roseane Guimarães Cabral. Territorialidade e Condições de Vida dos Indígenas Cocama da Comunidade Nova Esperança de Manaus, Amazonas. 2014. 186p. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) Universidade Federal do Amazonas. Manaus. 2014, p.51

⁶³BICALHO, Poliene. Resistir era preciso: O Decreto de Emancipação de 1978, os povos indígenas e a sociedade civil no Brasil. Topoi, Rio de Janeiro. v. 20, n. 40, p. 136-156, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/topoi>. Acesso em 12 maio 2015. p.138

direta do Ministério Público na defesa desses direitos e interesses (artigo 232 da CF/88).⁶⁴

A partir desse contexto emergem medidas que viabilizaram os problemas dos indígenas, em parte. A opção de integração foi mantida para quem quisesse fazer parte da vida nacional, porém respeitando o seu direito de manter sua identidade coletiva, como grupo diferenciado e sociedade de organização própria.

Entendemos que a Constituição de 1988 foi o início para a inclusão dos direitos e garantia dos povos e comunidades indígenas. O reconhecimento favoreceu mudanças significativas, uma vez que somente as organizações sociais com perfil jurídico individual eram protegidas pelos órgãos jurídicos do sistema.

Assim, a Constituição torna-se um marco fundamental para os direitos indígenas no Brasil, trazendo em seu bojo de direitos o reconhecimento dos indígenas como povo, e seus direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocuparam, além de outros direitos legais, como verificamos a seguir:

Pela primeira vez na história e após árdua luta, os parlamentares constituintes de 1988 dedicaram um capítulo específico a proteção dos direitos indígenas: o Capítulo VIII. Além disso, outros direitos foram garantidos em outras partes do texto. Em suma, a constituição Brasileira de 1988 concedeu os seguintes direitos: reconhecimento de sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições (artigo 231); direitos originários e irrevogáveis sobre a terra que tradicionalmente ocupam, considerados inalienáveis e indisponíveis (artigo 231); posse permanente dessas terras (artigo 231); uso exclusivo das riquezas do solo, rios e lagos nele existentes (artigo 231); uso das suas línguas maternas e dos seus próprios processos de aprendizagem (artigo 211); proteção e valorização das manifestações culturais indígenas, que passam a fazer parte do patrimônio cultural brasileiro (art. 215). O artigo 231 afirma que os índios têm “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”, sem nenhuma intenção de integrar culturas⁶⁵.

A partir dessa conquista, depois de grandes lutas, finalmente surge “uma luz no fim do túnel”. Os indígenas são percebidos a partir de seus direitos, podendo agora lutar para que não sejam apenas letras escritas, mas para que haja execução em atitudes por parte do Estado.

⁶⁴ LOPES, Ana Maria D'Ávila; MATTOS, Karine Rodrigues. O direito fundamental dos indígenas à Terra: do Brasil-Colônia ao estado Democrático de direito. Revista de informação legislativa, Brasília, v. 43. n. 170, abr/jun. 2006. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br>. Acesso em set. 2024. p.222

⁶⁵ BRAGATO, Fernanda Frizzo. Os direitos indígenas na Constituição Brasileira de 1988: da conquista aos atuais retrocessos. Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD), Rio dos Sinos, v.14, n.3, p. 439-463. set-dez. 2022. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo>. Acesso em: 23 out. 2024. p. 451 e 452.

Outros organismos jurídicos que podemos incluir são as declarações e convenções internacionais que fazem parte desse processo histórico de legislações que visam os direitos numa perspectiva universal, que tratam sobre diversos assuntos em relação aos direitos humanos, numa visão geral, cada uma reforçando sua finalidade:

Enquanto as Declarações servem como “princípios jurídicos” que orientam instrumentos e ações, as Convenções, por serem Tratados, geram obrigações, vinculando os países na ordem internacional e impondo sanções em caso de descumprimento das normas acordadas.⁶⁶

Nesse arcabouço, podemos mencionar a Declaração dos Direitos Humanos como sendo um marco histórico nessa luta por justiça social, a tal busca em garantir direitos inalienáveis a todos os indivíduos independentemente de sua origem, cultura ou crença. No entanto, a aplicação de normas universais, em contextos diversos, exige atenção as particularidades culturais e sociais, tais como a dos indígenas.

As comunidades tradicionais sempre tiveram sua forma específica de organização social e prática cultural, tendo assim uma necessidade específica em relação aos seus direitos. Essa necessidade de reconhecimento e respeito à diversidade faz-se necessário para a efetivação de muitos de seus direitos que foram desrespeitados ao longo da história.

A aplicação de normas universais à realidade particular apresenta desafios e oportunidades. Por isso a necessidade de conciliar a universalidade dos direitos humanos com a diversidade cultural exige um diálogo constante entre diferentes culturas e perspectivas.

A particularização universal é um processo complexo e desafiador, mas essencial para a efetivação de vários direitos. O diálogo intercultural, o respeito à diversidade cultural e a participação nesse processo é de suma importância para garantir que esses direitos sejam aplicados de forma justa e igualitária, valorizando as particularidades de cada grupo e comunidade.

Essa inclusão de reconhecimento abriu caminho para uma nova perspectiva, diferenciada do paradigma anterior, o qual procurava manter o processo de integração forçado dos indígenas na comunhão nacional. A partir desse primeiro passo, surgiram diversos direitos ligados à questão indígena.

⁶⁶SHIRAISHI NETO, J. (org.). Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional. Manaus: UEA, 2007. 224 p. (Documentos de bolso; n.º 1). p.36

Ainda nesse contexto, salientamos um dispositivo jurídico muito importante que aparece para consolidar os direitos dos povos indígenas: a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Legitimada na Conferência Geral da OIT, realizada em 1989, na cidade de Genebra, na Suíça, a Convenção 169 teve por objetivo abolir todos os tratados internacionais mais antigos que ainda mantinham pensamentos arcaicos sobre os direitos dos povos indígenas. Ela é um dos principais tratados internacionais que estabelece os direitos dos povos indígenas de modo geral. Essa convenção fomentou os direitos desses povos em relação à sua terra, aos recursos naturais e cultura, à autodeterminação, entre outros, assim como exposto abaixo:

Os povos indígenas e tribais deverão ter o direito de decidir suas próprias prioridades no que se refere ao processo de desenvolvimento na medida em que afete suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, e às terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, deverão participar da formulação, implementação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de os afetar diretamente.⁶⁷

Essa Convenção desempenhou um papel importante, trazendo de maneira explícita a questão do reconhecimento dos povos indígenas, a afirmação da relação dos povos com suas terras tradicionais, garantido, assim, os direitos necessários para que esses indivíduos pudessem ser valorizados e aceitos sem precisar mudar sua cultura, sua crença, nem seu modo de vida.

Contudo, somente anos depois essa garantia chegou ao nosso território. De acordo com Shiraishi Neto, o seu texto foi aprovado pelo Congresso Nacional em 20 de julho de 2002, através do Decreto nº 143. Sendo ratificado em 25 de julho de 2002 e promulgado somente em 19 de abril de 2004 pelo então Decreto nº 5.051⁶⁸. A partir de sua efetivação, os indígenas vêm alcançando seu lugar na sociedade como sujeitos históricos e autônomos.

Esse assunto sobre os direitos de reconhecimento de uma identidade própria, garantida aos povos e comunidade tradicionais, tem sido nos últimos anos uma das principais pautas debatidas na configuração do papel da constituição e dos órgãos jurídicos, tanto nacionais, quanto internacionais. E mesmo sendo constitucionalmente um direito desses povos, percebe-se que o Estado deixa cumprir. Segundo Sparemberguer e Colaço:

As batalhas que as comunidades tradicionais brasileiras vêm travando nas últimas décadas, em busca da afirmação de sua identidade e do reconhecimento de direitos coletivos, com reconhecimento constitucional, é verdade, mas com necessidade de efetivação e proteção na maioria dos casos, é um exemplo do

⁶⁷SHIRAISHI NETO, J. (org.). Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional. Manaus: UEA, 2007. 224 p. (Documentos de bolso; n.º 1). p. 139

⁶⁸ *Ibidem*, p.133

esforço por emancipação social e redefinição do conceito de cidadania e, indo além: é uma luta pela garantia da diversidade cultural, para o alcance de um mundo plural⁶⁹

Assim, percebemos que as lutas das comunidades tradicionais pelo reconhecimento de sua identidade é um assunto que demanda um leque de questionamentos, os quais precisam ser viabilizados, uma vez que há tratados e legislações estruturados que asseguram esse reconhecimento.

A Convenção 169 da OIT como o primeiro tratado internacional, com efeito, que trata especificamente dos direitos dos povos indígenas e tribais, afirma que os países que assinam e ratificam o tratado são obrigados obedecer a suas disposições. Incluindo obrigações dos Estados nacionais na demarcação de terras indígenas, entre outros direitos.

A ratificação da Convenção 169 não apenas reforça instrumentos de redefinição da política agrária, mas também favorece a aplicação da política ambiental e de políticas étnicas, reforçando os termos da implementação de um outro dispositivo transnacional, qual seja, a Convenção sobre Diversidade Biológica – CDB, cujo texto foi firmado durante a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (cidade do Rio de Janeiro, de 5 a 14 de junho de 1992), e aprovado pelo Senado Federal através do Decreto legislativo n.º 2, de 1994⁷⁰

Dessa forma, falar do direito dos povos indígenas é falar da evolução da humanidade, refletindo no princípio do passado e na busca de um futuro pautado não somente no que já foi feito, mas no que ainda é necessário fazer para que todos possam desfrutar da dignidade como ser humano digno de ser, de viver e fazer. Nesse pensamento, concordamos com a afirmação:

Os dispositivos internacionais dos direitos humanos são igualmente universais e, por isso, passíveis das críticas ora formuladas. Contudo, a existência dos instrumentos de proteção dos indivíduos revela, inicialmente, um dado importante destacado pela maioria dos intérpretes do direito internacional, de que os indivíduos, não são meros objetos, mas sim, “sujeitos de direito”.⁷¹

É perceptível a necessidade que pairava, não somente no Brasil, mas nos diversos países das Américas, de viabilizar a luta das comunidades tradicionais pela afirmação e reconhecimento não apenas de uma identidade cultural, mas de um direito que vai além da diferença, o direito a

⁶⁹SPAREMBERGER. Raquel Fabiana Lopes; Colaço. Thais Luzia. Direito e identidade das comunidades tradicionais do direito do autor ao direito a cultura. Ibict, Rio de Janeiro, v.7, n.2, p.681-700, set, 2011. Disponível em: <https://revista.ibict.br>. Acesso em: 20 set. 2024. p. 696

⁷⁰SHIRAISHI NETO, J. (org.). Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional. Manaus: UEA, 2007. 224 p. (Documentos de bolso; n.º 1). p. 10

⁷¹ *Ibidem*, p. 35

igualdade, situando no mesmo espaço de cidadania e democracia como povo pertencente a uma única nacionalidade. De acordo com Convenção nº 169 da OIT, tratando dos povos indígenas:

o direito de propriedade precisa ser compatível com a compreensão de um direito à terra ligado às preocupações de ordem cultural, econômica e social, tendo como destaque o direito à não discriminação e a viverem e se desenvolverem de maneira diferenciada, segundo seus costumes e tradições ⁷²

Esses direitos são imprescindíveis para a dignidade das comunidades indígenas, pois mesmo com os avanços legislativos e tratados que lhes assegurem esses direitos, ainda há grande discriminação quando se trata da questão indígena e suas peculiaridades.

A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas é também um documento histórico que proporcionou esses direitos coletivos e individuais dos povos indígenas em todo o mundo. Ela foi datada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 2007, sendo nesse viés um marco na luta pelos direitos indígenas, estabelecendo um padrão internacional para a proteção e promoção de seus direitos. Ela reconhece o direito dos povos indígenas à autodeterminação, incluindo o direito de manter e desenvolver suas instituições, culturas, línguas e tradições. Essa Declaração abrange uma ampla gama de direitos, tanto coletivos quanto individuais. Os direitos coletivos incluem o direito à autogestão, à educação e à saúde, enquanto os direitos individuais incluem o direito à liberdade de expressão, à liberdade de religião e à liberdade de movimento.

Portanto, temos vários dispositivos jurídicos que garantem o reconhecimento das comunidades indígenas e, sem dúvidas, esses povos vivem hoje o que conquistaram, com base em resistência e lutas infindáveis, a fim de reparar os danos causados no passado, e criar esperança de construir um futuro digno e livre de violência.

Incentivando um posicionamento sobre a compreensão de que esses direitos vão além de um reconhecimento formal e obrigações legais, o reconhecimento identitário é um direito constitucional. Mas, que, na prática, faltam algumas medidas para que seja efetivado, embora já tenha conquistas significativas, tanto no âmbito formal quanto material.

Porém, todos nós, povos indígenas, devemos lutar para a prevalência do respeito à diversidade cultural, a dignidade humana e, principalmente, pelo que acreditamos. Ao longo da história, onde as leis foram criadas para dar esse suporte jurídico, sabemos que os direitos sociais

⁷²SOUSA. Rosana Portugal de; AIRES. Núbia Waléria Martins Cardoso; MAGALHÃES. Wellington. O direito à identidade cultural dos povos indígenas: um olhar a partir das normas internacionais e da constituição federal brasileira. Jnt-facit business and technology Journal. Tocantins, v. 2, n. 31, p. 269-302, Out/Nov, 2021. Disponível em: <https://revistas.faculdefacit.edu.br>. Acesso em: set.2024. p. 273

e as políticas públicas diferenciadas, até o momento presente, não foram eficientes para respaldar os direitos dos indígenas, mas percebemos que já se tem uma nova configuração para que esses direitos sejam alcançados.

1.2 Territorialidade, identidade e história dos povos indígenas

Ao refletirmos sobre as discussões relacionadas a questão do processo de territorialização e identidade das comunidades indígenas, entendemos que é um tema central na historiografia contemporânea, que busca compreender como esses povos construíram seus territórios, defenderam, e reivindicaram seus direitos para a permanência de suas identidades e culturas.

Ao longo da história da colonização, quando os portugueses desembarcaram nas terras brasileiras, notadamente perceberam a presença de vários povos. Eram eles os indígenas, que foram chamados de “índio” por toda a América, os legítimos habitantes do território brasileiro. Nesse período de colonização, aconteceram diversas disputas envolvendo formas de apropriação da terra. Segundo Almeida “a conquista do território na América não foi absolutamente pacífica”⁷³. É compreensível que esses indivíduos tenham estranhado a presença do colonizador e invasor em seus territórios.

Foi nesse contexto de luta que surgiu o processo de territorialização das comunidades indígenas no Brasil, sendo marcado por diversos momentos, que muitas vezes foram conflitantes. Pois, sabe-se que essas comunidades inicialmente ocupavam territórios de forma tradicional, tendo suas vidas alicerçadas na relação direta com a terra, que era vista como sagrada e fundamental para sua cultura e sobrevivência.

Por conta da colonização e, posteriormente, com a expansão do país, esses povos começaram a enfrentar processos de expulsão, deslocamento e perda de seus territórios originais. Esses episódios resultaram no delineamento de novos territórios. Com isso, os movimentos sociais têm buscado consolidar suas ideias sobre os direitos, não somente em um sentido relacionado apenas à terra, mas numa configuração de identidade e de espaço. Alfredo Wagner Berno de Almeida conceitua esses movimentos como:

certos desdobramentos, cujas formas de associação e luta escapam ao sentido estrito de uma entidade sindical, incorporando fatores étnicos, elementos de

⁷³ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na História do Brasil. Rio de Janeiro: FGV, 2010. p.45

consciência ecológica e critérios de gênero e de autodefinição coletiva, que concorrem para relativizar as divisões político-administrativas e a maneira convencional de pautar e de encaminhar demandas aos poderes públicos.⁷⁴

Dessa forma, percebemos que os movimentos sociais vêm transcender as estruturas tradicionais dos sindicatos, incorporando outros fatores como identidade étnica, e autodefinição coletiva desses grupos. Sendo, nesse sentido, contrário às relações de poder e imposição.

O processo de territorialização acontece de forma organizada a partir de uma lógica interna ao grupo, recebendo o mínimo de pressão de fora. Foi através da apropriação e atribuição de significados a esse espaço que esses indivíduos reconstruíram suas maneiras de se organizar e tornaram esses novos espaços como seus, apoiados nas relações estabelecidas entre si.

Analizando a questão das comunidades indígenas, nesse contexto, percebemos que as diversas formas de territorialização dos povos indígenas resultam do esforço coletivo desses indivíduos para ocupar, usar, controlar e se identificar com seu ambiente, transformando-o em seu espaço, que são reconhecidos como território. Por outro lado, mesmo que tendo direito garantido por lei, quando se trata de terras tradicionalmente ocupadas, Almeida conclui que “as dificuldades de efetivação destes dispositivos legais indicam, entretanto, que há tensões relativas ao seu reconhecimento jurídico-formal, sobretudo porque rompem com a invisibilidade social.”⁷⁵

Desse modo, a unidade de um grupo vai se construindo a partir da busca pela autonomia e pela apropriação do espaço, entendida como estratégia fundamental de resistência, buscando maneiras de se proteger, o que leva ao processo de “territorialização”. Como relata Oliveira, esse processo vai além do conceito de território como algo físico, ele é um espaço político, que constrói novas identidades levando a uma reorganização social desse contexto. É compreendido como sendo:

Um movimento pelo o qual um objeto político-administrativo (...) vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (...) as afinidades culturais ou linguísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade político-administrativa, serão retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções⁷⁶

⁷⁴ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais e uso comum. In: Terra de quilombo, terras indígenas, “babaquais livres”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. Almeida, Alfredo Wagner Berno de. 2. ed., Manaus: PGSCA-UFAM, 2008. p. 25

⁷⁵*Ibidem*, p.26

⁷⁶OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados” situação colonial, territorialização e fluxos culturais. UFRJ, Rio de Janeiro, 1998. p. 56

Assim, a territorialização para os povos indígenas não é simplesmente a posse de um espaço físico, mas sim um elemento fundamental que define suas identidades culturais. A terra está intrinsecamente ligada à sua história, aos seus costumes, à sua visão de mundo e à sua própria sobrevivência. A perda de seu território representa muito mais do que uma perda material, mas significa a fragmentação de sua identidade e a ameaça a sua existência como grupo.

A verdade é que as leis, tanto do período colonial, quanto após esse período, definiram e redefiniram quem seria considerado “índio”, sendo de certa forma uma imposição do outro e não uma escolha deles. Essas definições delinearam para um impacto direto ao acesso dos direitos a terras e recursos.

Os aspectos difusos que marcam a territorialização indígena brasileira nos levam a propor uma análise crítica dos elementos que permeiam a legislação indigenista nacional a fim de apreender o conjunto das suas causas e efeitos no cotidiano vivido pelos povos indígenas nos mais distintos contextos regionais⁷⁷

Dessa forma, as novas conjunturas legais vieram alterar a dinâmica entre os colonizadores e os indígenas. De modo que as leis influenciaram a posse e o controle da terra, afetando diretamente a vida e a cultura desses indivíduos. A criação de reservas, por exemplo, é uma consequência direta de políticas legais.

A questão abordada aqui, sobre o processo de territorialização em relação às comunidades indígenas, exige uma análise e discussão aprofundada, numa perspectiva de que a territorialidade para os povos indígenas é algo profundamente enraizado em sua essência como sujeito social de modo que “a ocupação de um espaço não se assemelha à noção capitalista de apropriação deste quanto propriedade privada.”⁷⁸. De acordo com Coelho e Silva, “o sentimento de unidade do grupo visa à manutenção e estabelecimento de autonomia e apropriação do espaço como ferramenta de resistência⁷⁹”. Para as autoras, o processo de territorialização é a forma utilizada pelos indígenas para reagirem diante de uma imagem deturpada que lhes foi imposta ao longo de sua história nesse contexto de luta por direitos negados. E, ainda segundo Coelho e Silva, dentro

⁷⁷JUNIOR, Avelar Araujo Santos. Territorialização Indígena no Brasil: uma análise da legislação indigenista e suas nuances civilizatórias. Ateliê Geográfico. Revista eletrônica. v. 6, n. 1. Goiânia. 2012. p.18-34. Disponível em: <https://geografar.ufba.br/sites/geografar.ufba.br>. p. 21

⁷⁸COSTA, Roseane Guimarães Cabral. Territorialidade e Condições de Vida dos Indígenas Cocama da Comunidade Nova Esperança de Manaus, Amazonas. 2014. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas -UFAM, p.26

⁷⁹COELHO, Elizabeth Maria Beserra; SILVA, Rosângela Ramos. *A luta pelo reconhecimento étnico e direito à terra: os gamelas*. In: *VIII Jornada Internacional Políticas Públicas, UFMA, 2017, São Luís. Revista Políticas públicas*. São Luís: UFMA, 2017. Disponível em: <http://www.joinpp.ufma.br>. Acesso em 10 set. 2024. p.5

desse espaço relacional vão desenhando uma “identidade étnica diferenciadora”⁸⁰ a partir de sua trajetória e relação com o passado.

Neste aspecto, Alfredo Wagner mostra que “o processo de territorialização é resultante de uma conjunção de fatores, que envolvem a capacidade mobilizatória, em torno de uma política de identidade”⁸¹, ou seja, a territorialização suscita essa mobilização em torno de uma identidade que se referencie em seu grupo.

Diversos fatores, como a expansão da fronteira agrícola, a exploração de recursos naturais e a construção de grandes obras de infraestrutura, ameaçam a territorialidade e a identidade das comunidades indígenas. A luta pela demarcação e proteção de suas terras é, portanto, uma luta pela preservação de sua cultura, de sua história e de sua própria existência como povo.

Ao longo da produção historiográfica indígena e do indigenismo numa perspectiva tradicional, esses sujeitos foram analisados de maneira errônea. A historiografia tradicional representou os indígenas de maneira estereotipada e marginalizada, apresentando a colonização e o domínio português sobre os indígenas como atos benéficos e justificáveis, colocando-os a um papel secundário e muitas vezes negativo na narrativa histórica. Maria Regina Celestino de Almeida ressalta que “as narrativas de conquista e colonização enalteciam a ação heroica e desbravadora dos portugueses, enquanto os índios pareciam ser facilmente vencidos, catequizados e transformados por eles”⁸² Essa visão etnocêntrica obscureceu a complexidade das sociedades indígenas e suas próprias narrativas históricas, reduzindo-as a um papel passivo diante da história do Brasil.

Contudo, a historicidade pertinente aos indígenas refuta o pensamento que os considera como simplesmente remanescentes de um passado que foi esquecido, e aceito a partir do “etnocentrismo”⁸³. Emergindo desse ponto de vista, novas perspectivas dialógicas entre os diversos sujeitos sociais, de modo a possibilitar superação dos desafios históricos que surgem na contínua luta de afirmação de identidade e reconhecimento.

⁸⁰COELHO, Elizabeth Maria Beserra; SILVA, Rosângela Ramos. A luta pelo reconhecimento étnico e direito à terra: os gamelas. In: VIII Jornada Internacional Políticas Públicas, UFMA, 2017, São Luís. Revista Políticas públicas. São Luís: UFMA, 2017. Disponível em: <http://www.joinpp.ufma.br>. Acesso em 10 set. 2024. p.5.

⁸¹ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais e uso comum. In: Terra de quilombo, terras indígenas, “babaquais livres”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. Almeida, Alfredo Wagner Berno de. 2. ed., Manaus: PGSCA–UFAM, 2008. p.118.

⁸² Almeida, Maria Regina Celestino de. Os índios na História do Brasil. Rio de Janeiro: FGV, 2010. p. 19

⁸³O etnocentrismo “leva o indivíduo a considerar sua cultura melhor ou superior. Uma visão de mundo fundamentada rigidamente nos valores e modelos de uma dada cultura; por ele, o indivíduo julga e atribui valor à cultura do outro a partir de sua própria cultura.” Silva, Kalina Vanderlei; Silva, Maciel Henrique. Dicionário de conceitos históricos. 3ª ed. São Paulo: Contexto, 2022, p. 127.

Quando se fala de pertencimento é importante lembrar que o lugar tem grande importância para a formação do sujeito, mas não apenas de uma visão sintética de um ambiente físico, mas de um espaço de afirmação de conceitos, de enraizamento de identidade a partir de sua construção social como indivíduo de um determinado grupo.

A experiência da territorialidade representa uma importante variável na formação social de cada indivíduo. Essa maneira de sentir intimamente o lugar por meio de um enraizamento identitário, que pressupõe a preocupação com o destino e a construção do futuro, fortalece a coesão da comunidade perante os percalços internos e externos, possibilitando a continuidade de um imprescindível sentimento comunitário.⁸⁴

Assim, podemos dizer que, a identidade coletiva reforça o sentimento de pertencimento a um grupo, compartilhando valores, crenças, costumes e histórias. E no processo de territorialização “os povos indígenas buscam reagir à imagem negativa que tiveram que enfrentar ao longo de sua trajetória de luta e conquista. Essas relações levam ao estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora, a partir da relação com o passado”.⁸⁵ Pois, ao longo de sua trajetória de resistência, buscam superar as visões negativas impostas pela sociedade. Nesse processo, fortalecem uma identidade étnica própria, construída a partir da valorização de sua história.

A historiografia vem consolidando uma nova compreensão histórica dos povos indígenas a partir do final da década de 1970, e ao longo dos anos essa temática sobre a identidade enfatizada pelo processo de territorialização tem tirado o indígena da plateia, empurrando-o para o palco na historiografia contemporânea. O que corrobora com o pensamento a seguir, de que “a inclusão de novos atores e a preocupação em identificar suas ações, escolhas e interesses na dinâmica de suas trajetórias desconstróem visões generalizantes e simplistas.”⁸⁶ Isso traz à tona novas possibilidades de interpretar sobre os diferentes processos históricos.

Nesse viés, a resistência indígena à colonização e a luta pela recuperação de terras ancestrais, mostra como a identidade indígena se fortalece e se redefine em meio aos conflitos e às negociações frente ao Estado e a sociedade envolvida. Assim, conclui-se que a análise da

⁸⁴JUNIOR, Avelar Araujo Santos. Territorialização Indígena no Brasil: uma análise da legislação indigenista e suas nuances civilizatórias. Ateliê Geográfico. Revista eletrônica. v. 6, n. 1. Goiânia. 2012. p. 19.

⁸⁵COELHO, Elizabeth Maria Beserra; Silva, Rosângela Ramos. A luta pelo reconhecimento étnico e direito à terra: os gamelas. In: VIII Jornada Internacional Políticas Públicas, UFMA, 2017, São Luís. Revista Políticas públicas. São Luís: UFMA, 2017. Disponível em: <http://www.joinpp.ufma.br>. Acesso em 10 set. 2024. p. 5

⁸⁶ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 37, n. 75, p. 17-38. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/b7Z47VbMMmvPQwWhbH>. Acesso em 10 abr. 2025. p. 18

produção de documentos, a partir de diferentes olhares, é crucial para compreender como a territorialidade indígena foi representada e apropriada ao longo da história.

A historiografia contemporânea, por sua vez, tem garantido a ampliação de visibilidade das demandas dos indígenas, valorizando suas narrativas e perspectivas sobre territorialização e identidade. Isso implica em questionar as narrativas eurocêtricas e em reconhecer a diversidade de experiências e de formas de organização social e política existentes entre os diferentes povos indígenas. Alfredo Wagner explicita sobre o processo de territorialização, leia-se:

O processo de territorialização é resultante de uma conjunção de fatores, que envolvem a capacidade mobilizatória, em torno de uma política de identidade, e um certo jogo de forças em que os agentes sociais, através de suas expressões organizadas, travam lutas e reivindicam direitos face ao Estado. As relações comunitárias neste processo também se encontram em transformação, descrevendo a passagem de uma unidade afetiva para uma unidade política de mobilização ou de uma existência atomizada para uma existência coletiva.⁸⁷

Assim, essa capacidade de mobilizar e a política de identidade são fatores importantes, mesmo não sendo os únicos nesse processo, sendo um advento complexo e resultado de uma interação de fatores. Ou seja, não se refere a um fenômeno isolado, mas sim de um processo contínuo e dinâmico. Esse movimento é fundamental, pois é através dele que os grupos sociais se organizam para atuar coletivamente defendendo seus territórios. Isso envolve a construção de redes sociais, a articulação de interesses comuns e a mobilização de recursos.

A política de identidade, nesse processo, desempenha um papel fundamental. A construção de identidade coletiva, seja ela baseada em etnia, religião, cultura ou outros fatores, proporciona um senso de pertencimento e unidade que facilita a mobilização e a ação coletiva na definição e defesa do território. Isso é fundamental para a compreensão dessa relação de complexidade entre territorialidade e identidade.

Dessa forma, para analisar os desafios enfrentados pelas comunidades indígenas na atualidade é importante reconhecer a luta pela demarcação de terras, a preservação da cultura e a afirmação, pois são temas centrais para tal discussão.

O antropólogo Stephen Grant Baines revela a profundidade e a complexidade do vínculo entre território, cultura e identidade, especialmente no contexto das comunidades tradicionais.

⁸⁷ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais e uso comum. In: Terra de quilombo, terras indígenas, “babaquais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. Almeida, Alfredo Wagner Berno de. 2. ed., Manaus: PGSCA–UFAM, 2008. p. 118.

Assim, “as diversas formas de territorialidade indígena resultam do esforço coletivo de uma sociedade indígena para ocupar, usar, controlar e se identificar com seu ambiente, fora do controle autoritário, mas dentro de uma organização coletiva e arbitrária”⁸⁸

A problemática das comunidades indígenas e seu modo de organização social a partir dos estudos de Oliveira delineiam para uma historicidade num prisma em que o contato entre povos indígenas e a sociedade nacional abala a sociedade indígena. Dessa maneira, o autor define a questão da territorialização como:

Um processo de reorganização social que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado”⁸⁹

Nesse sentido percebemos a questão da territorialização como uma manifestação do estabelecimento de controle material e simbólico sobre um determinado espaço e seus elementos, como pessoas e coisas. Esse processo emerge por questões políticas, onde poderes atuam de forma a modificar as relações estabelecidas por determinados grupos no espaço no qual estão inseridos.

Oliveira ainda define a territorialização como um processo dinâmico e complexo que envolve a construção de relações de poder e controle sobre o espaço. Argumenta que esse processo não é estático, mas sim uma constante reconfiguração de fronteiras, limites e poder, e são identificados em diferentes lugares. No Brasil, as comunidades indígenas têm se transformado com esse movimento, segundo o autor:

as “comunidades indígenas” vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso) (...) sem restringir-me à dimensão identitária, vendo a distinção e a individualização como vetores de organização social. As afinidades culturais ou linguísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade político administrativa (arbitrária e circunstancial), serão retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas aos

⁸⁸BAINES, Stephen Grant. Territórios, territorialização, territorialidades indígenas e os direitos à terra. *Raízes: Revista de Ciências Sociais e Econômicas*, Campina Grande, v. 34, n. 2. 2014. Disponível em: <https://raizes.revistas.ufcg.edu.br>, p.18.

⁸⁹ OLIVERA, João Pacheco De. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: Pacheco De Olivera, João (Org). *A Viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2. ed. Contracapa Livraria/LACED, 2004, p.18

membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções.⁹⁰

O que o autor destaca aqui é que a territorialização é um processo que se manifesta de diferentes formas e estrutura, desde o nível local até o global. Talvez, sendo a forma que esses indivíduos encontraram para sinalizar sua existência como parte de uma sociedade, e que muitas vezes, por falta desse posicionamento como indivíduos que tem sua própria identidade vem se perdendo e ficando invisível diante de uma sociedade preconceituosa como a nossa.

Esse processo é influenciado por fatores históricos, sociais, econômicos e políticos, e está em constante transformação. Nesse sentido, a territorialização é intrinsecamente ligada às relações de poder. Ele argumenta sobre o referido processo como sendo uma forma que serve para delimitar e controlar o espaço, e que essa delimitação e controle são frequentemente utilizados para beneficiar determinados grupos em detrimento de outros.

Ainda de acordo com esse pensamento, essa ação organizada tem um papel importante na construção de identidades, contribuindo para a formação de identidades locais, regionais e nacionais, e que essas identidades podem ser usadas para fortalecer ou desafiar as relações de poder existentes.

Os seringueiros, por exemplo, viveram esse processo de luta, fazendo sua identidade ser reconhecida a partir de seu espaço. Chico Mendes o primeiro desbravador dessa comunidade tradicional, “nasceu na floresta, era branco, mas raciocinava como índio porque era seringueiro e os seringueiros foram convertidos pela floresta”⁹¹. Esses sujeitos criaram uma cultura própria, arriscaram por sua identidade.

