



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ISADORA DA CUNHA BENAION

APAGAMENTO DOS SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS ENQUANTO MEMÓRIA E
PATRIMÔNIO CULTURAL DA CIDADE DE MANAUS

MANAUS

2025

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL - PPGAS

ISADORA DA CUNHA BENAION

APAGAMENTO DOS SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS ENQUANTO MEMÓRIA E
PATRIMÔNIO CULTURAL DA CIDADE DE MANAUS

Dissertação apresentada como requisito
para a obtenção do título de Mestre no
Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social (PPGAS) da
Universidade Federal do Amazonas
(UFAM).

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Ivan Gil
Braga

MANAUS
2025

Ficha Catalográfica

Elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

-
- B456a Benaion, Isadora da Cunha
Apagamento dos sítios arqueológicos enquanto memória e patrimônio cultural da cidade de Manaus / Isadora da Cunha Benaion. - 2025.
147 f. : il., color. ; 31 cm.
- Orientador(a): Sérgio Ivan Gil Braga.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Manaus, 2025.
1. Arqueologia urbana. 2. Memória social. 3. Patrimônio cultural. 4. Preservação. 5. Etnografia . I. Braga, Sérgio Ivan Gil. II. Universidade Federal do Amazonas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título
-

Ao meu falecido pai, por seu imensurável
apoio e amor, que mesmo em sua
ausência continua transpassando-me.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a minha mãe, que durante esses dois anos sempre permaneceu paciente e fiel ao meu lado. Agradeço por ter sido meu pilar durante o desenvolvimento dessa pesquisa, sem você isso não teria sido possível.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Sérgio Ivan Gil Braga, pelo direcionamento, dedicação e apoio que impulsionaram a conclusão deste trabalho. Também agradeço a CAPES pela bolsa de estudos, a qual contribuiu para minha completa devoção no decorrer da pós-graduação.

Agradeço a todos os professores e colegas de curso do PPGAS/UFAM, pelos inúmeros ensinamentos e momentos compartilhados. Nesse programa de pós-graduação tive oportunidade de enxergar o mundo a partir de diversas perspectivas, que me tornaram uma pessoa melhor.

Agradeço ao meu amigo, João Pedro, que foi o responsável por eu ter adentrado esse mestrado. Suas contribuições enriqueceram essa pesquisa e sua constante presença alegre e calorosa foi imprescindível para sua finalização. Também agradeço a minha melhor amiga e irmã de alma, Isabela Bentes, por sempre estar presente na minha jornada, ouvindo meus desabafos, sempre proporcionando um ombro amigo. Também agradeço minhas amigas Raira Freitas e Heloíza Amorim, pelo constante apoio, do início ao fim dessa jornada.

Agradeço a minha prima e companheira acadêmica, Karen Clara, pelo contínuo suporte e conselhos.

Por fim, agradeço e dedico essa dissertação ao meu falecido pai, o qual sempre me incentivou na constância dos estudos. Sei que estaria orgulhoso de mim.

“Veja, meu senhor, o mundo está quebrado em pequenos pedaços, e minha tarefa é juntá-los novamente.”

(Paul Auster, A Trilogia de Nova York)

RESUMO

A pesquisa analisou como espaços arqueológicos situados em Manaus vêm sendo invisibilizados ao longo do tempo, investigando os processos sociais, históricos e institucionais que contribuíram para o descaso, a deterioração e o distanciamento da população em relação a esses lugares. O estudo teve como objetivo compreender de que maneira práticas de gestão, políticas públicas, representações sociais e usos cotidianos influenciam a preservação e a percepção coletiva sobre esses espaços. A investigação utilizou abordagem qualitativa de inspiração etnográfica, apoiada em revisão teórica, levantamento histórico, análise documental e realização de trabalho de campo, incluindo observação sistemática e entrevistas informais com frequentadores, moradores e agentes institucionais. Os resultados apontaram que a ausência de sinalização, a fragilidade das políticas de proteção, a insuficiência de fiscalização e a falta de ações continuadas de educação patrimonial contribuem para o apagamento desses locais, associado à predominância de narrativas eurocentradas que desconsideram a participação indígena na formação da cidade. Conclui-se que o fortalecimento da memória coletiva e a valorização desses espaços dependem de políticas integradas, participação comunitária e reconhecimento efetivo da importância histórica e cultural desses sítios para a compreensão da trajetória urbana e social manauara.

Palavras-chave: arqueologia urbana; memória social; patrimônio cultural; preservação; etnografia.

ABSTRACT

The following master's thesis analyzed how archaeological spaces in Manaus have become invisibilized over time. It investigated the social, historical, and institutional processes that contributed to the neglect, deterioration, and public distancing from these sites.

The research objective was to comprehend how management practices, public policies, social representations, and everyday uses influence the preservation and public perception of these spaces, all through an anthropological lens.

The investigation used a qualitative approach of ethnographic inspiration, based on theoretical review, historical data gathering, documentary analysis, and fieldwork research. This included systematic observation and informal interviews with regular visitors, residents, and institutional agents.

The results indicated that the absence of signage, the fragility of protection policies, the insufficiency of oversight (fiscalization), and the lack of continuous patrimonial education actions contribute to the erasure of these places. This is further associated with the predominance of Eurocentric narratives that disregard Indigenous participation in the formation of the city.

In conclusion, the strengthening of collective memory and the appreciation of these spaces depend on integrated policies, community participation, and the effective recognition of the historical and cultural importance of these sites for the comprehension of Manaus urban and manauara trajectory.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Gravura da Fortaleza de São José da Barra por James Orton.....	31
Figura 2: Gravura do antigo cemitério do povo Manáo, hoje Praça D. Pedro II.....	35
Figura 3: Mapa de localização do sítio arqueológico Manaus (Praça D. Pedro II).....	46
Figura 4: Imagem de satélite do sítio arqueológico Manaus (Praça D. Pedro II).....	47
Figura 5: Mapa de localização do sítio arqueológico Japiim.....	52
Figura 6: Imagem de satélite do sítio arqueológico Japiim.	53
Figura 7, 8, 9: Sítio arqueológico Japiim.	63
Figura 10, 11, 12: Vasilhames cerâmicos visíveis no Sítio Japiim.	67
Figura 13, 14, 15: Paginação de piso indicando onde foram encontradas as urnas funerárias da Praça D. Pedro II.	67
Figura 16, 17, 18: Placas de sinalização e informação na Praça D. Pedro II.	68
Figura 19, 20, 21: Sala de Arqueologia do Museu da Cidade.....	70
Figura 22, 23: Artefatos arqueológicos expostos in situ na Sala de Arqueologia do Museu da Cidade.....	71
Figura 24, 25, 26: Praça Nossa Senhora da Piedade, próxima ao Sítio Japiim.	75
Figura 27, 28: Retirada de urna funerária no Bar da Urna.	81
Figura 29, 30: Gráficos 1 e 2.....	83
Figura 31, 32: Gráficos 3 e 4.....	83
Figura 33, 34: Gráficos 5 e 6.....	84
Figura 35, 36: Gráficos 7 e 8.....	84
Figura 37: Croqui ilustrando a proposta de Eduardo Góes Neves.	130
Figura 38: Sítio Manaus - Praça D. Pedro II.	145
Figura 39: Sítio Manaus - Praça D. Pedro II.	145
Figura 40: Projeto de totem de sinalização para os sítios arqueológicos de Manaus.....	146
Figura 41: Projeto de totem de sinalização para os sítios arqueológicos de Manaus; fotomontagem do totem no sítio Japiim.....	146
Figura 42: Projeto de placa de sinalização para os sítios arqueológicos de Manaus; fotomontagem da placa no sítio Manaus.....	147
Figura 43: Jornal A Crítica (28/08/2003).	147

