

“Indigenismo emancipatório” e “lugar de memória subterrânea” na região amazônica: a atuação do Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS) durante a Redemocratização (1985 - 1988) sob heranças ditatoriais e coloniais¹

“Emancipatory indigenism” and “place of underground memory” in the Amazon region: the work of the Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS) during Redemocratization (1985 - 1988) under dictatorial and colonial legacies

Vitória Luyza Cardoso Barbosa,² UFRJ

Resumo

O presente artigo analisa a vigilância, por parte do governo brasileiro, da atuação indigenista do Grupo Magüta - por meio do Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS) - junto aos Tikuna a fim de assim classificar suas agências sob dois conceitos: “lugar de memória subterrânea” e “indigenismo emancipatório”. Mesmo após o fim da Ditadura Militar, durante o processo de Redemocratização, indígenas Tikuna e antropólogos do Museu Nacional/UFRJ sofreram um processo de vigilância constante por parte do governo brasileiro. Com a presente análise, afirmo que, ao criar o Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS), o Grupo Magüta opunha-se às práticas indigenistas tutelares hegemônicas do Estado que possuem raízes históricas coloniais e colonialistas³ que se estabelecem, ainda, em relação aos povos indígenas no Brasil. Nesse sentido é que argumento que o Magüta/CDPAS se constituiu enquanto um lugar de memória subterrânea exercendo um indigenismo emancipatório junto aos Tikuna.

Palavras-chave: Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões; Grupo Magüta; Indigenismo emancipatório; Lugar de memória subterrânea; Tikuna.

Abstract

This article analyzes the Brazilian government's surveillance of the Magüta Group's indigenist work - through the Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (AM) - with the Tikuna in order to classify its agencies under two concepts: “place of underground memory” and “emancipatory indigenism”. Even after the end of the Military Dictatorship, during the process of Redemocratization, indigenous Tikuna and anthropologists from the Museu Nacional/UFRJ suffered a process of constant surveillance by the Brazilian government. With this analysis, I claim that, by creating the Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS), the Grupo Magüta was opposing the hegemonic tutelary indigenist practices of the government, which have historical colonial and colonialist roots that are still established in relation to indigenous peoples in Brazil. In this sense, I argue that

¹ Este artigo é resultado de parte de meu trabalho de conclusão de curso de bacharel em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), concluído em 2023.

² Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História Social (PPGHIS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

³ Sobre as ambiguidades “colonial/colonialista” ou “colonial/colonizador”, cabe pontuar que para Walter Mignolo, a “colonialidade” se refere à lógica, à epistemologia do projeto colonial. Já a “colonização” refere-se às leis implementadas pelo projeto colonizador (Mignolo, 2017, p. 13). Dessa forma, essa ambiguidade interpretativa reforça a afirmação de Brighenti: “a manutenção da violência não ocorre sem o amparo jurídico, que a legitima” (Brighenti, 2015, p. 115).

Magüta/CDPAS was constituted as a place of underground memory exercising an emancipatory indigenism with the Tikuna.

Keywords: Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões; Grupo Magüta; Emancipatory indigenism; Place of underground memory; Tikuna.

Introdução

Em 1964, um golpe civil-militar instaura uma ditadura no Brasil. Editado pelo general Arthur da Costa e Silva, o primeiro Ato Institucional (AI-1) legitimou o novo regime, justificou a necessidade da intervenção militar e dispôs sobre as medidas a serem tomadas para restaurar e garantir a ordem interna e o prestígio internacional da Pátria. Esse dispositivo legal validaria todas as ações praticadas pela Ditadura Militar que visassem coibir ou até mesmo exterminar qualquer ação que manifestasse oposição ao regime, perturbasse a ordem e/ou ameaçasse os interesses do governo. Este princípio pautado na garantia da coesão nacional drenaria as forças opositoras, quais sejam: qualquer movimento que fosse classificado como um obstáculo aos interesses do Estado ditatorial brasileiro sob comando dos militares. Neste cenário, os povos indígenas, o(s) movimento(s) indígena(s) insurgente(s) e as iniciativas indigenistas contra-hegemônicas seriam vistas como um entrave para a concretização dos objetivos econômicos, políticos, sociais e ideológicos da Ditadura Militar.

Esse era o caso do Grupo Magüta, um grupo formado por indígenas Tikuna⁴ e antropólogos ligados ao Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) que fundaram o Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS) em 1985.⁵ O Centro Magüta ficava localizado em uma casa alugada e equipada no município de Benjamin Constant, no estado do Amazonas, no Brasil. Entretanto, foi apenas em 1986 que o Estatuto da Magüta foi registrado em cartório e por meio do qual estabelecia como objetivo principal dessa entidade civil “promover, apoiar ou orientar estudos e pesquisas, de natureza

⁴ Os Tikuna – ou Magüta, como se autodenominam – são, segundo dados do Instituto Socioambiental (Isa), o mais numeroso povo indígena na Amazônia brasileira. A maioria de sua população está localizada no estado do Amazonas - principalmente ao longo de regiões próximas ao Rio Solimões. No Alto Solimões, os Ticuna são encontrados em todos os seis municípios da região: Tabatinga, Benjamim Constant, São Paulo de Olivença, Amaturá, Santo Antônio do Içá e Tonantins; mas também há populações na região de fronteira com Peru e Colômbia. Sua língua também é denominada de “Tikuna” e os últimos dados levantados pelo Siasi/Sesai em 2020 indicam que atualmente há mais de 57 mil Tikunas no Amazonas. Curt Nimuendajú e João Pacheco de Oliveira foram os antropólogos que realizaram pesquisas de campo etnológicas exaustivas sobre essa etnia. Para mais informações acerca dos Tikuna, consultar: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Ticuna>.

⁵ Alguns dos integrantes do grupo que aparecem em documentação da época são: os antropólogos João Pacheco de Oliveira, Lux Vidal e Jussara Gruber; e indígenas Tikuna que participavam da administração do CDPAS e de entidades afins [como como o Conselho Geral das Tribos Ticuna (CGTT) e Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngues (OGPTB)] , como Pedro Inácio Pinheiro (foi presidente do CGTT e do Centro Magüta) e Nino Fernandes (foi presidente da OGPTB e primeiro secretário do Magüta).

aplicada ou repercussões práticas, sobre a cultura e a história dos povos indígenas do Alto Solimões, especialmente dos Ticunas” (Brasil, 1988b, p. 5).⁶

Contudo, o Grupo Magüta foi frequentemente vigiado e enquadrado pelo governo brasileiro como um inimigo da nação, uma vez que lutava ao lado dos Tikuna em prol da preservação da cultura e modos de viver/ser desse povo⁷. É justamente por essa atuação no Alto Solimões que o Magüta/CDPAS é registrado em diversas documentações **confidenciais** veiculadas pelos órgãos de vigilância do Estado. Para o Ministério da Justiça, em conjunto com o Departamento de Polícia Federal e o Serviço Nacional de Informação (SNI), o trabalho realizado pelo MAGÜTA/CDPAS junto aos Tikuna prejudicava as relações com a Funai

Em 25 JUN 86, foi registrado no Catório da 2a. Vara da Comarca de BENJAMIN CONSTANT/AM, o estatuto da entidade denominada “MAGUTA - CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E PESQUISA DO ALTO SOLIMÕES”.