Essa coletividade de pessoas eram a sustentação da florestania, e a partir de uma organização social culturalmente específica, em um contexto de luta por terra, por espaço natural, reivindicaram um território como seu, para garantir a permanência como indivíduo de direito frente a sociedade. Apesar de grandes perdas, como foi o caso de Chico Mendes, que foi brutalmente assassinado, essa coletividade de indivíduos ganhou sua identidade, seu reconhecimento.

Desse modo, percebemos que as comunidades tradicionais fazem parte dessa historicidade, dentro dessa dinâmica de afirmação de seus direitos. De modo que a cultura interliga as relações de pertencimento e identificação do grupo e seus indivíduos. Assim, os

⁹⁰OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados” situação colonial, territorialização e fluxos culturais. UFRJ, Rio de Janeiro, 1998. p. 56

⁹¹Vozes da Floresta. Entrevista de Ailton Krenak ao jornal Le Monde Diplomatique Brasil. abr. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com>. Acesso em: 21 ago.2024.

indivíduos comunitários dentro desse processo, formulam-se a partir das necessidades que lhes são impostas, criando e recriando sua própria forma de viver e redefinindo sua identidade.

A historicidade das identidades culturais indígenas é complexa e multifacetada, marcada por processos contínuos de construção, transformação e resistência. Não se trata de identidades estáticas, imutáveis ao longo do tempo, mas sim de um processo dinâmico moldado pelas interações com outros grupos sociais e pelas próprias dinâmicas internas das diferentes etnias.

A historiografia discute a identidade indígena sobre uma visão complexa que evoluiu significativamente ao longo do tempo. Inicialmente, marcada por pensamentos eurocêntricos, que frequentemente descrevia os povos indígenas como “selvagens ameaçadores para a raça branca”⁹². Contudo, os estudos atuais buscam desconstruir esses estereótipos e reconhecer a diversidade e a riqueza cultural das diferentes nações indígenas.

A perspectiva da historiografia na visão tradicional, influenciada pelo colonialismo, negligenciou com frequência a complexidade da organização social, política e cultural dos povos indígenas. A narrativa dominante se concentrava na conquista e na dominação, representando os indígenas como obstáculos à expansão europeia, sem levar em conta suas próprias histórias, lógicas e sistemas de conhecimento. De acordo com o pensamento exposto abaixo, conclui-se que:

O “cerco” de assistência e suas formas de categorização étnica implementadas por agentes e agências indigenistas oficiais ou não-governamentais vêm se impondo sobre pessoas, comunidades e sociedades indígenas após estas terem sofrido uma série de outras imposições (...), em suma, “territorialização” (...). Passando a constituir linhas de força remodeladoras de suas identidades sociais e repercutindo na reavaliação de si mesmos como sujeitos de direito⁹³

Essa maneira de imposição mostra que os indígenas ainda lutam contra a configuração da categoria étnica promovida por agentes e agências da sociedade civil. Nessa perspectiva, os indígenas que se distanciaram de sua cultura atuam e continuarão a atuar estrategicamente de acordo com seu saber tradicional, reestruturando valores, pessoas e recursos materiais e simbólicos para manter as fronteiras étnicas responsáveis pela formação da identidade histórica e do pertencimento de sua etnicidade indígena.

De acordo com Sparemberger e Colaço:

⁹²ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na História do Brasil. Rio de Janeiro: FGV, 2010, p.140

⁹³SILVA, Cristhian Teófilo da. Identificação étnica, territorialização e fronteiras: A perenidade das identidades indígenas como objeto de investigação antropológica e a ação indigenista. Revista de Estudo e Pesquisa, (Fundação Nacional do Índio), Brasília, v. 2. n. 1, p. 113-140, jul. 2005. Disponível em: <http://www.funai.gov.br>. Acesso em 17 out.2024. p. 131

A afirmação de identidade de um grupo que representa uma minoria excluída é também a afirmação de sua história (...). O que num primeiro momento parece apenas ser o desejo de se fazer reconhecer pelo outro, engloba também o próprio reconhecimento e a consciência que o grupo detém enquanto parte de uma coletividade⁹⁴

Nesse sentido, reconhecer a própria história leva o grupo a compreensão de suas origens, tendo a consciência de seu papel dentro de uma coletividade. Oliveira (1998, p. 56) argumenta nesse sentido que “o movimento pelo qual um objeto político-administrativo vem a se transformar em uma coletividade organizada⁹⁵” ele chama de territorialização.

O mesmo autor, João Pacheco de Oliveira destaca uma diferença fundamental entre dois processos de territorialização relacionado aos povos indígenas, argumentando que:

Devemos observar que o processo de territorialização vivenciado pela população autóctone é radicalmente diverso daquele gerado pela política indigenista do século XX que, em termos de propositura, pretende interromper o processo de assimilação compulsória, deixando o progresso material da região como uma tarefa para os não-indígenas.⁹⁶

Nesse sentido percebemos que o modo como os indígenas constroem e vivenciam seus territórios é muito diferente da forma como o Estado impôs territórios “oficiais” através de suas políticas indigenistas, por mais que alegassem proteção, acabaram limitando a autonomia e a participação indígena no desenvolvimento regional.

Historicamente, a territorialização está associada a processos de etnogênese, ou seja, reassumir e reafirmar identidades indígenas em resposta a opressões coloniais e estatais que buscaram negar ou apagar essas identidades por meio da expulsão, violência e apagamento cultural. Nesse âmbito Coelho e Silva argumentam, que os povos indígenas Gamelas da Baixada Maranhense, “durante muito tempo foi considerado como extinto. Na atualidade, os Gamela se articulam e se organizam, criando mecanismos de reconhecimento e de luta pela implementação de seus direitos ao território e a etnicidade.”⁹⁷

Os estudos cada vez se remetem sobre esse processo de territorialização indígena. Adriana Dias Silva destaca em sua dissertação de mestrado intitulada Processos de Retomada indígena: Identidade, resistência e reconfiguração cultural, que “Nesse processo de luta pelo

⁹⁴SPAREMBERGER. Raquel Fabiana Lopes; Colaço. Thais Luzia. Direito e identidade das comunidades tradicionais do direito do autor ao direito a cultura. Ibict, Rio de Janeiro, v.7, n.2, p.681-700, set, 2011. Disponível em: <https://revista.ibict.br>. Acesso em: 20 set. 2024. p.697

⁹⁵OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados” situação colonial, territorialização e fluxos culturais. UFRJ, Rio de Janeiro, 1998. P. 56

⁹⁶ Ibidem p. 57

⁹⁷COELHO, Elizabeth Maria Beserra; SILVA, Rosangela Ramos. A luta pelo reconhecimento étnico e direito à terra: os gamelas. In: VIII Jornada Internacional Políticas Públicas, UFMA, 2017, São Luís. Revista Políticas públicas. São Luís: UFMA, 2017. Disponível em: <http://www.joinpp.ufma.br>. Acesso em 10 set. 2024. p.3

reconhecimento étnico e por território, algumas estratégias são comuns a todos os grupos étnicos que vivenciaram e atualmente vivenciam essas dinâmicas de retomada.”⁹⁸

Costa analisa como a identidade foi constantemente redefinida em resposta às mudanças sociais, políticas e culturais afirmando que “Dos diversos grupos étnicos que se separaram, algumas etnias não conseguiram se reunir novamente e seus membros foram assimilados à sociedade envolvente, passando a incorporar outro modelo de vida.”⁹⁹ Dessa forma a busca pela autodeterminação, a preservação da cultura são elementos fundamentam a construção da identidade indígena contemporânea.

Assim, podemos dizer que ao discutir essas questões é revelado como as políticas de demarcação de terras têm sido um campo de disputa entre os interesses do Estado e os direitos das comunidades indígenas. Alfredo Wagner traz essa reflexão afirmando que:

Anotar-se que novos povos indígenas estão surgindo, tanto na Amazônia, quanto no Nordeste ou no Sudeste do País. Veja-se o exemplo do Ceará que vinte anos atrás oficialmente não registrava índios e hoje possui mais de dez povos indígenas. Concomitante ao “surgimento” tem-se critérios político-organizativos que se estruturam em cima da demanda por terras.¹⁰⁰

De acordo com a citação acima percebe-se o ressurgimento e reconhecimento de povos indígenas no Brasil, especialmente no Ceará, e a relação dessa demanda por terras e organização políticas. Esses exemplos mencionados mostram como a ausência de reconhecimento desses povos no passado contrasta com a presença de diversos povos indígenas na atualidade. Resultado de um processo de organização que se intensificou nas últimas décadas a partir da luta não somente por acessos aos territórios, mas por uma política de direitos, reconhecendo aos indígenas esses direitos.

Portanto, percebemos que a temática relacionada aos povos indígenas tem sido discutida com muita frequência no meio historiográfico e nos vários campos do saber. De acordo com Almeida, “convém considerar que a história indígena, beneficiada pelo desenvolvimento de pesquisas em outras áreas, renova-se continuamente, produzindo conhecimentos que

⁹⁸SILVA, Adriana Dias. Processos de retomada indígena: identidade, Resistência e Reconfiguração Cultural. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em História/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís. 2024, p.41.

⁹⁹COSTA, Roseane Guimarães Cabral. Territorialidade e Condições de Vida dos Indígenas Cocama da Comunidade Nova Esperança de Manaus, Amazonas. 2014. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) Universidade Federal do Amazonas. Manaus. 2014, p.25

¹⁰⁰ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais e uso comum. In: Terra de quilombo, terras indígenas, “babaquais livres”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. 2. ed., Manaus: PGSCA-UFAM, 2008. p. 120.

possibilitam repensar vários outros temas”.¹⁰¹ Diante dos aspectos ora mencionados, consideramos que a dinâmica da historiografia em relação a difusão desses direitos relacionados ao reconhecimento das comunidades indígenas, acenam para uma construção do pensamento de que tais sujeitos fazem parte do universo social, cultural, político e econômico, por meio do qual estabelecem um conjunto de conhecimentos práticos associados ao seu modo de vida, devendo ser acolhido e respeitado.

1.3 As produções historiográficas sobre o processo de reconhecimento de comunidade tradicional e comunidades indígenas.

As produções historiográficas sobre o processo de reconhecimento das comunidades tradicionais no Brasil enfatizam uma trajetória de lutas de diferentes sujeitos em busca de uma identidade cultural e territorial. Os estudos sobre essa demanda por reconhecimento das comunidades tradicionais e povos indígenas têm ganhado força frente às transformações espaciais que refletem as produções acadêmicas na área das ciências humanas. O reconhecimento social, jurídico e político desses sujeitos tem sido um dos eixos mais debatidos pela historiografia contemporânea. Ao longo das últimas décadas, historiadores vêm desconstruindo narrativas hegemônicas que levavam esses grupos a um papel marginal na história nacional, evidenciando, ao contrário, sua centralidade nas dinâmicas sociais, territoriais e políticas do país.

Sabemos que por muito tempo o que se produziu de discussão era fundamentada pelo pensamento positivista da historiografia europeia que reverenciava uma história nacionalista. A influência do Estado em apresentar uma história homogênea, levava os historiadores positivistas a descreverem e provarem os fatos através de documentos oficiais produzidos pelo Estado e, conseqüentemente, todas as produções construídas tinham como protagonismo central os grandes acontecimentos políticos, os grandes personagens históricos, deixando assim a participação de negros e indígenas na invisibilidade.

¹⁰¹ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 37, n. 75, p. 17-38. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/b7Z47VbMMmvPQwWhbH>. Acesso em 10 abr. 2025. p.34

A pesquisadora Maria Regina Celestina de Almeida, coloca muito bem essa situação dos indígenas no Brasil, em seu texto *A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas*. A autora argumenta que:

Os índios sempre estiveram na história do Brasil, porém, grosso modo, como força de trabalho ou como rebeldes que acabavam vencidos, dominados, escravizados, aculturados ou mortos. Suas ações não eram, absolutamente, consideradas relevantes para a compreensão dos rumos da história.¹⁰²

Dessa forma, percebemos que os indígenas não poderiam fazer parte da historiografia como sujeitos importantes nesse contexto da história. Sua participação era mencionada como sendo de pouca relevância para a sociedade. Contudo, suas lutas têm atraído os olhares dos estudiosos quando se trata de direitos burlados. E essa temática sobre as comunidades tradicionais tem levantado diversas discussões sobre esses sujeitos que lutam por seus direitos frente ao Estado, que muitas vezes não cumpre o seu papel.

Aliás, “muitas vezes, é o próprio Estado que viola os direitos dos povos indígenas, negando-lhes os seus direitos fundamentais para a garantia de sua dignidade humana”.¹⁰³ A luta por reconhecimento das comunidades tradicionais e indígenas no Brasil representa uma das mais importantes e complexas buscas por direitos, em vários sentidos. De acordo com Ferro e Peixoto “desde a constituição de 1988, houve um aumento no debate acerca das leis em favor dos povos indígenas”.¹⁰⁴ Mas, o que tem sido feito pelos órgãos públicos que podem ser verificados e analisados aqui, inclusive suas limitações frente à agenda do movimento indígena contemporâneo? É uma pergunta pertinente, pois “As políticas públicas voltadas para os povos indígenas são frágeis, com estrutura limitada para cumprir o que está definido e garantido na legislação brasileira”¹⁰⁵,

E quando se trata da questão do reconhecimento das comunidades, tanto indígena quanto das outras comunidades tradicionais, percebemos que o processo de reconhecimento pode ser compreendido não apenas como um documento de identificação, mas como uma aquisição para a adesão de outros direitos que vão além das fronteiras de identificação de um indivíduo.

¹⁰²ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas*. Revista Brasileira de História. São Paulo. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/b7Z47VbMMmvPQwWhbH>. p.18-19

¹⁰³CAVALCANTE, Celiane Borges. et. al. Povos Indígenas e Direitos Humanos: luta por reconhecimento. In: 3º Congresso Internacional de Povos Indígenas da América Latina. Brasília, 2019. Direitos Fundamentais e Justiça. Belo Horizonte, 2022. Disponível em: <https://dfj.emnuvens.com.br>. p.206

¹⁰⁴FERRO, Vinícius Fernandes Costa; PEIXOTO, José Adelson Lopes. Indígenas de Alagoas: direito e identidade. Revista de Estudos Indígenas de Alagoas-Campiô. Palmeira dos Índios, 2023, p.50.

¹⁰⁵COSTA, Roseane Guimarães Cabral. Territorialidade e Condições de Vida dos Indígenas Cocama da Comunidade Nova Esperança de Manaus. 2014. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas. Manaus. 2014. p.17.

O antropólogo professor Alfredo Wagner Berno de Almeida em uma análise sobre *Terra de quilombos, terras indígenas, “babaquais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*, afirma que:

As teorias do pluralismo jurídico, para as quais o direito produzido pelo Estado não é o único, ganharam força com a Constituição de 1988. Juntamente com elas e com as críticas ao positivismo, que historicamente confundiu as chamadas “minorias” dentro da noção de “povo”, também foi contemplado o direito à diferença, enunciando o reconhecimento de direitos étnicos ¹⁰⁶

Nesse sentido, podemos perceber que as teorias pluralistas do direito juntamente com as críticas ao positivismo jurídico na Constituição de 1988 tiveram uma influência importante para o processo de reconhecimento dessas comunidades tradicionais, das quais os povos indígenas são uma delas. A partir desse rompimento com o positivismo, que priorizava o direito do Estado como sendo o único legítimo, aparecem as mudanças nesse paradigma do reconhecimento do direito à diferença, que se apresentam, por exemplo, no reconhecimento de direitos étnicos.

Com essa mudança os grupos sociais específicos, com suas próprias culturas e normas, passam a ter seus direitos reconhecidos e protegidos pelo Estado, sem que isso implique na negação do direito estatal. Nas palavras de Almeida, “inexistindo uma reforma do Estado, coadunada com as novas disposições constitucionais, a solução burocrática foi pensada sempre com o propósito de articulá-las com as estruturas administrativas preexistentes”¹⁰⁷. Ou seja, o pluralismo jurídico não substitui o direito estatal, mas o enriquece, reconhecendo a legitimidade de outros sistemas normativos que se complementa a ele.

Assim, ao se discutir o reconhecimento legal das comunidades denominadas tradicionais, precisamos entender quem são os indivíduos ou grupos aptos a ingressar nessa categoria. Conhecendo as implicações que o reconhecimento legal trará para o poder público, para a sociedade envolvente e para as próprias comunidades.

Youssef Filho relata que “como regra geral, até recentemente, quase que só os indígenas e os descendentes de escravos eram reconhecidos como pertencentes à categoria de povos tradicionais”¹⁰⁸. Contudo, podemos afirmar que essa situação vem mudando, desde a constituição de 1988, e com isso verifica-se um aumento expressivo de indivíduos e de grupos sociais que reivindicam o direito de pertencer a essa classe.

¹⁰⁶ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais e uso comum. In: *Terra de quilombo, terras indígenas, “babaquais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. 2. ed., Manaus: PGSCA–UFAM, 2008. p.33

¹⁰⁷ *Ibidem*. p. 34

¹⁰⁸ YOUSSEF FILHO. Adnan Assad. O reconhecimento formal de povos e de comunidades tradicionais do Brasil. Norte Científico. Boa Vista, v. 8, n. 1, 2013, p. 51.

Para Kanela, “compreender o repertório burocrático estatal é central para as estratégias de luta pelo reconhecimento dos direitos dos povos indígenas”¹⁰⁹ mencionando a luta dos povos Kanela do Araguaia, que é a luta de vários outros povos em todo o país, e principalmente na Amazônia.

O reconhecimento é fundamental porque garante direitos, proteção e o respeito às suas formas de vida, além de possibilitar o acesso a políticas públicas específicas para esses sujeitos, como traz a vista o texto da Constituição de 1988, que diz que são reconhecidos aos indígenas “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”¹¹⁰.

Sabemos que o reconhecimento por parte do Estado é fundamental para garantir a proteção de suas identidades, o acesso à direitos básicos e à preservação de suas culturas. Porém, antes de tudo, “há de se ter em conta que o reconhecimento (pelos Outros) começa com o autorreconhecimento”.¹¹¹ Ou seja, antes de esperar ser conhecido pelo poder do Estado, os povos indígenas precisamos tomar a atitude de se auto reconhecer como tal. Ainda nesse sentido, Oliveira argumenta que:

“desde que os índios e suas lideranças passaram a demandar um respeito às suas formas de ser sua identidade e suas culturas tradicionais, algo até então inexistente ou de muito rara observação. Foram reivindicações de reconhecimento afirmadas no bojo do que ficou conhecido como o ‘Movimento Indígena’ em escala nacional e a consequente criação de sua própria entidade étnica, denominada bem a propósito União das Nações Indígenas (UNI)”¹¹²

Dessa forma, percebe-se que os movimentos indígenas a partir dessas organizações e reivindicações tem sido importante para o reconhecimento dos povos indígenas. A criação da União das Nações Indígenas (UNI) criada em junho de 1980, durante a XIV Assembleia Nacional de Chefes Indígenas em Brasília, é o resultado da consolidação desses movimentos, que por sua vez vem garantindo a reivindicação das identidades étnicas e seu reconhecimento frente ao Estado.

¹⁰⁹KANELA, Claudio do Nascimento Brito; Oliveira, Ângelo Altair; Silva, Lorrane Gomes da. A luta pelo reconhecimento dos direitos do povo indígena Kanela do Araguaia. *Habitus*. Goiânia, v. 21, n. 1, p. 20–33, 2023. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/view/13172>. Acesso em: 15 abr. 2025. p.24

¹¹⁰BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para assuntos jurídicos. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm.

¹¹¹OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral. *Antropológicas*, Recife, 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/revistaanthropologicas/article/view/23631>, p. 24

¹¹² *Ibidem*, 24

Segundo Costa “a partir da década de 1970, os povos indígenas organizaram seus próprios movimentos sociais, criando organizações e associações indígenas com o intuito de se defender das políticas de integração e reivindicar o reconhecimento de seus direitos”.¹¹³ Essa tomada de decisão foi necessária para que as comunidades indígenas pudessem ganhar força como uma classe que faz parte de uma sociedade, e para que seu povo não continue sofrendo esse apagamento histórico.

Dessa maneira, podemos dizer que esse tema tem sido recorrente nos artigos acadêmicos contemporâneos. Analisar o processo pelo qual as comunidades indígenas são oficialmente reconhecidas pelo Estado envolve estudos sobre os critérios utilizados, os desafios enfrentados pelas comunidades na busca por esse reconhecimento.

Júnior e Souza explicam sobre a existência de normas dentro do contexto jurídico que garantem os direitos étnicos e coletivos, “normas positivadas tanto no ordenamento jurídico nacional, quanto no internacional, as quais são utilizadas para garantir direitos fundamentais dos povos e comunidades tradicionais”¹¹⁴ mostrando que, esses aparatos jurídicos nasceram a partir das lutas históricas travadas em diferentes contextos da história.

Assim, a resistência dos povos indígenas no Brasil e a busca por seus direitos e reconhecimento enquanto comunidade é uma luta histórica, que se apresenta de diversas formas, desde o reconhecimento como sujeitos de direito perante a sociedade, assim como os demais, até a busca por justiça e políticas públicas adequadas às suas necessidades.

Contudo, podemos afirmar que o processo de reconhecimento é dificultoso em razão de uma intolerância histórica à diferença, como descreve Shiraishi Neto quando fala sobre os direitos dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil:

Não é demais lembrar que, em época não tão distante, para alguns, definir a sua condição existencial atraía, de imediato, a condenação. E não propriamente pelo que a noção jurídica de igualdade formal pudesse sugerir. Mas sim pela ideia da alteridade radical, informada pela não existência e pelo não-valor do diferente, do “bárbaro”¹¹⁵ (2007, p. 19).

¹¹³COSTA, Roseane Guimarães Cabral. Territorialidade e Condições de Vida dos Indígenas Cocama da Comunidade Nova Esperança de Manaus, Amazonas. 2014. 186p. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas. Manaus. 2014. p. 49

¹¹⁴JÚNIOR, Gladstone Leonel da Silva; Souza, Roberto Martins. As comunidades tradicionais e a luta por direitos étnicos e coletivos no sul do Brasil. Revista da Faculdade de Direito da UFG, Goiânia, 2009. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/revfd/article/view/9862>. Acesso em: 15 mai. 2025. p.134

¹¹⁵SHIRAISHI NETO, J. (org.). *Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional*. Manaus: UEA, 2007. 224 p. (Documentos de bolso; n.º 1). p.19

Ou seja, o problema não é ser reconhecido, é ser diferente. De modo que ser diferente da norma estabelecida não pode ser reconhecido dentro desse pensamento, essa percepção era baseada na alteridade radical, onde o diferente era desvalorizado, negando assim a sua existência como sujeito perante a sociedade.

Oliveira argumenta que nas sociedades com culturas diversificadas o reconhecimento da identidade étnica é mais difícil, gerando as crises a partir desse contexto, “e com elas surgem determinados problemas sociais susceptíveis de enfrentamento por políticas públicas, como, por exemplo, as chamadas políticas de reconhecimento”¹¹⁶.

Segundo Victória (2011, p. 300), “o reconhecimento étnico se apresenta, assim, como um evento que mobiliza, desde questões de Direitos Humanos, até decisões sobre a utilização de recursos do Tesouro Nacional”¹¹⁷. Percebe-se que o reconhecimento das comunidades indígenas está elencado nesses conjuntos de direitos que são acionados a partir da aplicação dos dispositivos jurídicos:

Isso porque o direito a esse reconhecimento, estando associado aos direitos constitucionais, abre uma série de possibilidades aos grupos indígenas reconhecidos, tais como: o direito de demarcação ou aquisição de terras; o direito de usufruírem de condições sanitárias e de saúde para sobrevivência não apenas individual, mas da etnia; o direito à educação, tendo assegurada a utilização das suas línguas nas escolas; o direito à atenção à saúde ¹¹⁸

Nesse sentido, entende-se a importância do reconhecimento legal das comunidades indígenas para a vida de seus membros. O reconhecimento vem trazer garantia para a efetivação de seus direitos em todos os sentidos, tornando-se um instrumento de viabilização para a melhoria de vida dessas comunidades.

Portanto, o pertencimento a uma determinada comunidade não se trata de uma imposição externa, mas de uma construção social interna estruturada na percepção compartilhada de identidade e cultura. E essa iniciativa parte dos próprios indivíduos que se identificam e se reconhecem como sujeitos sociais que estão atrelados a uma maneira de vida específica.

¹¹⁶ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral. Antropológicas, Recife, 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/revistaantropologicas/article/view/23631>. p. 18

¹¹⁷ VICTORIA, Ceres. “A viagem de volta”: o reconhecimento de indígenas no sul do Brasil como um evento crítico. Sociedade e Cultura, Goiânia, 2011. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/fcs/article/view/17605>. p.300

¹¹⁸ Ibidem; p. 300

Concordamos com Nogueira: “há muito ainda para se explorar no campo da autonomia indígena, justamente porque é um processo em transformação contínua nos espaços políticos”¹¹⁹

1.4 Etnografia do Purus

O rio Purus é um rio de águas brancas, composto por uma exuberante beleza natural. Como um percurso de água amazônica, ele nasce no Peru e percorre o território brasileiro nos estados do Acre e Amazonas. Ele é descrito como um rio bastante curvilíneo. Sendo um dos principais afluentes do rio Solimões.

Ferrarini argumenta que o Purus “é o segundo rio de maior navegabilidade da bacia amazônica. Com pequenas embarcações pode-se atingir suas cabeceiras.”¹²⁰ A bacia do rio Purus tem uma longínqua extensão passando dentro da floresta Amazônica desde o Peru até o Brasil. Como mostra o mapa abaixo:

Figura 1. Curso de extensão hidrográfica Rio Purus-Amazonas



Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Rio_Purus

¹¹⁹ NOGUEIRA, Caroline Barbosa Contente. A autodeterminação dos povos indígenas frente ao Estado. 2016. 226p. Tese (Doutorado em Direito Econômico e Socioambiental) - Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2016. p.133

¹²⁰ FERRARINI, Sebastião, A. Tapauá sua história sua gente. Manaus: Calderaro, 1980. p. 14

De acordo com a cartografia, o rio Purus adentra ao Brasil pelo estado do Acre, a partir do município de Santa Rosa, passando pelo município de Manoel Urbano, chegando ao estado do Amazonas pelo município de Boca do Acre, confluindo com as águas do rio Acre. E assim vai seguindo pelo Estado do Amazonas até desaguar no rio Solimões. Seu curso é caracterizado como sendo cheio de sinuosidades e pela água barrenta, além de ser composto por sedimentos andinos.

A diversidade da região do Purus é caracterizada por uma complexidade de diferentes fatores que cooperaram para redesenhar sua paisagem histórica e cultural. A relação entre elementos históricos e culturais delinearam tanto a ocupação como o manejo dos recursos naturais pelos habitantes dessa região ao longo de sua existência.

A paisagem do rio Purus está dividida principalmente em duas categorias: várzea e terra firme, cada uma com suas particularidades e implicações para as comunidades locais. Como esclarece Souza: “a região do médio Purus é composta por áreas típicas de planícies de inundação, com matas alagadas periodicamente, com grande diversidade de lagos e por regiões de floresta de terra firme”¹²¹

Rica em recursos naturais, a região foi grandemente explorada a partir dos interesses políticos expansionistas, baseado no seu potencial econômico. Souza argumenta que esses interesses foram despertados “ainda nos primeiros anos da chegada dos portugueses, foram tão logo marcados por lutas e conflitos travados, sobretudo, devido à busca incessante por riquezas lendárias”¹²²

O Purus durante muito tempo foi visto como um rio de difícil acesso e que continha mistérios. Algumas expedições foram realizadas com o objetivo de desvendar seus mistérios e anexá-lo aos interesses do Estado Brasileiro. Contudo, não foi só isso que impulsionou o interesse para o acesso ao rio Purus. De acordo com Silva “as primeiras expedições ao rio Purus tiveram múltiplos propósitos, incluindo a exploração dos recursos naturais, o mapeamento de rotas e a delimitação de fronteiras para fins de controle populacional.”¹²³ Dessa forma, percebemos que havia um grande interesse pelas riquezas existentes nessa região.

¹²¹SOUZA, Ingrid Daiane Pedrosa de. *Gentes da Mata: histórias, alteridades e socialidades entre os Jamamadi do médio Purus*. 2015. 140p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2015. p.9

¹²² SOUZA, Ingrid Daiane Pedrosa de. *Gentes da Mata: histórias, alteridades e socialidades entre os Jamamadi do médio Purus*. 2015. 140p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2015. p.50

¹²³ SILVA, Bianca Cavalcante da. *Mudanças na paisagem da bacia do Rio Purus: Impactos e desafios para redução do desmatamento e degradação florestal*. 2023. 86p. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2023. p.29

O acesso a região do rio Purus deu-se com as expedições multifacetadas, que surgia do interesse de conhecer o contexto dessa região, por ser desconhecida, assim como para a exploração dos diferentes recursos naturais. Dessa maneira o processo de colonização na Amazônia se deu a partir de várias intenções alheias e confusas que trouxeram grandes prejuízos para os moradores da região, dentre eles os diferentes povos indígenas.

Rodrigues argumenta que “até 1767 não havia nenhum vestígio de ocupações de colonos brancos no Purus.”¹²⁴ Contudo, as explorações a respeito da Amazônia foram bastante discutidas desde muito tempo com a chegada dos europeus, que tiveram grandes interesses sobre essa região, pelos rios, em especial o interesse por suas riquezas, além, de servir como estratégia de fronteiras para a proteção do território e dominação do espaço ainda em fase de disputa. Assim, em razão da sua alta riqueza de espécies e grande produtividade, o rio vem sofrendo grande exploração na pesca, caça, exploração madeireira e agricultura familiar desde seus primórdios.

De acordo com Costa as primeiras “descrições sobre o Purus e dos grupos indígenas que habitavam esse território são realizadas antes do século XIX”.¹²⁵ Isso leva entender que o potencial econômico em torno das riquezas naturais desse rio despertou o interesse de exploração de muitos indivíduos pesquisadores e estudiosos.

O rio Purus é um rio de grande extensão fluvial da região da Amazônia, ele se divide em Alto, Médio e Baixo Purus. Desse modo a bacia hidrográfica do rio Purus é uma das mais extensas. Sendo o último afluente da margem direita do rio Solimões, ele percorre uma vasta extensão de florestas, terras indígenas, unidades de conservação e comunidades tradicionais. Essas regiões têm suas características geográficas, ecológicas, sociais e econômicas, retratando seu contexto regional.

O alto Purus é a região que abrange a cabeceira do Rio Purus, atravessando o Peru e o Brasil, nos estados do Acre e Amazonas. Essa área é caracterizada por uma grande diversidade ecológica, com florestas tropicais densas, terras indígenas e áreas de preservação ambiental, no que podemos citar a presença das comunidades indígenas desta região, tais como os Kaxinawá, Kulina e Madijá, que vivem tradicionalmente em harmonia com a natureza. Segundo Rodrigues (2010, p. 14), “a região do Médio Purus está localizada no sudoeste do Estado do Amazonas”¹²⁶

¹²⁴ RODRIGUES, Clayton de Souza. A paisagem etnográfica do Médio Purus / Juruá. 2010.92p. Dissertação (mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2010. p.14

¹²⁵ COSTA, Willas Dias da. Os padrões do Purus: elites fundiárias, poder e novas dinâmicas territoriais no sul do Amazonas. 2017. 238 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2017. p.29

¹²⁶ FEITOSA JÚNIOR, Adalcir Araújo. Análise espaço-temporal da variação dos pulsos de inundação na região do interflúvio Purus-Madeira no Sudoeste da Amazônia. 2023. 35 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Ambientais) - Universidade Federal do Amazonas. Humaitá. 2023. p. 5

abrangendo uma área que atravessa o estado do Amazonas, incluindo os municípios como Pauini, Lábrea e Tapauá. O Médio Purus é caracterizado por uma grande mistura de povos indígenas, ribeirinhos e migrantes nordestinos, que se estabeleceram na região durante o comércio da borracha. A economia dessa região é baseada em atividades como pesca, agricultura de subsistência, extração de madeira e produtos florestais. E a região do baixo Purus está localizada mais ao norte, próximo da confluência com o rio Solimões, no território dos municípios como Beruri e Anori

Assim, rio Purus apresenta uma complexa diversidade ambiental e sociocultural ao longo de sua extensão. As regiões Alto, Médio e Baixo Purus não são apenas divisões geográficas, mas compreendidas como territórios marcados por modos de vida distintos, desafios específicos e riquezas naturais inestimáveis. Feitosa Júnior enfatiza que “a bacia do Purus é considerada em alto estado de conservação na Amazônia brasileira.”