LISTA DE ANEXOS

Figura 38: Sítio Manaus - Praça D. Pedro II.	145
Figura 39: Sítio Manaus - Praça D. Pedro II.	145
Figura 40: Projeto de totem de sinalização para os sítios arqueológicos de Manaus.....	146
Figura 41: Projeto de totem de sinalização para os sítios arqueológicos de Manaus; fotomontagem do totem no sítio Japiim.....	146
Figura 42: Projeto de placa de sinalização para os sítios arqueológicos de Manaus; fotomontagem da placa no sítio Manaus.....	147
Figura 43: Jornal A Crítica (28/08/2003).....	147

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AID – Área de Influência Direta

AM – Amazonas

APA – Área de Proteção Ambiental

ARQUEOURBS – Arqueologia Urbana no Centro Histórico de Manaus

Av – Avenida

CAM – Centro de Arqueologia de Manaus

CNSA – Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos

CNSA – Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos

CER – Centro Especializado em Reabilitação

D.C. – depois de Cristo

DNOS – Departamento Nacional de Obras Contra a Seca

FEPI – Fundação Estadual dos Povos Indígenas

FCA – Ficha de Caracterização

FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas

FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas

GPS – Global Positioning System

I.A.P.T.E.C. – Instituto Amazônico de Pesquisa e Tecnologia em Ciências

IML – Instituto Médico Legal

IPHAN/AM – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional / Superintendência do Amazonas

MANAUSCULT – Fundação Municipal de Cultura e Artes de Manaus

MANAUSTUR – Fundação Municipal de Turismo de Manaus

MS – Ministério da Saúde

MPF – Ministério Público Federal

ONU – Organização das Nações Unidas

OIT – Organização Internacional do Trabalho

PAC – Projeto Amazônia Central

PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

PPGAS/UFAM – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas

PRONAPABA – Programa Nacional de Pesquisa Arqueológica na Bacia Amazônica

RE – Refinaria da Amazônia

S/A – Sociedade Anônima

SEI – Sistema Eletrônico de Informações

SEMMAS – Secretaria Municipal do Meio Ambiente e Sustentabilidade

SICG – Sistema Integrado de Conhecimento e Gestão

SICG – Sistema Integrado de Conhecimento e Gestão

SPHAN – Secretaria de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

TCE – Termo de Compromisso do Empreendedor

TCAC – Termo de Compromisso do Arqueólogo Colaborador

UFAM – Universidade Federal do Amazonas

ULBRA – Universidade Luterana do Brasil

USP – Universidade de São Paulo

ZFM – Zona Franca de Manaus

29ª CMS – 29ª Circunscrição de Serviço Milita

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	14
2 PATRIMÔNIO CULTURAL: UMA BREVE DIGRESSÃO	21
3 ASPECTOS HISTÓRICOS DE MANAUS	27
3.1 Contexto histórico	27
3.2 Sítios Arqueológicos em Manaus	35
3.3 Sítio Manaus	45
3.4 Sítio Japiim	52
4 DIÁRIOS DE CAMPO: ETNOGRAFIAS DOS SÍTIOS MANAUS E JAPIIM	55
4.1 A proximidade com o tema da pesquisa	55
4.2 Apontamentos etnográficos	57
4.3 Devagar e sempre: em busca da proximidade com o outro	62
4.4 A percepção de alguns manauaras sobre os sítios Manaus e Japiim	81
5 PATRIMÔNIO CULTURAL E MEMÓRIA	87
5.1 Política Patrimonial e Política Indigenista	87
5.2 Paradigma eurocêntrico	88
5.3 Paradigma multicultural	89
5.4 Patrimônio cultural indígena e direito internacional	90
5.5 Instrumentos de acautelamento	92
5.6 Memória e história	94
5.7 Memória e Identidade	98
6 PERSPECTIVAS DE REMEMORAÇÃO EM SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS ESQUECIDOS	105
6.1 Memória e esquecimento	105
6.2 Heterotopias	108
6.3 Espaço Público	110
6.4 A Necrópole e a Praça: Paisagens urbanas	126
6.5 Potencialidades paisagísticas do sítio Japiim e da Praça D. Pedro II	133
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	136
REFERÊNCIAS	139
ANEXOS	145

1 INTRODUÇÃO

O arqueólogo Ulpiano Meneses (1984) define os sítios arqueológicos como sendo um espaço de concentração de vestígios arqueológicos, mas constituindo ele próprio um “artefato” e não somente o depósito de “achados” arqueológicos. Sendo assim, entende-se que o lugar em si é repositório de grande importância tanto na esfera material como simbólica.

A proteção e preservação de bens arqueológicos é amparada por leis brasileiras e internacionais. Entretanto, mesmo com o respaldo desse regimento, a situação dos sítios arqueológicos na cidade de Manaus é de completo abandono e descaso. São diversas as notícias veiculadas pelos meios de comunicação que expõe essa problemática. Além disso, já foram feitos diversos estudos que expõem a situação de deterioração os quais os sítios da capital se encontram. Quais são as justificativas para tamanha negligência? Quais as razões para que os sítios arqueológicos se encontrem nessa situação?

Essa conjuntura permeada por abandono e esquecimento se reflete nos âmbitos social e político, de forma que o descaso em relação aos sítios arqueológicos implica no apagamento de uma grande parte da história da cidade de Manaus, principalmente no que se refere aos povos indígenas que primeiro habitaram o que hoje é a capital amazonense. Foram inúmeras as contribuições desses povos para a fundação da cidade, sobretudo no que tange a esfera cultural. No entanto, por conta de políticas de esquecimento essa história muitas vezes é oculta, resultando numa crise no que se refere a construção da identidade manauara e a preservação do patrimônio histórico e cultural de Manaus.

Tendo esses aspectos em vista, essa pesquisa se desenvolveu em meio a minha curiosidade e aos meus questionamentos acerca do patrimônio arqueológico da cidade de Manaus. O interesse pelo tema surge, inicialmente, na época em que fiz minha pós-graduação no curso de Design Gráfico e a Cidade na Escola da Cidade, onde um dos objetivos era elaborar um projeto de sinalização para algo de destaque na cidade; após muitas reflexões sobre lugares de relevância da cidade, pensei nos sítios arqueológicos e na falta de sinalização na maioria deles. No ano seguinte, esse projeto se transformou e se desenvolveu na minha pesquisa de mestrado no Programa de Pós-Graduação de Antropologia da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM). Os sítios arqueológicos com enfoque nessa pesquisa são o sítio Manaus, conhecido como Praça D. Pedro II e inserido no perímetro do Centro Histórico de Manaus; e o sítio Japiim, localizado no Conjunto Atílio Adreazza, no bairro Japiim, na zona sul da capital

amazonense. A escolha desses lugares foi feita mediante, primeiramente, efeitos de comparação, visto que ambos estão localizados em zonas da cidade com características e formação diferentes; secundamente, com base em minhas primeiras visitas a sítios arqueológicos – ainda na época do curso de Design Gráfico e a Cidade – que ocorreram no sítio Japiim e na Praça D. Pedro II.

Sendo assim, essa pesquisa é ancorada por um material etnográfico desenvolvido através de visitas a esses dois sítios arqueológicos. Nessas visitas, busquei conversar com pessoas que viviam, frequentavam ou circulavam no entorno desses sítios, de modo a entender a relação desses atores sociais com esses lugares, bem como o que essa relação significa em termos de reflexões sobre temas como: patrimônio cultural, ancestralidade indígena, identidade, memória e esquecimento. Outro ponto importante considerado no desenvolvimento da pesquisa é a abordagem do estado e dos órgãos de proteção ao patrimônio cultural no que tange aos sítios arqueológicos, visto que, em sua grande maioria, estes se encontram em situação de esquecimento e deterioração.