Na região do “ALTO SOLIMÕES”, **os membros da MAGUTA têm atuado nas comunidades dos índios da tribo TIKUNA. Essa atuação tem prejudicado as relações dos TIKUNA com a FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI)** (Brasil [...], 1988b, p. 4, grifo próprio).⁸

O incômodo gerado pelas ações praticadas pelo Grupo Magüta – que se contrapunham àquelas de interesse do Estado e da Funai – chegou a motivar o governo brasileiro a proibir a entrada de seus membros em terras indígenas

9. A partir de 05 MAI 88, por determinação do Presidente da FUNAI, ROMERO JUCÁ FILHO, o GRUPO “MAGUTA”, está proibido de ingressar em Áreas Indígenas no País (Brasil [...], 1988a, p. 4, grifo próprio).⁹

Com base na datação dos trechos de documentos analisados, os quais registram a atuação do Grupo, é evidente que nos tempos de Redemocratização o aparato de vigilância e repressão ainda vigorava no Brasil. Apesar de findada a Ditadura Militar em 1985, é possível averiguar o “difícil desmonte” (Fico, 2001) de toda uma estrutura de segurança interna que

⁶ Na prática, o CDPAS gerava incômodo nas comunidades locais (devido às tensões históricas entre os indígenas e não-indígenas, principalmente no que tange a disputa por terras) e devido às atividades desenvolvidas pelo Centro (a serem citadas a seguir), o seu apoio aos Tikuna na demarcação de terras e na defesa de suas memórias, história e direitos. Nesse sentido, diante do cenário político nacional à época, o apoio dos CDPAS e suas reivindicações junto aos Tikuna divergiam dos interesses da Funai e do Estado brasileiro.

⁷ Tais atividades são observadas através do desenvolvimento de outras organizações como a já citada OGPTB e a organização do futuro Museu Magüta (inaugurado em 1991), bem como as articulações políticas pela luta pela demarcação de terras (o que motivou o Massacre do Capacete de 1988), pelo desenvolvimento de pesquisas antropológicas sobre os Tikuna, a criação de um periódico próprio (Jornal Magüta) e a publicação “A lágrima ticuna é uma só” (que contou com a participação de indígenas Tikuna), dentro outras atividades desenvolvidas cujo detalhamento aqui não caberia.

⁸ Preservada a grafia original do documento.

⁹ Preservada a grafia original do documento.

sustentava o regime ditatorial a fim de combater os inimigos que ameaçavam a ordem e a transição para a democracia de forma “lenta, gradual e segura”.

Nesse sentido, o Grupo Magüta, por meio do Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS), era visto como um obstáculo aos interesses do governo brasileiro. Quaisquer empreendimentos em relação aos povos indígenas que não fossem liderados pela Funai representavam risco à autoridade deste órgão e, principalmente, uma ameaça aos objetivos integracionistas da sociedade hegemônica defendidos e empreendidos pelo Estado. Logo, os discursos e práticas de defesa da soberania e dos interesses nacionais encontraram nos movimentos indígenas e indigenistas um obstáculo para sua concretização, uma vez que essas iniciativas resistiam às tentativas incansáveis dos militares e da sociedade envolvente em “expurgar” dos indígenas sua cultura - “civilizando-os” -, incorporando-os à sociedade hegemônica e, se fosse necessário, exterminando-os, a fim de manter a “ordem e [o] progresso”.

Nesse sentido, o objetivo do presente artigo consiste em apresentar dois conceitos analíticos para as políticas indigenistas desenvolvida pelo Grupo Magüta, por meio do Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS), diante da longevidade das estruturas de vigilância ditatoriais: “indigenismo emancipatório” e “lugar de memória subterrânea”. Para tanto, como fontes de pesquisa foram utilizados informes do Serviço Nacional de Informação (SNI), legislações do Estado brasileiro e artigos de periódicos da época (como *O Estado de São Paulo* e *Última Hora*). Mediante a análise destas documentações, é possível perceber que o CDPAS constituiu uma entidade cujos princípios norteadores estavam comprometidos com a defesa de direitos, memória e história dos Tikuna. Tais políticas, no entanto, são vistas pelo Estado brasileiro como um entrave à atuação da Funai, aos empreendimentos desenvolvimentistas e às disputas por terras.

Da ‘eterna infância’ a inimigos da nação: tutela, assimilacionismo e integração na Ditadura Militar brasileira - A política indigenista hegemônica e colonial da Funai

A visão da sociedade hegemônica acerca dos povos indígenas – que vigora até hoje mas tem raízes no século XVI – baseia-se ainda na ideia de suposta primitividade e ingenuidade desses indivíduos, de maneira que tais povos são frequentemente comparados a crianças presas a uma *eterna infância* (Cunha, 1992, p. 11). Devido a longevidade dessa mentalidade, o Estado brasileiro adota, como um *continuum* colonial, medidas tutelares em relação a essas populações. Isso significa que ao “imaginar” o indígena enquanto um indivíduo “outro” e desumaniza-lo, determina-se a ele apenas dois fins: ao “dócil”, a

assimilação e integração; ao bárbaro, a tentativa de pacificação ou a exploração e desaparecimento. Ambos os casos se encerram na “dominação da alteridade, através de sua negação, normalização e assimilação ao Nós” (Trinidad, 2018, p. 259).

Essa concepção colonial ainda vigorava quando da criação do primeiro órgão indigenista republicano: o Serviço de Proteção ao Índio (SPI).¹⁰ Em alguns trechos de seu decreto de criação é possível encontrar essa visão limitadora sobre os povos indígenas. A ideia de civilizar, assimilar e então integrar os indígenas à sociedade nacional permanece quando um novo órgão indigenista é criado em 1967, em meio a Ditadura Militar: a Fundação Nacional do Índio (Funai)

Art. 1º Fica o Governo Federal autorizado a instituir uma fundação, com patrimônio próprio e personalidade jurídica de direito privado, nos termos da lei civil, denominada "Fundação Nacional do Índio", com as seguintes finalidades:

I - estabelecer as diretrizes e garantir o cumprimento da política indigenista, baseada nos princípios a seguir enumerados:

[...]

d) resguardo à **aculturação espontânea** do índio, de forma a que sua **evolução sócio-econômica** se processe a salvo de mudanças bruscas;

[...]

V - promover a educação de base apropriada do índio visando à sua **progressiva integração na sociedade nacional**;

[...]

Parágrafo único. A Fundação exercerá os poderes de representação ou assistência jurídica inerentes ao **regime tutelar do índio**, na forma estabelecida na legislação civil comum ou em leis especiais.

[...]