A historiografia mostra que nas viagens de reconhecimento do território amazônico na região do Purus, muitos viajantes e cientistas relataram suas passagens por vários lugares desconhecidos entre os anos de 1637 e 1638. De acordo com Ferrarini, o rio Purus, foi um desses lugares da Amazonia que foi tardiamente navegado pelos “civilizados.”¹²⁷ Klein afirma, segundo os relatos historiográficos, que o Purus foi alcançado pela primeira vez em 1857, numa expedição chefiada por Serafim Salgado, o qual foi encarregado nessa primeira expedição a região do Purus no intuito de reconhecimento de tal região.¹²⁸

Nos anos de 1860 a 1862, Manoel Urbano da Encarnação foi então enviado a realizar a segunda expedição no Purus. Ferrarini afirma, que o “mulato Manoel Urbano da Encarnação” “incumbido por Clementino Carneiro da Cunha, presidente da província do Amazonas, explorou o Purus tentando achar comunicação com o Madeira.”¹²⁹ Assim, Urbano fez várias viagens no rio Purus e, por fim, se estabeleceu em Canutama, que até então era somente uma propriedade ribeirinha, e mais tarde se tornaria a sede do Município de Canutama.

Dessa forma, percebemos como a história dessa região foi sendo construída a partir do que foi observado por esses sujeitos. Seus relatos, sobre os costumes, as crenças e a organização social, e sobretudo, as primeiras histórias dos indígenas da Amazônia demonstram a importante

¹²⁷ FERRARINI, Sebastião, A. Tapauá sua história sua gente. Manaus: Calderaro, 1980. p.14

¹²⁸ KLEIN, Daniel da Silva. Homens, mulheres e crianças na ocupação dos vales dos rios Purus e Acre: aspectos sociais na Amazônia Sul-ocidental de 1889 a 1904. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 42, n. 91, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/rbh/a/TjVygCDNv4mNWzK3mbLRyjF/abstract/?lang=pt>. p.255

¹²⁹ FERRARINI, Sebastião, A. Tapauá sua história sua gente. Manaus: Calderaro, 1980. p.15

observação feita por eles, e a forma como esse cenário vai sendo configurado historicamente. Essas diferentes pesquisas históricas e antropológicas sobre essa região nos fazem entender que, o Purus sempre teve um papel fundamental na ocupação e no desenvolvimento da região amazônica, sendo um fluxo natural de circulação, comunicação e integração entre os diferentes povos. A importância histórica do Purus como rio tem suas raízes na presença ancestral dos povos indígenas, cujas culturas contribuíram para a formação da identidade desta região.

A contribuição de Urbano da Encarnação a partir de suas informações sobre essa região do Purus levou outros indivíduos a se interessarem pelos estudos dessa região. Um desses que podemos mencionar aqui é Willian Chandless, que iniciou o seu trabalho sobre o Purus a partir das informações concisas de Urbano. Rodrigues argumenta que Willian Chandless, um geógrafo, “escreveu um minucioso documento de caracterização da calha do Purus identificando vários de seus afluentes sempre se remetendo aos indígenas Paumari, Apurinã e Manetenery”¹³⁰. Ainda segundo o autor, o geógrafo descreveu em um de seus diversos trabalhos “a relação belicosa entre os Paumarys e Hypurinás, assim como destes com os Manetenerys.”¹³¹

Para Maciel, a participação de Urbano mostra como o governo imperial utilizou-se de vários agentes locais indígenas e não indígenas tentando colocar em prática sua política indigenista e de colonização nas áreas inexploradas. O autor argumenta que na particularidade do rio Purus o papel desse agente do governo foi fundamental, “pois, usando de seu poder e influência de regatão e de seu conhecimento prático sobre a região e, principalmente, sobre as populações indígenas, ele se colocava como um ‘interlocutor’ imprescindível”¹³², realizando o contato entre os indígenas e os demais sujeitos que pretendiam se comunicar ou trabalhar com estes.

Assim, a construção histórica da região do Purus vem sendo descrita a partir dos relatos desses pesquisadores expedicionários, os quais descreveram sobre os diferentes povos indígenas que transitavam nessa região, suas formas de vida, que se diferenciavam entre cada família. Euclides da Cunha aparece, nesse contexto, com um trabalho conciso de descrição não somente dos habitantes dessa região, mas sobre a geografia, a economia e a geologia, buscando, segundo

¹³⁰RODRIGUES, Clayton de Souza. A paisagem etnográfica do Médio Purus/Juruá. Dissertação (mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2010. p. 16

¹³¹ *Ibidem*, p. 16

¹³²MACIEL. Benedito do Espírito Santos Pena. Histórias Intercruzadas: Projetos, ações e práticas indígenas e indigenistas na província do Amazonas (1850-1889). Tese (doutorado em sociedade e cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2015, p.238

Rodrigues, “definir as fronteiras entre Brasil e Peru na região dos rios Purus e Juruá”¹³³, atendendo a necessidade do governo brasileiro de definir as fronteiras dos países para a construção da nação brasileira. E nisso vai se configurando a questão territorial dessa região.

Muitos estudos têm sido realizados debatendo esses processos históricos de territorialização da região do Purus. Mario de Azevedo Brunoro argumenta em sua dissertação de mestrado em Antropologia intitulada *Dos rios aos interflúvios: Movimentos e caminhos indígenas na bacia do Purus*, que “a história moderna do Purus é marcada pela disputa na demarcação de fronteiras nacionais, que, por sua vez, estava intimamente ligada a uma competição de empresários da borracha e do caucho durante a segunda metade do século XIX e início do XX.”¹³⁴ Para Costa, foi a frequência das expedições que expandiu a notícia de que havia grande riqueza natural na região do Purus: “expedições realizadas no Purus⁶ por difundir a ideia de que este rio era detentor de muitas riquezas naturais e de grandes agrupamentos indígenas, e que neste território concentrava-se a maior reserva de seringais e castanhais de toda a Amazônia.”

135

Desse modo, a dimensão histórica e natural dessa região é vista não apenas como uma área, geograficamente falando, mas como um processo de construção social. Segundo Pereira, “a região é uma construção social delimitada a partir de critérios de classificações e distinções, que não são naturais e não possui necessariamente uma dimensão espacial”, ela é constituída por “uma dimensão histórica.”¹³⁶ Sendo assim, a região aqui não está atrelada apenas aos eventos cronológicos, mas às relações de poder, sistemas econômicos e transformações culturais.

Durante o século XIX, o rio Purus tornou-se alvo da economia local e global. Em razão da exploração das drogas do sertão e da borracha, o rio Purus passou a ser explorado. Quando observamos os objetivos das expedições enviadas para essa região é perceptível o grande interesse às riquezas existentes. Willas Dias da Costa em sua tese de Doutorado argumenta que:

Em relação a este pedaço da Amazônia, os primeiros registros são realizados pelos colonizadores que buscavam conhecer essa região afim de explorá-la. Em 1542, o cronista Gaspar de Carvajal relata os primeiros massacres sobre

¹³³RODRIGUES, Clayton de Souza. A paisagem etnográfica do Médio Purus/Juruá. Dissertação (mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2010. p.17

¹³⁴BRUNORO, Mario de Azevedo. *Dos rios aos Interflúvios: Movimentos e caminhos indígenas na Bacia do Purus*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas. Manaus. 2023. p.20.

¹³⁵COSTA, Willas Dias da. *Os padrões do Purus: elites fundiárias, poder e novas dinâmicas territoriais no sul do Amazonas*. 2017. 238 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2017. p.31

¹³⁶PEREIRA, Cloves Farias. Estado e Agronegócio: Etnografia de um processo de regularização fundiária e descaracterização de território no sul do Amazonas. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Amazonas. Manaus. 2017. p.39

indígenas nessa região através da expedição de Francisco Orellana que percorreu o rio Purus em busca do chamado Eldorado.¹³⁷

De acordo com a afirmação do autor acima, é possível percebermos os primeiros registros dessa região do Purus, sob a perspectiva dos colonizadores europeus, provocando a exploração e violência contra os povos indígenas dessa região. A narrativa enfoca a expedição de Francisco de Orellana, relatada por Gaspar de Carvajal, como um dos primeiros massacres e exploração ocorridos na região, baseada na busca mítica do Eldorado. Essa busca pelas riquezas fomentou a exploração e teve como consequência a violência e o sofrimento para as populações indígenas do Purus.

A história sobre o Purus é tecida por esses diversos relatos, desde as primeiras expedições e por diversos cronistas. Contudo, o que sabemos é que, embora em meio a contradições, o Purus sempre foi habitado por diferentes povos indígenas que sempre mantiveram a preservação da natureza, porém, o contato com os brancos provocou guerras e disputas não somente entre indígenas e brancos, mas também passaram a acontecer entre os próprios indígenas. Maciel relata que a região que mais aconteceu conflitos envolvendo as populações indígenas foi a dos rios Madeira e Purus, entre as décadas de 1850 e 1880. E essa “violência entre índios e brancos (...)”, está inserida num contexto histórico e social de interação, de relação, de lutas e de disputas entre pessoas e coletividades.”¹³⁸

Nesse sentido, mesmo que houvesse falha por parte do Estado, de modo que não se percebia instrumentário de combate à violência por parte dos governos, o principal ponto dessas disputas é a desigualdade e o desequilíbrio de força bélica e de poder político e econômico, em detrimento dos indígenas. Por outro lado, de acordo Leal “o indígena era identificado como preguiçoso, avesso ao trabalho disciplinado, indolente e vingativo.”¹³⁹ Essa ação por parte dos colonizadores, foi desastrosa, pois, a invasão aos territórios originários levou a essa divisão entre os próprios povos indígenas, à medida que uns aceitavam viver de acordo com os colonizados, existiam aqueles que não aceitavam e não renunciavam a sua liberdade natural.

¹³⁷COSTA, Willas Dias da. Os padrões do Purus: elites fundiárias, poder e novas dinâmicas territoriais no sul do Amazonas. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2017. p.29

¹³⁸MACIEL. Benedito do Espírito Santos Pena. Histórias Intercruzadas: Projetos, ações e práticas indígenas e indigenistas na província do Amazonas (1850-1889). Tese (doutorado em sociedade e cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2015, p.240-242

¹³⁹ LEAL, Davi Avelino. Entre barracões, varadouros e tapiris: Os seringueiros e as relações de poder nos seringais do Rio Madeira (1880-1930). 2007. 208p. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2007. p.85

Com o passar dos anos, podemos afirmar que os povos indígenas se organizaram em busca de seus interesses mediante o Estado, por meio dos movimentos indígenas, e esses geraram resultados positivos em relação às suas demandas. Franco argumenta que no médio Purus “a diversidade biológica existente se soma à diversidade cultural afirmada na expressão de povos indígenas e extrativistas, ocupando e vivendo em territórios tradicionalmente ocupados, cujo reconhecimento foi buscado junto ao Estado.”¹⁴⁰

Desse modo, o cenário dessa região em relação aos primeiros acontecimentos tem sofrido mudanças, contudo, o Purus continua sendo um território onde vive diferentes povos indígenas. De acordo com o Zoneamento Ecológico Econômico (ZEE) há pelos menos “33 terras indígenas”, ocupando uma área de “18% do território dessa região” (2011, p. 240)¹⁴¹, onde vivem os apurinã, Jamamadi, Jarawara e Paumari. Franco garante que nessa região do Purus, há mais Terras Indígenas “que em todo o estado de Rondônia. Com 33 territórios homologados, são quase seis milhões de hectares de territórios.”¹⁴² Mesmo tendo o “Marco Temporal” como uma das preocupações para os indígenas de todo o País, essa coletividade, incorporada pelos diferentes povos indígenas, tem sido representada no movimento indígena do médio Purus buscando fortalecer sua representatividade na construção das políticas públicas. E isso é fundamental para a manutenção de seus direitos.

De acordo com os resultados do Censo 2022, existem no Brasil cerca de 8.568 localidades indígenas distribuídas em todos os estados e no Distrito Federal. Dessas localidades, 6.130 estão em terras indígenas declaradas, homologadas, regularizadas ou encaminhadas como reservas indígenas. Em contrapartida, 2.438 localidades encontram-se fora de terras indígenas. Assim, a Região Norte se destaca com o maior número de pessoas indígenas, somando entre 753 e 780 indivíduos. Com o total de 5.158 localidades indígenas. Dessas 5.158 localidades indígenas 2.571 estão no Estado do Amazonas. Ou seja, podemos dizer que o Estado do Amazonas é um Estado indígena. Isso por conta das respostas alcançadas pelos movimentos indígenas.

Na região do Purus estão presentes diversas aldeias indígenas pertencentes aos povos Kanamati, Apurinã, Jarawara, Jamamadi, Banawá, Deni, Paumari, entre outras, conforme dados da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). Além de

¹⁴⁰FRANCO, Marcelo Horta Messias. Política pública territorial indígena para a região do Médio Purus. GeoAmazônia, Belém, 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/geoamazonia/article/view/>, p.70

¹⁴¹AMAZONAS. Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável – SDS. Zoneamento Ecológico-Econômico do Estado do Amazonas da Sub Região do Purus. Lei nº 3.417. Manaus, 2011. Disponível em: <https://www.idam.am.gov.br/wp-content/uploads/2021/09/ZEE-do-Purus-volume-1.pdf>.

¹⁴²FRANCO, 2023. p.71.

uma diversidade de paisagens e comunidades tradicionais, essa região apresenta uma complexidade de ambientes naturais e sociais que existe na Amazônia, refletindo diferentes formas de relação entre os habitantes e o meio ambiente.

Desse modo, o Purus reflete a maneira como a diversidade natural e cultural pode coexistir contribuindo para a riqueza e a resistência da floresta amazônica. Sendo marcado por uma extensa bacia hidrográfica, com rios, igarapés e áreas alagadas. Seus recursos naturais incluem madeira, peixes, frutas e plantas medicinais. Mas não podemos esquecer de que a Amazônia tem passado por um processo de reconfiguração étnica que reflete as mudanças sociais, políticas e ambientais enfrentadas pelos povos indígenas nessa região. Tal fenômeno implica na transformação das identidades, das formas de organização social e das relações com o território, impulsionada por diferentes fatores.

Essa dinâmica étnica na Amazônia se transforma, refletindo as mudanças no ambiente social e político, resultando em novas identidades que mesclam elementos tradicionais e contemporâneos. Os processos de reconfiguração têm implicações profundas para a preservação das culturas indígenas, bem como para a luta por seus direitos e reconhecimento. É fundamental compreender que essa transformação não significa perda de identidade, mas sim uma adaptação às novas realidades, garantindo a continuidade de suas tradições culturais.

Na concepção de vários cronistas, “o rio Purus e sua história são marcados por mistérios e alusões a um rio de grande imponência, povoado por povos diversos e com uma fartura de recursos naturais jamais vista em outras bacias hidrográficas da Amazônia.”¹⁴³ Enfim, é possível compreender que o rio Purus não se destaca apenas por sua grandeza geográfica, mas, por sua importante relevância histórica, cultural e ambiental. As argumentações dos diferentes autores a partir das narrativas dos cronistas, revelam um território dinâmico, composto por diferentes sujeitos, e rico em biodiversidade, cuja importância ultrapassa o imaginário regional. Desse modo, reconhecer esses elementos é essencial para valorizar os saberes locais, preservar os ecossistemas e promover políticas que respeitem a diversidade humana e natural presentes ao longo do Purus. E, nesse contexto, vai se configurando a questão territorial dessa região, além dos povos originários habitantes dessa região, o espaço do Purus contou com a presença de diferentes sujeitos, de modo que a ocupação dessa região aconteceu a partir de um processo complexo que envolve diferentes fases e autores.

¹⁴³ RODRIGUES. Clayton de Souza. A paisagem etnográfica do Médio Purus/Juruá. 2010.92p. Dissertação (mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2010. p.19

CAPÍTULO 2: HISTÓRICO DA COMUNIDADE

2.1 Descrição da comunidade

A Amazônia é uma floresta tropical exuberante e rica em biodiversidade. Sua riqueza natural mantém a vida de diferentes indivíduos como os povos indígenas, os quilombolas, os seringueiros, castanheiros e várias outras comunidades denominadas tradicionais, esses sujeitos desenvolveram-se em diferentes momentos da história. Nessa Amazônia está situada a comunidade Trevo, que é a comunidade dessa pesquisa. Com esse pensamento de que as comunidades são desenvolvidas em diferentes espaços e em diversos momentos históricos, descreveremos um pouco sobre esse lugar que compõe vários sujeitos que construíram sua história a partir de sua organização coletiva.

Figura 2 Aldeia Trevo - Rio Ipixuna (AM)



Fonte: FUNAI- Município de Tapauá, Foto de Mariah Fernades, 2017

Trevo é uma aldeia indígena do povo Apurinã, localizada na margem direita do Rio Ipixuna, sendo um dos territórios indígenas do povo Apurinã localizados dentro da Unidade de Conservação (UC), Floresta Estadual Tapauá (FES). A Unidade de Conservação foi criada pelo

Como, por exemplo, o Líder religioso da Igreja Evangélica Paz Church, Ocimar Ferreira Tavares e sua Esposa Ednelza de Souza Tavares, e Cristhian Fernandes Monteiro, genro do Cacique.

Trevo tem uma escola que atende alunos do Ensino Fundamental I (do 1º ano ao 5º), Ensino Fundamental II (do 6º ano ao 9º ano), e Educação de Jovens e Adultos (EJA). No quadro de professores estão presentes dois professores que são moradores da própria aldeia, Dieno Fernandes Braga, indígena Apurinã e Eliézio Evangelista da Silva Apurinã, filho do Cacique. A escola tem aulas nos três turnos, matutino para as crianças, vespertino para os adolescentes e noturno para os adultos. Além da escola, a comunidade dispõe de um poço artesiano com água tratada, internet livre, e um gerador de energia a diesel.

Referente à estrutura física de comunidades podemos dizer que elas são muito parecidas. Segundo Barroso “estas comunidades são compostas por casas simples de madeira e/ou de palha com poucos cômodos, uma casa comunitária (local onde são realizadas reuniões, festas e eventos comunitários), casa de produção de farinha, canoas (meio de transporte mais utilizado pela população), barcos de pesca, entre outros.”¹⁴⁵ Assim é a comunidade Trevo, dentro de seu espaço tem um casarão, que eles chamam de casa dos visitantes, que é uma espécie de “hotel” onde eles hospedam quem vai visitar a comunidade. Mas, essa casa é usada também como o espaço onde são realizadas as reuniões comunitárias.

A sua base econômica está nas atividades exercidas na agricultura familiar, na caça, na pesca, na coleta de castanha, e no extrativismo do óleo de copaíba. Algumas famílias vivem apenas da pesca e da agricultura familiar, outras vivem tanto da pesca, como da agricultura, da coleta de castanhas e do extrativismo do óleo da copaíba.

Os meios de transportes nas comunidades indígenas no contexto ribeirinho são muito parecidos com os das demais comunidades ribeirinhas: “Nas comunidades ribeirinhas da Amazônia a principal forma de deslocamento da população local ocorre por meio de transportes de médio e de pequeno porte, como barcos comunitários, motores de popa, lanchas e canoas.”

¹⁴⁶ Assim, os meios de transporte da comunidade indígena Trevo se assemelham com os demais, nesse contexto ribeirinho referido pela autora, uns dispõem de motor de popa e lancha voadeira, uma espécie de bote de alumínio com motor de popa, como eles chamam, outros usam a antiga canoa de madeira, mas ainda tem aqueles que tem barcos de pequeno porte, ou motor de centro como é conhecido nessa região.

¹⁴⁵ WAGLEY, Charles. Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos. 3ª edição. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988. p.56.

¹⁴⁶ BARROSO, Silvana Compton. Organização sociopolítica nas comunidades ribeirinhas de Maués. 2010. 132p. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Universidade Federal do Amazonas. Manaus. 2010. p.80.

Para o Cacique “há cada ano melhora um pouquinho para nosso povo e assim a comunidade vai se mantendo erguida”¹⁴⁷, isso por que nos últimos anos, a partir do ano de 2017, com a tomada da decisão de reconhecer a comunidade como comunidade indígena, os órgãos competentes deram melhor atenção para as famílias da referida comunidade. A Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) acolheu a causa desses indígenas, e a partir dela tiveram acesso à saúde e à atendimento de modo específico, como o acesso à saúde indígena, oferecido pela Casa de Saúde Indígena (CASAI).

A comunidade conta com duas igrejas evangélicas, Paz Church, ou Igreja da Paz, como era conhecida, a qual tem sua sede em Santarém no estado do Pará. A outra igreja é a Assembleia de Deus Tradicional. Não há igreja católica na comunidade, mas há membros dela que fazem parte da comunidade.

O Cacique é membro da Paz Church, juntamente com a maior parte da comunidade, mas eles acreditam tanto no poder da oração evangélica como na eficiência da medicina tradicional, na reza e nos rituais herdados por seus ancestrais. Sabendo que as experiências vividas por seu povo tem muita importância para a vida em comunidade, relata: “Eu curava minhas filhas quando adoeciam da barriga (diarreia) só com chá de casca de caroaçu (árvore amazônica)”¹⁴⁸. Esses saberes são importantes para os povos indígenas e comunidades tradicionais. A natureza tem um valor significativo em todos os aspectos, social, econômico, ambiental, cultural, ecológico e contribui nas dimensões da sustentabilidade e equilíbrio da biodiversidade.

O uso da medicina tradicional é uma das formas que os indígenas encontraram, no contexto ribeirinho, na maioria das vezes, para resolver seus problemas de saúde. É possível dizer que esses conhecimentos estiveram nessas populações por várias gerações e, de certa forma, ainda se encontram atualmente.

De acordo com Santos, na grande maioria das vezes, esses indivíduos precisaram resolver as enfermidades desconhecidas a partir de seus recursos e assim “criaram novas técnicas de uso, descobrindo novas finalidades para as plantas que já conheciam, a partir dos dados recém-incluídos no seu dia a dia.”¹⁴⁹ Além disso, de acordo com a Organização Mundial da Saúde (OMS):

A OMS reconhece que grande parte da população dos países em desenvolvimento depende da medicina tradicional para sua atenção primária,

¹⁴⁷Entrevista com o Cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024.

¹⁴⁸*Ibidem*.

¹⁴⁹SANTOS, Fernando Sergio Dumas dos: *Traduções populares de uso de plantas medicinais na Amazônia. História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, vol. VI (suplemento), 919-939. Setembro. Rio de Janeiro, 2000 p.926

tendo em vista que 80% desta população utilizam práticas tradicionais nos seus cuidados básicos de saúde e 85% destes utilizam plantas ou preparações destas (Brasil, 2006, p. 11).¹⁵⁰

Usando a medicina tradicional, a comunidade Trevo resolve uma boa parte das situações de doenças, levando em consideração todo conhecimento trazido de sua herança tradicional e juntando com os conhecimentos posto a partir do treinamento do Agente Indígena de Saúde (AIS), Francisco Filho Braga de Souza, indígena Apurinã, conhecido como Tantico. “Nessa questão de saúde a comunidade está bem assistida. Nós temos nosso agente, que foi treinar em Lábrea juntamente com outros agentes mais experientes sobre a saúde do nosso povo, temos nossa cartilha com muitos remédios caseiros que sabemos fazer”¹⁵¹. A comunidade tem um posto de saúde, mas só tem atendimento para exames de malária, curativos e aferição de pressão arterial. O Agente Tantico nos conta que não pode receitar medicação, “não tenho autorização para receitar, nem aplicar medicação, visito as famílias e se precisar de atendimento mais sério, conduzo-as até a sede do município para serem atendidas por um médico na CASAI”¹⁵². Esse é papel do Agente Indígena de Saúde (AIS) na comunidade Trevo. No posto de saúde, o exame de “Lâmina de Malária”¹⁵³ é realizado por dona Eusilene Silva Braga, ela faz a coleta do sangue para a realização desse exame.

A comunidade dispõe ainda de uma parteira, a senhora Edinelza Braga de Lima, indígena de 55 anos. Ela já realizou 23 partos em toda sua vida, inclusive, um desses partos foi dentro de uma canoa, durante uma viagem para a sede do município Tapauá, segundo seus relatos em entrevista. Ela diz que a maioria dos partos são realizados no hospital da cidade: “mas quando não dá tempo, é eu que faço. O primeiro parto que fiz foi por não ter ninguém para fazer, que foi quando eu morava no Rio Tapauá, fiz o parto de minha irmã”¹⁵⁴. Segundo a parteira, depois que souberam que ela tinha feito esse parto, outros maridos vinham até ela para que realizasse o parto de sua esposa, em razão do Rio Tapauá ser de difícil acesso a cidade por sua distância, e pelo fato de no período da seca ficar inavegável.

¹⁵⁰BRASIL. Ministério da Saúde. *Política nacional de plantas medicinais e fitoterápicos*. Brasília-DF: Ministério da Saúde, 2006.

¹⁵¹Entrevista com Francisco Filho Braga de Souza, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024.

¹⁵²*Ibidem*.

¹⁵³De acordo com a Fiocruz: Ciência e Saúde pela vida, a lâmina de malária, também conhecida como gota espessa, é o exame laboratorial padrão para diagnóstico da malária no Brasil. É um método microscópico que envolve a análise de uma gota de sangue espessa, onde os parasitas do gênero *Plasmodium*, causadores da doença, são identificados.

¹⁵⁴Entrevista com Edinelza Braga de Lima, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência da entrevistada, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 19 de janeiro de 2024.

Depois que ela chegou na aldeia Trevo sua vida como parteira continuou. Dona Edinelza nos conta com sorriso no rosto, o fato de nunca ter falecido nenhuma mãe, nenhum bebê nos partos que ela realizou: “eu sou grata porque tive a oportunidade de ajudar as mulheres nesse momento tão importante que é dar à luz a um filho. Fiz um parto dentro de uma ‘canoa’, no meio da “cacaia”¹⁵⁵, foi a experiência mais nova que vivi, mas ocorreu tudo bem, tanto com a mãe, quanto com o bebê”¹⁵⁶. Assim, a parteira é uma personagem importante para as famílias e para as comunidades tradicionais, sobretudo indígena, pois seu ofício é de suma importância no contexto das comunidades rurais, principalmente para aquelas mais distantes da cidade. Essas mulheres são detentoras de conhecimentos tradicionais, como argumenta a autora abaixo:

A prática das parteiras é permeada por saberes de ervas, rezas e poderes de cura, e dominam saber sobre o corpo feminino e usos de técnicas para ajudar num parto mais tranquilo. O partejar institui uma forma tradicional de nascimento considerada segura e saudável e institui, ao mesmo tempo, uma forma de cuidado com o corpo feminino.¹⁵⁷

Percebemos que o papel da parteira ainda é muito importante para vida em comunidade, e na comunidade indígena Trevo dona Ednelza continua fazendo seu trabalho, mesmo sem ganhar nenhum ordenado, como é o caso dos outros que fazem atendimento de saúde, como o Agente Indígena de Saúde (AIS) e a Microscopista, que recebem um salário mensal por seu trabalho.

Falar dos povos indígenas é falar de diversidade, de originalidade, de experiência única e enriquecedora, onde o indivíduo tem a capacidade de se relacionar com o meio e com os outros indivíduos, e a partir dessa relação constrói e reconstrói sua história dentro de uma troca de conhecimento, a partir de lutas e conquistas, saberes e descobertas.

Assim é a comunidade que descrevo. Nesse sentido, queremos mencionar os eventos festivos que são realizados na comunidade. Antes de ser reconhecida como aldeia, só havia um evento, que segundo o Cacique Francisco de Assis era a festa da igreja:

Na festa da igreja a gente fazia venda de comida para arrecadar fundos para a igreja. Era muito legal, a festa acontecia em duas noites, no mês de julho sempre na semana das férias escolares. Nessas noites a gente vendia janta, e tinha leilão

¹⁵⁵Cacaia é uma parte de confluência dos rios Ipixuna e Itaparanã no Município de Tapauá. É uma região com espaço fluvial muito grande, composto por árvores pequenas que durante o período do inverno entre fevereiro a maio essas árvores desaparecem nas águas tornando-se um pequeno oceano.

¹⁵⁶Entrevista com Edinelza Braga de Lima, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência da entrevistada, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 19 de janeiro de 2024.

¹⁵⁷SANTOS, Luciana Guimarães. *“A arte de partejar”: das parteiras tradicionais à medicalização do parto no Amazonas (1970-2000)*. 2016.168p. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas. Manaus. 2016. p.39

de pratos típicos da região, como tracajá assado, caldeirada de pato, bolo, até canoa e remo eram leiloados. Já no período do dia era as brincadeiras como torneio de futebol masculino e feminino.¹⁵⁸

O cacique conta-nos, com expressão de alegria, que essa festa era muito divertida. Mas depois de quase duas décadas, exatamente em 2023, nasceu mais uma festa para trazer alegria para a comunidade, a Festa do “Kynyry”¹⁵⁹. A partir do reconhecimento da aldeia os moradores pensavam em realizar uma festa dentro de suas tradições. Nesse contexto, o Cacique explica que chamou um líder de outra aldeia do município de Manacapuru, que era seu amigo: “eu conversei com o Levi e disse que queria fazer uma festa do nosso povo, voltado para a nossa cultura ancestral, depois dessa conversa reuni a comunidade e expliquei que nós íamos ter nossa festa. E essa festa foi a festa do kynyry”¹⁶⁰. O Cacique nos conta que a festa foi para mostrar que, mesmo eles vivendo de modo diferentes de seus ancestrais, em muitos sentidos, ainda tinham suas raízes culturais.

A festa acontece no mês de abril, em razão de se comemorar o Dia dos Povos Indígenas em 19 de abril, “data estabelecida para celebrar a diversidade de culturas dos povos indígenas brasileiros”¹⁶¹. Além desse dia servir para implementar políticas públicas que garantam os direitos desses povos, combatendo o preconceito e promovendo reflexões sobre sua importância, principalmente para a proteção e preservação do meio ambiente.

Em 2023 foi realizada a primeira festa. Segundo o Cacique Francisco de Assis a festa é para todos. Em razão de grande parte da comunidade ser evangélica, a festa acontece em dois dias. Sendo o primeiro dia direcionado a participação da igreja evangélica, que é chamada de noite gospel, onde é realizado concurso de calouro, apresentação de peça teatral e o culto de celebração. Na segunda e última noite, é a noite cultural dos povos indígenas. “Nessa noite a gente dança e tomar caxiri, para lembrar dos nossos ancestrais”¹⁶².

¹⁵⁸ Entrevista com o Cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024.

¹⁵⁹ Kynyry é uma festa tradicional dos povos Pupykary. Sua realização depende da região. Na aldeia Treva celebra-se a prosperidades das famílias com danças e apresentações, onde os convidados bebem uma bebida oferecida pelos anfitriões, o caxiri. Bebida feita de Abacaxi e Macaxeira da região.

¹⁶⁰ Entrevista com o Cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024.

¹⁶¹ Lei nº 14.402, de 8 de julho de 2022, Art. 2º. Fica instituído o Dia dos Povos Indígenas, a ser celebrado, anualmente, no dia 19 de abril.

¹⁶² Entrevista com o Cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024.

O cacique explica que o caxiri “é uma bebida fermentada de teor alcoólico tradicionalmente produzida pelos povos indígenas na Amazônia. Feito à base de mandioca, a produção do caxiri é manual, mas rica em rituais durante o processo de produção”¹⁶³.

De acordo com o Cacique o caxiri é uma bebida da tradição de seu povo, os Apurinã. “Essa bebida foi nossos ancestrais que criaram, e ela combina com nossa festa do kynyry, que é para nós um ritual em homenagem aos nossos antepassados, mesmo que para outras comunidades, essa festa é feita com outro olhar tradicional”¹⁶⁴. A bebida só pode ser servida na hora da dança, nessa hora todos podem beber, pois ela é feita de forma coletiva, e deve ser ingerida da mesma forma, a fim de dar força para a realização de trabalhos coletivos. Os não indígenas evangélicos, não pode tomar o caxiri nem dançar, por que para a doutrina desse é pecado. Mas os indígenas evangélicos podem tomar, pois eles acreditam não ser pecado.

Assim, a festa conta com a participação de outras comunidades indígenas e não indígenas, além de pessoas que vão da cidade de Tapauá, do município de Humaitá (AM), para prestigiar essa festa, que cada vez mais tem se tornado atraente para a região do rio Ipixuna, no município de Tapauá, em razão de ser uma programação bem-organizada, com atividades competitivas e jogos tradicionais, como futebol de campo, tiro ao alvo de flecha e de lança, canoagem, natação, corrida de velocidade, entre outras.

A noite conta com apresentação musical, concurso da menina indígena mais bela, que é um desfile da moça mais bela e adornada da aldeia, além de realização de sorteios e bingos. Dessa maneira, essa festividade tem atraído outros ribeirinhos, moradores da região, como também autoridades do município, como o prefeito, vereadores, assistente sociais, secretário de esporte etc, que prestigiam esse momento. É um momento muito importante para esse povo que viveu por muito tempo silenciado e invisível na multidão.