Nessa pesquisa, a noção de patrimônio cultural é definida em sua relação com dois aspectos: 1) em sua conexão com o passado; e 2) sua ligação com a materialidade, característica a qual se conecta com temas de pertencimento e identidade nacional (Chuva, 2017). Antes de adentrarmos as questões relacionadas aos sítios arqueológicos, é importante entender a percepção do patrimônio cultural no Brasil, a qual perpassou diversos momentos, ancorados em narrativas que guiaram a ideia de identidade nacional, até desenvolver-se nas políticas patrimoniais que conhecemos atualmente (Chuva, 2017; Gonçalves 1996; Oliveira; Rocha, 2024).

Arqueologia, para essa pesquisa, segue a noção de Oliveira e Rocha (2024), os quais descrevem a disciplina como imprescindível no processo de construção de identidades nacionais. Para a total imersão e compreensão no que tange aos sítios arqueológicos, foi desenvolvida uma cronologia – baseada em cartas patrimoniais, leis brasileiras e internacionais – no que se refere as definições do que é um sítio arqueológico, e quais os critérios são desenvolvidos para garantir sua proteção e valorização.

Em se tratando especificamente dos sítios Manaus e Japiim, também foi desenvolvida uma cronologia no que se refere a história desses lugares. Essa cronologia é ancorada nos estudos de diversos historiadores focados no surgimento e desenvolvimento da cidade de Manaus, tais como Freire (1987), Galvão (1979), Porro (2020), Reis (1931), Souza (1994) e Ypiranga (1994). Também foram utilizados dados coletados dos relatórios de cadastro e recadastramentos dos sítios arqueológicos da cidade

de Manaus (2005; 2020) e do levantamento do Projeto ARQUEOURBS – Arqueologia Urbana no Centro Histórico de Manaus (2002), o qual tinha como objetivo localizar vestígios da antiga Fortaleza de São José do Rio Negro.

No que se refere a questão da arqueologia na Amazônia, foi utilizado como referencial teórico os estudos do arqueólogo Eduardo Góes Neves (2006; 2022), os quais revelam que a região amazônica é ocupada há mais de 10.000 anos – sendo que a cidade de Manaus, segundo o Levantamento de Sítios Arqueológicos de 2005, é um dos principais polos de concentração de sítios arqueológicos com características pré-coloniais. Os arqueólogos Petter Hillbert (1955-61), Mário Simões (1960-70), Betty Meggers e Clifford Evans (1977) e Carlos Augusto da Silva (2016) também encabeçam a discussão acerca dos estudos arqueológicos na cidade de Manaus, sendo Hillbert responsável pela criação das fases cerâmicas que auxiliam na identificação da variabilidade formal, cronológica e espacial da cultura material da região.

Para essa pesquisa, com o objetivo de entender a questão de abandono e destruição dos sítios Japiim e Manaus, bem como a relação da população manauara com esses lugares, utilizo uma base teórica que aborda os seguintes temas: política patrimonial, memória, identidade, esquecimento, heterotopia, espaço público e paisagem.

Em se tratando da questão envolvendo a política patrimonial, estrutura essas referências com base em Oliveira e Rocha (2024), os quais discorrem sobre esse tema em conjunto com questões envolvendo políticas indígenas, dando voz aos povos originários e no que estes pensam e desejam quando se trata da preservação do seu patrimônio cultural. Oliveira e Rocha (2024) também fazem apontamentos ao que se refere aos instrumentos de acautelamento existentes dentro do regimento da legislação brasileira, apontando pontos positivos e negativos na sua estrutura, enquanto regressam ao passado com o objetivo de compreender como se deu o desenvolvimento da política patrimonial no Brasil e em como esse progresso se reflete nos dias de hoje.

Em relação a questão da memória, um dos temas centrais da pesquisa, utilizo Trouillot (2024), o qual faz apontamentos envolvendo a produção da história, a construção da memória e a construção de silenciamentos (os quais estão associados ao esquecimento). Os antropólogos Joël Candau (2011) e Aleida Assmann (2011) também são referências teóricas importantes quando se trata do tema memória. Utilizo Assmann (2011) para abordar a memória de maneira geral, buscando entender como ocorreu seu estudo ao longo do tempo. Já Candau (2011) trata da memória associada a identidade,

sendo que o autor acredita que essas duas estão indissolivelmente ligadas, sendo que a identidade é vista como uma construção social em relação dialógico com o Outro.

No que tange ao esquecimento, emprego os estudos dos filósofos Harald Weinrich (2001) e Paul Ricoeur (2007). Assim, como Assmann (2011), Weinrich trata do esquecimento de forma geral, em um ensaio que busca compreender como o homem lida com a questão do esquecimento em sua vida, fazendo análises nas esferas da mitologia, literatura e história. Ricoeur (2007) se debruça de maneira mais profunda sobre o esquecimento, estudando-o como categoria e definindo aspectos que auxiliem na compreensão desse tema. Ricoeur (2007) associa esquecimento a historiografia, a psicologia e as neurociências. O entendimento desse tema é de extrema importância no que se refere a essa pesquisa, visto que é o principal male que afeta os sítios arqueológicos da cidade de Manaus.

Tendo em vista que minha formação inicial é em Arquitetura e Urbanismo, também abordo o aspecto urbano dos sítios arqueológicos, buscando compreender sua existência e seu significado enquanto paisagem e espaços públicos. Para isso, utilizo Foucault (1967) e seu conceito de heterotopia para tratar dos sítios Manaus e Japiim, visto que esses dois lugares podem possuir diversos “mundos” dentro de si – trata-se de contra espaços que se justapõem. Para compreender esses sítios arqueológicos como espaços, emprego o conceito do geógrafo Milton Santos (1997), o qual entende que o espaço pode ser definido como um conjunto misto de sistema de objetos e ações – associando-se as heterotopias que esses lugares representam. Em seguida, busco compreender a história dos espaços públicos de maneira geral, utilizando referências como Benevolo (1993) e Mumford (1961), de maneira a entender como esses espaços se desenvolveram no decorrer do tempo e quais aspectos foram abandonados e quais prevaleceram até a contemporaneidade. Para tratar dos espaços públicos e das suas especificidades na era moderna e contemporânea, abordo os pensamentos da escritora Jane Jacobs (1961), a qual tece críticas ao urbanismo moderno e em como suas regulamentações afetam o espaço público e as dinâmicas sociais que neles ocorrem. Tendo esses aspectos em vista, também busco compreender em como os sítios arqueológicos, enquanto patrimônio cultural e espaços públicos, podem possuir diversos elementos potenciais que auxiliem no resgate da memória ancestral e da identidade desses lugares. Para isso, utilizo o conceito de utopismos patrimoniais de Everaldo Costa (2016), o qual discorre sobre estratégias para a ativação popular do patrimônio territorial latino-americano. Essa ativação ocorre através da investigação de elementos potenciais na paisagem desses sítios arqueológicos,

os quais – para essa pesquisa – são baseados nos estudos de Cullen (1971), Goya (1992) e Lynch (1997), que tratam de questões envolvendo o observador, a paisagem, a memória e a identidade.

Essa dissertação é dividida em quatro capítulos, sendo o primeiro “Patrimônio cultural: uma breve digressão”, que trata da noção de patrimônio cultural e sua evolução no Brasil, de forma a introduzir os leitores ao tema. Nesse capítulo é abordada a questão das duas narrativas que originaram as vertentes que nortearam as políticas patrimoniais nacionais

O segundo capítulo “Aspectos históricos de Manaus”, trata da cronologia da capital amazonense. Nesse capítulo, são abordados os primórdios da região, desde sua vasta população indígena e suas características até sua transformação em capital do estado do Amazonas. Há destaque para um dos povos que antes habitavam a cidade de Manaus – os Manáos, e seu grande líder Ajuricaba e como este influenciou na revolta de diversos povos indígenas contra a coroa portuguesa. Ainda nesse capítulo há a apresentação dos objetos de estudo, o sítio Manaus e o sítio Japiim, mostrando seus aspectos e suas histórias.