Art. 12. Cumpre à Fundação **elaborar e propor** ao Poder Executivo Anteprojeto de Lei, a ser encaminhado ao Congresso, sobre o **Estatuto Legal do Índio Brasileiro** (Brasil, 1967, grifo próprio).¹¹

É evidente que dentre as opções, nenhuma delas seria a de aceitar a existência do indígena e seus modos culturais, de vida e de ser, sendo sempre necessária alguma intervenção por parte da sociedade hegemônica, seja por meio da “civilização”, da pacificação ou do genocídio, tendo como base o discurso integracionista. Aos indígenas ainda não-integrados, cabia o regime tutelar exercido por meio do que Carlos de Souza Lima cunhou de *poder tutelar*, por meio do qual buscava

¹⁰ Inicialmente criado sob a alcunha de “Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN)”, apenas em 1918 passou a ser chamado apenas de “Serviço de Proteção ao Índio (SPI)”. A criação de um órgão indigenista poderia gerar a expectativa de que finalmente a visão sobre os indígenas se modificaria, despidendo-se de preconceitos. Entretanto, as instituições da sociedade hegemônica que se encarregam dos assuntos que dizem respeito aos povos indígenas – seja em 1910 ou até hoje – dispõem de uma visão colonial e colonialista sobre essas populações.

¹¹ Preservada a grafia original do documento.

descrever uma forma de ação sobre as ações dos povos indígenas e sobre seus territórios, oriunda e guardando continuidades implícitas com as conquistas portuguesas e sua administração por **aparelhos de poder** que visavam assegurar a soberania do monarca lusitano sobre terras dispostas em variados continentes. Modalidade de poder de um Estado que se imagina nacional, ou melhor, de uma comunidade política dotada de um Exército profissional, comunidade esta entendida aqui como um conjunto de redes sociais estatizadas, **com pretensões a abarcar e submeter a multiplicidade de comunidades étnicas diferenciadas e dispostas num território** cuja predefinição face a outras comunidades políticas igualmente heteróclitas é relativa e instável. O *poder tutelar* [...] é antes de tudo um poder estatizado **num aparelho de pretensa abrangência nacional**, cuja função a um tempo é estratégica e tática, na qual a **matriz militar da guerra de conquista é sempre presente**. [...] **O exercício do poder tutelar implica em obter o monopólio dos atos de definir e controlar o que seja a população sobre a qual incidirá** (Souza Lima, 1995, p. 73-74, grifo próprio).

Dessa forma, a Funai “tratou o indígena, oficialmente, como um ser passivo e primitivo que dependia da tutela estatal não só para sobreviver, também para se desenvolver ‘corretamente’” (Trinidad, 2018, p. 275). Assim a escravidão, o esbulho do território, a tortura, as agressões, a expulsão de suas terras, o extermínio dos povos indígenas e a negligência estatal são manifestação de ações violentas cujas características configuram a concretização de um processo de genocídio, etnocídio e epistemicídio¹² por meio da renovação do pacto colonizador¹³ implementado pelo Estado brasileiro. Essas ações não são fruto apenas dos interesses dos governos militares e que atravessa a Redemocratização, mas também, e principalmente, um reflexo da mentalidade colonial e colonialista que concebe o ser indígena enquanto um “estrato social concebido como transitório” (Souza Lima, 1995, p. 120) para a civilização.

Decolonialidade do poder, do ser e do saber: perspectivas decoloniais para a construção de um outro indigenismo

Se por um lado *o regime tutelar* afirma proteger, pelo menos em tese, os direitos dos povos indígenas, por outro, ele também reforça uma relação colonial da sociedade envolvente e do Estado em relação a essas populações. Essa relação de dominação constitui uma violência simbólica. Segundo Antonio Brighenti, esse conceito do sociólogo Pierre Bourdieu

¹² O etnocídio e o epistemicídio são elucidados pelas palavras de Ailton Krenak: “Esse pacote chamado de humanidade vai sendo descolado de maneira absoluta desse organismo que é a Terra, vivendo numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos” (Krenak, 2020, p. 82).

¹³ A partir desta reflexão, passo a caracterizar os projetos de integração e assimilação dos povos indígenas ao corpo da sociedade hegemônica envolvente enquanto, sob uma perspectiva de longa duração, uma prática de *colonialidade* ainda em curso pujante na história do Brasil Contemporâneo, e não apenas uma prática pontual do autoritarismo vigente - e também histórico - do Estado durante o período aqui demarcado.

inclui “toda forma de coação que se apoia no reconhecimento de uma imposição determinada, seja esta econômica, social ou simbólica”. A violência simbólica é, assim, a “manifestação da legitimidade do discurso dominante” (Brighenti, 2015, p. 106). Além disso, a violência sistêmica empreendida é

resultado do processo histórico de inferiorização do outro, tratando-o como não sujeito portador de direitos a partir de classificações autoritárias, que em cada momento histórico se fazem representar pela sociedade dominante de forma diferenciada (Brighenti, 2015, p. 107).

No caso dos povos indígenas, essa violência é resultado dos empreendimentos coloniais europeus sobre o continente americano e à vida dos povos originários que habitavam, a priori, as terras do que hoje conhecemos por Brasil. Dessa forma, compreende-se que a violência contra os povos indígenas é histórica, contínua, sistêmica e possuiu suas origens nas raízes do processo colonizador que, por meio da dominação colonial, perpetuaram e naturalizaram uma dita “inferioridade” dessas comunidades, de seus modos de vida e de sua agência histórica. Ao fim e ao cabo, a colonialidade levou ao genocídio e ao epistemicídio das sociedades indígenas.

Anibal Quijano, sociólogo peruano, desenvolveu o importante conceito de colonialidade do poder

é um dos elementos constitutivos e específicos de um padrão mundial de poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular daquele padrão de poder, e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões, materiais e subjetivas, da existência cotidiana e da escala social (Quijano, 2009, p. 73).

Dessa maneira, a colonialidade do poder nos serve como um conceito fundamental para explicar as raízes históricas da opressão aos povos indígenas no Brasil. Walter D. Mignolo (2017) alerta para o fato de que a colonialidade é o lado mais obscuro da modernidade, sendo essa uma “narrativa complexa, cujo ponto de origem foi a Europa, uma narrativa que constrói a civilização ocidental ao celebrar as suas conquistas enquanto esconde, ao mesmo tempo, o seu lado mais escuro, a ‘colonialidade’” (Mignolo, 2017, p. 2). Assim, não é possível existir modernidade sem a colonialidade.

No que tange aos projetos de Modernidade da Ditadura Militar no Brasil, os povos indígenas foram encarados como um obstáculo e um atraso às ambições de progresso do país. Os empreendimentos “civilizatórios”, que disfarçavam o discurso sobre a ocupação dos “espaços vazios”, da Ditadura Militar, demonstravam a continuidade do projeto integracionista e colonial e colonizador sobre os povos indígenas e seus territórios. Dessa

forma, era reconhecida pelo Estado a urgência em ocupar os territórios “despovoados” para o desenvolvimento e a expansão econômica do país com vistas ao projeto triunfante de Modernidade (Trinidad, 2018, p. 273).¹⁴

Os locais e regiões nos quais os indígenas estavam sediados e com os quais mantinham relações de pertencimento “eram imaginadas pela ditadura como vazios estratégicos que supunham um déficit interno de desenvolvimento e, por isso, de segurança” (Trinidad, 2018, p. 270). Assim, é incontestável o reconhecimento do indígena como um obstáculo a ser transposto para a garantia dos interesses dos militares e das classes econômicas que apoiavam o regime. O discurso militar que defendia o orgulho nacional, o desenvolvimento do país e a expansão e crescimento interno encontrava uma justificativa para avançar sobre os povos indígenas e seus territórios ao considerá-los “um obstáculo ao desenvolvimento, vistos pela maioria dos habitantes da fronteira como parte de uma paisagem que tem que ser domesticada” (Trinidad, 2018, p. 268). Assim, criou-se uma imagem dos povos indígenas como uma ameaça à segurança nacional.