A comunidade tem uma associação que tem como nome: Associação da União da Comunidade Indígenas do Trevo de Tapauá (AUCITT), fundada em junho de 2020, tendo como sua atividade fundamental a defesa dos direitos sociais dos povos indígenas da referida comunidade. O Cacique Francisco De Assis Pereira da Silva foi o primeiro presidente da referida associação, em seguida assumiu como presidente por decisão da comunidade o senhor Levi. Isso em razão de terem encontrado algumas dificuldades relacionadas sobre assinatura de documentos, “eu não conheço as letras, não sei assinar papel, conheço as leis”¹⁶⁵, explica o

¹⁶³Entrevista com o Cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024.

¹⁶⁴*Ibidem*.

¹⁶⁵*Ibidem*.

Cacique. Em sua concepção uma pessoa que soubesse ler e escrever era mais apropriada para assumir o papel de presente na associação.

A demanda relacionada a questão burocrática tem por vezes se tornado dificultosa para a vida dos indígenas, principalmente para aqueles que não tiveram acesso a escrita formal, como é o caso do Cacique. Isso, as vezes, pode constranger a pessoa, como expõe Traversini: “o sentimento de vergonha por não saber ler e escrever explicita-se ainda mais quando o analfabeto precisa assinar documentos com o polegar ou depende do auxílio de outras pessoas.”¹⁶⁶ O cacique explica com firmeza em suas palavras: “foi por isso que lutei para ver meus filhos sendo gente sabida, por que eu não sou”¹⁶⁷, referindo-se as dificuldades que enfrentou para ser tornar um líder em sua comunidade, sendo respeitado como uma liderança importante para os povos indígenas de sua comunidade e também para a sociedade tapauense.

Assim, a partir do reconhecimento da comunidade como aldeia indígena, ela passou a ter como Cacique o senhor Francisco de Assis Pereira da Silva, como Líder da comunidade o senhor Edivaldo Maciel de Souza, conhecido como (Dinho), sobrinho do cacique, Jehy Santana de Araújo, presidente do Conselho Comunitário Indígena: e como vice-presidente o senhor Elenilson Silva e Silva. O conselho comunitário é o responsável juntamente com o cacique de resolver as questões internas da comunidade: “o conselho reúne para discutir e resolver o problema, mas se não for possível, leva para o Líder da comunidade para que juntos solucione o mesmo. Essa é a função do Conselho aqui”¹⁶⁸.

Depois que a comunidade foi reconhecida como aldeia indígena algumas coisas melhoram, ficando mais fácil resolver as questões que antes não conseguiam, como por exemplo estudar, atendimento médico, transporte para o atendimento de saúde na cidade. “Cada um fazendo seu papel, vamos mais longe. Quero ainda ter em nossa comunidade um enfermeiro, um dentista e um psicólogo, gente da nossa aldeia, indígenas, para atender indígenas”¹⁶⁹.

Dessa maneira, a organização das comunidades indígenas não se constitui somente como atividades cotidianas, realizadas de forma espontânea e natural, mas sim numa construção social, que emerge a partir da conscientização dos indivíduos sobre a necessidade de solucionar os problemas coletivos, visando essa organização social como um ponto principal, contrapondo-se

¹⁶⁶TRAVERSINI, Clarice Salete. Autoestima e alfabetização: o que há nessa relação? Cadernos de Pesquisa, São Paulo.2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cp/a/b7YfTfw8CTtHqcqxqmcfgKF/>. p.578.

¹⁶⁷Entrevista com o Cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

a uma visão passiva. É nesse contexto que a comunidade Trevo se configura como uma coletividade, ajustando suas demandas como sujeitos de direito que são.

2.2 De comunidade a Aldeia

Quando falamos de comunidade sabemos que é desafiador, pois na contemporaneidade os estudos têm ganhado grande relevância com as pesquisas sobre temas relacionados as comunidades. Nos diferentes espaços amazônicos e, principalmente, nas margens dos rios são formadas grande parte das comunidades. Esses espaços são formados por indivíduos na maioria das vezes do mesmo contexto de parentesco, onde a relação desses sujeitos é construída a partir de concordância coletiva, buscando sempre o interesse ligado ao objetivo do grupo.

Lira e Chaves argumentam sobre a relevância dos debates sobre o conceito de comunidade, que “tem sido muito debatido nas Ciências Sociais que, junto com o conceito de sociedade, constituem as unidades mais complexas na Sociologia. Elas congregam agentes sociais, combinando e absorvendo instituições, grupos e diferentes segmentos.”¹⁷⁰ Nesse sentido, procuramos compreender a comunidade sob a luz do pensamento de Chaves, a qual argumenta que “na comunidade, o ‘local’ se institui pelo enlace das diversas relações de produção dos homens entre si e com a natureza e, também, das externas cuja combinação institui um recanto de vida e de trabalho.”¹⁷¹

Ainda segundo Chaves, o conceito de comunidade numa perspectiva das ciências sociais, abrange as diferentes esferas, social, política, cultural e econômica da realidade. Sendo “composta por um conjunto de relações/intercâmbios de produção e político-organizativos dos homens entre si e com a natureza.”¹⁷² Assim, podemos dizer que a comunidade pode ser vista, antes de tudo, como sendo esse grupo de pessoas, que se identificam a partir de uma construção social, dentro desse processo de interação.

¹⁷⁰LIRA, Talita De Melo; CHAVES, Maria do Perpétuo Socorro. Comunidades ribeirinhas na Amazônia: organização sociocultural e política. *Interações*, Campo Grande, v. 17, n. 1, p. 66–76, jan. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br>. Acesso em: 22 set. 2024. p.68

¹⁷¹CHAVES, Maria Perpétuo Socorro Rodrigues. Uma experiência de pesquisa-ação para gestão comunitária de tecnologias apropriadas na Amazônia: o estudo de caso do assentamento de Reforma Agrária Iporá. 2001. Tese (Doutorado em política científica e Tecnologia). Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP. p.77

¹⁷² *Ibidem*, p.78

A ideia de coletividade que se constrói a partir de relações sociais, culturais e políticas permite-nos pensar que a comunidade não se limita apenas a um glomerado de pessoas, porém essa reunião de indivíduos deve ser entendida como um espaço dinâmico, no qual se desenvolvem interações significativas e processos de pertencimento. A forma de vida, de proximidade, favorece a troca de experiências, e nessa troca vão construindo sua identidade, a partir desse convívio. Ou seja, vai se moldando os aspectos culturais desse grupo, dessa comunidade, em torno do que vivem e do que fazem, mesmo entre várias comunidades numa região, cada uma tem sua forma de vida e organização, como menciona o autor a seguir:

É nas suas comunidades que os habitantes de uma região ganham a vida, educam os filhos, levam uma vida familiar, agrupam-se em associações, adoram seus deuses, têm suas superstições e seus tabus e são movidos pelos valores e incentivos de suas determinadas culturas. Na comunidade a economia, a religião, a política e outros aspectos de uma cultura parecem interligados e formam parte de um sistema geral de cultura, tal como o são na realidade.¹⁷³

Assim, podemos dizer que as comunidades são espaços bastante mencionados ao longo da história. Esses espaços mantêm uma interação recíproca no meio, criando uma conexão, e nessa conexão estabelece-se um vínculo a partir das necessidades entre si. O pensamento das autoras nos remete a esse entendimento quando afirmam que:

As sociedades urbanas, por exemplo, necessitam da produção agrícola e extrativista da vida rural para sobreviver. Em contrapartida, as comunidades tradicionais precisam estabelecer trocas com a sociedade urbano-industrial para adquirirem acesso a bens e serviços que garantam sua reprodução social.¹⁷⁴

Logo, comunidade é um contexto rico para ser compreendido e dá corpo a lógica da pesquisa, tornando possível uma série de indagações relacionadas aos diferentes aspectos das relações sociais. Percebe-se que a comunidade é um processo social em movimento que interage com os indivíduos que fazem parte dela, sendo esse fenômeno complexo, que envolve tanto o processo de integração, quanto a gestão de conflitos e diversidade dentro de um determinado grupo social.

A comunidade Trevo, no Rio Ipixuna, emerge após muitos anos da criação do município de Tapauá, município esse do qual ela faz parte. Assim para falar de Trevo, faz-se necessário falar de Tapauá. O município de Tapauá é um município brasileiro localizado na mesorregião sul do estado do Amazonas, microrregião do Purus, no Estado do Amazonas, na região norte do

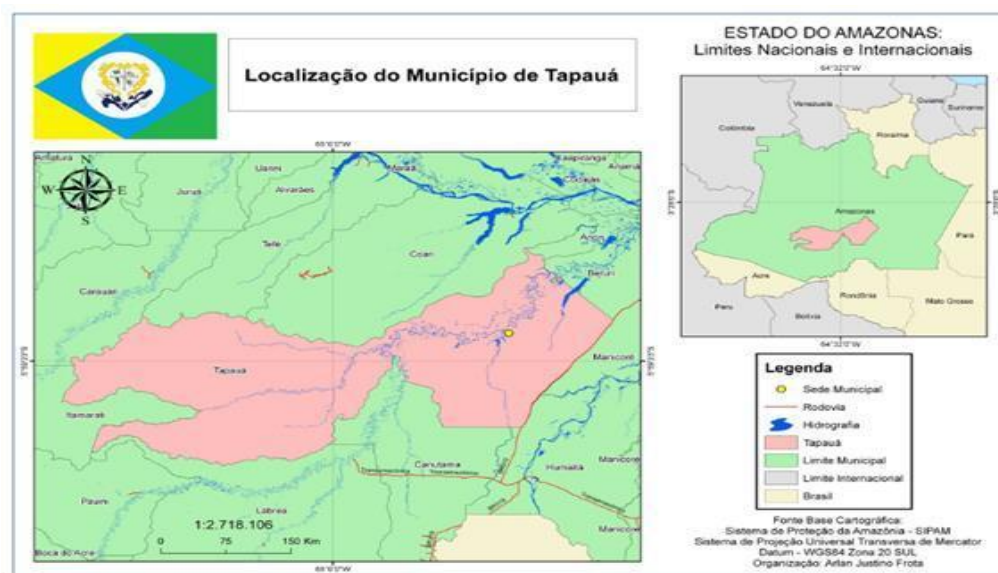
¹⁷³WAGLEY, Charles. Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos. 3ª edição. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988. p.44.

¹⁷⁴LIRA, Talita De Melo; CHAVES, Maria do Perpétuo Socorro. Comunidades ribeirinhas na Amazônia: organização sociocultural e política. Interações, Campo Grande, v. 17, n. 1, p. 66–76, jan. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br>. Acesso em: 22 set. 2024. p. 74.

Brasil. Possuindo uma área abrangente considerada extensa, estando entre os municípios de maior área territorial do país, com uma área de 84.946,035 km² e uma população de “19.599 pessoas, o que representa um aumento de 8,16% em comparação com o Censo de 2010 (IBGE, 2022)”¹⁷⁵. Sua população está dividida entre urbana, com uma população de 18.782 habitantes, o que corresponde 96,3%, e rural, com 817 habitantes, correspondente a 3,7%, de acordo com o (IBGE, 2022).

A distância entre Tapauá e a capital Manaus é de 565 quilômetros. Ela faz fronteira com os municípios de Coari, Tefé e Carauari, ao norte, e ao sul com os municípios de Canutama, Lábrea, Manicoré e Humaitá. Ao Leste com os municípios de Beruri, Anori e Manicoré e a oeste com Itamarati e Pauini, conforme a figura 4 nos mostra.

Figura 4. Localização do Município de Tapauá-AM



Fonte: Base Cartográfica: Sistema de Proteção da Amazônia -SIPAM

Há algumas décadas passadas essa região do território de Tapauá pertencia ao município de Canutama. Segundo Ferrarini “em virtude do decreto-lei estadual de nº.176, foi criado dentro do município de Canutama, o distrito de Boca do Tapauá.”¹⁷⁶ Uma alternativa das novas leis para definir melhor os limites dos municípios do Purus. Esse distrito seria mais tarde o município de Tapauá. Contudo, somente após 17 anos essa configuração geográfica muda: “no governo de Plínio Ramos Coelho, foram criados mais de uma dezena de municípios em todo o Amazonas, inclusive diversos no Purus. Entre esses figurava o município de Tapauá. Lei nº 96, de 19 de

¹⁷⁵G1. População de Tapauá (AM) é de 19.599 pessoas, aponta o Censo do IBGE. Jun.2023. Disponível em: www.g1.globo.com/Am. Acesso em: 26 nov. 2024.

¹⁷⁶ FERRARINI, Sebastião Antônio. Tapauá sua história sua gente. Manaus: Calderaro, 1980. 107 p.40.

dezembro de 1955.”¹⁷⁷ Essa data de 19 de dezembro, passou a ser a data da festa da cidade, que se comemora em todos os anos.

Tapauá é um município pequeno como vários outros municípios brasileiros, mas que está se desenvolvendo, mesmo sendo um dos municípios mais distantes da capital Manaus, ele tem sua história e sua gente. O referido município agrega em torno de mais de 100 comunidades na zona rural, distribuídas entre os rios, igarapés e lagos do município, segundo informação da Secretaria Municipal de Educação (SEMED). E no meio dessas comunidades, está configurada a comunidade indígena Trevo, no rio Ipixuna.

A aldeia Trevo está entrelaçada na história de vida do Cacique Francisco de Assis Pereira da Silva, o protagonista da presente pesquisa. Até o ano de 1990, essa comunidade havia sido habitada por diferentes famílias de pescadores que viviam as margens do rio Ipixuna. Segundo ele, era muito comum naquela época, famílias de pescadores viajarem de canoa com cobertura de palha, chamada de japá, pescando na beirado do rio. Esses pescadores muitas vezes moravam em outras comunidades, ou até mesmo, em outro rio, mas quando chegava o período da pesca, mês de julho e agosto, eles se deslocavam de um lugar para outro para pescar. Assim, nessas épocas de pesca, a localidade Trevo, como era chamada, era habitada. Mas, ninguém nunca conseguiu estabelecer nela uma comunidade como tem sido nos dias atuais.

Vale dizer que quando falamos do universo amazônico estamos falando de diversidades de povos e culturas, de modo que é necessário assim ter uma percepção reflexiva, pois cada lugar tem sua origem, sua história de luta e conquistas. Com esse pensamento procuraremos conhecer um pouco sobre a história dessa comunidade que faz parte da história de vida não só do Cacique, mas de várias outras famílias entrelaçadas nesse contexto ribeirinho amazônico.

Muitas comunidades vão aparecer nesse contexto, a partir do ano de 1997 até o ano de 2000, em razão de um período de crise econômica enfrentada pelos indivíduos que viviam na sede do município de Tapauá, quando o prefeito Ocimar Lopes de Souza assumiu a prefeitura. Foi um período crítico para quem morava na cidade e não tinha um trabalho fixo. Quem trabalhava com vendas de produtos agrícolas ou pescado passou por dificuldades, pois o prefeito atrasou o salário dos funcionários públicos municipais, chegando a ficarem 5 meses sem recebimento, nesse sentido vai surgindo as dificuldades financeira de maneira geral, uma vez que o serviço público movimenta a economia de modo significativo no município. Com isso, os pescadores e produtores não tinham para quem vender seus produtos, e não tinham como comprar

¹⁷⁷FERRARINI, Sebastião Antônio. Tapauá sua história sua gente. Manaus: Calderaro, 1980. 107 p.40

os alimentos necessários para sobreviver. Em virtude dessa situação muitas famílias que moravam na sede do município se deslocaram para os rios mais próximos, para refazerem suas vidas: “no interior era mais fácil, a gente pescava só pra comer, e plantava só pra comer, e quando dava comprava umas coisinhas, açúcar, café, sabão e leite para as crianças”¹⁷⁸.

Esses são alguns dos relatos do Cacique, que no decorrer da pesquisa de campo, entre os entrevistados, tive a honra de ter o primeiro morador como primeiro colaborador desse estudo, o qual protagonizou esse acontecimento histórico que marcou o início de diversas comunidades.

Em relação a vida na sede do município, Frota argumenta que “é perceptível na qualidade de vida da população, pois o município sofre com o atraso político, processos de corrupção e com a ingerência de líderes”¹⁷⁹. Diante desse contexto, por conta da falta de dinheiro na cidade no período de 1997 até 2000, muitas famílias saíram da cidade a procura de castanhais, sorvais, entre outros meios de produção para o sustento familiar em diversos rios afluentes do rio Purus. Nesse período muitas comunidades foram surgindo, outras ficaram populosas a partir dessa migração forçada.

Os apurinãs são conhecidos como povo que transitam, a transitoriedade na cultura Apurinã se manifesta tanto no plano material quanto no espiritual, moldando suas práticas cotidianas e crenças, Link comenta que “A transitoriedade apurinã ganhava, assim, cada vez mais incentivo e se estruturava como material e espiritual(...) ela desvela um mundo no qual os Apurinã estavam inseridos, ora comerciando ora fugindo das frentes de ocupação.”¹⁸⁰, isso mostra que os indígenas da comunidade Trevo fazem parte dessa cultura, conhecemos a história do pai do cacique Francisco Pereira.

A comunidade Trevo aparece dessa transitoriedade dos indígenas que decorre do ano de 1998. A partir desse deslocamento, com o mesmo objetivo em busca de bem comum, tais como terras para desenvolver a prática agrícola e garantir a reprodução econômica e social, rio navegável em qualquer estação do ano, haja vista que na cidade a vida dos indígenas se tornaria mais difícil, pois dificilmente teriam possibilidade de viver em um ambiente que lhes oferecessem segurança e dignidade. Frota argumenta que “ao se questionar o direito à moradia

¹⁷⁸Entrevista com o Cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024.

¹⁷⁹FROTA, Arlan Justino. Entre rios e a cidade: os flutuantes de Tapauá no Amazonas. 2017. 157 p. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Amazonas. Manaus. 2017. p.18.

¹⁸⁰LINK, Rogério Sávio. Vivendo na terra do meio: o mito apurinã revelando a realidade histórica. Topoi (Rio de Janeiro), v. 22, n. 46, p. 249–267, jan. 2021, p. 264.

em Tapauá, percebe-se que ele não se resume apenas a ter uma casa, mas também às necessidades básicas de vida e as condições para obtê-la.”¹⁸¹

O Cacique Francisco de Assis Pereira da Silva, já havia morado no Rio Ipixuna anos anteriores, entre 1980 e 1992, quando morava com seus pais. No período dos castanhais, de seu patrão. O patrão aqui é aquele sujeito que de acordo com Costa e Menezes “mantiveram, por muito tempo, o controle das relações econômicas na Amazônia”¹⁸². O cacique conta que “Zeca Maciel, levou a gente para o Igarapé do Gaivota que é um igarapé acima do Trevo, mas é afluente do rio Ipixuna também, lá ele tinha vários castanhais e sorvais, e lá ficamos alguns anos”¹⁸³. Mas, por falta de acessibilidade aos recursos públicos como saúde e educação, migraram para a cidade de Tapauá anos mais tarde, pois não tinham acesso a esses atendimentos em razão da distância e ao tempo da seca, entre os meses de setembro até novembro, no qual o igarapé em que moravam ficava inavegável. Com isso, seus pais resolveram se deslocar para a sede da cidade de Tapauá.

Mas, morar na cidade não foi como esperavam, precisavam sempre buscar recursos na natureza para sobreviver. Agora, havia um rio mais próximo da cidade, o rio Jacinto, que é um afluente do rio Ipixuna: “a gente caçava, pescava e fazia farinha lá no Jacinto, era uma distância de 2 horas de motor Honda, a gente ia e voltava no mesmo dia, por ser perto”¹⁸⁴.

Após três anos do casamento do Cacique, ainda nesse cenário de crise que a cidade enfrentava, com o atraso de pagamento dos funcionários, não se via dinheiro na cidade, o comércio fechando as portas. Muitas famílias voltando a morar nos seus sítios na zona rural do município, ou em comunidades mais próximas da cidade. O Cacique decidiu voltar a morar na zona rural: “eu disse para minha mulher vamos fazer uma comunidade? Ela concordou. Eu queria voltar para o Gaivota, mas ela não quis. Então decidimos ficar no Trevo que era uma terra firme alta e muito bonita, e não tinha dono”¹⁸⁵. A história da criação da comunidade Trevo rio Ipixuna, se configura com os estudos de Lira e Chaves, sobre comunidades ribeirinhas. Segundo as autoras, a ocupação da Amazonia é constituída historicamente por diferentes grupos étnicos e populações tradicionais: “dentre os principais agentes sociais que compõem o mosaico

¹⁸¹FROTA, Arlan Justino. Entre rios e a cidade: os flutuantes de Tapauá no Amazonas. 2017. 157 p. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Amazonas. Manaus. 2017. p.18

¹⁸²COSTA, Willas Dias da; Menezes, Tereza Cristina Cardoso. *Antigas e novas dinâmicas de poder e território no Médio Purus/AM. Textos e Debates*, [S. l.], v. 2, n. 26, 2015. DOI: 10.18227/2317-1448ted.v2i26.2788. Disponível em: <https://revista.ufrr.br/textosedebates/article/view/2788>. Acesso em: 14 jun. 2025. p.75

¹⁸³Entrevista com o Cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

amazônico, destacam-se os povos indígenas, as populações ribeirinhas, pescadores, extrativistas, quilombolas, migrantes, entre outras.”¹⁸⁶

Assim, percebemos que as comunidades vão se formando a partir das necessidades desses sujeitos, nas diferentes regiões da Amazônia. A comunidade Trevo surge a partir da necessidade da família do Cacique ter um lugar para plantar, colher, pescar, caçar e principalmente um lugar que nas palavras dele: “pudesse ser chamado nosso”¹⁸⁷. Sobre a distância entre Trevo e a sede do município de Tapauá, ele diz: “era perto, comparando com o Gaivota, a gente ia de canoa, na remada”¹⁸⁸. E isso fez com que esse lugar se tornasse ideal para morar, e onde mais tarde se tornaria uma grande comunidade indígena.

No início de fevereiro de 1998, Francisco, o Cacique, chega nas terras do Trevo. Nesse período não havia moradores: “a gente chegou ali, eu com minha mulher Antônia, e meus filhos, Eliete, Elisangela, e o Eliézio, que tinha só dois meses de nascido. Ali eu fiz só um ‘tapiri’, e a gente ficou lá”¹⁸⁹. Foi assim que o primeiro morador da comunidade indígena Trevo chegou, desbravando esse local histórico. Segundo Chaves, essa formação das comunidades, “tal como existem na atualidade, foi determinada pela interferência de diversos fatores.”¹⁹⁰ Assim, essa comunidade tem seus fatores que o levaram a sua criação, que teve início numa migração forçada pela a crise econômica no município, até a vontade de um povo de resgatar suas origens, ter segurança e, principalmente, poder viver de acordo com sua cultura.

No ano seguinte, vieram mais duas famílias. Elas moravam no rio Jacinto, na comunidade Vista Alegre, município de Tapauá. Deuzinho (já falecido), irmão do Cacique, com sua esposa Tereza e os filhos, e sua irmã Maria de Nazaré e o marido Batista e seus filhos. A falta de conhecimento formal dificulta a vida de muitos indivíduos que vivem nas diferentes cidades, pois sem formação dificilmente alguém consegue um trabalho bom com salário digno. Nesse contexto, a riqueza da floresta e dos rios oferece meios de sustentabilidade para esses indivíduos que vão procurar vida melhor longe da cidade.

E esse deslocamento coopera para a formação dos grupos sociais, que são as diferentes comunidades que vão se formando, partindo de uma necessidade coletiva que pode ser suprida a

¹⁸⁶LIRA, Talita De Melo; CHAVES, Maria do Perpétuo Socorro. Comunidades ribeirinhas na Amazônia: organização sociocultural e política. *Interações*, Campo Grande, v. 17, n. 1, p. 66–76, jan. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br>. Acesso em: 22 set. 2024. p. 72

¹⁸⁷Entrevista com o Cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024.

¹⁸⁸*Ibidem*.

¹⁸⁹*Ibidem*.

¹⁹⁰CHAVES, Maria Perpétuo Socorro Rodrigues. Uma experiência de pesquisa-ação para gestão comunitária de tecnologias apropriadas na Amazônia: o estudo de caso do assentamento de Reforma Agrária Iporá. 2001. Tese (Doutorado em política científica e Tecnologia). Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP. p.72

partir dessa organização social. Chaves argumenta que “nos principais rios que banham o Estado do Amazonas, os grupos domésticos que habitam fora dos limites de uma comunidade, em geral, buscam se integrar as mais próximas para usufruir e participar da infraestrutura existente.”¹⁹¹

Desse modo, entende-se que é a partir da busca pela melhoria de vida, dessas pessoas que criam estratégias de extrair da natureza a sua sobrevivência, numa perspectiva sadia, e cooperando para a própria conservação dela, as comunidades vão se formando e reformulando sua cultura. Assim, a comunidade Trevo foi se povoando aos poucos. Segundo Francisco:

Depois que decidi com meus irmãos que faríamos do Trevo uma comunidade, então cada um fez sua casa. Nós nessa época, ano de 1999, éramos 4 irmãos casados, porque o caçula ainda era solteiro. Cada um com sua família, e a Maria, minha irmã, já tinha genro, que já contava como família também. E depois que estávamos lá na comunidade Trevo, já no final do ano de 2000, chegou o seu Dico e dona Edinelza, juntamente com seu genro e sua nora, que moravam no rio Tapauá. Então a comunidade ficou com 8 famílias. Que eram, a minha família, a Família do Manoel, meu irmão, a família do Deuzinho, meu outro irmão, a família da Maria minha irmã, a família do Ricardo Carneiro, genro da minha irmã Maria, a família do seu Raimundo Marroque, conhecido como Dico, a família do Josiel, filho do seu Dico e a família do Tantico, genro do seu Dico, o atual AIS da comunidade¹⁹².

Assim, a comunidade foi se formando, a cada ano que passava chegava mais moradores. Em 2002, já havia 10 famílias residindo nela. Nesse mesmo ano de 2002, a comunidade Trevo foi reconhecida como comunidade pela Secretaria Municipal de Educação (SEMED), sob a administração do Prefeito Almino Gonçalves de Albuquerque. Porém, não havia escola para as crianças, nem energia elétrica. Contudo, cada ano que passava o número de moradores aumentava.

Em 2004, a comunidade recebeu o primeiro professor, Nacimilson Ramos da Silva, mesmo não tendo escola as aulas aconteciam na casa do Cacique Francisco Pereira, que agora já era o líder da comunidade. A Comunidade também passou a ter um Agente Comunitário de Saúde (ACS), que fazia atendimento nas comunidades próximas, Primavera, São Francisco e Medonho. O agente visitava as comunidades uma vez por semana, apesar de não ser o ideal, segundo o Cacique, “já estava caminhando para um futuro melhor”¹⁹³. O cacique ainda argumenta:

Para começar uma comunidade é muito difícil, a maioria das pessoas não acreditam que somos capazes de conseguir os recursos que uma comunidade

¹⁹¹CHAVES, Maria Perpétuo Socorro Rodrigues. Uma experiência de pesquisa-ação para gestão comunitária de tecnologias apropriadas na Amazônia: o estudo de caso do assentamento de Reforma Agrária Iporá. 2001. Tese (Doutorado em política científica e Tecnologia). Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP. p.72.

¹⁹²Entrevista com o Cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024.

¹⁹³ *Ibidem*.

necessita. Eu enfrentei alguns preconceitos, por ser índio analfabeto e não saber me expressar, mas, isso não me fez parar de buscar recursos diante das autoridades¹⁹⁴.

A vida como indígena nesse contexto ribeirinho nem sempre foi fácil de lidar, tendo em vista a postura preconceituosa do nosso país. Sabemos que o indígena sempre foi tratado com indiferença diante da sociedade, isso ainda é uma realidade comum atualmente. Mesmo não sendo declarado, mas com a aparência de indígena, muitos já sofreram racismo.

Segundo Francisco, os anos passaram e a comunidade foi aumentando em número de moradores.: “agora a comunidade tem escola, posto de saúde, água tratada, serviço de telefonia claro, tem internet banda larga, além de duas igrejas evangélicas, onde cada um pode fazer suas orações”¹⁹⁵.

O desafio dos povos indígenas no contexto ribeirinho existentes nos mais distantes lugares é parecido com o relato acima. Contudo, isso faz parte de sua história. Quando falamos de comunidades tradicionais, seja indígena ou não, há muito para se aprender com a rotina de vida desses indivíduos. Pois cada povo, cada região tem seus costumes, sua crença, seus medos, seus desafios e sua cultura.

Como de direito, a comunidade Trevo recebeu seu primeiro professor em junho de 2004, sendo o início do calendário escolar da Zona Rural no município de Tapauá, Nacimilson Ramos da Silva, trabalhando com uma turma multisseriada e atendendo, assim, a necessidade de Educação Básica naquela comunidade. O professor Nacinho, como é conhecido, morava na sede do Município de Tapauá, mas recebeu a proposta para trabalhar na comunidade Trevo: “ele aceitou, mas não foi muito fácil esse começo, por que não tinha escola, nem cadeiras para as crianças sentarem, era na sala da minha casa e no chão”¹⁹⁶. Isso já representava um avanço na luta por direitos. O cacique acredita que a educação através da escola e da Igreja é muito importante para seu povo. Segundo ele:

A escola prepara os meninos para adquirirem conhecimentos intelectuais para ser nosso futuro dentro da própria comunidade. Aqueles que saberão defender nossos direitos, como cidadãos, como pessoa. Mas, a igreja prepara nosso espírito para ter fé a ponto de ver nossas conquistas como povo que somos. Mesmo não tendo tanto saber, lutamos por nossos direitos¹⁹⁷.

¹⁹⁴Entrevista com o Cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

No ano seguinte, em 2005, Nacinho juntamente com os professores das comunidades Primavera e Cujubim, organizaram uma marcha com os alunos das três escolas e realizaram o desfile cívico na comunidade Primavera, em 7 de setembro de 2005, em alusão a Proclamação da Independência do país em relação a Portugal, ocorrida em 7 de setembro de 1822: “foi uma festa muito bonita, o professor realizou o sonho da meninada de marchar ao som da fanfarra”¹⁹⁸.

Para o Cacique Francisco, já havia sido realizado boa parte dos planos, uma comunidade havia sido erguida, Trevo, no Rio Ipixuna. Segundo Firth, “uma comunidade humana é um corpo de pessoas que participam de atividades comuns e se ligam, através de múltiplas relações.”¹⁹⁹ Essa comunidade começa a partir da singularidade entre as famílias, e a partir dela vão se reconfigurando coletivamente a identidade desses sujeitos, seus valores e suas práticas sociais.

Nesse sentido, “a busca de soluções diante do agravamento dos problemas sociais enfrentados pelas populações rurais amazônidas tem ampliado a procura de alternativas coletivas e a importância do estar em comunidade.”²⁰⁰ Assim, a comunidade Trevo se estruturou a partir das necessidades coletivas dessas famílias. Não bastava ser somente uma comunidade, pois o Cacique entende que sobreviver apenas como uma comunidade ribeirinha igual as outras não mudaria muita coisa na vida de seu povo, e agora sua responsabilidade como líder da comunidade era fazer com que fosse reconhecida como uma comunidade indígena.

Pensar a comunidade indígena é nos remeter a um universo construído por indivíduos ao longo de sua trajetória de vida, que perpassa a complexidade do lugar em si. Ou seja, sua identidade está entrelaçada as suas memórias de pertencimento. Assim, podemos entender que o reconhecimento parte de uma concepção não apenas do lugar que se vive, mas de seu modo de vida, suas relações a partir da construção da memória.

Little esclarece que “ser de um lugar não requer uma relação necessária com etnicidade ou com raça, que tende a ser avaliado em termo de pureza, mas sim uma relação com um espaço físico determinado.”²⁰¹ Assim, podemos concordar com o autor em relação a comunidade em pauta. Entendendo que a aldeia Trevo nasceu juntamente com a história de vida do Cacique, pois mesmo passando nesse emaranhado de lugares, ele tinha dentro de si uma convicção de quem ele

¹⁹⁸Entrevista com o Cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024

¹⁹⁹FIRTH, Raymond. Elementos de organização social. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974. p.58

²⁰⁰CHAVES, Maria Perpétuo Socorro Rodrigues. Uma experiência de pesquisa-ação para gestão comunitária de tecnologias apropriadas na Amazônia: o estudo de caso do assentamento de Reforma Agrária Iporá. 2001. Tese (Doutorado em política científica e Tecnologia). Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP. p.81

²⁰¹LITTLE, Paul Elliott. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Anuário Antropológico*, [S. l.], v. 28, n. 1, p. 251–290, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6871>. Acesso em: 21 out. 2025. p.10

era, um indígena. Isso o fez lutar pelos direitos de sua comunidade, e sua história de vida compreende os processos históricos dessa construção de identidade, como isso foi se perdendo ao longo da história, o que deu origem as lutas para se autorreconhecer e ser reconhecido.