O terceiro capítulo “Diário de Campo: uma etnografia dos sítios Manaus e Japiim” se inicia com meu relato sobre a proximidade com o tema da pesquisa, mostrando em detalhes como me interessei em pesquisar os sítios Manaus e Japiim. Em seguida, apresento meus dias de campo, detalhando minhas visitas aos sítios e minhas conversas com os interlocutores. Para complementar meu diário de campo, no fim do capítulo, apresento uma pesquisa realizada em ambiente virtual – através de um formulário do Google – com o objetivo de reunir informações acerca do conhecimento de algumas pessoas sobre os sítios Manaus e Japiim.

O quarto capítulo “Patrimônio Cultural e Memória” aborda a questão da política patrimonial de forma geral, apresentando a legislação brasileira e internacional que tece os critérios desses regimentos, bem como os instrumentos de acautelamento disponível para a proteção e preservação do patrimônio cultural brasileiro. Ainda nesse tema referente a política patrimonial, também é abordada a questão dos povos indígenas e quais são seus desejos em relação a salvaguarda, a valorização e a promoção do seu patrimônio. Em seguida, trato da questão da memória – um dos pontos centrais que estruturam essa pesquisa – de modo a compreender a relação, primeiramente, entre memória e história e como a construção da história afeta na construção da memória bem como a relação entre memória e identidade, as quais são diretamente associadas.

No quinto e último capítulo “Perspectivas de rememoração em sítios arqueológicos”, abordo o aspecto mais urbanístico desse trabalho, de maneira que trato dos sítios arqueológicos enquanto heterotopias – espaços dotados de múltiplos significados, lugares dentro de lugares. Essas heterotopias possuem diversos elementos em sua paisagem que podem ser potencializados e utilizados para desenvolver estratégias de rememoração nesses lugares, tendo em vista a ativação de uma memória indígena e uma construção da identidade manauara. Esses elementos potenciais são pontos-chaves para tratar dos sítios arqueológicos enquanto espaços públicos.

A metodologia adotada para subsidiar o desenvolvimento desta pesquisa envolve: pesquisa bibliográfica, levantamento de fontes primárias e trabalho de campo com auxílio de registros fotográficos.

Para a construção da pesquisa bibliográfica foram utilizados livros; artigos científicos; monografias, dissertações e teses publicadas; relatórios; materiais documentais; dados estatísticos; jornais e sites os quais abordavam temáticas envolvendo aspectos históricos e arqueológicos da cidade de Manaus. As fontes primárias que também contribuíram para esta pesquisa foram encontradas no Sistema Eletrônico de Informações (SEI!), ferramenta a qual permite consultas a processos do IPHAN/AM envolvendo os sítios arqueológicos Manaus e Sítio Japiim. Dentre os processos adquiridos há:

1. Levantamento de sítios arqueológicos da região metropolitana da cidade de Manaus para cadastramento (2005);
2. Recadastramento de sítios arqueológicos da região metropolitana da cidade de Manaus (2020);
3. Mapas das poligonais dos sítios arqueológicos da cidade de Manaus;
4. Fotografias dos sítios arqueológicos da cidade de Manaus;
5. Relatórios de visita aos sítios arqueológicos da cidade de Manaus;
6. Laudos de fiscalização do sítio Japiim;
7. Documentos oficiais sobre o projeto Arqueourbs.

O trabalho de campo também foi fundamental para o desenvolvimento desta pesquisa, sendo realizado através de visitas aos sítios Manaus e Japiim. Durante as visitas foram realizadas conversas informais, seguindo um roteiro de questões semiestruturadas previamente pensadas pelo pesquisador no sentido de manter uma certa orientação sobre o que seria interessante conversar, com pessoas que frequentemente estão em contato direto diário com esses sítios. As entrevistas foram semiestruturadas, seguindo um roteiro

prévio de perguntas abertas com possibilidade de haver mais perguntas e repostas fora do que foi inicialmente planejado. O registro fotográfico dos sítios Manaus e Japiim também foi imprescindível, visto que por meio das fotografias é possível estabelecer o grau de deterioração dos sítios bem como estabelecer se há sinalização nesses locais. O desenvolvimento de croquis e desenhos digitais também foi algo essencial para o progresso dessa pesquisa, fornecendo elementos visuais que potencializam o entendimento de algumas questões envolvendo os sítios Manaus e Japiim.

2 PATRIMÔNIO CULTURAL: UMA BREVE DIGRESSÃO

Segundo Márcia Chuva (2017), a noção de patrimônio possui relação com dois aspectos. A de primeira ordem refere-se ao fato de que patrimônio está conectado com relações “específicas e historicamente determinadas com o passado”; pois possui uma ligação direta com ele. É em busca de preservar o legado do passado que o patrimônio desenvolve sua importância, de maneira que está diretamente ligado a concepções de formação de Estados nacionais, a partir do resgate do passado. O segundo aspecto evidenciado em relação a noção de patrimônio está ligado a materialidade, que segundo Chuva, é uma característica intrínseca a noção de patrimônio, pois se conectam com os sentimentos referentes a posse e pertencimento, os quais se transmutam em identidade nacional.

Inicialmente, no Brasil, a percepção de patrimônio histórico e artístico nacional era associada a arquitetura tradicional do período colonial, a qual era considerada representante “genuína” das origens do país. Para Chuva:

A escolha que se pretendia identificar como constituinte da nação resultou na seleção de bens que representassem uma história remota e originária, inscrita em um “tempo homogêneo e vazio”, revelando a construção de uma história da nação fundada na possibilidade de construir heróis nacionais que deviam informar as ações no futuro e conter as diferenças no presente, distanciando-se dele.” (Chuva, 2017, p. 42)

Foi na França, em meados de 1830, que o Estado adquiriu o papel de interventor no que se refere a proteção do patrimônio nacional. O historiador e ministro do Interior, François Guizot, criou – por decreto – o cargo de inspetor-geral dos Monumentos Históricos. Em 1837 surge o famoso termo *classement* [tombamento] em um assunto que tratava do recenseamento dos monumentos históricos na França, de modo que houvesse uma classificação dos monumentos históricos baseados no interesse arqueológico e no custo de restauração, o que ia culminar em projetos associados a conservação de objetos que fossem de “interesse nacional”.

No Brasil essa discussão acerca do “patrimônio nacional” vem à tona na década de 1920, quando a questão da proteção e conservação obtém um estatuto de projetos legislativos. Dessa forma, em 13 de janeiro de 1937, foi criado o SPHAN (Secretaria de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) – pela Lei nº 378 – com sua ação de proteção regulamentada pelo decreto-lei nº 25, em novembro do mesmo ano. Foi a partir disto que

foi definido – nos Art. 1º – o que deveria constituir o patrimônio histórico e artístico nacional.

Por muitos anos o “patrimônio nacional” foi centro de debates que o tornavam alvo de uma luta política que tinha como objetivo definir quem teria a autoridade cultural para estabelecer o que seria o patrimônio cultural brasileiro e como o proteger, de maneira a determinar o poder de quem poderia tecer as diretrizes para a constituição de uma identidade nacional.