Dessa maneira, é possível relacionar a ideia de colonialidade do poder de Aníbal Quijano aos projetos assimilacionistas e integracionistas do Estado brasileiro. Portanto, além da lógica tutelar historicamente presente nas políticas indigenistas, tal compreensão acerca do papel do Estado nacional perante as sociedades indígenas delineia-se a partir do processo de colonização dos corpos, das mentes e das epistemologias. Logo, é fundamental compreender que as políticas dos órgãos indigenistas governamentais possuem raízes históricas e coloniais no Brasil, de forma que essas sempre foram pautadas na colonialidade do poder.

Cabe pontuar ainda que essa colonialidade do poder estende-se e se expressa também na imposição de uma suposta superioridade do que é ser e saber. Desde a colonização do Brasil ainda nos primórdios do século XVI, houve a diferenciação entre a raça colonizada – os indígenas – e aqueles que denominaram a si mesmos de brancos e, portanto, a raça dominante (Quijano, 2005, p. 117). É desde esse momento que os europeus passaram a se autodenominar e se sentirem “naturalmente” superiores em relação aos demais povos do mundo e, conseqüentemente, em relação aos povos originários das terras posteriormente conhecidas como Brasil. Dessa forma, os resultados do poder colonial são vastos

¹⁴ O lema era “integrar para não entregar” e assim ocupar os “vazios demográficos”, como eram chamadas pela Ditadura Militar as regiões aparentemente “não ocupadas”, mas nas quais viviam povos indígenas. No caso da Amazônia, onde estavam localizados os Tikuna, essa era vista pelos governos da Ditadura Militar como a “última fronteira” a ser ocupada, explorada e integrada, de maneira que diversas áreas ocupadas por essa sociedade estavam ameaçadas.

[O] primeir[o] é óbvi[o]: todos aqueles povos foram **despojados de suas próprias e singulares identidades históricas**. [O] segund[o] é, talvez, menos óbvi[o], mas não é menos decisiv[o]: sua nova identidade racial, colonial e negativa, implicava o **despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade**. [...] Em outras palavras, o padrão de poder baseado na colonialidade implicava também um **padrão cognitivo**, uma **nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo** (Quijano, 2005, p. 127, grifo próprio).

É evidente, portanto, que os povos indígenas têm seu agenciamento epistêmico e histórico negado. A colonialidade historicamente empreendida sobre esses povos é do poder, do saber e do ser. As políticas indigenistas historicamente validadas pelos órgãos e legislações do Estado brasileiro partem da concepção colonial do ser - do binarismo superioridade/inferioridade - para perpetuar a colonialidade do poder. O regime tutelar, portanto, nada mais é do que a prática da colonialidade do poder que estrutura e determina as relações históricas entre a sociedade envolvente, o Estado brasileiro e os povos indígenas. Assim, a colonialidade do saber está pautada no eurocentrismo, o qual defende um topos epistemológico dominante, ou seja, uma forma de pensar em que a dicotomia modernidade/colonialidade é intrínseca às relações sociais.

Nesse sentido, o Grupo Magüta, por meio do Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS), constitui um exemplo de enfrentamento às estruturas e práticas coloniais e colonialistas do indigenismo da Funai perante os povos indígenas, especialmente os Tikuna. Em meio a vigilância e determinações autoritárias, o Grupo Magüta pode ser reconhecido enquanto uma entidade que promove práticas indigenistas decoloniais porque assentadas no princípio do respeito à autonomia, às epistemologias e na convicção do protagonismo indígena naquilo que lhes diz respeito. Assim, no Estatuto da Magüta consta que

Parágrafo único: Em todas as atividades de investigação que o CENTRO vier a desenvolver ou em que colaborar, **será dado destaque especial à pesquisa participativa, bem como à divulgação e devolução de conhecimentos acumulados de modo a beneficiar as populações focalizadas** (Brasil [...], art. 2º, 1988b, p. 5, grifo próprio).¹⁵

É sob essa perspectiva que o Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS) pode ser reconhecido como uma iniciativa decolonial pois “pensa a partir da exterioridade e em uma posição epistêmica subalterna vis-à-vis à hegemonia epistêmica que

¹⁵ Preservada a grafia original do documento.

cria, constrói, erige um exterior a fim de assegurar sua interioridade” e autonomia (Mignolo, 2008, p. 304).

Emancipação: dois lados da mesma moeda - o projeto colonial do Estado brasileiro versus o projeto decolonial do *indigenismo emancipatório* do Grupo Magüta

Seguindo as diretrizes do decreto de criação da Funai, em 1973 o Estatuto do Índio é promulgado por meio da Lei nº 6.001. No entanto, sem surpresas, o documento mantém a tônica da mentalidade assimilacionista e integracionista

TÍTULO I

Dos Princípios e Definições

Art. 1º 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, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional** (Brasil, 1973, art. 1º, grifo próprio).¹⁶

Nesta nova legislação são apresentadas as pretensões do Estado brasileiro em emancipar, a longo prazo, os povos indígenas. Assim, o Estatuto do Índio pavimentou o caminho para que em 1978 a Emancipação fosse, de fato, uma pauta de discussão entre os aliados indigenistas e o governo brasileiro. De acordo com o Estatuto

TÍTULO II

Dos Direitos Cíveis e Políticos

[...]

CAPÍTULO II

Da Assistência ou Tutela

Art. 7º Os índios e as comunidades indígenas ainda não integrados à comunhão nacional ficam sujeito ao regime tutelar estabelecido nesta Lei.

[...]

Art. 9º **Qualquer índio poderá requerer** ao Juiz competente **a sua liberação do regime tutelar** previsto nesta Lei, **investindo-se na plenitude da capacidade civil**, desde que preencha os requisitos seguintes:

I - idade mínima de 21 anos;

II - conhecimento da língua portuguesa;

III - habilitação para o exercício de atividade útil, na comunhão nacional;

IV - razoável compreensão dos usos e costumes da comunhão nacional.

[...]

Art. 11. **Mediante decreto do Presidente da República, poderá ser declarada a emancipação da comunidade indígena e de seus membros, quanto ao regime tutelar estabelecido em lei, desde que requerida pela maioria dos membros do grupo e comprovada, em inquérito realizado pelo órgão federal competente, a sua plena integração na comunhão nacional.**

¹⁶ Preservada a grafia original do documento.

Parágrafo único. Para os efeitos do disposto neste artigo, exigir-se-á o preenchimento, pelos requerentes, dos requisitos estabelecidos no artigo 9º (Brasil, 1973, grifo próprio).¹⁷

Anos depois, o governo de Ernesto Geisel produziu a minuta de um decreto cujo objetivo era “liberar da tutela os povos indígenas que demonstrassem 'não ser mais índios'." (Trinidad, 2018, p. 276) e que foi publicado no jornal *O Estado de São Paulo*

Parágrafo 1º - A comissão, de que trata este artigo, promoverá a elaboração e a execução de um plano integrado de ação de desenvolvimento das comunidades indígenas, a ser desdobrado com medidas de curto, médio e longo prazos, para permitir maior assistência técnica, econômica e social, àquelas comunidades, e aos silvícolas, **visando a incorporá-los, gradativamente, à comunhão nacional** ou a emancipação, de forma, a assegurar-lhes, conseqüentemente, o pleno exercício de seus direitos civis.