Assim, analisar a realidade da Aldeia Trevo por meio da trajetória de vida do Cacique é uma retomada para a compreensão dessas lutas, haja vista que é possível abranger os caminhos trilhados pela comunidade na reconstrução de sua identidade indígena, afetada pelas políticas de assimilação, pela migração forçada e pela ausência de políticas públicas voltadas à valorização das demandas indígenas. As memórias do Cacique funcionam como um prisma através do qual podemos compreender as vivências e a resistência do seu povo.

CAPÍTULO 3: A TRAJETÓRIA DE VIDA DO CACIQUE FRANCISCO DE ASSIS PEREIRA DA SILVA E O RECONHECIMENTO COMO APURINÃ

Alessandro Portelli, aponta a complexidade e a riqueza da história oral argumentando que “A história oral, então, é história dos eventos, história da memória e história da interpretação dos eventos através da memória,”²⁰² como forma de conhecimento histórico. De acordo com o autor, ela não se limita apenas a registrar acontecimentos passados, mas envolve também a interpretação e a reconstituição desses eventos por meio da memória. Dessa forma, ao narrar suas experiências, os indivíduos não apenas relatam fatos, mas reinterpretem o passado considerando seu presente, atribuindo novos sentidos e significados às vivências.

O mesmo autor relata ainda nesse sentido que, a memória “(...) não é um mero depósito de informações, mas um processo contínuo de elaboração e reconstrução de significado.”²⁰³ Assim, a memória não pode ser compreendida como algo estático, mas como um processo dinâmico, ajustado por emoções, contextos sociais e culturais. Dessa maneira, é possível afirmar que história oral, valoriza a subjetividade e a experiência do sujeito, permitindo a compreensão não só do que aconteceu, mas como esses sujeitos viveram, sentiram e compreenderam esses acontecimentos.

A princípio a memória pode parecer ser um fenômeno de cunho pessoal, uma vez que cada indivíduo possui lembranças sobre sua trajetória de vida, no entanto nas Ciências Humanas a partir do século XX, o conceito de memória vem sendo definido como um fenômeno social, na medida em que as relações entre os indivíduos são estabelecidas pelas formas em que eles interagem entre si, através dos aspectos socioculturais, nos mais diversos contextos.

Logo, a memória pode ser utilizada para reconstruir os fatos históricos a partir de ressignificações individuais, e o passado é um elemento fundamental nessa construção tanto da memória, quanto da história. Le Goff enfatiza a relação entre memória e história: “tal como o passado não é a história, mas o seu objeto, também a memória não é a história, mas um dos seus objetos e, simultaneamente, um nível elementar de elaboração histórica.”²⁰⁴ Assim, a memória embrulhada no passado pode ser considerada importante objeto da história.

²⁰² PORTELLI, Alessandro. História Oral como arte da escuta. São Paulo: Letra e Voz, 2016. p.18

²⁰³ *Ibidem*, p.18

²⁰⁴ LE GOFF, Jacques. História e memória. 7. ed. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2013. p.51

A intersecção que Halbwachs faz sobre a memória individual e a memória coletiva faz perceber como o contexto social coletivo é importante para a construção da memória. Então: “o primeiro testemunho a que podemos recorrer será sempre o nosso,”²⁰⁵ e a memória coletiva “é como se estivéssemos diante de muitos testemunhos.”²⁰⁶ O pensamento do autor mostra como a memória é influenciada por fatores sociais e coletivos, de modo que a memória individual não pode ser compreendida sem considerar o contexto social em que o indivíduo está inserido. Desse modo, os acontecimentos vividos individualmente são entendidos como lembranças coletivas, pois a memória individual é construída a partir da memória coletiva.

E nessa construção da história o passado é estudado por meio de testemunhos e vestígios, sendo importante ferramenta para o historiador. Os testemunhos, que são os relatos ou narrativas de indivíduos que viveram tais eventos históricos, podem favorecer a compreensão de dados momentos da história.

Nesse sentido a memória tem um papel importante “por conservar certas informações, contribui para que o passado não seja totalmente esquecido, pois ela acaba por capacitar o homem a atualizar impressões ou informações passadas, fazendo com que a história se eternize na consciência humana”²⁰⁷.

Com esse entendimento, da importância da memória para a construção da história, adentra-se ao capítulo III dessa dissertação, pesquisa realizada na comunidade indígena Trevo Rio Ipixuna, no município de Tapauá, Amazonas, que se propõe uma análise da trajetória do Cacique Francisco de Assis Pereira da Silva, tecida a partir de um arcabouço teórico que articula a história, a antropologia e a sociologia.

A descrição e análise das narrativas orais coletadas junto ao Cacique da aldeia Trevo, dos povos Apurinã, Rio Ipixuna, é a intenção principal deste capítulo. Escrito a partir dos relatos orais de sua história de vida, o texto está dividido em 4 partes, tendo no primeiro momento a descrição de sua origem a partir da história de vida de seus pais. Na segunda parte, estarão presentes a história de vida do Cacique como sujeito casado. Em seguida, traremos a luta para ser reconhecido como indígena. E, na última parte comentaremos sobre sua vida como Cacique.

²⁰⁵ HALBWACHS. Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Centauro, 2003. p.29.

²⁰⁶ *Ibidem*, p.30

²⁰⁷ LARA. Camila de Brito Quadro. A importância da memória para a construção da identidade: o caso da Igreja Nossa Senhora Imaculada Conceição de Dourados/MS. In: XIII Encontro Regional de História. *História e democracia: possibilidades do saber históricos*, 2016. Disponível em: <https://www.encontro2016.ms.anpuh.org/resources/anais/47/1477593926>. p.3.

A história desse jovem Cacique, conhecido popularmente como Chico Pereira, representa a história de muitos indígenas que sofreram e ainda sofrem por serem frutos de uma relação “interétnica”²⁰⁸, como descreve Maciel. Chico Pereira nasceu no dia 16 de dezembro de 1969, no interior do município de Rio Branco, no Acre. Ele é filho de Maria Luíza Batista da Silva, indígena Apurinã e de Raimundo Pereira, negro não indígena.

3.1 A ancestralidade: Chico Pereira e seus pais.

As perspectivas da História Oral permitem ainda melhor compreensão das sociedades sem escrita, como os indígenas brasileiros. Ela incentiva que pensemos a oralidade em toda a sua funcionalidade como ferramenta de transmissão de valores, sentimentos, visões de mundo. Enfim, como instrumento de transmissão de cultura.²⁰⁹

A História Oral nos leva a perceber que a sua produção de conhecimentos históricos possibilita aos estudos a inserção de muitos sujeitos que são parte de uma história e com eles todas as suas experiências de vida, que por sua vez, trazem uma ilustração diferenciada, mesmo numa sociedade sem escrita. Ainda nesse sentido, a História Oral reconhece a importância das narrativas orais na preservação e transmissão de conhecimento, permitindo que o historiador acesse perspectivas e experiências que não estejam documentadas em fontes escritas tradicionais.

Ela nos permite saber que a pesquisa sempre será construída em parceria entre pesquisador, aquele que tem em suas mãos a capacidade de direcionar o questionamento, de tornar a entrevista algo produtivo para seu trabalho e para a historiografia, sendo o autor o responsável, tanto pelo sucesso quanto pelo fracasso do seu trabalho; e pela fonte, o entrevistado, aquele que decide o que pode ser falado, e o que deve ser omitido.

Também podemos afirmar que o silêncio não pode ser entendido como omissão, pois dependendo do contexto pode ser visto como uma forma de resistência. Sobre isso, Pollak argumenta que “o longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a

²⁰⁸MACIEL. Benedito do Espírito Santos Pena. Histórias Intercruzadas: Projetos, ações e práticas indígenas e indigenistas na província do Amazonas (1850-1889). Tese (doutorado em sociedade e cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2015, p. 253.

²⁰⁹SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. Dicionário de conceitos históricos. 3ª ed. São Paulo: Contexto, 2022. p.188

resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais”²¹⁰(1989, p. 5). Ou seja, calar não é esquecer. É resistir.

Mesmo com muitos pensamentos divergentes sobre memória e como usá-la na construção da história, ela nos remete ao passado. Ricoeur aponta que: “infelizmente, é tudo o que temos para nos assegurar de que algo efetivamente aconteceu no passado” (1998, p. 338). E em se tratando da história oral, a partir desse ponto, levando em consideração os acontecimentos passados para a construção dos fatos no presente, nos conduziu ao estudo da história de vida do cacique da aldeia Trevo.

Thompson argumenta que “a história oral devolve a história às pessoas em suas próprias palavras. E ao lhes dar um passado, ajuda-as também a caminhar para um futuro construído por elas mesmas” (1998, p. 338). Partindo do pensamento de que a história oral pode repor a história às pessoas, como aponta autor, faz-se necessário pensar que esse mecanismo de ouvir a história de acontecimentos vivenciado por diferentes sujeitos é muito importante para a compreensão da identidade cultural de cada povo. Com essa visão nos debruçaremos sobre a história de Chico Pereira, o Cacique, filho de um casamento interétnico entre uma indígena e negro não-indígena.

Dona Maria Luiza Pereira, indígena Apurinã, filha de Miguel e Massonília, indígenas pertencentes aos povos Apurinãs, do interior do Município de Rio Branco, no Estado do Acre. Nascida na aldeia de seus pais, seguindo todas as tradições dos povos Apurinã, desde criança já havia sido prometida a casamento com um indígena da mesma aldeia, como era o costume. Contudo, nessa história os costumes foram mudados.

Raimundo Pereira, um negro de baixa estatura, conhecido como Pereirinha, muito diferente dos povos que viviam naquela região, conheceu Luíza, como era conhecida, uma jovem linda, e gostou muito dela, porém os parentes de Luiza desconfiaram e tomaram cuidados para não deixar que os dois conversassem, por que já havia um acordo entre famílias, “olha, parente, filho teu vai ficar com filha minha, né? Está bom, deixa crescer”²¹¹, esse era o acordo, mas os dois ainda não estavam na idade certa para casar-se. Luiza decidiu fugir com Pereirinha. Quando sentiram falta os dois já estavam longe.

A jovem indígena viajou com seu amado para a casa onde ele morava com a mãe, no final de um igarapé depois de um imenso lago. Ao chegar em casa com aquela moça muito bonita, a sua mãe ficou assustada e apreensiva, pois tinha plena certeza de que os seus parentes viriam a procurá-la, e uma guerra poderia ser travada.

²¹⁰POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: Estudos Históricos. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989. p.5

²¹¹Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024.

A notícia logo se espalhou, a aldeia soube que Luiza havia fugido, e mais, fugido com um homem não indígena. Todos os parentes de Luiza se armaram e foram a procura da jovem. “O objetivo era matar os dois para que servisse de lição para seus parentes, porque ela tinha desobedecido e ele tinha enfrentado. Ele tinha enfrentado uma tradição, é. E eles não aceitavam, naquela época que meus pais fizeram isso, não tinha conversa”²¹².

Sabemos que os povos tradicionais de diversas comunidades da Amazônia sempre tiveram suas experiências religiosas, de modo que muitos indivíduos conseguiam prever os acontecimentos ou evitá-los, curar doenças somente com rezas e rituais: “minha avó, mãe do meu pai, sabia onde as andorinhas dormem”²¹³. A expressão do Cacique mostra a sabedoria religiosa que grande parte dos moradores ribeirinhos ou indígenas possuem. Era muito comum, nesse contexto rural, a predominância de rezadeiras, curandeiras e feiticeiras nos mais distantes lugares. A memória construída sobre a avó do Cacique é a de uma mulher do cotidiano, que aprendeu suas sabedorias na relação com a floresta, com os animais e com as águas. Essa sabedoria nasce da convivência profunda e respeitosa com a natureza e seus mistérios. Por meio da observação, da escuta e da vivência com os elementos naturais, o indivíduo nesse sentido, desenvolve um conhecimento que ultrapassa o saber técnico: trata-se de uma compreensão sensível e espiritual do mundo, fundamentada na harmonia entre o ser humano e a natureza. Foi dessa maneira que a avó do Cacique, uma mulher conectada com a natureza, conseguiu ajudar seu filho, apaziguando a situação entre ele e seu sogro.

Depois de alguns meses, um dos irmãos de Luiza encontra-os. Segundo Chico Pereira, seu tio Guilherme, “quando viu, puxou a espingarda para atirar nele, né? Aí ele também sabe, puxou a dele, botou os cartuchos em cima da coisa. Naquele tempo não tinha negócio não, se matavam mesmo”²¹⁴. Mas, nada se deu, os dois acabaram conversando, onde o irmão de Luiza se queixou que seus familiares estavam aborrecidos com o que eles haviam feito. Os povos Apurinã tem sua tradição e quebrar essa tradição era iniciar uma guerra.

Podemos compreender que desde o século XIX os raptos de mulheres eram muito comuns na região da Amazonia, entre indígenas e brancos e até mesmo entre os próprios indígenas. Podemos ver isso na análise desses acontecimentos realizados por Benedito do Espírito Santo Pena Maciel, em sua tese intitulada *Histórias Intercruzadas: projetos, ações e práticas indígenas e indigenistas na província do Amazonas (1850-1889)*. Maciel argumenta que “tudo leva a crer

²¹²Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024

²¹³*Ibidem*.

²¹⁴*Ibidem*.

que os ‘indígenas errantes’ não entendiam por que ‘brancos errantes’ penetravam seus territórios, roubavam-lhes seus bens, saqueavam seus meios de vida, agrediam suas aldeias e roubavam suas mulheres.”²¹⁵ Seria contraditório manter contato com os indivíduos. Isso mostra que esses acontecimentos eram comuns até o século XX, em que a história de Maria Luiza está inserida. Contudo, o diferente nesse cenário, é que na história de Luiza e Pereirinha, não aconteceu de fato um rapto. A mãe do cacique decidiu viver uma relação amorosa com Pereirinha. Ao contrário de muitos outros raptos, dos quais as mulheres não tinham nem a escolha de dizer se queriam ou não fugir, ou manter uma relação amorosa com o sujeito que a raptava.

A história contada dos diferentes povos indígenas não se desenvolveu de forma isolada, mas em constante interação com outras sociedades e comunidades indígenas. Essa trajetória foi marcada por relações complexas, envolvendo trocas culturais, alianças e conflitos, tanto entre indígenas quanto entre indígenas e não indígenas. Maciel (2015) nos faz entender que foi nesse contexto que surgiram as relações interétnicas nas regiões, tanto do rio Purus, quanto do rio Madeira.

A história de Luiza e Pereirinha, os pais do Cacique Chico Pereira, se configura nas relações que Benedito do Espírito Santo Pena Maciel chama de “relações internéticas.”²¹⁶ Pereirinha era negro, mas fazia parte de um ambiente proeminentemente habitado por indígenas de diferentes etnias no contexto em que estão inseridos, ano de 1966. O pai do cacique sabia que a família não permitiria o casamento e por isso tomou a decisão de “fugir”.

Mais tarde, depois de conversar com os irmãos de Luiza, decidiu voltar à aldeia dela e conversar com seus pais. Assim fizeram, e tiveram a permissão para continuarem juntos. Porém, o pai de Luiza ficou desgostoso e resolveu sair da aldeia, pois sua filha havia o envergonhado, fazendo um acordo tão sério ser quebrado, pois Maria Luiza já era prometida a um casamento, e o pai do prometido dela ficou revoltado com seu pai. Por outro lado, tinha a questão de o genro não ser indígena: “então a família ia ficar cruzada, o indígena com branco. E o meu avô, pegou, saiu da aldeia, porque ficou desgostoso. Por causa do acontecido”²¹⁷.

Então, Raimundo e sua esposa acompanharam seu sogro. Viajaram para outra região ribeirinha e construíram uma aldeia com seus familiares no rio Acre, município de Rio Branco,

²¹⁵MACIEL. Benedito do Espírito Santos Pena. Histórias Intercruzadas: Projetos, ações e práticas indígenas e indigenistas na província do Amazonas (1850-1889). Tese (doutorado em sociedade e cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2015, p. 240.

²¹⁶*Ibidem*, p.231

²¹⁷Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024

no Estado do Acre. Contudo, depois de algum tempo parecia que o casamento de Luiza não era aceito, alguns parentes pretendiam matar Raimundo antes que sua esposa engravidasse, argumentando não terem sangue cruzados.

Luiza queria sempre estar perto do pai, por isso sua casa era bem próxima a dele na aldeia. Mas, seus irmãos sempre à espreita para matar seu esposo: “os cunhados não gostavam do meu pai. Sempre ficavam de motinho para matar ele”²¹⁸.

Segundo o Cacique, a vida de seu pai nesse início foi um desafio, mesmo tendo a permissão de seu sogro para viver com Luiza, seus cunhados ainda pretendiam destruir essa união. Um dia percebeu, seu cunhado por detrás das árvores escondido, armado com uma espingarda, e Pereirinha não se intimidou mostrou sua arma também, uma espingarda, demonstrando que estava disposto morrer ou matar para manter seu casamento com Luiza. Pereirinha não desistia de viver, sabia que sua avó, e sua mãe eram religiosas. Tinham poder que vinham da sua conexão com a natureza para impedir coisas ruins que poderiam lhe acontecer. Nesse sentido, segundo Pimenta, a religiosidade e crenças mostravam os caminhos para curar as doenças “assim como indicavam algumas maneiras de procurar estabelecer ou manter limites nas relações cotidianas (...), amansando ou envenenando.”²¹⁹ Isso fez com que o casamento de Pereirinha não fosse interrompido por seus cunhados.

A percepção que o indivíduo faz do mundo é a partir de sua cultura, podendo assim desprezar a cultura dos demais. A família de Luiza não acreditava que a sua relação com um homem não indígena poderia dar certo. O medo era “cruzar o sangue”²²⁰, porém, a vida continuava mesmo tendo esses altos e baixos na relação familiar em razão da diferença étnica.

Além da família de Miguel, sogro de Raimundo, vivia com eles um outro indígena que veio de outra aldeia, o qual era casado com uma indígena muito bonita. Nas palavras do Cacique:

Aí o meu avô queria a mulher do índio. Era uma cabocla bonita, né? E vivendo com minha avó. E aí nesses altos ele já criava uma indiazinha que ela tinha três anos. Ele estava criando para ele. Ele podia fazer isso? O meu avô. A tradição podia. A tradição é daquele tempo, né? Para ver que hoje o camarada ia pegar uma cadeia medonha²²¹.

²¹⁸Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024

²¹⁹ PIMENTA, Tânia Salgado. Curas, rituais e amansamentos com plantas entre escravizados e libertos no Rio de Janeiro, entre as décadas de 1810 a 1850. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Belém.2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/DM4VPcVMhRwPWtr34khCGKt/abstract/?lang=pt>. p.3

²²⁰Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024

²²¹*Ibidem*

Um dia quando o marido dessa índia chegava da pesca foi surpreendido por Miguel, sogro de Raimundo, o qual esfaqueou-o no pátio da casa. Em seguida, ordenou que seu outro genro chamado, Augusto, o sepultasse. E falou para a mulher calar a boca, ou então morria também. “Meu avô disse para ela, eu sou o teu marido agora”²²². A partir daí, tomou a viúva como segunda esposa.

A mulher, não somente no contexto amazônico, figurava como um ser sem valor próprio, por parte da figura masculina, uma vez que ela não tinha o lugar da fala nas diferentes sociedades. Segundo Perrot, “no século XVIII, pensadores discutiam se as mulheres eram seres humanos como os homens ou se se aproximavam mais dos animais irracionais”²²³ (2007, p. 3). Diante de tamanha crueldade humana, muitas mulheres se tornaram a segunda esposa numa relação de dominação por parte do marido.

Assim, a indígena viúva viveu três anos com o marido da avó do Cacique, até chegar o dia dela fugir dele e voltar para sua aldeia. Nesse período, Luiza engravida, mas com os diversos desafetos, perdeu o bebê. Depois engravidou novamente e agora era para nascer e fazer história.

Certa vez, a indígena viúva chegou com a outra esposa de Miguel e disse, “eu vivo com o seu marido, não por minha vontade própria”²²⁴. Pois, ele dormia uma noite com uma e outra noite com a outra. Então, Massonília perguntou se ela acertaria a aldeia de seu pai, e ela respondeu que sim: “o igarapé entra na parte de cima. Aí eu pego o igarapé e subo todo o tempo aparando, e vou alcançar a aldeia do meu pai né?”²²⁵. O pai dessa mulher era de outra aldeia próxima dali. Assim, ela esperou seu esposo sair para a pesca e fugiu, mas em seguida ele chegou e notando que ela não estava, seguiu-a e trouxe de volta.

Passaram alguns dias, a indígena se preparou novamente para fugir, mas dessa vez foi muito estratégica, esperou o marido sair de madrugada e em seguida saiu antes do raiar do sol. Quando Miguel chegou da pesca ela já estava bem próxima de seu destino. Ele correu seguindo-a, mas quando a avistou ela já estava muito próxima da sua aldeia: “meu avô assobiou né, mas ela quando ouviu já foi cortando gíria com os parentes da aldeia, ficou vermelhinho de índio, aí ele correu né?”²²⁶.

²²²Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024

²²³ PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2007. p.3

²²⁴ Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ *Ibidem*.

Os apurinãs começam a viajar, fugindo dos inimigos, não por uma escolha, mas por necessidade. O fato de Miguel ter matado o indígena para tomar sua esposa não foi aceito por sua aldeia, e a partir da chegada da viúva na aldeia de seus pais deu-se início a uma perseguição por justiça. Pois, mesmo sendo em tempos diferentes as pessoas procuravam honrar sua cultura, seus preceitos de verdade. Do que é certo para eles e do que deveria ser considerado errado.

Nesse mesmo dia Miguel retornou à aldeia e chamou todos para fugir, pois suas vidas estavam em perigo. Deveriam partir antes da chegada da outra aldeia, que viria com certeza ao encontro deles: “pegaram as canoas de madeira que eles construíam, botaram tudo dentro e baixaram no rio”. Quando os seus inimigos chegaram não estavam mais na aldeia. Chegaram, estava só as casas. Miguel juntamente com seu povo já havia baixado no rio para morar numa outra terra longe dali. “Aí, chegaram em lugar aqui embaixo. Bonito!”²²⁷.

Era uma área de terra muito bonita, na margem do rio Acre. Então, o avô do Cacique juntamente com seus companheiros começou a construção das casas, mas antes mesmo de terminar ouviram o som dos índios que procuravam matá-los. Novamente fugiram. Como eles tinham a prática de construir canoas de madeiras, eles usavam para fugir, pois era a forma de ser mais rápidos do que os seus inimigos que vinham por terra.

A história se repetia como se fosse natural a rotina de viajante. Chegando numa outra região ribeirinha decidiram fazer ali uma nova localidade.

“Não deu nem tempo de chegar a fazer as casas, pensava que não, os índios né? Aí, uma tarde lá, ainda estava tudo feito tapiri ainda. A gente não tinha botado nem roçado, nem nada. Aí, escutaram tec tec, o rapaz batendo catolé. O que eles queriam matar era o velho mesmo, meu avô. Que aí, o papai olhou assim, estava vermelhinho, vermelhinho de índio, assim. E já estava invadindo. Aí, eles passaram a mão nas armas e eles correram. Aí, só fizeram pular na canoa. Baixaram outro tanto. Para chegar no canto. E aí, eles fizeram outras casas lá. E aí, lá onde fizeram essa moradia, né? Aí, eles apareceram lá, de novo”²²⁸.

Já cansados de fugir, Luiza decidi abandonar seu pai Miguel. Não só ela, mas outras pessoas desse grupo também já haviam abandonado, inclusive a outra irmã de Luiza, chamada Dalziza, que hoje é sogra do Cacique. Nesse último lugar que viveram juntos, foi onde o Cacique nasceu, no rio Acre, um afluente da margem esquerda do rio Purus, esse rio segundo Sant'anna “atua como divisa entre o Brasil e o Peru até a cidade de Brasileia, depois como divisa entre

²²⁷Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024

²²⁸ *Ibidem*.

Brasil e Bolívia”²²⁹. Embora o cacique tenha nascido nessa região, ele só foi registrado depois de adulto, não constando o local exato onde nasceu, nos seus documentos.

Assim, depois que Francisco nasceu, Raimundo e Luiza seguiram seus destinos: “meu pai pulou no casco dele botou minha mãe e nós dentro e meteu a “faia”²³⁰, meteu a faia a rio a fora, viemos varar no Purus”. O Cacique não sabe quantos dias passaram viajando, mas comparando a distância entre Tapauá e o município de Boca do Acre, “minha mãe disse que passamos quase três semanas viajando de faia”²³¹, até chegarem a um lugar por nome Sucutiri, já no município de Tapauá, ali fizeram sua casa e começaram uma vida nova longe do medo da perseguição. Nessa localidade nasceu seu irmão, chamado Deuzinho (falecido já na data da entrevista). Passaram 2 anos morando nessa localidade. Em 1973, a família do cacique se mudou para outro rio, o Rio Abufari, um rio afluente do Purus, onde está localizada a reserva biológica Abufari.

Abufari é um rio pequeno, mas muito rico de fauna e flora, havia muitos castanhais que ainda não haviam sido explorados na época. “Aí, nós tivemos esses tempos ali no Castanhal, do senhor Zeca Maciel”²³², um comerciante que viajava como regatão na calha do rio Purus e seus afluentes na região do município de Tapauá. A família se estabilizou por um bom tempo nesse lugar, que no início parecia não ter dono, mas quando menos se esperava apareceu um dono. O Senhor Zeca Maciel, era o dono.

Esses episódios eram muito comuns, na Amazônia principalmente, nas regiões do Purus e Madeira. Os castanhais e seringais que deveriam ser do povo, dos indígenas, dos ribeirinhos moradores dessa região, porém todos tinham “donos”. E esses donos aceitavam a permanência desses moradores mediante os seus interesses, como analisa o historiador Davi Avelino Leal em sua tese de doutorado intitulada *Direitos e processos diferenciados de territorialização: os conflitos pelo uso dos recursos naturais no rio Madeira (1861-1932)*:

Diante do clima de apreensão entre os moradores devido à chegada do novo patrão, resolve “ceder” aos 72 moradores o direito de permanecerem em suas localidades e continuarem a explorar os recursos como vinham fazendo tradicionalmente, ou seja, de forma coletiva. No entanto, a única exigência era

²²⁹ SANT'ANNA, Fernanda Mello. Bacia do rio Acre: a formação de uma governança transnacional. In: Governança multiescalar dos recursos hídricos transfronteiriços na Amazônia [online]. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. (199-269). Disponível em: <https://books.scielo.org/id/r9m2g/pdf/santanna-9788595461802-06.pdf>. Acesso em: 3 nov. 2025. p.200

²³⁰ Faia é uma expressão usada pelos ribeirinhos da região da Amazonia, para definir um tipo de remo de cabo longo, que permitia o uso dos dois braços de quem o remava, facilitando o impulso para deslocar uma canoa grande.

²³¹ Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024

²³² *Ibidem*.

que a venda dos produtos teria José Rosário Cunha como o comprador preferencial²³³

Eram dessa forma que resolviam grande parte desses problemas, o morador tinha direito de cultivar a terra, colher e produzir, mas sob determinada resignação do dono, o patrão. Ou seja, sempre presos nessa relação de dominação. Assim, a família do cacique Francisco Pereira aceitou o acordo do dono do castanhal:

Quando o senhor Zeca Maciel soube. Aí, foi até lá. Meu pai falou. É, nós chegemos aqui tudo estava cerrado no meio do mato né? Nós metemos o aço e fizemos nossas plantações. O Senhor Zeca Maciel respondeu. É não tem problema não, ele disse, está bom, pode ficar²³⁴.

Mas, dali em diante, Zeca Maciel passou a ser o patrão do pai do Cacique. E como era comum a imposição dos “donos das terras”, tudo que produzissem era para ele. Ele era o patrão. A família de Francisco começou uma relação de dominação pelo outro. Costa e Menezes argumentam que o domínio dos seringalistas nesse contexto de dominação, trouxe grandes prejuízos em relação aos indígenas, “assim como a permanência em vários castanhais da estrutura de aviamento, exploração e submissão à figura do patrão que afirma ser o proprietário da terra.”

²³⁵ Esse era o panorama vivido por vários povos indígenas na região do rio Purus.

No médio Purus existem diferentes formas de dominação que se revezaram e coexistiram no tempo e espaço produzindo uma dinâmica complexa de experiências e leituras da dominação no passado e no presente. As formas de poder que se constituíram na região percorreram um trajeto histórico que envolveu a chegada da empresa seringalista e se desenvolveu pelas transformações econômicas que se constituíram ao longo das últimas décadas em municípios como Lábrea, Tapauá, Canutama.²³⁶

De acordo com os autores acima citados, podemos destacar que o poder nesse contexto, não é um mecanismo estático ou inerente a uma pessoa ou grupo, mas como um processo dinâmico dentro das relações. Ou seja, o poder não é constituído, mas é algo que é reproduzido e exercido continuamente a partir das relações de autoridade nessa dinâmica de dominação. Sendo uma forma de dominação que atravessa a história, por meio da “patronagem”, é uma

²³³LEAL, Davi Avelino. Direitos e processos diferenciados de territorialização: os conflitos pelo uso dos recursos naturais no rio Madeira (1861-1932). 2013. 276p. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas. Manaus. 2013. p.71-72

²³⁴Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024

²³⁵COSTA, Willas Dias da; Menezes, Tereza Cristina Cardoso. Antigas e novas dinâmicas de poder e território no Médio Purus/AM. Textos e Debates, [S. l.], v. 2, n. 26, 2015. DOI: 10.18227/2317-1448ted.v2i26.2788. Disponível em: <https://revista.ufrir.br/textosedebates/article/view/2788>. Acesso em: 14 jun. 2025. p.75

²³⁶ *Ibidem*, p.74

“herança da colonização”: “Nessa perspectiva, a patronagem representa a continuidade do modelo colonialista reproduzido nas relações de poder e dominação territorial.”²³⁷

A história do Cacique vai sendo construída nessas novas frentes de exploração e dominação, mas segundo ele àquela altura parecia ser bom. Dessa maneira, muitos indígenas foram se distanciando de suas vidas normais, passando a fazer parte de outras realidades de vida, se adaptando aos costumes e modos dos brancos. E só eram “reconhecidos” como indígenas no sentido de ofensa. Sendo a identidade indígena reconhecida de maneira depreciativa, associada à ignorância.

Enquanto ouvia sua narrativa comecei a pensar na minha história como indígena desgarrada do meu povo e cultura. Lembro-me que quando era criança me chamavam de “índia”, não como um elogio, mas com desprezo, por eu ser uma jovem morena dos cabelos lisos e longos e ser descendente de indígenas. Minha mãe também foi muitas vezes ofendida quando a chamavam de índia branca.

Hoje, percebemos quão importante é saber nossa origem, e lutar por sermos reconhecidos como tal. O indígena não precisa andar pintado para ser reconhecido. Não precisa andar nu para provar sua origem. Pois a história que a visão portuguesa impregnou marginaliza a nossa origem, o nosso valor.

A vida desse menino que começou em meios a fugas, revolucionou uma comunidade. Francisco já com a idade de nove anos sempre ajudou seu pai nos trabalhos de coleta de castanha. Viveram no rio Abufari entre 1975 e 1978. O seu patrão na época os levou para outro castanhal no rio Ipixuna. Assim, a família de Francisco se mudou mais uma vez para um castanhal chamado Gaivota.

Gaivota é um igarapé grande na margem esquerda do rio Ipixuna. Na época, o Rio Ipixuna era povoado por uma população grande de indígenas e havia diversos castanhais. Os ribeirinhos viviam da prática de colheita de castanha. Era muito farto de tudo. Nesse lugar nasceram os irmãos de Francisco, “nasceu tudo no Gaivota. Tudinho”²³⁸. Ali começaram uma nova fase na vida.

A rotina desses povos é diferenciada, dependendo da região, pois tem região em que o trabalho de agricultura só pode ser realizado no verão, por causa da enchente, mas na região do

²³⁷COSTA, Willas Dias da; Menezes, Tereza Cristina Cardoso. Antigas e novas dinâmicas de poder e território no Médio Purus/AM. *Textos e Debates*, [S. l.], v. 2, n. 26, 2015. DOI: 10.18227/2317-1448ted.v2i26.2788. Disponível em: <https://revista.ufrir.br/textosedebates/article/view/2788>. Acesso em: 14 jun. 2025. p.78

²³⁸Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024

Rio Ipixuna os ribeirinhos não têm problema com a enchente, o rio por ser de pequeno porte, é composto de terras firmes, onde se fazem os roçados para o trabalho na agricultura.

Adentramos nossa conversa com o Cacique sobre a sua vida, como um filho de uma mulher indígena e um homem não indígena se sentia, como via sua família. Percebemos com essa conversa que é possível, a partir da fala de um entrevistado, valorizá-lo enquanto sujeito histórico, pois seu papel é fundamental, tanto no sentido de reviver momentos, talvez esquecidos por muitos, que podem desaparecer num universo temporal, como no sentido de oferecer uma visão pessoal e subjetiva dos eventos vividos.