Segundo José Reginaldo Gonçalves, há duas narrativas “por meio das quais as políticas oficiais de patrimônio cultural do Estado brasileiro são culturalmente inventadas.” (Gonçalves, 1996, p. 37). A primeira é associada a Rodrigo Melo de Franco Andrade e ao antigo SPHAN, que teve predominância desde a criação do órgão até meados da década de setenta. A segunda, que se desenvolveu desde os anos setenta, está ligada a Aloíso Magalhães, que propunha uma renovação ideológica da política de patrimônio cultural, sendo oposição as ideias de Rodrigo Melo de Franco Andrade. É importante entender a origem e a importância dessas duas narrativas no contexto do “patrimônio nacional”, pois segundo Gonçalves:

Esses intelectuais autenticam suas afirmações, propósitos e atividades referentes à identificação e preservação do patrimônio cultural por meio de narrativas históricas e antropológicas sobre o Brasil. De acordo com as narrativas de que fazem uso, o objeto de suas preocupações e atividades, o patrimônio, assim como o papel das instituições a ele associadas são diferentemente concebidos. Mais que isso, varia o modo mesmo como esses intelectuais formam e apresentam suas identidades públicas. Assim como o patrimônio cultural, essas identidades são parte de suas narrativas. (Gonçalves, 1996, p. 38).

Como já mencionado, é a partir de 1937 – com a criação do SPHAN – que uma política de preservação e proteção do patrimônio veio a ser responsabilidade do governo federal. Essa política estava diretamente associada com os movimentos de modernização, que tinham como objetivo a construção de uma nova nação, amparada por uma “burocracia estatal centralizada e autoritária”. O ano de 1937 é marcado pelo estabelecimento do Estado Novo, um regime político autoritário que se originou de um golpe de Estado. É nesse cenário que o projeto de modernização do país veio a ser implantado, com figuras intelectuais pertencentes a esfera cultural e educacional desempenhando um papel de extrema importância para a criação de uma identidade nacional. O antigo Ministério de Educação e Saúde era um órgão que desempenhava um papel ímpar no desenvolvimento de políticas nas áreas de cultura e educação. O homem

que estava à frente desse ministério era Gustavo Capanema, um intelectual e político pertencente à elite mineira, o qual teve um papel fundamental na criação de instituições culturais e educacionais durante todo o período do Estado Novo.

A questão da identidade nacional brasileira era o foco principal dos intelectuais brasileiros, sendo alvo de debates desde a independência do país. Havia uma busca da “brasilidade” e da “essência” da nação brasileira. Para os modernistas, esta era uma oportunidade para equiparar o Brasil ao nível das nações europeias, de maneira que a partir de conceitos europeus identifica-se uma cultura brasileira autêntica. Os intelectuais modernistas produziam textos que exaltavam a necessidade de proteger o “patrimônio nacional”, isso em meados dos anos vinte. Foi somente em 1937 que o SPHAN foi criado por um decreto presidencial, a partir das ideias de um projeto de Mário de Andrade, desenvolvido em 1936. O SPHAN era subordinado ao Ministério de Educação e Saúde, chefiado por Gustavo Capanema, o qual convidou Rodrigo Melo Franco de Andrade para dirigir o órgão.

A narrativa de patrimônio de Rodrigo está associada a história enquanto disciplina acadêmica. Sendo assim, Rodrigo usufruía de um discurso histórico para pautar suas propostas em relação à cultura brasileira. Seu objetivo era de criar uma “obra de civilização”, registrando os diversos acontecimentos, personagens e objetos ligados ao “patrimônio histórico e artístico”. O SPHAN, dessa maneira, é concebido como um órgão dedicado à pesquisa científica sobre “os valores de arte e história do nosso país”. Segundo Gonçalves, a partir dessa perspectiva de Rodrigo o “patrimônio histórico e artístico” é:

[...] visto como um objeto de conhecimento profissional [...], mas, simultaneamente, como o objeto de uma causa nacionalista que, como tal, transcende as fronteiras nacionais. Essa “causa” é concebida com base em um conhecimento racional, objetivo da história, excluindo toda atitude “romântica”, “simplista” e “sentimental” em relação ao passado. (Gonçalves, 1996, p. 44).

Para Rodrigo, era essencial afirmar e defender a existência de uma genuína cultura nacional brasileira. Mas como ele enxergava essa cultura brasileira? Em seu discurso, ele pauta sua tese com base em teorias evolucionistas, as quais narram que a civilização é resultado de um processo universal de evolução – iniciando em um estágio “primitivo” até chegar ao mais “avançado”. Dessa forma, Rodrigo associava parte do “patrimônio nacional” às “populações primitivas”, sendo elas os povos ameríndios e africanos – que para ele tratava-se de povos em situações de estágios ultrapassados – de forma que sua

produção cultural era ignorada. Em suma, para Rodrigo, o “patrimônio nacional” era concebido como “[...] produto unificado da combinação de três heranças: a africana, a ameríndia e a europeia”. Assim, uma “tradição” brasileira veio a ser criada e estabelecida com base nesse processo de combinação cultural” (Gonçalves, 1996, p. 46). A partir do reconhecimento e da defesa de sua cultura ou “tradição” por parte dos brasileiros é que a nação seria moderna e civilizada, como também reconhecida por outras “nações civilizadas”.

Rodrigo esteve à frente do SPHAN até a sua morte, em 1969. O tempo que passou na chefia do órgão ficou conhecido como “período heroico”. Depois de sua morte, um novo período se inaugura na história da instituição, passando por um breve momento (1969-1979), onde a direção esteve a cargo de Renato Soeiro que não realizou quaisquer mudanças significativas. Em 1979, a direção vem a ser assumida por Aloísio Magalhães, inaugurando uma nova era marcante no que tange a política para o “patrimônio nacional”. O contexto político na época que Aluísio assume a direção do SPHAN era caracterizado pelo fim do regime militar no Brasil, de maneira que o país passava por um processo de “abertura política”.

A narrativa de Aloísio Magalhães é oposta a narrativa histórica de Rodrigo, de forma que Aloísio possuía uma visão – segundo Gonçalves – antropológica acerca do “patrimônio nacional”. Ou seja, suas políticas eram pautadas em uma “teoria sistemática da cultura e da sociedade”. Sua perspectiva estava voltada para o presente, entendendo o “patrimônio nacional” como “bens culturais” associados à vida cotidiana da população brasileira, dando ênfase ao contato dos profissionais do patrimônio e das populações locais, valorizando a diversidade cultural do país.

Em oposição ao enredo da narrativa de Rodrigo, articulado pelas ideias de “civilização” e “tradição”, a estória narrada por Aloísio é articulada pelas noções de “desenvolvimento” e “diversidade cultural”. Diferentemente de Rodrigo, seu propósito não é “civilizar” o Brasil preservando uma “tradição”, mas revelar a diversidade da cultura brasileira e assegurar que ela seja levada em conta no processo de desenvolvimento. (Gonçalves, 1996, p. 53)

Dessa forma, para Aloísio, a identidade do povo brasileiro estava diretamente ligada aos “bens culturais”, garantindo sua autenticidade nesse processo de desenvolvimento econômico e tecnológico, evitando, assim, a perda de sua essência cultural quando em comparação com países de primeiro mundo. Era intrínseca a relação entre os “bens

culturais” e o desenvolvimento do país, sendo que os “bens culturais” serviam também como aparato para o progresso do Brasil.

Na visão de Aloísio, o Brasil era um país onde sua cultura ainda estava em processo de formação, não possuindo qualquer senso de estabilidade. Dito isso, a diversidade cultural era considerada um fator importante para destacar o país dentre as outras nações. Assim como Rodrigo, Aloísio entende que a cultura brasileira é formada por diversas subculturas, sendo elas: africana, ameríndia e europeia. Diferentemente de seu antecessor, ele enxerga essas culturas não como estágios evolutivos, mas como “[...] formas de vida social e cultural atuais, diversas e em processo de transformação [...]” (Gonçalves, 1996, p. 55). Os frutos do passado, os “bens culturais”, eram considerados importantes na medida em que exerciam um papel na construção do futuro.