[...]

Art. 7º - A emancipação de comunidade indígena e de seus membros poderá ser declarada, por decreto do presidente da República, **a requerimento da maioria dos membros do grupo.**

Parágrafo único - A expressão maioria da comunidade deve ser entendida como a representação, no mínimo, de **2/3 (dois terços) dos seus membros**, maiores de 21 (vinte e um) anos, **residentes nas terras habitadas pelo grupo requerente**, e que satisfaçam os requisitos do artigo 9º, da lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973 (O Estado de S. Paulo, 17/11/1978, grifo próprio).¹⁸

É evidente, portanto, que a emancipação não passava de uma tentativa do Estado brasileiro de integrar os indígenas à comunhão nacional. Ao permitir legislativamente a emancipação dos povos indígenas, o que a Ditadura Militar estava fazendo era “lavando as mãos” para aquilo que poderia acontecer posteriormente (Bicalho, 2019, p. 146). Sem a proteção exercida por meio da tutela, o medo que assombrava os povos indígenas e seus aliados e simpatizantes à causa era de que “os índios engrossassem as fileiras dos setores menos favorecidos da sociedade: caboclos, bugres, posseiros, sem-terra, favelados, miseráveis etc. (Bicalho, 2019, p. 154). Assim, o indígena ficaria relegado à sua própria sorte.

Segundo o antropólogo Carlos Alberto Ricardo, em entrevista concedida ao jornal *Última Hora*, o Decreto de Emancipação de 1978 ameaçava não só a integridade cultural e ontológica do *ser-indígena*, mas também as posses de sua terra

Ora - explica o antropólogo - **com o projeto de emancipação cessa a tutela, suprime as garantias previstas pela Constituição, está criado um precedente jurídico para que progressivamente todas as comunidades indígenas sejam atingidas permitindo assim ao governo a posse das**

¹⁷ Preservada a grafia original do documento.

¹⁸ Preservada a grafia original do documento.

terras indígenas, que é assegurado ao índio apenas por ser tutelado (Última Hora, 05/11/1978, grifo próprio).¹⁹

É a também antropóloga, Lux Vidal, quem escancara as pretensões “ocultas” do Estado brasileiro em emancipar os indígenas

A razão do Governo querer emancipar as sociedades indígenas é puramente econômica: apoderar-se das terras dos índios. Parece-me, também, que há uma razão ideológica: de uns anos pra cá, os índios, conscientizando-se da sua situação no contexto regional e nacional, começaram a se organizar comunitariamente, desenvolvendo pequenos projetos comunitários eles mesmos (Última Hora, 05/11/1978, grifo próprio).²⁰

Assim, é evidente que se utilizava a Emancipação como uma máscara para as reais intenções do governo em liberar as terras indígenas para a implantação de projetos desenvolvimentistas. Dessa forma, o verdadeiro interesse do governo militar não era beneficiar os indígenas, “mas sim os seus [próprios] anseios de desenvolvimento econômico a todo custo (Bicalho, 2019, p. 154).

A verdadeira preocupação dos militares deveria ser em cumprir o que fora acordado com a promulgação do Estatuto do Índio (1973): a demarcação das terras indígenas. Entretanto, o real objetivo era “tentar se furtar às suas responsabilidades falando em emancipação” (Bicalho, 2019, p. 146). Assim, a justa emancipação deveria agir para que pudesse livrar os indígenas das amarras integracionistas, proporcionando-lhes as plenas condições de vida com base em seus próprios costumes, tradições, visões de mundo, autonomia e liberdade.

Para Carlos Alberto Ricardo

A verdadeira emancipação é aquela conquistada pelos próprios índios. É preciso deixar claro que o Estatuto do Índio, atualmente em vigor, prevê a figura da emancipação, desde que seja requerida pelos próprios índios. E o Ministro Rangel Reis, do Interior, ficou indignado, pois até hoje nenhum índio pediu emancipação, o que me parece uma absoluta clareza de visão, por parte das comunidades indígenas, diante da grave situação que vive as populações com as quais eles mantêm contato - os pobres do campo brasileiro (Última Hora, 05/11/1978, grifo próprio).²¹

A ideia de “emancipação” do Estado ditatorial brasileiro fora formulada a partir da perspectiva de que o indígena é incapaz de pensar por si mesmo e, portanto, a “emancipação” corresponderia a sua integração à sociedade envolvente, abandonando seus conhecimentos e

¹⁹ Preservada a grafia original do documento.

²⁰ Preservada a grafia original do documento.

²¹ Preservada a grafia original do documento.

modos de ser e de viver, livrando o Estado de suas responsabilidades e dívidas históricas para com essas populações. Assim, a ideia de emancipação de acordo com a lógica do não-indígena não possui um caráter libertador, mas sim de um novo aprisionamento sob uma ordem cultural hegemônica do já conhecido colonizador.

A “emancipação” citada por Carlos Alberto Ricardo afasta-se dessa ideia defendida pela Ditadura Militar e aproxima-se daquela formulada pelo sociólogo português Boaventura de Sousa Santos, o qual define a modernidade ocidental como um “paradigma fundado na tensão entre a regulação e a emancipação social” (Santos, 2013, p. 24), distinção essa que se aplicaria apenas às sociedades metropolitanas. Já as sociedades coloniais, segundo o sociólogo, seriam marcadas pela dicotomia apropriação/violência

A dicotomia regulação/emancipação apenas se aplica a sociedades metropolitanas. Seria impensável aplicá-la aos territórios coloniais. Nestes aplica-se uma outra dicotomia, a dicotomia apropriação/violência que, por seu turno, seria inconcebível aplicar deste lado da linha. [...] Sendo que os territórios coloniais constituíam lugares impensáveis para o desenvolvimento do paradigma regulação/emancipação, o facto de este paradigma lhes não ser aplicável não comprometeu a sua universalidade (Santos, 2013, p. 24).

Tal universalidade do paradigma regulação/emancipação “não entra em contradição com a tensão entre apropriação e violência aplicada do outro lado da linha²²” (Santos, 2013, p. 29). Além disso, o autor pondera que o paradigma regulação/emancipação diferencia o direito das pessoas e o direito das coisas, enquanto que o paradigma apropriação/violência reconhece apenas o direito das coisas, mesmo que essas “coisas” sejam sujeitos humanos (Santos, 2013, p. 30).

Entretanto, a produção da dicotomia apropriação/violência também é uma formulação colonialista acerca das culturas e formas de ser que existem “do outro lado da linha”. Apesar de serem classificados enquanto “coisas”, os sujeitos que se localizam “do lado de lá da linha” perceberam a imposição colonialista das práticas e epistemologias sobre sua(s) existência(s). Dessa forma, “o outro lado da linha sublevou-se [...] à medida que os povos que haviam sido sujeitos ao paradigma apropriação/violência se organizaram e reclamaram o direito à inclusão no paradigma da regulação/emancipação” (Santos, 2013, p. 32).