Francisco de Assis foi o filho mais velho de uma família de sete irmãos, sendo duas mulheres e cinco homens. Maria Pereira, Deusinho (falecido), Manoel Pereira, Deusdina, Edilson e Raimundo Filho (falecido). Seu pai Raimundo, que passou a ser conhecido como Pereirinha, uma forma carinhosa que os amigos o chamavam por ser um homem de pequena estatura, porém de um coração bom, como é lembrando (já falecido, na data da entrevista). O sustento da família vinha da coleta de castanhas, da extração do leite da “sorva”²³⁹ e da agricultura.

A rotina da família era normal como as outras famílias não indígenas. No período do inverno colhiam castanha e extraíam sorva. No período do verão plantavam mandioca e faziam farinha. Gaivota era um lugar deslumbrante, mas muito perigoso para quem trabalhava de coletas na floresta. Havia muitos animais peçonhentos, tais como cobras surucucu pico-de-jaca, naquela região.

Francisco perdeu um irmão picado por cobra surucucu. Seu pai foi picado por esse animal também. Por mais que tivessem todo cuidado, era muito perigoso andar descalço fora das trilhas ou caminhos. Nesse período, não só a família do Cacique perdeu um ente querido por causa desses animais, mas outras famílias também perderam. As vezes perdiam o pai, a mãe, ou mais de uma pessoa da família. Sabemos que hoje, apesar de tudo, a vida na zona rural melhorou, pois na maioria dos lugares e comunidades tem um ACS (Agente Comunitário de Saúde), e são oferecidos alguns atendimentos de emergência.

Os anos se passaram e o Cacique também foi picado por uma cobra:

Eu fui mordido de cobra nesse Gaivota. Eu estava com idade de 16 anos. Eu passei um ano arrastando o olho no chão. Aí, quando o Finado Zeca Marciel soube que eu estava mordido de cobra, ele subiu, né? Mas aí, já, fazia dias. Então, eu estava na casa do seu João Vitor. Aí, minha perna apodreceu. Ela apodreceu. Que eles não ficavam na sala. Eu ficava com pano, assim, no nariz,

²³⁹A sorva pesar de não ser muito conhecida pela população em geral, é uma das poucas da família Apocynaceae e possui um látex comestível, sendo uma importante fonte de alimento para nativos e comunidades interioranas que cercam a região metropolitana de Manaus. (Portal Amazônia.)

é que a catinga era tão grande que nem minha mãe, nem meu pai, não chegava perto de mim. Chegava porque era o jeito, né? ²⁴⁰.

A vida dos indígenas no contexto ribeirinho sempre foi marcada por diferentes desafios, pois a forma de moradia e maneira de trabalho na floresta e rios nem sempre proporcionava segurança física para eles. Muitos homens perderam sua vida na busca de sustento familiar. O colaborador de nossa pesquisa é um exemplo. Francisco foi mordido por cobra três vezes. Uma das vezes sua perna foi infeccionada e quase perdeu-a. Nesse episódio, o Cacique perdeu parte da estrutura de sua perna, de modo que um nervo principal ficou exposto.

Na inocência, sem saber para que servia aquela parte da perna, relata: “aí, eu cortei o nervo. Era dormente, eu cortei. Aí, sumiu para cá. Aí, veio para cá”²⁴¹. Sem saber, o Cacique lhe causou uma marca para sempre, seus dedos ficaram sem movimentos e atrofiados em razão da ausência do nervo, pois uma vez cortado as juntas ósseas perderam as articulações. Isso tudo aconteceu aos seus dezesseis anos de idade, ano de 1985.

Esses acontecimentos eram comuns para quem vivia nesse contexto ribeirinho na região amazônica. Assis; Rodrigues; Lima (2019, p. 12) escreveram um artigo sobre os acidentes com animais peçonhentos registrados em Tabatinga-Am, o qual argumentam que “as áreas de plantio são os locais de maior ocorrência de acidentes ofídicos, devido ao perfil geral dos trabalhadores que ficam mais expostos ao contato com esses animais em atividades laborais no campo”²⁴². Assim, embora a natureza ofereça recursos naturais para o sustento, há os riscos de viver e trabalhar nesse ambiente, que é o habitat de todos os seres da natureza.

Nos invernos, trabalhavam nos castanhais e colhiam leite de sorva, e no período do verão trabalhavam na agricultura. Assim era a rotina desse homem que um dia se tornaria o Cacique de sua aldeia, para defender os interesses de seu povo.

Em uma conversa ele lembra que quando chegaram no Igarapé do Gaivota passaram muitas necessidades. Sua mãe fazia farinha seca de coco babaçu: “ela ralava o babaçu, depois lavava né? Aí torrava no caco né, para a gente comer com carne de anta e peixe assado né?”²⁴³. Mas apesar de tudo, Francisco garante que sua infância foi maravilhosa com seus irmãos.

²⁴⁰Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024

²⁴¹*Ibidem*

²⁴²ASSIS, Sandra Núbia de Souza; RODRIGUES, Juan Jesus Pissango; LIMA, Renato Abreu. Levantamento de acidentes com animais peçonhentos registrados em Tabatinga-Am, Brasil. Revista Gestão sustentabilidade ambiental, Florianópolis.2019. Disponível em: <https://portaldeperiodicos.animaeducacao.com.br/index.php/gestao_ambiental/article/view/5878> . p.12

²⁴³*Ibidem*.

Como moravam a margem de um igarapé, faziam que suas experiências se tornassem contagiante. O cacique expressa saudades daquele tempo que passou com seus irmãos, todos menores, por ele ser o mais velho sempre tinha a obrigação de ajudá-los, principalmente quando precisam viajar até a cidade de Tapauá, pois naquela época viajava-se de carona com os “regatões”²⁴⁴ comerciantes.

O rio Ipixuna foi muito populoso nos anos que viveram no Igarapé Gaivota. Tem lembranças de no mês de maio ocorrer o festejo de Santa Rita de Cássia, a padroeira da cidade. Os patrões traziam sua freguesia toda para a cidade, era uma tradição “os barcos vinham né, todos cheios de reboques, canoas tolda de todas as espécies, cachorro, gato, galinhas?”²⁴⁵. A memória traz lembranças que nos levam a perceber as mudanças que acontecem a cada década nos diferentes contextos culturais.

O festejo de Santa Rita de Cássia é uma tradição que teve início no ano de 1977, doze anos depois da construção da paróquia. A Paróquia de Santa Rita de Cássia, no município de Tapauá, “foi fundada em 1º de maio de 1965. Tendo sido estabelecida canonicamente, com a presença do Bispo Prelado de Lábrea Don José Alvarez, no dia 9 deste mesmo mês de maio de 1965.”²⁴⁶

Há 48 anos acontece o festejo da padroeira do município de Tapauá. Contudo, podemos afirmar que nas três primeiras décadas havia uma concentração maior em torno dessa festividade. Em razão de ser o único evento festivo que acontecia no município. Assim, entre os anos de 1980 e 1990, no período do festejo, que começava no dia 14 de maio e se encerrava no dia 22 do mesmo mês, havia um fluxo muito grande dos ribeirinhos dessa região, os devotos da Santa Rita, e os que não tinham devoção, porque no período do festejo havia a oportunidade de vender e comprar, em razão da presença dos camelôs que se aglomeravam na praça da cidade com todo tipo de especiarias. Daí a razão de os barcos nesse período virem com todo tipo de “reboque”. Não ficava praticamente ninguém na zona rural.

A rememoração do Cacique nos faz pensar no desafio histórico da religião, percebendo a importância da consciência de que a religião nos faz ser quem somos, pois, cada indivíduo carrega dentro de si uma crença, uma fé que lhe faz acreditar na vida nos momentos de glórias

²⁴⁴Os regatões eram hábeis vendedores que se dedicaram ao comércio ambulante em várias regiões do país, especialmente na Amazônia, esses vendedores ambulantes vendiam de tudo nos “barrancos dos rios”, através de embarcações entulhadas de mercadorias.

²⁴⁵Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024.

²⁴⁶ FERRARINI, Sebastião, A. Tapauá sua história sua gente. Manaus: Calderaro, 1980. p. 65

ou nos mementos de tristezas. Lembrar desse período vivido por muitos moradores no contexto ribeirinho, dos diversos rios na região do município de Tapauá, no Estado do Amazonas, mostra as mudanças no decorrer dos anos. Hoje, a maioria dos moradores desse contexto tem uma embarcação, ou um motor de popa.

É importante compreender que nesse sentido a História oral permite conhecer e registrar as possibilidades que se manifestam e dão sentido a forma de vida dos diferentes grupos sociais, uma vez que ela é uma metodologia excelente para o estudo das diferentes sociedades. Ela permite essa compreensão da diversidade de experiências e modo de vida dos diferentes grupos sociais, a partir das narrativas e interpretações, possibilitando uma percepção mais ampla da vida social de diferentes sujeitos, por meio dos relatos individuais. Desse modo, a história oral viabiliza a riqueza de detalhes que enriquece os conhecimentos históricos. Como a história do Cacique Francisco Pereira.

3.2 Chico Pereira: homem casado

Depois de 15 anos que a família do Cacique Francisco viveu no rio Ipixuna no Igarapé Gaivota, seus pais se separam. Sua mãe com seus irmãos foram morar no rio Jacinto, afluente do rio Ipixuna, próximo da cidade e seu pai Pereirinha ficou na cidade. Sua mãe queria que eles estudassem. Depois de um ano construíram uma casa na cidade e sua mãe ficou juntamente com seus irmãos morando lá, enquanto isso o Cacique sempre voltava ao igarapé do Gaivota para recolher frutos, fazer farinha de mandioca, pescar e caçar, era de lá que tiravam o sustento para seus irmãos com sua mãe, depois que seu pai foi embora.

Três anos depois da separação ter ocorrido Francisco comentou: “Eu nunca esperava que o meu pai fosse fazer o que ele fez. Tirar sua própria vida”²⁴⁷. O cacique demonstra emoção ao falar de seu pai: “Meu pai era só baixinho, mas era corajoso, trabalhador, mas a bebida (cachaça) bagunçou com a vida dele. Minha mãe o deixou por causa da bebida”²⁴⁸. De acordo com os relatos do cacique, seu pai Raimundo Pereira se vestiu com a blusa e o boné do candidato a prefeito municipal de Tapauá, Dr. Ocimar Lopes de Souza, no dia 02 de outubro de 1996, e disparou um tiro de espingarda em sua própria boca, deitado numa rede, no sítio Açai, onde ele

²⁴⁷Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024

²⁴⁸*Ibidem*.

estava morando na época, próximo da cidade: “Isso mexeu muito com todos nós, porque mesmo separados, meu pai conversava com minha mãe. As vezes ela fazia até comida para ele quando chegava lá, tudo certo. Ele sempre sorridente como era, daí fez isso né?”²⁴⁹.

A família do cacique não entendeu qual a razão de seu pai ter cometido suicídio. Mas esse episódio os fez continuarem mais próximos, pois sempre souberam quem eram os seus parentes por parte de mãe, porém por parte de seu pai não conheciam ninguém. Sabiam que tinham uma avó, mas nunca encontraram.

Podemos afirmar que a memória conduz o passado a partir da dinâmica do presente. A história de um povo é construída a partir de suas memórias, e é repassada a cada geração. Quando analisamos a história do Cacique, percebemos a pouca menção que é feita de seu pai no âmbito da família. Talvez o cacique tenha preferido guardar silêncio do que não saber afirmar de fato a verdade. Por isso Michael Pollak argumenta que “em lugar de se arriscar a um mal-entendido sobre uma questão tão grave”²⁵⁰, a abstenção da fala é melhor.

Francisco perdeu o pai ainda jovem. Após a separação com sua mãe, seu pai cometeu suicídio, e até hoje não compreende qual foi a razão. O que se sabe é que era um período eleitoral, e Pereirinha se vestiu com roupas do candidato na época e cometeu suicídio, isso há quase 30 anos atrás. Antes mesmo de ver seus filhos casados e seus netos. Talvez esse episódio seja a barreira que o Cacique tenha quando fala de seus pais. Sabemos que as lembranças, de certa forma, nos fazem pensar como perdedores ou vencedores de alguma situação que vivemos. “Nesse caso o silêncio tem razões bastante complexas.”²⁵¹

Passaram-se alguns anos e Chico Pereira foi trabalhar na região do Rio Tapauá, que é um rio afluente do rio Purus. Como de lá era mais próximo da cidade de Lábrea resolveu procurar seus parentes que moravam naquela região deste município. Uma noite quando saía para jantar encontrou com sua tia, mas não sabia que era sua tia, nem ela tão pouco o conhecia.

Aí a minha tia, eu não a conhecia, e andava procurando essa tia que era a que tinha ficado quando meu avô andava fugindo dos índios. Então eu estava um dia comprando um churrasco e vi aquela mulher ali e perguntei, a senhora quer uma merenda? Não, ela disse. Não eu pago para senhora. Eu estava comendo aí peguei e paguei. Nem sabia que era a minha tia nem nada, aí tivemos por lá aí eu foi embora²⁵².

²⁴⁹Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024

²⁵⁰POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio*. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989. p.6

²⁵¹ *Ibidem*, p.6

²⁵²Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024

Foi dessa forma que Chico encontrou sua tia, que viria ser sua sogra mais tarde. Certo dia enquanto conversava com alguns parentes sobre o igarapé que sua família morava no rio Ipixuna, seus parentes disseram que poderia vir morar no rio Mari, para ficar mais perto dali. Então ele lembrou que sua mãe sempre falava que tinha parentes numa aldeia no rio Mari e nessa conversa com seus parentes descobriu que tinha alguns que estavam morando na parte da várzea em Lábrea. O Cacique lembra como foi embaraçoso esse encontro:

Eu fui lá, cheguei e disse: eu sou filho da Maria Luiza, aí o Edilson estava lá esse Edilson aí (gesticulando) e ele é filho da Maria Luiza também, só que é outra Maria Luiza. Aí ele disse rapaz a Maria Luiza é minha mãe rapaz. Eu disse, pois, é né? Ela é minha mãe também, (...) elas são primas de segundo grau, elas duas são primas de segunda a tua Maria Luiza é uma e a dele é outra, porque eu conheço tudinho. É? Ai o Edilson disse é? Ele disse é. Então elas duas são primas de segunda. Ah, então nós somos parentes, tudo bem. Então para ser parente tu, o que a Dalziza é para ti? (...) Dalziza? Ele disse sim. A filha do Miguel, e o avô dela é o zé Pretinho? Ah! É minha tia, é irmã da minha mãe, ela mora em tal canto. Aí foram lá me ensinar, cheguei lá era ela, a que eu tinha dado a merenda para ela. Aí quando ela me viu me conheceu. Meu filho você é meu sobrinho?²⁵³.

Quando a senhora Dalziza aparece onde Francisco estava, ele reconhece que era a senhora que ele havia oferecido a merenda quando estava comprando churrasco. Esse encontro foi emocionante, ela ficou muito alegre e disse que ia com ele para perto de sua irmã que fazia anos que não a via. Nessa ocasião a mesma já era viúva e vivia somente com sua filha Antônia.

Foi ideal para que os dois se conhecessem, e assim ao retornar para o município de Tapauá, a tia de Chico e sua filha Antônia o acompanharam. Seus irmãos ficaram muitos alegres com a chegada de sua tia, pois a vida que sua mãe e seu pai tiveram foi sempre longe de seus parentes. O Cacique revela que não conheceu nenhum parente por parte de seu pai, todos os parentes que conhece são os parentes de sua mãe.

Depois de alguns dias, Francisco pediu para casar-se com sua prima:

Aí eu a pedi da minha tia, ela disse rapaz vocês são parentes, são primos, primos legítimos. Não, mas, eu quero ficar com ela. Aí eu fiquei com ela até hoje. Nós temos 30 anos já de vivência é, acho que tinha que ser ela mesmo²⁵⁴.

Quando Francisco fala de sua esposa sempre demonstra respeito e orgulho por ela ser indígena pura. Seu casamento com sua prima deu certo. Antônia não foi a única mulher que Chico teve, ele já havia tido outros relacionamentos passageiros antes de encontrar sua prima. O Cacique expressa orgulho pela família que tem.

²⁵³Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024

²⁵⁴*Ibidem*.

Chico casou-se com Antônia, tiveram quatro filhos, sendo três meninas e um menino. Desses quatro, uma menina faleceu. Além desses filhos, o Cacique lembra que teve outro filho com uma dessas mulheres das relações passageiras:

tive um lá em Lábrea, antes de eu vir ela ficou grávida, não quis vir, ela ficou. Aí quando eu cheguei aqui ela mandou eu ir buscar o menino, que ela tinha tido, que ela não queria. Aí foi eu e o Ricardinho (genro de sua irmã), quando nós chegamos lá o menino tinha morrido, estava com três dias que tinha morrido. (...) só tenho meus filhos com a Tônia exatamente, minha esposa há trinta anos de convivência, nós temos, nós temos somente três filhos. Ela teve três mulheres e um rapaz, mas uma menina faleceu²⁵⁵.

Após ficarem juntos, foram morar em outro lugar no rio Jacinto, rio afluente do rio Ipixuna bem próximo da cidade de Tapauá, lá fizeram moradia e viveram por um período de três anos. Mas Francisco pretendia voltar para o lugar onde viveu com seus pais, pois lá era muito farto de tudo. Sua esposa Antônia queria também morar no rio Ipixuna. E assim, foram para o Trevo, por ser uma terra alta, bonita.

Foi dessa maneira que Francisco Chegou ao Trevo, uma localidade que já havia sido habitada por outras famílias anos atrás, mas no período que chegaram lá não havia mais ninguém.

O Cacique passou por muitas dificuldades na vida por falta de recursos financeiros. Viajava de Tapauá até a localidade do Trevo remando numa canoa grande com sua esposa e seus filhos. Numa viagem de barco o percurso é em média doze horas, mas Francisco passava dois dias para chegar ao destino. Era o desafio de ser agora o dono de sua família:

Sobre o negócio de recurso né? Chegou um tempo mesmo até antes de eu me aposentar né? Que agora não né? Agora eu recebo um benefício, sou aposentado por causa da minha deficiência do pé né? Quem comprava tudo era ela, com o dinheirinho dela do cartão, ela que comprava o rancho. Recebia o bolsa família, aí ela comprava as coisas, ela mesmo comprava. Agora não. É diferente. Mas também já teve um tempo que ela passou quatro anos sem receber o bolsa família, aí o negócio deu difícil para o nosso lado, as crianças pequenas, mais vencemos.²⁵⁶

Depois do acidente com a cobra, Francisco ficou com uma deficiência física que limitou sua capacidade de realizar alguns trabalhos. E com o passar dos anos a situação só piorou. Pois, ele não consegue se firmar com sua perna direita, e seus dedos também não tem movimentos, causando dor ao se locomover com frequência. Em razão disso a vida do Cacique foi um desafio,

²⁵⁵Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024

²⁵⁶*Ibidem*.

tanto para sustentar a família como para manter seu casamento. Mas, ele garante que seu casamento com sua prima foi a melhor escolha.

E eu dou graças a Deus né? Ela ter essa paciência, porque nem todas as mulheres, mas se fosse outra dizia, ah está sustentando homem dentro de casa né? É eu que compro tudo para casa né? Eu não quero. Ela não. Não Francisco enquanto eu receber esse dinheirinho nós vamos vivendo.²⁵⁷

Francisco tem gratidão por sua esposa, ele fala emocionado do companheirismo de Tônia, como ele a chama. Quando Francisco não conseguia trabalhar, sua esposa o ajudava nas despesas. E assim os anos se passaram, os filhos foram crescendo e as coisas foram ficando melhor.

Mesmo com a deficiência, o Cacique continuava trabalhando na agricultura para o sustento da família. Pescava e caçava. Mesmo de forma limitada, continuou:

Eu não faço farinha para vender devido a minha perna, fazia só para comer mesmo, está aí todo mundo sabe, não posso carregar peso, nem fazer muitos trabalhos e depois da idade se agravou mais. Agora preciso pagar gente para carregar mandioca para eu fazer farinha, eu ainda planto roça ainda. Nunca vou deixar de plantar não, nem que eu pague pessoas para fazer de meia, ou pagando para carregar²⁵⁸.

Os povos indígenas, no contexto amazônico ribeirinho, vivem da agricultura e de outras atividades como a pesca e a coleta de frutos. Sendo práticas que fazem parte desses povos, em razão da predominância dos rios. Esses rios desempenham um papel importante nesse contexto, servindo para irrigar suas plantações, pescar e obter outros recursos, além de facilitar o transporte, a comunicação entre comunidades e o acesso a diferentes áreas de cultivo.

De acordo com os autores abaixo:

A agricultura familiar na Amazônia caracteriza-se como uma importante forma de organização da produção que associa família, produção e trabalho nos diversos ambientes de produção terrestres e aquáticos. Os critérios utilizados pelos agricultores amazônicos para direcionar as decisões relativas às atividades agrícolas na agricultura familiar não visam apenas à rentabilidade, mas principalmente atender as necessidades básicas da família. Os agricultores familiares amazônicos se caracterizam por exercerem uma pluralidade de atividades produtivas que são fundamentais para complementar seus rendimentos e suas necessidades de sobrevivência.²⁵⁹

²⁵⁷Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024

²⁵⁸ *Ibidem*.

²⁵⁹FRAXE. Therezinha de Jesus Pinto; PERERIRA. Henrique dos Santos; WITKOSKI. Antônio Carlos. Comunidades ribeirinhas amazônicas: modos de vida e uso dos recursos naturais. Manaus: EDUA, 2007. p.56

Assim como nos relatos dos autores era a vida no rio Ipixuna, dos mais diferentes moradores, um cenário costumeiro para quem está inserido nele. As crianças desde pequenas são acostumadas a fazerem parte dessa rotina juntamente com seus pais e quando adultas vão exercendo o mesmo trabalho, sempre pensando na melhor maneira de viver como ribeirinhos.

O nosso colaborador sempre teve ajuda de seus irmãos e cunhados, quando os filhos eram pequenos, depois os filhos ajudavam na agricultura, pois a sua família tinha como costume tradicional a realização dos trabalhos coletivos em pró de todos da família. E uma vez que o Trevo se tornou uma comunidade, esses trabalhos eram feitos entre todos da comunidade. Mas agora as filhas casaram e seu filho também e Francisco mora sozinho com sua esposa Antônia.

O cacique tem gratidão por viver muito tempo de casamento com uma única esposa. Na comunidade, a maioria dos casais já se separam pelos menos uma vez, outros mais de uma vez, mas o Cacique é o mais antigo. Mesmo que tenham passado alguns momentos difíceis, ele relata:

Rapaz a vida de casado a senhora sabe né? A minha vida com ela graças a Deus foi uma bênção, tem momentos que a gente arengava né? Hoje nós não aringa mais graças a Deus! Daqui para li, no começo. Eu já quis deixar ela uma vez né? Ela com ciúme das meninas do seu Dico né? Aí eu quis deixar ela uma vez, aí depois disso graças a Deus. Aí o meu genro já era o Cristhian me chamou e disse, não é assim e tal a vida, vocês não pode ser assim. Vocês têm filhos e tal me aconselhando. Eu dizia se eu saísse de casa não voltava. Aí não deu para eu sair porque ele disse, não faz isso não! Porque se você for embora eu vou também, aí vai ficar tudo espatifado. Aí eu fiquei né? E até hoje eu vivo com a Tonha, graças a Deus, e não estou arrependido, é uma mulher que, fazer que nem o outro, é índia mesma. Ela é índia pura, por parte de pai e por parte de mãe, mas graças a Deus ela cuida de mim é, e vivo bem graças a Deus com ela né? Tem muitos anos que ninguém, não anda mais arengando de briga²⁶⁰.

Foi assim que o Cacique venceu as diferentes dificuldades, como um homem casado agora dono de sua família. Ele nos mostra a força de um indígena, mesmo sendo criado longe de seus ancestrais, que sempre teve atitudes de um líder. Soube criar os filhos, despertando o interesse de lutar sempre pelo melhor para todos.

Com sua esposa nasceram três filhos, Eliete, Elisangela e Eliézio. Seus filhos todos estudaram na escola da comunidade. Eliézio hoje é professor na mesma escola que estudou, já formado procura ajudar outras crianças de sua comunidade a sonharem com um futuro melhor. Para o Cacique isso se deve as muitas lutas que sofreram para vencer o preconceito. Para ser indígena numa sociedade como o Brasil, é um desafio. Muitos de nossos povos indígenas no contexto ribeirinho estão ainda sofrendo nesse anonimato de raça.

²⁶⁰Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024

O Cacique é evangélico há 20 anos, ele conta que sempre sonhou com uma igreja na comunidade. Para que pudessem realizar seu culto a Deus. Criar os filhos numa perspectiva de temor e soberania a Deus foi a melhor coisa que ele fez. Por isso contribuiu para que uma igreja fosse construída na comunidade, onde todos pudessem festejar: “hoje nós temos nossa igreja na aldeia, e grande parte dos parentes são evangélicos e congregam na igreja”²⁶¹.

A esposa de Francisco é Lider do Ministério de Atmosfera na igreja. Sua irmã é a zeladora do Templo. Assim, cada um exerce uma função nessa obra. Mas não é apenas esse templo que a aldeia tem. Há pouco tempo foi construído outro templo de uma outra denominação.

Chico diz que quando a comunidade começou a crescer teve consciência que tinha feito uma boa escolha de morar lá e incentivar seus irmãos e parentes que quisessem fazer parte daquela comunidade. Sabia que quanto maior fosse o número das famílias seria melhor para terem visibilidade mediante aos recursos públicos, pois assim poderiam ter seus direitos garantidos, como saúde e educação para seu povo.

3.3 “Mesmo não tendo tanto saber, lutamos por nossos direitos”: o reconhecimento

O reconhecimento identitário tem se tornado um fator essencial na construção da dignidade, autoestima e pertencimento dos sujeitos nos diferentes grupos sociais. Em um país composto pela diversidade cultural, étnica, de gênero e de classe social, o reconhecimento vai além do simples ato de ter um nome, sobrenome, uma identidade nomeada. Ele representa a forma do indivíduo existir, garantindo-lhe o respeito e a validação de suas vivências e histórias.

Na análise sociológica de Caillé sobre o reconhecimento de quê, e o que deve ser reconhecido em relação aos sujeitos, o autor argumenta que se deve “construir um objeto do reconhecimento, de forma que os sujeitos se constituam como tais. Esta questão significa saber o que faz o valor dos sujeitos, o valor que eles esperam ver reconhecido” ²⁶²(2008, 156). Dessa forma, percebemos que o reconhecimento é importante para a constituição do sujeito e de seu

²⁶¹Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024

²⁶² CAILLÉ, Alain. Reconhecimento e sociologia. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 23, n. 66, p. 151–163, fev. 2008. p.156

valor, de modo que a busca por reconhecimento está ligada intrinsecamente à busca por autoafirmação e validação social.

No contexto atual do século XXI, onde as lutas por igualdade e inclusão ganham força, o reconhecimento da identidade do indivíduo ou do grupo ao qual pertence é também um instrumento de transformação social que desafia estruturas de opressão, a fim de promover a convivência, de modo acessível, para todos os sujeitos nos diferentes espaços. Nessa percepção, ser reconhecido é permite-se ocupar espaços sociais com segurança, afirmar sua voz e lutar por seus direitos.

Ainda sobre essa questão, podemos afirmar que a busca por reconhecimento é a busca por uma garantia a existência como sujeito, que tenha suas necessidades atendidas. Nesse contexto “diversas comunidades tradicionais buscam em suas memórias, a caracterização de suas identidades coletivas, procurando construir uma narrativa histórica que garanta, não somente a sua existência, mas sobretudo o seu desenvolvimento socioeconômico e cultural diante de rápidas e profundas transformações.”²⁶³

Assim, a problemática do reconhecimento das identidades étnicas dos diferentes grupos, como as comunidades tradicionais e povos indígenas, vem fazendo parte com frequência no estudo proposto na atualidade no campo acadêmico das ciências humanas.

Sabendo que “as diversas injustiças sofridas pelos indígenas acarretam grandes consequências, como a necessidade de constantemente reafirmar sua cultura”²⁶⁴ (FERRO; PEIXOTO, 2023, p. 53). Reconhecer etnicamente essas comunidades significa, antes de tudo, validar suas identidades coletivas e seus direitos originários. Esse reconhecimento está ligado ao direito ancestral à terra, à preservação de suas línguas, espiritualidades e formas próprias de organização social. Pois, esses sujeitos foram “ofuscados e obrigados a esconder suas tradições, por conta da falta de eficiência ou inexistência de legislação.”²⁶⁵

Na Constituição Federal de 1988, as populações indígenas passaram a ser reconhecidos nos territórios soberanos brasileiros, e com isso, passaram a ter autonomia pelo Estado, por meio de legislações específicas e direitos de

²⁶³CUSTÓDIO, Edvaldo Serrão; SOUZA, Silvaney Rubens Alves de; ALMEIDA, Maria das Dores Rosário. História, cultura e identidade: olhares sobre comunidades quilombolas no estado do Amapá. Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, [S. l.], v. 66, 2019. DOI: 10.23925/2176-2767.2019v66p220-254. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/43093>. p.123

²⁶⁴FERRO, Vinícius Fernandes Costa; PEIXOTO, José Adelson Lopes. Indígenas de Alagoas: direito e identidade. Disponível em: <https://periodicosuneal.emnuvens.com.br/campio/article/view/411>.p.53.

²⁶⁵ *Ibidem*. p.54

demarcações de espaços e territórios ocupados tradicionalmente, entre outras pautas importantes em referência ao reconhecimento étnico²⁶⁶.

Percebemos que, por mais que não sejam cumpridas essas prerrogativas das leis e dos aparatos jurídicos em relação a questão aqui debatida, esses direitos existem, e devem ser a todo custo, reivindicados por esses sujeitos. Dessa forma, ter a identidade de seu grupo étnico reconhecido foi uma necessidade percorrida pelos indígenas da comunidade indígena Trevo, em Tapauá, no Rio Ipixuna. A expressão do Cacique Francisco de Assis Pereira da Silva, “mesmo não tendo tanto saber, lutamos por nossos direitos”, é muito forte e faz pleno sentido aqui. Pois, por mais que ele seja um homem não alfabetizado teve a consciência de reivindicar seus direitos, e principalmente determinação para ir em busca da origem de seu povo e de construir sua própria história.

A iniciativa para o reconhecimento como aldeia partiu dessa necessidade da valorização dos povos indígenas como povo que tem seu direito garantido na Constituição Federal. Embora haja outros interesses em comum, a principal razão é reivindicar a ancestralidade da identidade, independente do lugar, da família e do contexto em que se encontram inseridos.

Sabemos que houve violência física, biológica e cultural imposta pelos europeus a partir do contato com os indígenas que habitavam no Brasil, e durante séculos esses sujeitos sofreram aniquilação de dezenas de grupos indígenas, mas, resistiram e ainda resistem, reivindicando o direito sobre suas terras e valorização da sua história.

Apesar de alguns direitos já serem acessíveis nas legislações do nosso país, os indígenas ainda precisam buscar melhorias para sua sobrevivência e a garantia de seus direitos como sujeitos iguais aos outros indivíduos nos diferentes espaços da sociedade.

Sabemos que quando os portugueses há quinhentos anos desembarcaram nas terras de Vera Cruz, nome dado pelos próprios portugueses, esses indivíduos já viviam lá, mas, foram esquecidos e renegados pelas leis do início do século XIX. Nesse período, cada província tinha a liberdade e a responsabilidade para legislar e atuar livremente, promovendo a catequese para a civilização dos indígenas. Parecia ser bom isso tudo, mas na verdade sempre houve um interesse maior nas riquezas da terra, ao invés do bem-estar dos sujeitos da terra, os diferentes povos indígenas que aqui habitavam. O Brasil nesse período de colonização, que iniciou no ano de 1500, foi caracterizado pela exploração do nosso território, focado nas riquezas de nossas terras que eram entre elas a produção de açúcar, mineração e uso da mão de obra escrava.

²⁶⁶ TEIXEIRA. Matheus da Silva. et al. O Movimento pelo Reconhecimento Indígena em uma Comunidade na margem do Rio Javari em Atalaia do Norte no Amazonas. Revista Tocantinense de geografia. Araguaína, v. 13, n. 30, 24p, maio/agosto 2024. p.5

De acordo com os primeiros relatos históricos, o encontro entre portugueses e indígenas não foi tão ruim, conta-se que teve até trocas de objetos entre indígenas e portugueses. Mas essa relação harmoniosa durou pouco tempo. A partir do momento em que os colonizadores começaram a tomar as terras dos indígenas deu-se início aos conflitos, os quais perduram até hoje.