Além dessa visão que valoriza a “diversidade cultural”, Aloísio também expande a noção de “patrimônio histórico e artístico” para além da categoria de arte e arquitetura colonial brasileira. Ademais desses bens patrimoniais, o “patrimônio nacional” também era constituído de outras formas de “cultura popular”, que para Aloísio, deviam ser tão valorizadas quanto os monumentos e objetos de arte, pois compõem a identidade da nação, representando as diversas manifestações culturais de todos os segmentos da população brasileira.

Frente a esses dois parâmetros de narrativas acerca do “patrimônio nacional”, é possível perceber o impacto que essas duas perspectivas causaram em âmbito nacional, regional e municipal. A narrativa histórica de Rodrigo, pautada em conceitos modernistas, contribuiu para uma visão de “Brasil” onde o olhar, predominantemente “sudestino”, definiu a história que seria contada e recontada. Segundo Márcia Chuva (2017), esse projeto de natureza hegemônica estava focado em identificar uma arte brasileira que pudesse se enquadrar na classificação tradicional da história da arte no mundo ocidental, em detrimento das diversas manifestações culturais presentes no país.

Inaugurou-se, assim, oficialmente, a ação de preservação do patrimônio histórico e artístico no Brasil, fundada na sua identificação com o Estado. É a própria história do Estado que é contada, pelo seu “não reconhecimento” como uma escolha política que a diferenciase de outras ações possíveis. O Estado se auto atribuiu o papel de agente de memória da nação, detentor de tutela do patrimônio histórico e artístico nacional – e também de sujeito da história. (Chuva, 2017, p. 176)

Dessa maneira, por muito tempo, o SPHAN contribuiu para a construção de uma “memória” e “identidade brasileira” as quais privilegiavam características europeias e

coloniais, apagando a contribuição de povos originários e africanos, no que se refere a arte e cultura.

O arqueólogo Ulpiano Meneses (1984) define os sítios arqueológicos como sendo um espaço de concentração de vestígios arqueológicos, mas constituindo ele próprio um “artefato” e não somente o depósito de “achados” arqueológicos. Por meio dessa noção, entende-se que o lugar em si é repositório de grande importância tanto na esfera material como simbólica.

A proteção e preservação de bens arqueológicos é amparada por leis brasileiras e internacionais. Entretanto, mesmo com o respaldo desse regimento, a situação dos sítios arqueológicos na cidade de Manaus é de completo abandono e descaso. São diversas as notícias veiculadas pelos meios de comunicação que expõe essa problemática. Além disso, já foram feitos diversos estudos que expõem a situação de deterioração os quais os sítios da capital se encontram. Quais são as justificativas para tamanha negligência? Quais as razões para que os sítios arqueológicos culminem nessa situação?

Essa conjuntura permeada por abandono e esquecimento se reflete nos âmbitos social e político, de forma que o descaso em relação aos sítios arqueológicos implica no apagamento de uma grande parte da história da cidade de Manaus, principalmente no que se refere aos povos indígenas que primeiro habitaram o que hoje é a capital amazonense. Foram inúmeras as contribuições desses povos para a fundação da cidade, sobretudo no que tange a esfera cultural. No entanto, por conta de políticas de esquecimento essa história muitas vezes é oculta, resultando numa crise no que se refere a construção da identidade manauara e a preservação do patrimônio histórico e cultural de Manaus.

3 ASPECTOS HISTÓRICOS DE MANAUS

3.1 Contexto histórico

É difícil determinar uma linha temporal fixa para discorrer sobre a presença dos diversos povos indígenas que habitavam o local que precedeu a cidade de Manaus. Eram muitos os assentamentos pré-colombianos que permeavam a região. Atualmente, há diversos sítios arqueológicos na cidade, muitos descobertos e outros ainda por descobrir, sendo eles derivados desses antigos assentamentos. É por meio de vestígios arqueológicos encontrados nesses sítios que é possível construir um contexto histórico focado nos modos de vida desses povos, porém isso ainda é uma tarefa árdua devido à desvalorização do patrimônio arqueológico na cidade de Manaus.

De acordo com Antonio Porro (2020), e a partir de estudos que tratam a respeito da demografia indígena da região amazônica nos tempos pré-colombianos (Denevan, 1977; Dobyns, 1966) bem como pesquisas arqueológicas (Latharp, 1975; Meggers e Evans, 1957; Myers, 1973), é possível constatar que antes da chegada dos europeus no século XVI, a várzea amazônica possuía uma população superior do que a de terra firme. Segundo Denevan, a densidade populacional da várzea era representada por 14,6 habitantes por quilômetro quadrado, de modo que para uma área de 65.000k² que ela possui, corresponde a quase um milhão de brasileiros. Isso enfatiza que, diferente do que muitos pensam em razão do clima e da localização, a região amazônica não era um local inabitado. Pelo contrário, muitos povos habitavam a bacia amazônica, mantendo relações comerciais e intertribais (Porro, 1987).

Em se tratando da capital amazonense, uma das primeiras menções que observamos em relatos de cronistas e viajantes é feita por frei Gaspar de Carvajal, quando este fez uma expedição a partir do baixo curso do Napo e depois pelo Amazonas até sua foz (Porro, 2020). Dessa forma, Carvajal foi capaz de visitar várias províncias que se avistava nas duas margens do grande rio Amazonas. Sobre Manaus, Carvajal descreve que era uma província com aldeias fortificadas na margem esquerda do Amazonas, desde o rio Negro até o Urubu. Poucas são as informações sobre a região do rio Negro no século XVI, sendo que o padre e missionário Samuel Fritz é um dos poucos que nos fornecem a maior gama de dados sobre esse lugar e os povos que o habitavam através de seu diário de viagem *Notícias autênticas do famoso rio Marañon* (1686-1723). Sobre a região do rio Negro, Fritz relata:

Deste rio, que é o mais caudaloso de quantos entram no Marañon, já tenho dito, falando do Caquetá, o que parece mais provável a seu respeito da sua origem. Como este, e ainda está em grande parte povoado de infiéis mais que qualquer outro, muito o percorreram e percorrem com suas tropas de resgate os portugueses desde o seu primeiro descobrimento; e como no princípio não encontraram resistência, muitíssimos são os escravos das nações próximas ao Marañon têm levado para o Pará. (Fritz *apud* Porro, 2020, p. 177).

Para Mário Ypiranga (1994), não é possível chegar a um consenso sobre quem foi o primeiro europeu a explorar o território que hoje compreende o município de Manaus. O que é fato é que em 1637, Pedro Texeira subiu o Rio Amazonas – partindo de Cametá e atingindo o Paianino. Em 1639, em nome da coroa portuguesa, tomou posse da região amazônica. A Francisco Orellana, coube a descoberta do rio Negro, tendo o nomeado assim em 1542, por conta da coloração exótica do rio, que segundo frei Gaspar de Carvajal: “*la agua del cual era negra como tinta, y por esto le pusimos nombre el Río Negro [...]*.” (Ypiranga, 1994, p. 11). A ocupação do solo, tanto no estado do Amazonas como no município de Manaus, levou muitos anos até ser concretizada e é marcada pela política econômica primária portuguesa, a qual se resumia no preiamento de escravos e exploração de recursos naturais da região. Diversos grupos de navegadores, missionários, sertanistas e aventureiros foram atraídos para o Vale Amazônico por conta das drogas do sertão – especiarias como cacau, baunilha, cravo e demais produtos – de modo a instaurar uma economia baseada na indústria extrativista na região. De acordo com Mário Ypiranga:

Determinou o povoamento do território uma causa econômica primeiro – o preiamento de escravos; seguidamente a causa política – o afastamento do meridiano. Ou as duas ao mesmo tempo? O pouso da tropa-de-resgate foi a primeira manifestação da realidade concreta do povoamento inicial. Em redor do pouso da tropa levantaram-se os aldeamentos dos índios. (Ypiranga, 1994, p. 13).