No que tange especificamente às atuações políticas do Grupo Magüta, a participação ativa de Tikunas e seu protagonismo na construção de políticas indigenistas memoriais e históricas que dizem respeito ao seu próprio povo configura o que se poderia chamar de uma

²² Com “outro lado da linha” Boaventura de Sousa Santos se refere ao mundo colonizado, onde operam as epistemologias marginais. De forma análoga, o que ele considera “este lado da linha” é o mundo colonialista, onde opera a epistemologia dominante que reproduz o epistemicídio (Santos, 2013).

guinada a práticas emancipatórias. Assim, apesar de Boaventura de Sousa Santos estabelecer a improbabilidade da existência do paradigma regulação/emancipação em territórios colonizados²³, a agência dos Tikuna juntamente ao Grupo Magüta e à criação do CDPAS – e, futuramente, do Museu Magüta – demonstram a capacidade de subversão do “lado de lá da linha” de criar novas possibilidades de (re)existências e resistências para uma emancipação decolonial. É a materialização dos “índios em movimento” (Munduruku *apud* Baniwa, 2007).²⁴ Em suma, é com base na análise da longevidade das políticas e das mentalidades assimilacionistas, integracionistas e tutelares que permeiam a sociedade envolvente que se tornam empíricas por meio das ações do Estado brasileiro; na formulação de legislações indigenistas; e na categorização dos significados de “emancipação”, que é possível afirmar que o Grupo Magüta/Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (Magüta/CDPAS) se constituiu enquanto um indigenismo emancipatório.²⁵

Uma vez comprometidos com o respeito aos Tikuna; com o protagonismo deste povo na formulação das políticas que lhes dizem respeito; com a preservação da memória e da história dos Tikuna pelas visões de si próprios; com a participação ativa desse povo na gestão do CDPAS e a existência acabada em si mesma do Grupo Magüta/CDPAS/Museu Magüta, é que se configura a emancipação dessa etnia em sua excelência. É a disputa conceitual e de narrativa conquistada por aqueles que historicamente foram silenciados. É a liberdade do ser e se encerrar em si mesmo. Liberdade epistemológica, mental, ontológica.

Lugar de memória subterrânea: o Grupo Magüta e o Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (Magüta/CDPAS) na Redemocratização brasileira

A construção de uma determinada imagem da nação reflete as intenções do projeto político cujo autor ocupa um lugar central no poder. Para esse poder, a posse do domínio do imaginário e do simbólico é uma estratégia, pois o exercício do “poder simbólico não consiste

²³ Aqui cabe uma breve reflexão sobre o uso da palavra “colonizado” em vez de “colonial”: “colonizado” enquanto condição imposta e contra as quais há possibilidade de subversão; “colonial” para indicar uma situação quase que endógena e substancial dos sujeitos históricos do “lado de lá da linha”.

²⁴ Neste cenário, a aliança estabelecida entre os Tikuna com indivíduos não-indígenas permitiu a criação de instituições comprometidas com a pesquisa e preservação de memória e história deste povo, como o CDPAS, a OGPTB e o Museu Magüta que foi inaugurado em 1991.

²⁵ Conceitua-se como “indigenismo emancipatório” as políticas indigenistas desenvolvidas pelo Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS) que constantemente contavam com a participação ativa dos Tikuna. O protagonismo desses indígenas nas atividades desenvolvidas pelo CDPAS é elemento fundamental para compreender que tais ações buscam conferir-lhes autonomia e destaque àquilo que lhes diz respeito. As bases para tal conceituação partem das concepções de “indigenismo” como políticas feitas por não-indígenas para indígenas [que podem, ou não, contar com a participação de indígenas e que, no caso aqui apresentado, é do tipo não-governamental (BANIWA, 2007)] e de “emancipação” defendido por Boaventura de Sousa Santos (2013).

meramente em acrescentar o ilusório a uma potência 'real', mas sim em duplicar e reforçar a dominação efetiva pela apropriação de símbolos e garantir a obediência pela conjugação das relações de sentido e poderio” (Baczko, 1985, p. 298-299). Essas estratégias constroem representações do mundo social que são sempre “determinadas pelos interesses de grupos que as forjam” (Chartier, 2002, p. 17). Assim, em tempos de autoritarismo – como no caso da Ditadura Militar e da Redemocratização, onde estruturas autoritárias ainda vigoravam – a necessidade de se estabelecer uma identidade nacional tornou-se urgente e, para tanto, fez-se uso de dispositivos de coesão que mobilizam memórias coletivas (Halbwachs, 2003) para gerar um sentimento de pertencimento comum.

Além das memórias coletivas, é possível verificar a emergência de memórias contra-hegemônicas, as quais são frequentemente silenciadas. Dessa maneira, fica claro o caráter seletivo da memória, o que significa dizer que há uma escolha, intencional, do que deve ser lembrado acerca de determinado evento, ao mesmo tempo em que tantos outros fatos caem no esquecimento. Diversas vezes o esquecimento é proposital

O “apagar” não tem a ver só com a possibilidade de rever, a transitoriedade, o crescimento, a inserção de verdades parciais em teorias mais articuladas e mais amplas. Apagar também tem a ver com esconder, ocultar, despistar, confundir os vestígios, afastar da verdade, destruir a verdade. Com frequência, se pretendeu impedir que as ideias circulem e se afirmem, desejou-se (e se deseja) limitar, fazer calar, direcionar, para o silêncio e o olvido (Rossi, 2010, p. 31-32).

Assim, escolher o que lembrar e o que esquecer é um processo que parte do poder e confere mais poder àqueles que fundam as memórias hegemônicas. Nesse sentido, a memória coletiva não é só uma disputa e uma conquista pelo poder, mas é também, essencialmente e ao mesmo tempo, um instrumento e um objeto de poder (Le Goff, 2013, p. 435). Assim, a memória é uma disputa constante pela dominação da recordação e, em última análise, da narrativa. São as memórias escolhidas como verdadeiras que serão responsáveis por contar a história e consagrar uma versão tida como “oficial” dos acontecimentos históricos. É por isso que se torna importante questionar as memórias, problematizá-las, historicizá-las, uma vez que acatar as memórias construídas sem a realização de uma reflexão crítica sobre seu processo de construção e de edificação enquanto memória hegemônica é fazer dessa memória uma memória estéril (Todorov, 2002, p. 23).

Consagrar uma única memória acerca de um evento histórico é, portanto, um perigo para a História pois indica o enquadramento e enaltecimento de apenas uma versão sobre o passado. Logo, disputar a memória, como elemento importante para compreender a

cristalização de uma certa historiografia, é fundamental para que se impeça o processo de *sacralização das memórias* (Todorov, 2002), cujos perigos para a História são incontornáveis. Nesse sentido, “a memória, na qual cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir ao presente e ao futuro” (Le Goff, 2013, p. 437).