Entende-se que essa maneira de buscar ser reconhecido é resultado de lutas que foram travadas no passado, mas que reflete no presente de forma positiva. Embora esses sujeitos tenham sobrevivido a adversidades no decorrer da história, pode-se afirmar que:

As condições de vida dessas populações continuam a ser bastante precárias, demandando esforços urgentes da sociedade nacional abrangente e de órgãos governamentais no sentido de apoiá-las em sua luta pela sobrevivência e pelo respeito às suas identidades e modos de vida.²⁶⁷

Assim, os indígenas da aldeia Trevo (AM) procurou conhecer os seus direitos, mesmo não estando num contexto demarcado como aldeia. A partir da convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) “é o próprio sujeito indígena ou tribal quem define sua identidade, a partir de sua consciência. Não se trata mais de uma determinação pelo estado ou pela herança genética²⁶⁸” (DOURADO, 2013, p. 36). Desse modo, o indivíduo tem o direito de afirmar sua identidade como membro do grupo ao qual pertence, no caso aqui os indígenas dos povos Apurinã do médio Purus.

De acordo com os relatos do diretor executivo da educação indígena do interior, um dos coordenadores da FUNAI (2010-2016), em Tapauá, Edilson Pinheiro da Silva, e uma de nossas fontes dessa pesquisa, os indígenas moradores dos rios Jacaré (afluente do rio Purus), Itaparanã (afluente do rio Ipixuna) e do próprio rio Ipixuna (afluente do rio Purus), no município de Tapauá, no ano de 2009, começaram a se mobilizar em busca do reconhecimento de sua identidade. Foi nesse período que os indígenas da comunidade Trevo, no rio Ipixuna, representados por sua liderança, iniciaram o processo de reconhecimento de sua comunidade:

Em fevereiro de 2010, o senhor Francisco de Assis Pereira da Silva, Líder da comunidade Trevo, procurou a FUNAI em Tapauá, para saber como poderia tirar o registro como indígena, para comprovar sua identidade como indígena. Eu expliquei para seu Francisco que ele precisava encontrar seus parentes para que eles testemunhassem em seu registro. Já que o documento exige a assinatura

²⁶⁷CHAVES, Luiz Antônio da Costa; RONCO, Adriana Patrícia. Identidade indígena, direitos e questão territorial. Revista Augustus, Rio de Janeiro, v. 17, n. 33, p. 87-98, 2012. p.89.

²⁶⁸DOURADO. Sheilla Borges. ALMEIDA, Alfredo Berno de; ROSA Elizabeth Acevedo Marin. Patrimônio Cultural: Identidade coletiva e reivindicação. Manaus: UEA Edições; PPGSA-PPGAS -UFAM, 2013. 278 p. n. 6. p.36

de duas testemunhas. Depois dessas orientações ele saiu e disse que voltaria quando encontrasse seus parentes²⁶⁹.

No ano de 2011, o Cacique foi a procura de seus parentes, seus tios, irmãos de sua mãe. Guilherme morava no Rio Jacaré, o outro tio, o Ricardo morava no rio Mari, que é um rio afluente do rio Purus, no município de Lábrea, Amazonas: “quando cheguei no rio Mari em Lábrea encontrei meu tio Ricardo e mais outros parentes do meu avô Miguel, pai da minha mãe”²⁷⁰. Os parentes ficaram felizes por Francisco procurá-los: “meu tio disse, você sabe quem era o Zé Pretinho? Eu respondi, sim, sei. Ele era pai do meu avô Miguel. Ele disse, então você é mesmo nosso parente. E é indígena também, porque seus parentes são todos indígenas”²⁷¹.

Depois desse encontro com parte de seus parentes, Francisco ficou mais contente, sabia que era possível ser reconhecido como indígena que era: “quando eu voltei, meu tio Ricardo disse que assim que pudesse viria ser meu testemunho perante a FUNAI em Tapauá e assinar meu Registro Administrativo de Nascimento de Indígena – RANI”²⁷². O Cacique Francisco esperou por seu tio quase dois anos. Somente no final de 2012 o reconhecimento do Cacique Francisco Pereira foi feito. Sua esposa já era registrada, pois seu pai Augusto era indígena, sua Mãe Dalziza, que é a irmã de Maria Luiza, mãe do Cacique, também era indígena. E como faziam parte da comunidade do rio Mari, em Lábrea, conseguiram se registrar. Nesse sentido, o próprio sujeito pode se autoafirmar e o estado apenas subsidia esse processo:

Desde que os grupos sociais autodesignados como povos e comunidades tradicionais se definam enquanto tal devem ser “amparados” pela Convenção. A Convenção não define a priori quem são esses “povos indígenas e tribais”, apenas oferece instrumentos para que o próprio sujeito se autodefinia, como o da “consciência de sua identidade.”²⁷³

Dessa forma, percebe-se que o Estado não determina mais quem é ou não indígena, nem a herança genética, pois a Convenção assegura que o indivíduo tem o direito de se considerar ou não parte de um povo, ou comunidade indígena, de acordo com a consciência de sua identidade. Nesse sentido, o cacique sabia que seus parentes por parte de mãe eram indígenas, e tinha plena consciência de sua identidade.

²⁶⁹Entrevista com o Senhor Edilson Pinheiro da Silva, realizada por Eunice de Souza Tavares, na SEMEDE, no município de Tapauá, no dia 21 de julho de 2024.

²⁷⁰ Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024.

²⁷¹ *Ibidem*.

²⁷² *Ibidem*.

²⁷³ SHIRAIISHI NETO, Joaquim. (org.). *Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional*. Manaus: UEA, 2007. 224 p. (Documentos de bolso; n.º 1) p.46

Com base nos relatos do ex-coordenador dos povos indígenas em Tapauá, depois que o Cacique se autoafirmou, disse que ia lutar para transformar sua comunidade em uma aldeia, pois praticamente todos os moradores da comunidade Trevo eram seus parentes, logo, todos eram indígenas também. Mas, para isso o cacique precisava que todos se autoafirmassem como indígenas que eram. Francisco sabia que como comunidade indígena eles teriam seus direitos assegurados e poderiam ser ouvidos. Ele tinha consciência de que, as outras comunidades indígenas, já eram mais assistidas em relação ao acesso a saúde, a educação, entre outros benefícios que os indígenas que vivem em aldeia têm direito. E eles como ribeirinhos não tinham.

Francisco conta que, já em 2012, quando chegou na comunidade Trevo, reuniu todos os seus parentes e moradores e fez uma fala: “eu consegui ser reconhecido como indígena de acordo com a lei, e agora precisamos reconhecer nossa comunidade, mas para isso todos vocês deverão ser reconhecidos como indígenas”²⁷⁴. Dessa forma, a partir do mês de junho desse mesmo ano, os moradores das comunidades se organizaram para pedir o reconhecimento de todas as famílias que faziam parte da comunidade. Nesse período, a comunidade tinha 15 famílias, todas do mesmo círculo de parentesco. A imagem abaixo mostra um desses momentos.

Figura 5: Reunião com a comunidade. (a fala do cacique Chico Pereira)



Fonte: Imagem cedida pelo Cacique Francisco De Assis Pereira da Silva.

Assim, o Cacique Francisco foi buscar apoio em outras comunidades indígenas: “eu fui lá com a liderança dos povos indígenas Apurinã, da comunidade da estrada, em Tapauá, e pedi

²⁷⁴Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024.

que eles me ajudassem sobre o reconhecimento da minha gente. O líder Augustinho foi comigo até a FUNAI e conversamos com seu Amaral, que era o Coordenador nessa época”²⁷⁵. Foi assim que Francisco conseguiu com que a FUNAI fizesse uma visita em sua comunidade. Depois da visita, o coordenador Raimundo Amaral organizou para que as famílias viessem até a sede da cidade para que pudessem tirar seus registros como indígenas.

O Registro Administrativo de Nascimento de Indígena (RANI) foi um avanço importante para a comunidade, pois sempre que procuravam as autoridades no município para requerer seus direitos, a resposta que recebiam era que eles precisavam transformar a comunidade em aldeia. Seria a melhor forma de autonomia, como indígenas. Mas, o que é uma aldeia? O Cacique diz que para ele a aldeia é “uma referência do indígena”²⁷⁶. Algo muito particular dos indígenas, e sua comunidade é muito moderna, talvez eles vivem mais a cultura dos brancos, do que a cultura de seu povo, os Apurinã: “nós vivemos muito tempo longe de nossa cultura, perambulando na cultura dos brancos, por isso temos dificuldades de ser indígenas. Lembro-me que minha mãe dizia que a vida na aldeia era mais segura para todos, porque a aldeia era uma só família, mas com muitos parentes nela”²⁷⁷.

Assim, entendemos que o espaço que chamamos de aldeia é a unidade política característica dos povos indígenas, onde sua forma de organização social acontece mantendo uma dinâmica que é própria de cada comunidade. Nesse espaço, diferentes indivíduos vivem e preservam seus costumes, língua e crenças, de modo que cada aldeia tem sua própria organização social, baseada em tradições ancestrais e numa forte ligação com a terra. Contudo, para na comunidade Trevo, não havia mais esses traços culturais visíveis, desse modo ela não era vista como uma aldeia.

Mesmo conseguindo provar suas origens, os indígenas ainda são postos à prova, se realmente são indígenas ou não, porque para muitos brancos os indígenas vivem em um lugar diferenciado, chamado aldeia. Sobre isso “não se nega as identidades indígenas, mas o seu reconhecimento é equivocado e, por isso, esses povos precisam buscar um reconhecimento que não os oprima e não lhes retire direitos de cidadania, respeitando suas diferenças.” Dentro dessa lógica é importante que os indivíduos saibam que o pertencimento não está somente atrelado ao lugar, mas a consciência do sujeito.

²⁷⁵Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024.

²⁷⁶*Ibidem*.

²⁷⁷*Ibidem*.

Diante da demanda sobre reconhecimento e direitos dos povos indígenas concordamos com o argumento de Coelho e Silva (2017) quando afirmam que as transformações identitárias vivenciadas pelos povos indígenas são uma forma de resistência diante das pressões impostas a partir da negligência do Estado na garantia de seus direitos. Tendo em vista que, por mais que sejam reconhecidos como indígenas, para a “sociedade branca” tem que morar na aldeia para ser indígena de direito.

Para esse entendimento de aldeia, que é colocado diante do cacique Francisco Pereira, entendemos que seja no sentido cultural em relação as vestes, os rituais e principalmente as festas relacionadas a cultura indígena. Desse modo, a comunidade precisava se reorganizar culturalmente, tendo em vista que transformar uma comunidade ribeirinha em aldeia implicaria em recriar um senso de comunidade mais forte e coeso, semelhante à estrutura social tradicional, envolvendo e fortalecendo os laços sociais e culturais de seu povo.

Podemos perceber que os povos indígenas têm enfrentado diversos desafios, em diferentes momentos da história do nosso país, como a perda de seus territórios e a tentativa de assimilação cultural. Contudo, continuam lutando para manter suas identidades, culturas e formas de vida preservadas. Essa resistência é essencial para a preservação da diversidade cultural de seu povo. Sobre essa questão Costa comenta que:

A sobrevivência de povos indígenas do Brasil representa significativa resistência diante das relações interétnicas, ocorridas no processo de colonização e de diversas formas de relação que as etnias mantiveram (e mantêm) com os demais sujeitos não-indígenas e com as políticas nacionais direcionadas à integração dos povos indígenas ao modelo de vida estabelecido pela sociedade brasileira.²⁷⁸

No decorrer dos séculos, os indígenas foram ignorados, silenciados, e injustiçados em várias esferas da sociedade. Mas esse cenário tem sofrido algumas mudanças, que tem favorecido a questão dos indígenas, tais como a criação de órgãos e instâncias voltadas à proteção dos direitos humanos, e dispositivos jurídicos. Podemos destacar um importante instrumento para a segurança dos direitos dos indígenas, que tem sido a Organização Internacional do Trabalho (OIT).

A Organização Internacional do Trabalho (OIT) assumiu um papel considerável no que diz respeito à garantia de direitos dos povos indígenas, tendo sido o órgão internacional pioneiro nesse meandro, através da Convenção nº 169 a OIT

²⁷⁸COSTA, Roseane Guimarães Cabral. Territorialidade e Condições de Vida dos Indígenas Cocama da Comunidade Nova Esperança de Manaus, Amazonas. 2014. 186p. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas. Manaus. 2014. p.117

que trata dos Povos Indígenas e Tribais em Estados Independentes, ratificada pelo Brasil no dia 19 de junho de 2002.²⁷⁹

Embora muitos setores e gestores ainda sejam leigos nas questões indígenas, sabemos que cada sujeito tem o direito a sua identidade da maneira como se reconhece, e que também deve ser reconhecida. Isso é um fator importante para o ser humano de maneira geral, e para nós povos indígenas, a resistência em resposta aos abusos sofridos foi para garantir esse reconhecimento. Assim, em meio a pressões sociais, culturais e políticas, muitos grupos e indivíduos reformulam suas identidades para garantir sua sobrevivência e afirmação no espaço social.

Dessa maneira, o reconhecimento da comunidade indígena Trevo como aldeia, parte dessa necessidade de ser reconhecido culturalmente com suas tradições, para que os seus moradores tivessem acesso aos recursos públicos de direito, como água potável, saúde, educação e atendimento as suas demandas em relação ao território: “se somos indígenas, logo nossa comunidade deve ser reconhecida como uma aldeia”²⁸⁰.

A resistência dos povos indígenas contra as tentativas de apagamento de suas identidades demonstra a importância que é ser reconhecido e ter seus direitos valorizados. Logo, o reconhecimento étnico das comunidades tradicionais e dos povos indígenas é de suma importância para a garantia de seus direitos.

Em janeiro de 2017, 5 anos após todas as famílias terem em mãos sua declaração de reconhecimento de suas identidades, Francisco reuniu a comunidade para discutir sobre as mudanças que iriam acontecer. Segundo o Líder da comunidade e Agente Indígena de Saúde (AIS), Francisco Filho Braga de Souza, conhecido como Tantico:

A reunião foi para organizar a comunidade como aldeia. Então foi decidido na reunião, que eu seria o Líder da comunidade, meu tio Chico Pereira seria o Cacique, nesse tempo o agente de saúde era o meu tio Manoel Pereira. Nessa mesma reunião decidimos fazer uma faixa de entrada para a comunidade com letras bem grandes com o nome da aldeia, para que quem passasse no rio visse, e percebesse que não era mais só uma comunidade, mas agora era uma aldeia²⁸¹.

²⁷⁹SOUSA. Rosana Portugal de; Aires, Núbia Waléria Martins Cardoso; Magalhães. Wellington. O direito à identidade cultural dos povos indígenas: um olhar a partir das normas internacionais e da constituição federal brasileira. *Jnt-facit business and technology Journal*. Tocantins, v. 2, n. 31, p. 269-302, Out/Nov, 2021. Disponível em: <https://revistas.faculdefacit.edu.br>. Acesso em: set.2024.

²⁸⁰Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024.

²⁸¹Entrevista com o cacique Francisco Filho Braga de Souza, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024.

Mas, não foi tão fácil. No mesmo ano de 2017, foi enviada uma carta solicitando a inclusão da comunidade como aldeia diante a representação da FUNAI em Tapauá. Através da Organização dos Povos Indígena do Baixo e Médio Purus – OPIMP, foi encaminhado o pedido de identificação das terras, e a solicitação de demarcação de terras indígenas na região em torno da comunidade Trevo, no rio Ipixuna, tendo como justificativa a implantação do Assentamento do Projeto de Desenvolvimento Sustentável (PDS) Samaúma, e (PDS) Primavera na Floresta Tapauá, no ano de 2009, que vinha gerando alguns conflitos nas comunidades ribeirinhas, em razão da delimitação dessas terras. O Cacique reuniu os indígenas de sua aldeia e discutiram sobre a petição e necessidade de urgência de suas reivindicações por uma demarcação de suas terras indígenas e o reconhecimento de sua comunidade como aldeia.

Segundo o Cacique Francisco Pereira:

Na tarde do dia 15 de maio de 2017, se reuniu as 15 famílias indígenas da comunidade Trevo para discutir sobre o problema que a comunidade enfrentava e refletir sobre a possibilidade de demarcação de seu território, e manter erguida a aldeia, uma vez que a maioria era indígena reconhecido, e os que não eram, mas se declaravam, pois sabiam que mesmo sem ter um documento de índio eles eram sim indígenas, sabiam suas origens a partir dos relatos de seus familiares²⁸².

O Cacique afirma: “o mapa foi feito por nós mesmo, a gente ia falando e montando nosso espaço, nas terras da parte de cima do rio e na parte de baixo, como a gente queria”²⁸³. O pedido foi encaminhado à Organização dos Povos Indígenas do Médio e Baixo Purus (OPIMP), nele alegam já terem sido feitos outros pedidos em relação a demanda das terras, antes mesmo de terem o reconhecimento como povos indígenas: “A comunidade Trevo vem ao longo dos anos solicitando da FUNAI que faça o estudo de identificação e demarcação da terra, pois os moradores não conseguem expandir seus roçados, cultivar suas plantações e manterem suas tradições e cultura, já que são ameaçados por moradores não indígenas”²⁸⁴.

Essas questões pareciam ser bem simples, porém, foi um processo demorado para se ter de fato a demarcação das terras e do reconhecimento como aldeia. Ainda surgem muitos conflitos na reconstituição da descendência e da identidade indígena, baseando-se na memória social da história de um povo que ainda luta por reconhecimento, em todas as esferas institucionais.

²⁸² Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024.

²⁸³ *Ibidem*.

²⁸⁴ Texto imitado como carta de reivindicações dos indígenas da Aldeia Trevo para a Organização dos Povos Indígenas do médio Purus - OPIMP.

A memória dos indígenas remonta a tradição de ocupação histórica das terras, dos lugares, das atividades extrativistas e agrícolas, desde o período da colonização no Brasil. É persistente afirmar que os indígenas dessa região viviam num passado de medo, de dor por tudo que seus pais, avós sofreram no domínio dos brancos. No município de Tapauá, não foi diferente. Houve massacre dos indígenas.

“O desejo ardente de riquezas naturais de uma região povoada por indígenas da etnia Juma, no município de Tapauá, foi o fator que contribuiu para crimes bárbaros de genocídios desses povos no ano de 1964.”²⁸⁵ Acontecimentos como esse precisam ser lembrados para que se tenha conhecimento da realidade de vida que os nossos antepassados sofreram.

Hoje, a afirmação de povos pertencente a determinada etnia é uma bandeira que devemos levantar sem medo, pois a busca por legitimação étnica dos grupos se perpetua com a visibilidade nos últimos anos. Ser indígena nos dias atuais, não é mais um insulto, mas sim um direito como cidadão brasileiro.

É importante lembrar que a necessidade das demandas pela demarcação das terras indígenas se dá mediante disputas por terra no meio rural, por toda parte do país. Uma vez que a natureza ainda oferece muitos recursos que servem como produtos ricos a serem comercializados de forma legal, e na maioria das vezes de modo ilegal. Como a própria terra, que passa a ser um objeto de compra e venda.

Vale considerar que, mesmo nos mais distantes lugares, cada indivíduo tem seu direito como cidadão amazônico, brasileiro e ribeirinho. E que as autoridades têm responsabilidades para com a regularização dos sistemas que propiciam uma vida digna para quem vive nas comunidades ribeirinhas.

3.4 Chico Pereira: o Cacique e uma luta por uma identidade indígena.

A resistência indígena é uma luta constante para defender a identidade, a cultura, as terras e a própria existência diante de um racismo “estrutural”²⁸⁶ que tenta apagar essas identidades. Ser indígena em um país como o Brasil, é resistir todos os dias as demandas para ser respeitado, para

²⁸⁵FERRARINI, S. A. *Tapauá sua história sua gente*. Manaus: Calderaro, 1980.p.24.

²⁸⁶ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural* / Silvio Luiz de Almeida. -- São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019, p.31

garantir uma voz, e vencer o preconceito diariamente: “antes de ter a nossa identidade indígena legalmente reconhecida, nos chamavam de “índios”. Depois que conseguimos o nosso reconhecimento legalmente como indígenas, dizem que não somos indígenas, por que não temos cultura”²⁸⁷. Mais do que lutar, é resistir todo o preconceito que essas diferentes comunidades tradicionais enfrentam para serem reconhecidas por direito.

O processo de autodeclaração garante aos povos indígenas o direito à liberdade de determinar sua condição política, assegurando a étnica identitária dos seus valores culturais. Sobre isso: “à autodeterminação e, como consequência, autoidentificação, são direitos que visam assegurar e promover a cidadania dos povos originária²⁸⁸ os, historicamente impedidos de dizerem quem eram, quem são e o que querem ser no futuro.” Assim, podemos perceber que por muito tempo os indígenas viveram sem poder ter sua identidade afirmada, mas as mudanças no contexto jurídico, tanto internacional, quanto nacional, vem melhorando essa situação.

Desse modo, como já foi mencionado anteriormente, em janeiro de 2011, após as famílias da comunidade indígena Trevo terem tido reconhecida suas identidades como indígenas, Francisco fez uma reunião para discutir sobre as mudanças que iriam acontecer. Nessa reunião foi acordado que a comunidade passaria a ser aldeia. E teriam como cacique, sob a concordância de todos, Francisco de Assis Pereira da Silva.

Apesar das inúmeras dificuldades enfrentadas para organizar uma comunidade ribeirinha como aldeia, pode-se dizer que estamos diante de uma transformação que os movimentos sociais propiciaram para o processo político das normas jurídicas. Como ilumina o antropólogo professor Alfredo Wagner Berno de Almeida em seu estudo sobre ordenamento jurídico, as mobilizações desses movimentos resultaram em um importante dispositivo de intervenção “afirmado pelo governo federal e assinado pelo Presidente da república, qual seja: decreto nº. 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades tradicionais”²⁸⁹.

Essa força política dos movimentos sociais tem sido um eixo condutor de direitos desses sujeitos, desde a Constituição Federal, de outubro de 1988, a qual vem abrindo espaço para a

²⁸⁷Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024.

²⁸⁸PERUZZO, Pedro Pulzatto; OZI, Giulia. O Direito à autoidentificação dos povos indígenas como direito fundamental. Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM, Santa Maria, RS, v. 15, n. 2. mai-ago. 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/revistadireito/article/view>. Acesso em: 30 mai. 2025. p.18.

²⁸⁹ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de; DOURADO.S. B; MARIN.R. E. Acevedo. Patrimônio cultural: identidade coletiva e reivindicação. Manaus. UEA. Edições 2013. PPGSA/PPGAS -Ufam, 2013. 278 p. (Coleção documentos de bolso; n. 6). p.245

afirmação de uma diversidade de identidades étnicas em todo o Brasil, como comprovou o resultado do censo demográfico de 2022, “que mostrou que o número da população indígena foi de 1.693.535 pessoas, contingente encontrado tanto dentro das comunidades indígenas, quanto fora. Sendo um número de 88,8% maior do que o registrado no recenseamento de 2010”²⁹⁰.

Diante dessas mudanças que favoreceram as comunidades indígenas, percebemos que muitas dessas comunidades na região amazônica começaram se organizar em busca de ser reconhecidas a partir de sua identidade étnica. A comunidade Trevo se encaixa nesse âmbito de organização, pois ela passou por um processo de transformação, a partir da busca por reconhecimento.

O cacique Francisco Pereira reivindicou uma escola junto à Secretaria de Educação do Município, para que as crianças pudessem estudar, mas somente anos depois conseguiu um professor para a comunidade. Sempre que buscavam seus direitos como comunitários encontravam dificuldades. O cacique é analfabeto, mas tinha conhecimento sobre seus direitos, contudo, as vezes não conseguia convencer as autoridades.

Por causa dessas dificuldades resolveu lutar por seus direitos indígenas. Sabendo que como a maioria das aldeias eram assistidas de forma diferente, seria a melhor maneira de dar o melhor para seu povo naquele momento. “Sempre me chamavam de índio, mas num tom de ofensa. E muitas vezes cheguei a ficar triste”²⁹¹. Chico entendeu que ser indígena não poderia ser motivo de sofrimento, mas de orgulho, pois entender sua origem e ser fiel a ela não é sinônimo de fracasso, mas sim de resistência. Nesse contexto, “a palavra índio assumiu um significado mais complexo, pois os próprios povos que antes eram discriminados por esse termo hoje se identificam como tal, construindo sua identidade cultural a partir dele.”²⁹² O Cacique expressa sua coragem ao falar sobre essa decisão:

A ideia de transformar a comunidade numa aldeia, foi minha vontade de conquistar nossos direitos, porque éramos indígenas, independente do que os outros pensassem, mas como sempre falavam para nós, vivíamos longe de nossa cultura. E sempre eu falava para ela (esposa) nós temos que mudar nossa comunidade como indígena né? Nós temos que colocar ela como aldeia, por que nós somos indígenas então vamos embora fazer uma aldeia. E aí a minha vontade era levar somente os meus parentes né?²⁹³.

²⁹⁰Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Censo Demográfico 2022, Rio de Janeiro: IBGE, 2022.

²⁹¹Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024.

²⁹²SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. 3ª ed. São Paulo: Contexto, 2022.p.222.

²⁹³Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024

Francisco pensou lá no início em uma comunidade somente com seus parentes, mas percebeu que não era possível. Por essa razão decidiu aceitar outras pessoas na comunidade, indígenas e não indígenas. Ele sabia que, assim como ele, havia outras pessoas que eram indígenas de uma relação interétnica, “índio não puro”, como chamava, que não eram reconhecidas, mesmo tendo conhecimento que havia uma avó, um avô que eram indígenas.

O jovem Cacique mesmo não compreendendo as letras garantiu que todos os seus parentes fossem reconhecidos, sabia que tinha a lei que lhes garantiria seus direitos. Por muito tempo viveram com a identidade apagada, mas estavam dispostos a lutar por tudo que tinham direito. Cada pessoa tem o seu direito de viver a sua vida da forma como deseja, eles eram indígenas e tinham o direito de viverem como tal:

O direito de viver a vida de acordo com suas especificidades se encontra disposto no inciso II do art. 216 da Constituição Federal de 1988, bem como do que pode ser extraído da Convenção de n.º 169 da OIT, que trata dos “povos indígenas e tribais”²⁹⁴

De acordo com a afirmação acima entende-se a importância do reconhecimento legal e constitucional do direito a diferença, o qual vai garantir a preservação da cultura dos diferentes povos indígenas. Esses direitos garantem que o indivíduo tenha o seu lugar na sociedade, podendo ser respeitado da maneira que se reconhece, pois o respeito é fundamental para a garantia da dignidade do sujeito.

Baseando-se nos critérios e procedimentos para o reconhecimento, de acordo com o exposto da convenção 169 da OIT, sobre a identificação da identidade coletiva que se dá com a identificação do grupo sobre si e sobre os outros indivíduos do mesmo grupo, o Cacique entendeu que precisava somente provar que fazia parte de um determinado povo indígena, e assim seria reconhecido pela comunidade como seu membro.

Conhecendo a história de seus avós maternos, sabendo que eram indígenas, o cacique se considerava indígena também. E foi assim, que ao se encontrar com seus parentes, todos o reconheceram, perante a sede da Funai, no município de Tapauá, para que pudesse resolver a questão de sua identidade. Francisco conta que o seu Registro Administrativo de Nascimento de Indígena (RANI) foi feito pela descendência de seus avós maternos: “nós tiramos o nosso RANI pela parte de nossos avôs maternos (ele e a esposa), pelas nossas mães que eram irmãs. Aí eu

²⁹⁴ SHIRAISHI NETO, Joaquim. (org.). Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional. Manaus: UEA, 2007. 224 p. (Documentos de bolso; n.º 1). p.30-31

tirei o meu RANI e ela tirou o dela”²⁹⁵. Como já havia citado anteriormente, o cacique Chico Pereira, como sempre foi chamado, sabia que havia muitas coisas para serem feitas, mas como indígenas legalmente reconhecidos seria mais fácil.

Ele tinha consciência de como não seria fácil transformar a comunidade em aldeia, mas não temeu. Foi difícil, teve que procurar seus parentes, e falar um pouco de seus pais, de onde vieram, onde viveram antes de chegar no município de Tapauá, para poder ser reconhecido como indígena: “Sabe, de tanto falar do meu avô Miguel e meu Bisavô Zé Pretinho, encontrei outros indígenas dessa região do Purus que eram meus parentes. Descobri que o cacique Adriano, da aldeia Enseada, abaixo de Tapauá, é meu tio. Ele é filho do irmão do meu avô Miguel”²⁹⁶. Com essa descoberta, o |Cacique teve mais força para defender sua gente, sabia que não era mais só ele quem sabia das coisas, mas que tinha mais gente que conhecia sua história, e isso o fortaleceu como indígena.

Essa é uma realidade de várias famílias indígenas que se perderam no processo de civilização: a promoção ao “desaparecimento” dos índios está ligada ao processo de “civilização”, pois para os colonizadores a forma de abrir caminho à “civilização” era transformando os índios em “brancos”²⁹⁷

Por outro lado, as relações interétnicas citadas por Benedito do Espírito Santo Maciel quando ele menciona sobre tal questão no contexto da região do Purus evidencia que a chegada de novos agentes ao território indígena intensificou os contatos e conflitos entre índios e brancos, motivados por interesses econômicos e disputas territoriais e nesse período Maciel argumenta que aconteceram “o rapto de mulheres”²⁹⁸.

Desse modo, podemos entender que esses conflitos podem ter cooperado para os casamentos interétnicos dos quais grande parte da população do médio Purus tem sua herança genealógica oriunda dessas relações. Como é o caso do Cacique e da maioria de sua parentela.

²⁹⁵Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024

²⁹⁶Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024

²⁹⁷COELHO. Elizabeth Maria Beserra; SILVA. Rosângela Ramos. A luta pelo reconhecimento étnico e direito à terra: os gamelas. In: VIII Jornada Internacional Políticas Públicas, UFMA, 2017, São Luís. *Revista Políticas públicas*. São Luís: UFMA, 2017. Disponível em: <http://www.joinpp.ufma.br>. Acesso em 10 set. 2024.

²⁹⁸MACIEL. Benedito do Espírito Santos Pena. Histórias Intercruzadas: Projetos, ações e práticas indígenas e indigenistas na província do Amazonas (1850-1889). Tese (doutorado em sociedade e cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2015, p. 232.

Por muitos lugares encontramos histórias parecida com a do nosso colaborador. Eu sou uma dessas pessoas, não conheci meus avós maternos, mas sei que eram indígenas dessas relações interétnicas. Meu Avô Estevão Carvalho era indígena, porém não sei qual era o seu povo. Sou reconhecida como indígena por parte de meus avós paternos, que eram muito conhecidos por outros povos da região do alto Purus.

Tapauá é uma cidade nova, mas sempre foi habitada por diferentes povos indígenas, além dos que vivem nas diferentes aldeias. De acordo com Ferrarini: “os primeiros moradores desta região foram diversas tribos de índios. É difícil dizer quando chegaram a esta região os indígenas” (1980, p. 21).

A maioria das aldeias que estão localizadas no município de Tapauá recebem atendimento médico, serviços de enfermagem e escola para as crianças. Mas na comunidade indígena Trevo ainda era somente um projeto, o professor já dava aula, mas não tinha prédio de escola, já tinha o Agente Indígena de Saúde – AIS, mas não tinha um posto de atendimento. Foi pensado nesses direitos que o Cacique decidiu lutar por seu povo. Enfrentou deslegitimação da sua autoafirmação como forma de controle dos recursos. Não sabiam nada de sua história. Mas ele teve a coragem de enfrentar o preconceito das pessoas e lutar por seus direitos e o direito de seus parentes. Por mais que exista inúmeras leis a favor do indígena, viver e ter seus direitos preservados não é ainda uma realidade para muitos. Vivemos em um país onde o Estado fragmenta esses direitos, deixando de cumprir a lei.

Apesar dos pesares, aos poucos o Cacique Francisco foi buscando as orientações de como organizar a sua comunidade enquanto aldeia, já que todos viviam como se fossem brancos e o que fazia serem reconhecidos como indígena era somente a aparência, através dos xingamentos por seus opressores. O cacique fala com segurança, que após aquela reunião muitas coisas mudaram: “agora sou reconhecido no cartório como Cacique”²⁹⁹.

O Cacique sempre demonstrou a capacidade de liderança e isso fez dele o primeiro líder da comunidade, e agora o Cacique da aldeia Trevo. Um sujeito de meia idade, com uma história de resistência em busca de mudança para seu estilo de vida e para a melhoria de seu povo.

Depois que o Cacique foi reconhecido, procurou sempre participar da reunião dos povos indígenas em Tapauá, e com isso foi tendo mais acesso às informações sobre como reivindicar suas necessidades, a partir de seus direitos como indígena. Ele nos conta que o seu reconhecimento como Cacique registrado em cartório foi somente 5 anos depois de ter seu RANI.