Os povos indígenas constituíam um atrativo, pois eram alvos fáceis para trabalho escravo em benefício dos colonizadores. De acordo com Arthur Reis (1931), a perseguição aos indígenas era lucrativa, mas também árdua. Eram almejados para trabalhos agrícolas e industriais, serviços públicos e domésticos. Segundo José Ribamar Bessa Freire (1987), é através de descrições e relatos presentes nos escritos de cronistas que viajavam pelo rio Amazonas – durante o século XVI – que se tem acesso a diversas informações sobre a população indígena que ocupava o território. De acordo com o autor, três povos são protagonistas no que se refere a luta de resistência contra os colonizadores,

sendo eles: os Manáo, os Baré e os Tarumã. Os Manáo formavam o grupo étnico mais importante da área, habitavam as duas margens do baixo rio Negro, com uma população estimada em dez mil, levando em conta que já haviam sofrido diversas baixas após enfrentamentos contra os portugueses no século XVIII. Sobre os Manáo, Samuel Fritz os menciona em seu diário de viagem *Notícias autênticas do famoso rio Marañon* (1686-1723) e enfatiza que:

São esses índios Manaues muito valentes e temidos pelos outros gentios vizinhos e, há anos, enfrentaram uma tropa portuguesa. Sua arma é o arco e flecha envenenada; não deixam crescer o cabelo, dizem, para não terem por onde ser agarrados nas peijas; andam nus; tingem a testa, até as orelhas, com uma resina preta semelhante ao bálsamo. Suas terras estão na banda do norte, sobre um riacho chamado Yurubetss [o Urubaxí], ao qual se chega pelo rio Yupurá [Japurá]. [...] O comércio que esses Manaue têm como os Aizure, Ibanoma e Yurimagua são umas plaquetas de ouro, vermelhão, raladores de mandioca, redes de miriti, com outros tipos de cestinhos e tacapes que lavram cuidadosamente. (Fritz *apud* Porro, p. 191-192).

Os Tarumã compreendiam uma tribo pequena, localizada nas proximidades da atual cidade de Manaus, nos rios Tarumã e Ajurim, seus raladores de mandioca os tornavam popular na área. Os Baré estavam assentados na parte superior do rio Negro, sendo vizinhos dos Manáo. Eram famosos por produzir bebidas fermentadas. Em seu livro “Fundação de Manaus”, Mário Ypiranga menciona o doutor Alexandre Rodrigues Ferreira, que a respeito desses povos escreveu:

Note-se primeiramente, que os Manau foram os gentios dominantes na parte inferior, assim como os Barés na superior, donde vem que estas são as duas línguas que falam os índios aldeados, sendo cada uma delas a geral do seu distrito. Dos primeiros escreve o autor do Roteiro, que foram poderosos e valentes [...]. Que invadiam as aldeias dos outros gentios, situadas nas margens do Rio Negro e capitaneados pelo facinoroso Ajuricaba, subiam pelo Rio Branco a vender os índios [...]. Que enquanto à religião, criam uma espécie de maniqueísmo, que haviam dois deuses, um chamado Mauarí, autor de todo o bem, outro por nome Sarauá, autor de todo o mal. [...]. Que a todos eram comum o uso de arco e flecha, e lanças envenenadas, e paus semelhantes ao cuidarus e tamaranas, que eram as armas de sua primeira invenção. (Ferreira *apud* Ypiranga, 1994, p. 17-18).

Em 1668, Pedro da Costa Favela retorna ao rio Negro para instaurar represálias a diversas populações indígenas da região, sob patrocínio do governador do Pará, Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho. Foi o sanguinário Pedro da Costa Favela que achou necessária uma tática para guarnecer a região contra possíveis ataques – dos espanhóis, dos holandeses, das Guianas ou do alto Amazonas. Sendo assim, pediu que fosse erguida

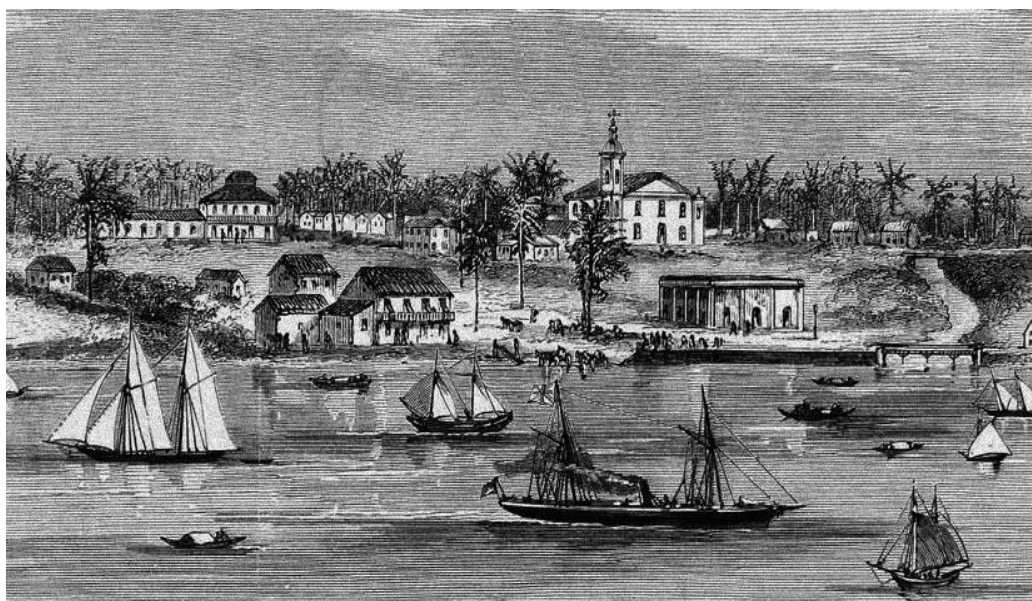
uma fortaleza que tinha como objetivo defender o rio Negro dos inimigos. Dessa maneira, em 1669 ergue-se, lentamente, na margem esquerda do rio Negro uma representação de uma fortaleza, a qual possuía forma quadrangular constituída de pedra e barro, sem fosso. Ao capitão Francisco da Mota Falcão auxiliado por seu filho Manuel da Mota Siqueira, foi dada a responsabilidade de artilhar a Barra do rio Negro. A respeito desse momento histórico, Arthur Reis (1931) escreveu:

Escolheu o outeiro, entre dois igarapés, situados a três léguas acima da confluência do rio Negro com o Solimões e levantou, auxiliado na tarefa por seu filho Manoel da Motta Siqueira, especialista em fortificações, um reduto de pedra e barrado, de forma quadrangular. Obra ligeira. O fortim, em que repousava a segurança e a soberania portuguesa naquelas paragens, bastante para manter em respeito a indiada, recebeu o nome de São José do Rio Negro, sendo artilhado com quatro peças, duas de bronze, de calibre um, e duas de ferro, de calibre três. (Reis, 1931, p. 47).

A fortaleza foi batizada de São José da Barra. Também era conhecido por: Fortaleza ou Forte da Barra, São José do Rio Negro, São José, Casa Forte. Há duas léguas do Forte era localizada a tapera dos Tarumãs – atualmente bairro de São Raimundo – que segundo Mário Ypiranga (1994), foi local de estadia de uma tropa de resgate vinda do Maranhão, em 1657. Foi sob proteção do forte que ali nasceu o povoado da Barra. No entorno da fortaleza, estavam localizadas algumas famílias de Barés, Banibas e Passés, os quais foram responsáveis por constituir a primeira população do Lugar da Barra, nome dado ao povoado que originaria a cidade de Manaus (Reis, 1931). Segundo Ypiranga (1994): “O forte desempenhou placidamente a sua função durante cento e catorze anos.” (p. 26).