Entretanto, esse entrelaçamento entre passado, presente e futuro por meio da memória deve servir para a libertação e não para a submissão dos indivíduos, o que significa que a emergência de memórias contra-hegemônicas é fundamental para a pluralidade da narrativa acerca do processo histórico e não compromete o caráter científico da disciplina, mas alarga seus horizontes e suas possibilidades investigativas. Logo, cabe aos profissionais científicos da memória (os antropólogos, os historiadores, os jornalistas e os sociólogos) “fazer da luta pela democratização da memória social um dos imperativos prioritários da sua objetividade científica” (Le Goff, 2013, p. 436).

Nesse cenário, é fundamental, enfim, que sejam oferecidos espaços narrativos e, portanto, existenciais, para as memórias subterrâneas (Pollak, 1989).²⁶ Essas memórias, que mantêm seu caráter subversivo no silêncio enquanto vigora a memória hegemônica e, portanto, coletiva, emergem “em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados” (Pollak, 1989, p. 4), como é o caso do processo de Redemocratização no Brasil. A memória entra, portanto, em disputa, e os trabalhos de memória se intensificam.

Por qué hablar de trabajos de la memoria? **El trabajo** como rasgo distintivo de la condición humana **pone a la persona y a la sociedad en un lugar activo y productivo**. [...] **Referirse entonces a que la memoria implica ‘trabajo’ es incorporarla al que hacer que genera y transforma el mundo social**²⁷ (Jelin, 2002, p. 14).

Dessa maneira, os trabalhos de memória nada mais são do que o processo ativo de transformação simbólica e de elaboração de significados sobre o passado. Por isso são processos de disputa por excelência, pois se por um lado as memórias tidas como “oficiais – as quais aqui chamamos de “hegemônicas” – são instrumentos mais ou menos conscientes de definir e reforçar sentimentos de pertença a fim de manter a coesão social e defender as fronteiras simbólicas; por outro, as memórias subterrâneas são aquelas por meio das quais se procura afirmar identidades contra-hegemônicas. Em tempos históricos em que se perpetuam lógicas coloniais de poder e vigoram governos com traços autoritários

²⁶ O conceito de “memória subterrânea” apoia-se nas contribuições de Michael Pollak (1989) e é fundamental para a conceituação do termo “lugar de memória subterrânea” proposto no artigo.

²⁷ Tradução livre: Por que falar sobre trabalho de memória? O trabalho como traço distintivo da condição humana coloca a pessoa e a sociedade em um lugar ativo e produtivo. Referir-se então à memória como algo que envolve ‘trabalho’ é incorporá-la às ações que geram e transformam o mundo social.

la instalación de una historia oficial se torna difícil y problemática. Durante los períodos dictatoriales de este siglo [XX] [...] el espacio público está monopolizado por un relato político dominante, donde “buenos” y “malos” están claramente identificados. La censura es explícita, las memorias alternativas son subterráneas, prohibidas y clandestinas²⁸ (Jelin, 2002, p. 41).

A memória se torna um instrumento de luta entre as forças sociais pelo poder e pela “verdade”. As classes dominantes desejam impor a memória coletiva, enquanto as memórias subterráneas afloram e buscam tanto a validação de sua narrativa e de seus princípios, quanto a sua legitimidade no meio social. Dessa forma, as memórias se acomodam no espaço e no simbolismo público por meio dos lugares de memória, os quais podem ser

Museus, arquivos, cemitérios, coleções, festas, aniversários, tratados, processos verbais, monumentos, santuários, associações. [...] Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais. É por isso a defesa, pelas minorias, de uma memória refugiada sobre focos privilegiados e enciumadamente guardados nada mais faz do que levar à incandescência a verdade de todos os lugares de memória (Nora, 1993, p. 13).

Se para Elizabeth Jelin os trabalhos da memória são fundamentais para transformar o mundo social e criar atuações políticas, defender a memória dos Tikuna foi fundamental para conceder a essa sociedade um lugar emancipatório existencial e epistemológico na história. Assim, partindo de uma perspectiva contra-hegemônica e, portanto, decolonial, pode-se afirmar que o Grupo Magüta/Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (Magüta/CDPAS), ao contrapor-se à realidade do indigenismo do Estado brasileiro, constituiu-se enquanto o que conceitua ser um lugar de memória subterránea.

Apesar da aparente paradoxalidade do termo, é possível classificar essa entidade dessa maneira pois, em tempos de longevidade do autoritarismo, o Magüta demonstrou-se resistente às políticas do Estado brasileiro, contrariando os projetos de memória coletiva e de colonização da memória,²⁹ constituindo, enfim, uma memória subterránea durante a Redemocratização. Ao se diferenciar da memória hegemônica que a Ditadura Militar buscou construir – mesmos nos anos de desmonte desse regime – sobre as sociedades indígenas, o

²⁸ Tradução livre: A instalação de uma memória oficial se torna difícil e problemática. Durante os períodos ditatoriais deste século [XX] [...] o espaço público está monopolizado por um relato político dominante, onde “bons” e “maus” estão claramente identificados. A censura é explícita, as memórias alternativas são subterráneas, proibidas e clandestinas.

²⁹ Entende-se por “colonização da memória” a longevidade da mentalidade tutelar, colonial e colonialista do Estado brasileiro sobre os povos indígenas e as relações que estes mantinham com a sociedade envolvente.

MAGÜTA/CDPAS deve ser reconhecido enquanto uma memória subterrânea tanto do período histórico que o abarca quanto da própria visão colonial e colonialista que o Estado brasileiro mantinha em relação aos povos originários.

Paralelamente, uma vez adotada a perspectiva da História Indígena, que, segundo Maria Regina Celestino Almeida (2010) entende os indígenas enquanto sujeitos ativos no processo histórico, pode-se compreender o Magüta - tanto o grupo quanto a instituição por ele fundada - enquanto um lugar de memória. Esse lugar só poderia ser de amnésia sob uma perspectiva que coloca a memória hegemônica como oficial. Sob a perspectiva aqui adotada, ele se consagra enquanto um lugar de memória,³⁰ e de uma memória subterrânea porque comprometida com a verdadeira emancipação e porque avessa aos projetos de dominação da sociedade envolvente.

Logo, a edificação desse lugar de memória subterrânea relaciona-se com as questões identitárias não apenas dos Tikuna, mas de um projeto social e político plural e pautado no respeito à diversidade. Nas palavras de Mignolo

A identidade NA política (melhor do que política de identidade), é um movimento necessário de pensamento e ação no sentido de romper as grades da moderna teoria política (na Europa desde Maquiavel), que é - mesmo que não se perceba - racista e patriarcal por negar o agenciamento político às pessoas classificadas como inferiores (em termos de gênero, raça, sexualidade, etc) (Mignolo, 2008, p. 287).

Em suma, a atuação do Grupo Magüta/Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (MAGÜTA/CDPAS) já nos tempos de Redemocratização foram fundamentais para produzir uma política indigenista resistente às estruturas e aparatos autoritários restantes da Ditadura Militar. Além disso, as políticas indigenistas desenvolvidas por essa entidade opõem-se ao histórico colonial e colonialista das políticas indigenistas do Estado brasileiro perante os povos indígenas. Assim, ações como a do Grupo Magüta são fundamentais na contemporaneidade para a defesa de uma sociedade plural, diversa e comprometida com o respeito aos povos originários. Plantou-se, enfim, a semente de um indigenismo mais justo e emancipatório em termos decoloniais.