²⁹⁹Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024

Em 2018 criaram uma associação para a aldeia: “nós criamos a nossa associação dentro de nossa aldeia, e eu fui o primeiro presidente, mas como não sabia assinar meu nome, tivemos que escolher outro membro para ser o presidente até hoje”³⁰⁰. As associações são formadas por um presidente, um suplente, e um secretário, os quais procuram resolver os assuntos internos da aldeia, assim como podem também levar os interesses coletivos da aldeia a outros departamentos mais amplos, juntamente com as demais associações de outras aldeias.

E eu fui o primeiro presidente. Depois de mim é agora o Dinho Braga, filho da Maria, minha irmã, porque eu não sabia assinar e nós estávamos perdendo os recursos. Aí o contador disse que não podia ter um documento sem assinatura, não servia. Aí por isso ele é o presidente da nossa associação. A associação tem o presidente, depois o suplente que é o seu Levi de Paula, um indígena de outra aldeia no Purus³⁰¹.

Francisco demonstra satisfação ao falar de sua contribuição como Cacique. Para ele, é recompensador a luta que teve para essa realização, não somente como um indígena, mas como um pai e um líder que conseguiu o respeito das pessoas e de seu povo.

O papel do Cacique foi importante em praticamente tudo. Segundo ele, antes de entrarem com o pedido para tornar a comunidade em uma aldeia, entraram antes com o pedido de demarcação da terra, muitos anos atrás. Mas não valeu. Depois da aldeia ser reconhecida, entraram novamente com o pedido de demarcação, mas, dessa vez, desenharam o mapa de suas terras. E foram notificados da demarcação, mas o Cacique não aceitou. Ele explica:

“Não aceitei porque já tinha entrado na reserva sustentável. Aí eu disse para eles não, olha tem o assentamento e tem a reserva sustentável, então nós moramos dentro da reserva, nossa aldeia é dentro da reserva, então as coisas são proibidas também”³⁰².

Francisco não aceita a demarcação das terras, pois sabia que a aldeia estava dentro da reserva sustentável criada em 2009, ano em que ainda não tinha noção de como seria a demarcação.

A floresta estadual de Tapauá, foi criada onze anos após a criação da comunidade. De acordo com o Instituto Socioambiental, foi criada por meio do Decreto 28.419 de março de 2009, e aprovado como Plano de Gestão da Unidade de Conservação Floresta Estadual de Tapauá, pela portaria 123 de 22 de julho de 2014. Francisco relata que sempre tiveram problemas com

³⁰⁰ *Ibidem*.

³⁰¹ Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024

³⁰² *Ibidem*.

invasores na região da comunidade, pescadores, caçadores e serradores invadem as escondidas. Com a criação da Unidade de conservação, a partir da reserva sustentável, foi a única forma de melhor controlar esses invasores.

O Cacique se questiona sobre essa demarcação, em relação ao entendimento se ela vai ser realmente boa para seu povo ou se será somente uma forma de garantia da apropriação de um espaço.

Porque é o seguinte, nós estamos dentro da reserva, nossa aldeia é dentro de uma reserva sustentável, então é para quem mora lá. O parente quer ir, quer comer vai bater lá, vai lá aonde nós estamos. Chega lá come, se for possível traz um rancho para uma semana em casa, tem o direito né? É isso aí que a gente conversa nas reuniões”³⁰³.

O Cacique afirma pensar diferente dos outros líderes das outras aldeias do Rio Ipixuna. Ele concorda com todos na luta por essa demarcação, tendo uma visão de conquista e resistência, visando o melhor para todos. Contudo, para ele, os seus interesses como líder de seu povo está acima de tudo: “porque só quem sabe é nós que moramos lá, o governador, o presidente não conhecem nada lá. Então nós temos que dizer, não dar para fazer assim, para ficar bom para todo mundo (2024)”³⁰⁴.

Em meio a esse empasse de demarcação, Francisco diz que permanecerá buscando atender as necessidades de sua aldeia perante os órgãos públicos. Mesmo que ainda falte muitas coisas, a aldeia Trevo já ganhou uma escola nova construída em 2024 e um posto de saúde com atendimento microscópico, pois a comunidade tem índice muito alto de adoecimento por malária.

A comunidade recebe serviços sociais a cada semestre, através de um barco da saúde que visita com assistência médica, odontológica, serviços de enfermagens etc. Além de terem acessado o direito de receber atendimento na Casa de Apoio à Saúde Indígena (CASAI) quando vão a cidade: “esses recursos foram sendo conquistados aos poucos, mas, o importante é que hoje já se tem um reconhecimento melhor e as coisas estão sempre melhorando.”³⁰⁵

Em 2022, Francisco e mais 16 indígenas da Aldeia Trevo, sendo cinco mulheres e doze homens, segundo o Instituto de Conservação e Desenvolvimento Sustentável da Amazônia:

participaram do curso Boas Práticas de Manejo de Copaíba promovido pela Iniciativa de Governança Territorial, do Instituto de Conservação e Desenvolvimento Sustentável da Amazônia. Eles aprenderam técnicas de extração de óleo de copaíba adequadas ao padrão de qualidade do mercado

³⁰³Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024

³⁰⁴*Ibidem*.

³⁰⁵*Ibidem*,

consumidor em atividades que intercalaram teoria, exercícios práticos, demonstração de uso de equipamentos e até medidas de segurança do trabalho (IDESAM, 2023).

Segundo o Cacique, foi mais uma conquista para a aldeia, aprenderam técnicas para extrair o óleo de copaíba sem causar danos à floresta: “nós sabíamos que nossa terra era rica de copaíbas, mas a gente ainda não sabia como usar essa riqueza a nosso fazer, sem maltratar a floresta”³⁰⁶. De acordo com o IDESAM, “indígenas Apurinã da Aldeia Trevo, na Floresta Estadual (FES) Tapauá, vivem um momento histórico: o início da comercialização do óleo de copaíba extraído no seu território” (2023).

Essa iniciativa é importante para a região na qual a aldeia está localizada, pois sabemos que o desmatamento aumenta ano após ano, destruindo a biodiversidade e comprometendo a qualidade de vida de quem depende da floresta para viver. A maioria das pessoas não entendem quando os indígenas dizem que sem floresta não há vida. É o que o Cacique fala: “não podemos existir sem a floresta, nem ela pode existir sem nós, os indígenas” ³⁰⁷

Além dessa iniciativa, Francisco diz que como Cacique da aldeia pretende defender seu território, sua gente. Ele sabe que um dia não estará mais nesse mundo, mas quer deixar sua aldeia organizada em todos os sentidos e, principalmente, na questão das terras que são deles e das próximas gerações que virão.

A partir da narração da história do Cacique Francisco de Assis Pereira, percebemos que não é o passado que explica o presente, mas o presente que consegue organizar o passado por meio da memória. De modo que só podemos ter acesso a determinado aspecto do passado por meio do trabalho com a memória, executado em um contexto específico do presente.

O fato da invisibilidade de sua identidade étnica pode ter origem em diversos aspectos históricos, mas o que se pode perceber é que a desinformação e os estereótipos negativos contribuem imensamente para essa invisibilidade, pois sem informações sobre seus direitos e sua cultura esses indivíduos não conseguem se autorreconhecer. A partir da fonte analisada podemos identificar barreiras contra esse reconhecimento que são antigas.

O processo de reconhecimento e, principalmente, de construção de uma identidade indígena tem sido um dos campos em pauta pelos historiadores que buscam entender o processo de desaparecimento, ou a invisibilidade desses sujeitos da história:

³⁰⁶Entrevista com o cacique Francisco de Assis Pereira, realizada por Eunice de Souza Tavares, na residência do entrevistado, na Aldeia Trevo, município de Tapauá, no dia 20 de janeiro de 2024

³⁰⁷*Ibidem*.

Trata-se da ideia segunda a qual os índios integrados a colonização iniciavam um processo de aculturação, isto é, de mudanças culturais progressivas que os conduziam à assimilação e consequentemente a perda da identidade étnica. Assim as relações de contatos com sociedades envolvidas e os vários processos de mudanças cultural vivenciados pelos grupos indígenas eram considerados simples relações de dominação impostas aos indígenas de tal forma que não lhes restava nenhuma margem de manobra, a não ser a submissão passiva a um processo de mudanças culturais que o levariam a serem assimilados e confundidos com a massa da população ³⁰⁸

Com esse pensamento podemos compreender a constante busca por reconhecimento étnico, pois muitos indígenas estão misturados sem saber realmente de sua identidade étnica e cultural. A sociedade nacional impôs esse processo de construção de uma identidade indígena principalmente no século XIX, com o advento do Império e com o processo de formação do Estado brasileiro. Os indígenas passam a ser associados à identidade nacional de modo a integrar diferentes grupos étnicos na construção da nação.

Esse argumento de que não existia mais indígenas, e o povo brasileiro era só uma nação com identidade única, talvez tenha sido o maior pretexto para a perda das terras indígenas e do desaparecimento desses povos que atualmente buscam sua afirmação étnica, como no caso do Cacique Chico Pereira.

³⁰⁸ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na História do Brasil. Rio de Janeiro: FGV, 2010. p.14

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das reflexões realizadas nessa história de vida, e de acordo com os textos de base teórica, constatamos a importância da memória na construção da história, por onde as experiências são compartilhadas através do registro das lembranças do indivíduo. Analisar o processo de lutas e reivindicações por reconhecimento étnico da comunidade Trevo, a partir da trajetória de vida do Cacique Francisco de Assis Pereira da Silva, evidenciou que apesar das legislações que amparam os indígenas o processo para a afirmação de sua identidade ainda é de difícil acesso. As transformações ocorridas nos últimos anos, tanto no campo jurídico quanto no político, têm produzido avanços e retrocessos no que se refere aos direitos indígenas. Embora haja um maior espaço para o reconhecimento da diversidade étnica e para o fortalecimento das identidades indígenas, persistem desafios estruturais que limitam a efetivação desses direitos, especialmente em regiões historicamente marcadas por intensos processos de exploração econômica e conflitos territoriais, como o Purus.

A história de vida do cacique demonstra que é possível compreender como as experiências individuais se articulam às dinâmicas coletivas, revelando estratégias de resistência, negociação e afirmação identitária diante de contextos históricos marcados pela negação, invisibilização e marginalização dos povos indígenas. Os resultados da pesquisa comprovam que o reconhecimento étnico da comunidade Trevo não se constituiu como um processo linear ou isento de conflitos. Pelo contrário, trata-se de uma trajetória permeada por disputas políticas, jurídicas e simbólicas, nas quais o Estado, as instituições e os próprios sujeitos indígenas ocupam posições tensionadas.

Por fim, a pesquisa contribui para o campo das ciências sociais ao evidenciar a importância das narrativas indígenas na construção do conhecimento histórico, rompendo com perspectivas que relegam esses sujeitos a um passado estático. Ao valorizar a trajetória de vida do Cacique Francisco e a luta da aldeia Trevo, o estudo reafirma a centralidade dos povos indígenas como agentes históricos ativos, cujas reivindicações por reconhecimento étnico e territorial permanecem fundamentais para a compreensão das disputas contemporâneas em torno da identidade, do território e dos direitos no Brasil.

FONTE ORAL

Antônia Evangelista da Silva, 52 anos. Esposa do cacique. Entrevista realizada em sua residência, na Aldeia Trevo, no dia 20 de janeiro de 2024, por Eunice de Souza Tavares.

Edilson Pinheiro da Silva, 51 anos. Diretor executivo da Educação indígena no interior. Entrevista realizada na SEMED, em Tapauá, no dia 21 de julho de 2024, por Eunice de Souza Tavares.

Edinelza Braga de Lima, 55 anos. Parteira (na aldeia Trevo). Entrevista realizada em sua residência, na Aldeia Trevo, no dia 19 de janeiro de 2024, por Eunice de Souza Tavares.

Edinelza de Souza Tavares, 49 anos. Pastora (Paz Churchu). Entrevista realizada em sua residência, na aldeia Trevo, no dia 19 de janeiro de 2024, por Eunice de Souza Tavares.

Francisco de Assis Pereira da Silva, 55 anos, cacique da aldeia Trevo. Entrevista realizada em sua residência, na aldeia Trevo, no dia 20 de julho de 2024/23 de outubro de 2024/17 de maio de 2025, por Eunice de Souza Tavares.

Francisco Filho Braga de Souza, 42 anos, Agente Indígena de Saúde - AIS (na aldeia Trevo). Entrevista realizada em sua residência, na aldeia Trevo, no dia 20 de janeiro de 2024, por Eunice de Souza Tavares.

Raimundo Amaral Batista, 68 anos. Gestor/IDESAM Tapauá. Entrevista realizada em sua residência, na aldeia Santo Augustinho em Tapauá, no dia 10 de outubro de 2024, por Eunice de Souza Tavares.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERTI, V. Histórias dentro da história. In: PINSK, Carla B (org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2005, p. 155-202. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/358593090>. Acesso em 25 out. 2024.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de; DOURADO.S. B; MARIN.R. E. Acevedo. *Patrimônio cultural: identidade coletiva e reivindicação*. Manaus. UEA. Edições 2013. PPGSA/PPGAS - Ufam, 2013. 278 p. (Coleção documentos de bolso; n. 6).
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais e uso comum. In: *Terra de quilombo, terras indígenas, "babaçuais livre", "castanhais do povo", faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. 2. ed., Manaus: PGSCA–UFAM, 2008.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 37, n. 75, p. 17-38. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/b7Z47VbMMmvPQwWhbH>. Acesso em 10 abr. 2025.
- ALMEIDA. J. R. DE.; ANGELIN. R. VERONESE. *Identidade, diferença e reconhecimento: um olhar sobre os movimentos de mulheres indígenas no brasil e a pauta de enfrentamento à violência de gênero. Direito e Prax*. Rio de Janeiro, v.14, n.2, p. 915-939, mar. 2021.
- ALVES. M. C. S. de O. IV Semana de História do Pontal. In: III Encontro de Ensino de História. 2016, Ituiutaba. *Anais eletrônicos*. Universidade Federal de Uberlândia. 2016. Disponível em: <https://eventos.ufu.br/4-shp>. Acesso em 15 mar. 2024.
- AMAZONAS. *Zoneamento Ecológico e Econômico da sub-região do Purus*. Relatório - Volume I. Secretaria de Desenvolvimento Sustentável. Governo do Amazonas, 2011.
- Assis, Sandra Núbia de Souza; Rodrigues, Juan Jesus Pissango; Lima, Renato Abreu. *Levantamento de acidentes com animais peçonhentos registrados em Tabatinga-Am, Brasil. Revista Gestão sustentabilidade ambiental, Florianópolis, v. 8, n. 1, p.582-599, 2019. Disponível em: <https://portaldeperiodicos.animaeducacao.com.br/index.php/gestao_ambiental/article/view/5878>* Acesso em: 6 nov. 2025.
- BAINES, S. G. Territórios, territorialização, territorialidades indígenas e os direitos à terra. Raízes: *Revista de Ciências Sociais e Econômicas*, Campina Grande, v. 34, n. 2, p. 17–25, jul.-dez, 2014. Disponível em: <https://raizes.revistas.ufcg.edu.br>. Acesso em: 05 out. 2024.
- BARROSO. S.C. *Organização sociopolítica nas comunidades ribeirinhas de Maués*. 2010. 132p. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Universidade Federal do Amazonas. Manaus. 2010.

BICALHO, P. Resistir era preciso: O Decreto de Emancipação de 1978, os povos indígenas e a sociedade civil no Brasil. *Topoi*, Rio de Janeiro. v. 20, n. 40, p. 136-156, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/topoi>. Acesso em 12 maio 2015.

BOSI, Ecléa. *O tempo vivo da memória – ensaios de psicologia social*. São Paulo, Ateliê Editorial, 2003, p. 13-48.

BRAGATO.F.F. Os direitos indígenas na Constituição Brasileira de 1988: da conquista aos atuais retrocessos. *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)*, Rio dos Sinos, v.14, n.3, p. 439-463. set-dez. 2022. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo>. Acesso em: 23 out. 2024.

BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. *Dispõe sobre o estatuto do índio*. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 21 dez. 1973. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br>. Acesso em: 02 out. 2024

BRASIL. Ministério da Saúde. *Política nacional de plantas medicinais e fitoterápicos*. Brasília-DF: Ministério da Saúde, 2006.

BRUNORO. M. de A. *Dos rios aos Interflúvios: Movimentos e caminhos indígenas na Bacia do Purus*. 2023. 84p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas. Manaus. 2023.

CAILLÉ, A. Reconhecimento e sociologia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 23, n. 66, p. 151–163, fev. 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/JmmPvPrqhTPhwWMLwhLyfgR/>. Acesso em: 10 jun. 2025.

CAVALCANTE. C.B. et. al. *Povos Indígenas e Direitos Humanos: luta por reconhecimento*. In: *3º Congresso Internacional de Povos Indígenas da América Latina*. Brasília, 2019. *Direitos Fundamentais e Justiça*. Belo Horizonte, 2022. p. 205-221. Disponível em: <https://dfj.emnuvens.com.br>. Acesso em: 10 jan. 2025.

CHAVES, Maria P.S.R. *Uma experiência de pesquisa-ação para gestão comunitária de tecnologias apropriadas na Amazônia: o estudo de caso do assentamento de Reforma Agrária Iporá*. 2001. Tese (Doutorado em política científica e Tecnologia). Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP.

COELHO.E.M. B; SILVA.R.R. A luta pelo reconhecimento étnico e direito à terra: os gamelas. In: VIII Jornada Internacional Políticas Públicas, UFMA, 2017, São Luís. *Revista Políticas públicas*. São Luís: UFMA, 2017. Disponível em: <http://www.joinpp.ufma.br>. Acesso em 10 set. 2024.

COSTA, W. D da. *Os padrões do Purus: elites fundiárias, poder e novas dinâmicas territoriais no sul do Amazonas*. 2017. 238 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2017.

COSTA, W. D. da; MENEZES, T. C. C. Antigas e novas dinâmicas de poder e território no Médio Purus/AM. *Textos e Debates*, [S. l.], v. 2, n. 26, 2015. DOI: 10.18227/2317-1448ted.v2i26.2788. Disponível em: <https://revista.ufr.br/textosedebates/article/view/2788>. Acesso em: 14 jun. 2025.

- COSTA. R. G. C. *Territorialidade e Condições de Vida dos Indígenas Cocama da Comunidade Nova Esperança de Manaus, Amazonas*. 2014. 186p. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas. Manaus. 2014.
- CUSTÓDIO, E. S.; SOUZA, S. R. A. de; ALMEIDA, M. das D. R. *HISTÓRIA, CULTURA E IDENTIDADE: OLHARES SOBRE COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO ESTADO DO AMAPÁ. Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, [S. l.]*, v. 66, 2019. DOI: 10.23925/2176-2767.2019v66p220-254. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/43093>. Acesso em: 21 out. 2025.
- DELGADO, L. de A. N. História oral, memória, identidades. In: *História oral, memória, tempo, identidades*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- Dias Silva, Adriana. *Processos de retomada indígena: identidade, Resistência e Reconfiguração Cultural*. 2024. 85p. Dissertação (Mestrado História) Universidade Federal do Maranhão, São Luís. 2024.
- DOURADO Sheilla Borges. Almeida, Alfredo Berno de; Rosa Elizabeth Acevedo Marin. *Patrimônio Cultural: Identidade coletiva e reivindicação*. Manaus: UEA Edições; PPGSA-PPGAS -UFAM, 2013. 278 p. n. 6
- Farias Júnior, Emmanuel de almeida. *Terras indígenas nas cidades: Lei municipal de desapropriação nº 302 Aldeia Beija-flor, Rio Preto da Eva, Amazonas*. Manaus: UEA Edições, 2009. 224p.
- FEITOSA JÚNIOR. A. A. *Análise espaço-temporal da variação dos pulsos de inundação na região do interflúvio Purus-Madeira no Sudoeste da Amazônia*. 2023. 35 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Ambientais) - Universidade Federal do Amazonas. Humaitá. 2023.
- FERRARINI, S. A. *Tapauá sua história sua gente*. Manaus: Calderaro, 1980. 107 p.
- FERRO. V. F. C; PEIXOTO. J. A. L. *Indígenas de Alagoas: direito e identidade*. Disponível em: <https://periodicosuneal.emnuvens.com.br/campio/article/download>. Acesso em: 30 abr. 2025.
- FIRTH, R. *Elementos de organização social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.
- FRANCO. M.H.M. Política pública territorial indígena para a região do Médio Purus. *GeoAmazônia*, Belém, v.11, n.22 p. 68–90. 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/geoamazonia/article/view/14212>. Acesso em: 28 mai. 2025.
- FRAXE. Therezinha de Jesus Pinto; PEREIRA. Henrique dos Santos; WITKOSKI. Antônio Carlos. *Comunidades ribeirinhas amazônicas: modos de vida e uso dos recursos naturais*. Manaus: EDUA, 2007.
- Frota, Arlan Justino. *Entre rios e a cidade: os flutuantes de Tapauá no Amazonas*. 2017. 157 p. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Amazonas. Manaus. 2017.
- Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) 2024. Disponível em: <https://www.gov.br>. Acesso em: 15 dez. 2024.

FUNDO BRASIL DE DIREITOS HUMANOS. *Povos Indígenas: história, cultura e lutas. Fundo Brasil*, 2024. Disponível em: <https://www.fundobrasil.org.br/blog/povos-indigenas-historia-cultura-e-lutas/>. Acesso em: 3 nov. 2025.

HALBWACHS. Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2003.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), *Censo Demográfico 2022*, Rio de Janeiro: IBGE, 2022

Instituto de Conservação e Desenvolvimento Sustentável do Amazonas. 2023. Disponível em: <https://idesam.org/noticia>. Acesso em: 10 mar. 2024.

JUNIOR, A. A. S. Territorialização Indígena no Brasil: uma análise da legislação indigenista e suas nuances civilizatórias. *Ateliê Geográfico*. Revista eletrônica. v. 6, n. 1. Goiânia. 2012. p.18-34. Disponível em: <https://geografar.ufba.br/sites/geografar.ufba.br>.

JÚNIOR, G. L. da S.; SOUZA, R. M. de. As comunidades tradicionais e a luta por direitos étnicos e coletivos no sul do Brasil. *Revista da Faculdade de Direito da UFG*, Goiânia, v. 33, n. 2, p. 128-142, dez. 2009. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/revfd/article/view/9862>. Acesso em: 15 mai. 2025.

KANELA. C do N. B; OLIVEIRA, Â. A; SILVA, L. G da. A luta pelo reconhecimento dos direitos do povo indígena Kanela do Araguaia. *Habitus*. Goiânia, v. 21, n. 1, p. 20–33, 2023. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/view/13172>. Acesso em: 15 abr. 2025.

KLEIN, D. da S. Homens, mulheres e crianças na ocupação dos vales dos rios Purus e Acre: aspectos sociais na Amazônia Sul-ocidental de 1889 a 1904. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 42, n. 91, p. 239–261, set. 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/TjVygCDNv4mNWzK3mbLRyjF/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 23 mai. 2023.

KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2019.

LARA. C. de B. Q. A importância da memória para a construção da identidade: o caso da Igreja Nossa Senhora Imaculada Conceição de Dourados/MS. In: XIII Encontro Regional de História. *História e democracia: possibilidades do saber históricos*, 2016, Coxim. Anpuh – MS, UFGD. Disponível em: <https://www.encontro2016.ms.anpuh.org/resources/anais/47/1477593926>. Acesso em 29 set. 2024.

LE GOFF. Jacques. *História e memória*. 7. ed. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2013.

LEAL, Davi Avelino. *Direitos e processos diferenciados de territorialização: os conflitos pelo uso dos recursos naturais no rio Madeira (1861-1932)*. 2013. 276p. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas. Manaus. 2013.

LEAL, Davi Avelino. *Entre barracões, varadouros e tapiris: Os seringueiros e as relações de poder nos seringais do Rio Madeira (1880-1930)*. 2007. 208p. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2007.

LIRA, T. DE M.; CHAVES, M. DO P. S. R. Comunidades ribeirinhas na Amazônia: organização sociocultural e política. *Interações*, Campo Grande, v. 17, n. 1, p. 66–76, jan. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br>. Acesso em: 22 set. 2024.

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Anuário Antropológico*, [S. l.], v. 28, n. 1, p. 251–290, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6871>. Acesso em: 21 out. 2025

LOPES. A. M.D; MATTOS. K. R. O direito fundamental dos indígenas à Terra: do Brasil - Colônia ao estado Democrático de direito. *Revista de informação legislativa*, Brasília, v. 43. n. 170, abr/jun. 2006. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br>. Acesso em set. 2024

MACIEL.B do. E.S. P. *Histórias Intercruzadas: projetos, ações e práticas indígenas e indigenistas na Província do Amazonas (1850-1889)*. 2015. 316p. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas. Manaus 2015.

MAGALHÃES, Hiana Rodrigues da Silva. *O festival da canção de Parintins por meio das narrativas dos compositores: história, memória e identidade (1985-1991)* – Manaus: Valer, 2021. 192p.

MATOS, Júlia Silveira; SENNA, Adriana Kivanski de. História oral como fonte: problemas e métodos. *Historiæ*, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 95–108, 2011. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/hist/article/view/2395>. Acesso em: 14 mai. 2025.

MEIHY, José Carlos S.; HOLANDA, Fabíola. História oral: como fazer, como pensar. São Paulo: Contexto, 2023.

MONTEIRO. A da. S. *Educação e resistência: diálogos sobre consciência histórica e cultural na cosmovisão de integrantes do povo Pupykary, sul do Amazonas (Brasil)*. 2024. 269p. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal do Amazonas. Manaus. 2024.

NOGUEIRA, C. B. C. *A autodeterminação dos povos indígenas frente ao Estado*. 2016. 226p. Tese (Doutorado em Direito Econômico e Socioambiental) - Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2016.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Uma etnologia dos “índios misturados” situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. UFRJ, Rio de Janeiro, 1998.

Oliveira. Y. C; Marcolino. Maria Luisa. S. A política Indigenista no Brasil: Um olhar sobre as Legislações, Artigos e Decretos do século XX. *Espacialidades*. Rio Grande do Norte. v. 1, n. 1, abr. 2025. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/espacialidades/issue/current>. Acesso em: 10 jun. 2025.

OLIVEIRA.R.C de. Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral. *Anthropológicas*, Recife, v.16, n.2, set. 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/revistaanthropologicas/article/view/23631>. Acesso em: 22 set.2024.

PACHECO DE OLIVERA, João. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (Org). *A Viagem da*

volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2. ed. Contracapa Livraria/LACED, 2004, p. 13-42.

PAIVA, Ignês Tereza Peixoto de. *O protagonismo indígena entre os Sateré-Mawé: lutas e resistências*. 2018. 149p. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) Universidade Federal do Amazonas. Manaus 2018.

PEREIRA, C. F. *Estado e Agronegócio*: Etnografia de um processo de regularização fundiária e descaracterização de território no sul do Amazonas. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Amazonas. Manaus. 2017.

PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2007.

PERUZZO, Pedro Pulzatto; OZI, Giulia. O Direito à autoidentificação dos povos indígenas como direito fundamental. *Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM*, Santa Maria, RS, v. 15, n. 2. mai-ago. 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/revistadireito/article/view>. Acesso em: 30 mai. 2025.

PIMENTA, T. S. Curas, rituais e amansamentos com plantas entre escravizados e libertos no Rio de Janeiro, entre as décadas de 1810 a 1850. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Belém, v. 17, n. 1. jan. 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/DM4VPcVMhRwPWtr34khCGKt/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 25 mai. 2025.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989.

PORTELLI, Alessandro. *História Oral como arte da escuta*. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

Revista Jurídica Luso-Brasileira. Ano 1. nº 2. Lisboa. Publicação do Centro de Investigação de Direito Privado da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa (CIDP) 2015. Disponível em: <https://www.cidp.pt/publicacao/revista-juridica-lusobrasileira-ano-1-2015-n-2>. Acesso em 02 maio 2025.

RICOEUR, Paul. “*A Marca do Passado*”. História da historiografia. Ouro Preto, número 10, dezembro/2012, p. 329-349.

RODRIGUES, C de. S. *A paisagem etnográfica do Médio Purus/Juruá*. 2010.92p. Dissertação (mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2010.

SANT'ANNA, F. M. Bacia do rio Acre: a formação de uma governança transnacional. In: Governança multiescalar dos recursos hídricos transfronteiriços na Amazônia [online]. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. (199-269). Disponível em: <https://books.scielo.org/id/r9m2g/pdf/santanna-9788595461802-06.pdf>. Acesso em: 3 nov. 2025.

SANTOS JUNIOR, A. A. Territorialização indígena no Brasil: uma análise da legislação indigenista e suas nuances civilizatórias. *Ateliê Geográfico*, Goiânia, v. 6, n. 1, p. 18-34, 2012. Disponível em: <https://revistas.ufg.br>. Acesso em: 07 out. 2024.

SANTOS, F. S. D. dos: Traduções populares de uso de plantas medicinais na Amazônia. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, vol. VI (suplemento), 919-939. Setembro. Rio de Janeiro, 2000

SANTOS, L. G. “*A arte de partejar*”: das parteiras tradicionais à medicalização do parto no Amazonas (1970-2000). 2016.168p. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas. Manaus. 2016.

SHIRAISHI Neto, J. (org.). *Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional*. Manaus: UEA, 2007. 224 p. (Documentos de bolso; n.º 1).

SILVA, C, T da. Identificação étnica, territorialização e fronteiras: A perenidade das identidades indígenas como objeto de investigação antropológica e a ação indigenista. *Revista de Estudo e Pesquisa*, (Fundação Nacional do Índio), Brasília, v. 2. n. 1, p. 113-140, jul. 2005. Disponível em: <http://www.funai.gov.br>. Acesso em 17 out.2024.

SILVA, J. C. da. “O CAMARÃO TINHA QUE SER LIVRE “Gênero e trabalho na Comunidade de São Sebastião da Brasília Parintins/AM. 2018. 77p. Disponível em: <https://revista.historiaoral.org.br>. Acesso em 20 de fev. 2024.

SILVA, J. N da.; GOMES de M, G.; RIBEIRO, O. de S. *Comunidades tradicionais ribeirinhas do Amazonas e a criação das unidades de conservação – uma reflexão sob o viés do processo civilizador. Somanlu*. Manaus, v. 16, n. 2, p. 68–81, 2017. DOI: 10.29327/233099.16.2-5. Disponível em: <https://periodicos.ufam.edu.br/index.php/somanlu/article/view/3959>. Acesso em: 14 mai. 2025.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. 3ª ed. São Paulo: Contexto, 2022.

SILVA. B. C da. *Mudanças na paisagem da bacia do Rio Purus: Impactos e desafios para redução do desmatamento e degradação florestal*. 2023. 86p. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2023.

SOUSA. Rosana Portugal de; AIRES. Núbia Waléria Martins Cardoso; MAGALHÃES. Wellington. *O direito à identidade cultural dos povos indígenas: um olhar a partir das normas internacionais e da constituição federal brasileira*. Jnt-facit business and technology Journal. Tocantins, v. 2, n. 31, p. 269-302, Out/Nov, 2021. Disponível em: <https://revistas.faculdefacit.edu.br>. Acesso em: set.2024.

SOUZA. I.D.P de. *Gentes da Mata: histórias, alteridades e socialidades entre os Jamamadi do médio Purus*. 2015. 140p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2015.

SPAREMBERGE.R.F. L; COLAÇO. T. L. *Direito e identidade das comunidades tradicionais do direito do autor ao direito a cultura*. *Ibict*, Rio de Janeiro, v.7, n.2, p.681-700, set, 2011. Disponível em: <https://revista.ibict.br>. Acesso em: 20 set. 2024.

TEIXEIRA. M. da S. et al. O Movimento pelo Reconhecimento Indígena em uma Comunidade na margem do Rio Javari em Atalaia do Norte no Amazonas. *Revista Tocantinense de geografia*. Araguaína, v. 13, n. 30, 24p, maio/agosto 2024.

THOMPSON, P. *A voz do passado*. Trad. Lorenzo de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

TRAVERSINI, C. S. Autoestima e alfabetização: o que há nessa relação? *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, v. 39, n. 137, p. 577–595, mai. 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cp/a/b7YfTfw8CTtHqcqxqmcfqKF/>. Acesso em: 29 abr. 2025.

VÍCTORA, C. “A viagem de volta”: o reconhecimento de indígenas no sul do Brasil como um evento crítico. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 14, n. 2, p. 299-309. Dez. 2011. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/fcs/article/view/17605>. Acesso em: 10 abr. 2025.

WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*. 3ª edição. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

YOUSSEF FILHO, A. A. O reconhecimento formal de povos e de comunidades tradicionais do Brasil. *Norte Científico*. Boa Vista, v. 8, n. 1. dez. 2013. Disponível em: https://periodicos.ifrr.edu.br/index.php/norte_cientifico/issue/view/11. Acesso em: 10 mai. 2025.