³⁰ Entendendo a memória como uma disputa, a escolha por determinar o Grupo Magüta/Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (Magüta/CDPAS) enquanto um lugar de memória e não de amnésia também é intencional. Neste trabalho busca-se enfatizar o protagonismo dos Tikuna e de seus aliados, de forma que seria incoerente classificar tal lugar enquanto um lugar de amnésia. Paralelamente, sua classificação enquanto uma memória subterrânea não contradiz sua eleição enquanto lugar de memória pois entende que seu caráter subversivo é o que faz deste lugar por excelência, decolonial.

Considerações finais

Neste breve artigo, buscou-se apresentar dois conceitos para a análise das políticas indigenistas desenvolvidas pelo Grupo Magüta por meio da criação e atuação do Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS) no estado do Amazonas. Sob um contexto de Redemocratização, no qual as estruturas e os aparatos de vigilância e repressão da recentemente extinta Ditadura Militar ainda vigoravam no país e diante das tradições coloniais e colonialistas das políticas indigenistas da Fundação Nacional do Índio (Funai) sob a gerência de Romero Jucá; procurou-se apresentar o processo de vigia e condenação da atuação do Grupo Magüta (cujos membros eram alguns indígenas Tikuna e antropólogos, alguns ligados ao Museu Nacional /UFRJ) na região do Alto Solimões amazônico. Para tanto, contou-se com a análise de documentações diversas da época, como trechos de periódicos, legislações e informes do Serviço Nacional de Informação (SNI) que ainda atuava em prol dos interesses nacionais mesmo após o fim da Ditadura Militar.

Nesse sentido, a atuação do grupo mencionado, por meio da criação de uma entidade civil, uma vez que tinha como compromisso o desenvolvimento de pesquisas e a defesa dos direitos, da história e memória dos Tikuna, fez, da participação ativa dos indígenas em seus projetos, condição *sine qua non* para uma política indigenista divergente daquela defendida e posta em prática pelo Estado brasileiro por intermédio da Funai. Para caracterizar, portanto, tais ações, dediquei-me em apresentar dois conceitos (com base em amplas e consolidadas referências teóricas e bibliográficas): “indigenismo emancipatório” e “lugar de memória subterrânea”, cujas aplicabilidades auxiliam no entendimento das atividades desenvolvidas pelo CDPAS mediante a vigilância e punições exercidas pelo governo brasileiro no contexto mencionado.

Assim, na atual conjuntura histórica em que se discute pública e juridicamente a tese do Marco Temporal, cabe ressaltar que o processo histórico de luta dos povos indígenas pela territorialização é a busca pela efetivação de direitos duramente conquistados frente a um Estado e uma sociedade hegemônica que desconsidera os direitos originários. Observa-se, portanto, que a luta pela terra empreendida historicamente pelos povos indígenas e seus aliados é a disputa pela dignidade e pela possibilidade de existir. Urge a necessidade de uma política indigenista verdadeiramente comprometida com a efetivação dos direitos dos povos indígenas assegurados pela Constituição de 1988 e pelas cartas de direitos internacionais; bem como a libertação das amarras - coloniais e colonialistas - das teorias e práticas de políticas públicas que se tornam incompatíveis com a ontologia e epistemologias dos povos indígenas.

Fontes

BRASIL. **Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967.** Autoriza a instituição da "Fundação Nacional do Índio" e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/l5371.htm. Acesso em: 24 set. 2023.

BRASIL. **Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973.** Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm#:~:text=LEI%20N%C2%BA%206.001%2C%20DE%2019,sobre%20o%20Estatuto%20do%20C3%8Dndio.&text=Art.,Par%C3%A1grafo%20C3%BAnico. Acesso em: 24 set. 2023.

BRASIL. Ministério da Justiça. Departamento de Polícia Federal. **Informe nº 680/01/V/88-CI/DPF.** Brasília: Ministério da Justiça, 25 mai. 1988a. Disponível em: http://imagem.sian.an.gov.br/acervo/derivadas/br_dfanbsb_v8/mic/gnc/aaa/90073292/br_dfanbsb_v8_mic_gnc_aaa_90073292_d0001de0001.pdf. Acesso em: 02 out. 2023.

_____. Ministério da Justiça. Departamento de Polícia Federal. **Informe nº 817/01/V/88-CI/DPF.** Brasília: Ministério da Justiça, 21 jun. 1988b. Disponível em: http://imagem.sian.an.gov.br/acervo/derivadas/br_dfanbsb_v8/mic/gnc/aaa/89073107/br_dfanbsb_v8_mic_gnc_aaa_89073107_d0001de0001.pdf. Acesso em: 02 out. 2023.

O ESTADO de S. Paulo. **Decreto estabelece emancipação gradativa para o índio.** São Paulo, 17 nov. 1978. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/decreto-estabelece-emancipacao-gradativa-para-indio>. Acesso em: 24 set. 2023.

ÚLTIMA Hora. **Tiram a tutela aos índios para roubar suas terras.** Rio de Janeiro, p. 10, 5 nov. 1978. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/tiram-tutela-aos-indios-para-roubar-suas-terras>. Acesso em: 15 out. 2023.

Referências Bibliográficas

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

BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: **Enciclopédia Einaudi**, v. 5, *Anthropos-Homem*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 296-332, 1985.

BANIWA, Gersem Luciano. Movimentos e políticas indígenas no Brasil contemporâneo. **Tellus**, Campo Grande, ano 7, n. 12, p. 127-146, 2007.

BICALHO, 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, jan/abr. 2019.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. Colonialidade do poder e a violência contra os povos indígenas. **PerCursos**, Florianópolis, v. 16, n. 32, p. 103 – 120, set./dez. 2015.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações.** Trad. Maria Manuela Galhardo. Algés: Difusão Editorial S.A. Coleção Memória e Sociedade, 2. ed., 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

- FICO, Carlos. **Como eles agiam**. Os subterrâneos da Ditadura Militar: espionagem e polícia política. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003.
- JELIN, Elizabeth. **Los trabajos de la memoria**. Colección Memorias de la Represión. Madri: Siglo XXI, 2002.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Trad. Bernardo Leitão. Campinas: Ed. Unicamp, 2013.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade *em* política. Trad. Ângela Lopes Norte. **Cadernos de Letras da UFF - Dossiê: Literatura, língua e identidade**, Niterói, nº 34, p. 287-324, 2008.
- _____. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Trad. Marco Oliveira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 32, n. 94, 2017, p. 1-18.
- NORA, Pierre. Entre história e memória: a problemática dos lugares. Trad. Yara Aun Khoury. **Projeto História**, São Paulo, v. 10, p. 7-28, jul./dez. 1993.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria de Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina. SA, 2009, p. 73-117.
- _____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latinoamericanas**, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005, p. 107-130.
- POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- ROSSI, Paolo. **O passado, a memória, o esquecimento: seis ensaios da história das ideias**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez Editora, 2013.
- TODOROV, Tzvetan. **Los abusos de la memoria**. Barcelona: Paidós, 2002.
- TRINIDAD, Carlos Benítez. A questão indígena sob a ditadura militar: do imaginar ao dominar. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 43, n. 1, p. 257-284, 2018.