Não fosse o canhão, mantendo a distância o pretenso invasor, e não fosse o crucifixo, curando da disciplina moral os nativos e chegadiços, e talvez forasteiros descidos dos altiplanos guianeses houvessem assolado toda a região do baixo rio Negro, em razias terríveis, comboiando a mercancia e a desorganização, a economia lerda e primária do vale em proveito de potências inimigas de Portugal. Mas ali estavam, numa vigilância contínua e feroz, embora sabidamente inútil, as peças de ferro e de bronze espreitando sobre os parapeitos. Ali estavam os diligentes, os missionários e oficiais, assistindo e disciplinando o gentio. E ao abrigo dessas forças díspares desenvolveu-se, no terreno adjacente ao forte, o povoado da Barra, simples arraial mal organizado a que os tejupares transmitiam impressão bárbara de promiscuidade. (Ypiranga, 1994, p. 30-31).

Figura 1: Gravura da Fortaleza de São José da Barra por James Orton.



Fonte: Orton, James. *The Andes and the Amazon*. New York, 1870.

Segundo Arthur Reis (1931), a operação de ocupação do Rio Negro foi uma tarefa árdua. O vale era quase que inteiramente dominado pelos famosos Manáos. De acordo com o autor, os Manáos eram um povo indomável e volumoso. Faziam oposição aos demais povos que ocupavam a região, exigindo-lhes vassalagem e obrigando-os a sujeição, de forma que não sendo possível essas formas de dominação optavam pelo extermínio. Sobre os Manáos, Arthur Reis acrescenta:

Falavam no dizer de cronistas, linguajar próprio. Distinguiam-se no bizarro dos costumes. Em matéria de religião, destacavam-se, ainda, na crença em dois entes divinos, o gentio do bem e o gentio do mal, Mauari e Sarauá, credores de todas as coisas. Votavam a mais decidida aversão aos brancos, conquistadores que vinham subindo o rio e contra o qual se defenderam sempre. (Reis, 1931, p. 77).

Os contatos entre os sertanistas e os Manáos resultavam em conflitos sangrentos, os quais foram cessados pela manobra do sargento Guilherme Valente, responsável pela guarnição do forte de São José do Rio Negro, propondo um casamento com a filha de um tuxaua. Essa trégua, no entanto, não perdurou. No início do séc. XVII, os Manáos se uniram para combater os conquistadores e sua constante escravização. Nessa batalha, surge o famoso herói Ajuricaba, filho de Huiuibéue – um dos maiores chefes dos Manáos. Segundo Reis (1931), seu repúdio contra os brancos havia sido herdado de seu avô, de forma que abandonou sua casa por discordar da aliança entre Huiuibéue e eles. Ajuricaba, farto de testemunhar a violência com que eram tratados seus semelhantes, deu

início a guerra contra os colonizadores. Até 1727, levou o terror até os invasores da terra e aos nativos que se aliavam a eles. A guerra contra os portugueses perdurou por algum tempo, até Ajuricaba ser capturado em uma de suas aldeias. Sobre seus últimos momentos, diz Arthur Reis:

Transportado para Belém, depois de procedida nova devassa, onde se amontoaram várias provas para o libelo acusatório ao grande guerreiro, em caminho, antes de chegar à embocadura do Negro, tentou libertar-se e aos companheiros. Sublevou, mesmo em grilhões, a gentilidade das embarcações, ameaçando seriamente a tropa de Paes do Amaral e Belchior. Dominado o levante depois de muito sangue vertido, para não sujeitar-se às humilhações do inimigo, ufano da vitória, lançou-se com outro principal às águas do oceano fluvial que tanto amava [...]. (Reis, 1931, p. 83).

Os frutos dos esforços dos portugueses em reprimir as revoltas indígenas não custaram. De acordo com Reis (1931), os povoados e os aldeamentos começaram a prosperar. Os Manáos foram castigados severamente e carentes de um chefe, se viram obrigados a se submeter. Em 1774, o índice demográfico do lugar da Barra mostrava que ali viviam 220 pessoas, incluindo o vigário, diretor e dez mulheres com idade superior a noventa anos. Já em 1778, o povoado contava com 256 almas, sendo assim definidas: 34 brancos, 220 índios e 2 escravos negros. É no ano de 1778 que se observa a entrada de negros no Amazonas; de acordo com Ypiranga (1994), os dois primeiros negros que adentraram o território teriam que substituir aos animais de cargas, os quais eram escassos na região. O lugar da Barra era pobre e não possuía uma economia solidificada, sendo assim, comparado com Belém do Pará, o povoado continha um número bastante inferior de escravos sob seu jugo, visto que uma peça escrava custava muitíssimo dinheiro. Em 1786, a Barra contava com uma população de 301 moradores, sendo: 47 brancos, 243 índios e 11 escravos negros. A população aumentava conforme a vida econômica da área evoluía. Os grupos étnicos que formavam a população da Barra eram: Barés, Banibas, Pacés, Tarumãs, Muras, Manáos, Merequenas e Juris. Segundo Ypiranga (1931), os Manáos possuíam um cemitério na Barra, onde hoje estão localizadas as praças D. Pedro II e dos Remédios.

Em 1791, o terceiro governador da capitania de São José do Rio Negro, Lôbo d'Almada, transfere a sede administrativa para a Barra, de modo que essa ação impulsionou o progresso futuro da Barra. Segundo Reis (1931), ao ver de Lôbo d'Almada, a então capital Barcelos possuía entraves pois era distante do Pará, distante de vilas e povoados, de maneira que era dificultosa a tarefa de fazer cumprir ordens

expedidas. A mais nova sede administrativa, privilegiada pela situação topográfica, ainda era um povoado tímido. As moradias eram rústicas, cobertas de palha. A fortaleza estava deteriorada, a igreja matriz não estava sendo construída segundo os moldes arquitetônicos adequados. Sendo assim, Lôbo d'Almada foi responsável por reunir recursos e realizar diversos melhoramentos que transformassem o lugar em algo digno para ser chamado de capital. Foi responsável por terminar a Igreja de Nossa Senhora da Conceição, com uma reforma completa. Construiu também prédios destinados aos serviços públicos – como o palácio do governo, quartel da guarnição e a enfermaria militar – bem como instalou vários estabelecimentos industriais no povoado – produzindo panos de algodão, de fécula de anil e cordoalha. Dessa forma, o Lugar da Barra continuou prosperando, sua população aumentou. A situação financeira melhorou e assim o Lugar da Barra foi se desenvolvendo. Mário Ypiranga diz sobre o governador e suas transformações urbanísticas:

Na sua progressiva administração, a Barra foi adquirindo aquele aspecto chegado ao urbano, sem, todavia, sê-lo em todos os requisitos, situação que viria a ter muitos anos depois, transformada arquitetonicamente dias após dias, a começar da Província. As ruas – célebres ruas! – tortuosas, esburacas, sem alinhamento, sem nomes oficiais ([...]) foram melhorando ao menos quanto ao traçado, à expansão. [...]. Novas ruas, mais largas e mais compridas, varando a selva, para o norte, para a nascente, para a mataria, foram rasgadas e nomes pitorescos vão aparecendo. (Ypiranga, 1994, p. 52).

O desenvolvimento do Lugar da Barra foi tanto que isso fomentou a inveja e a desconfiança do governador do Pará, D. Francisco de Souza Coutinho, o qual conspirou para arruinar os planos de progresso de Lôbo D'Almada. Em agosto de 1798, a capital foi transferida de volta para Barcelos. Assim, o município de Manaus foi transitando por diversas fases até se transformar no que é hoje. Foi aldeia indígena, arraial, lugar, vila e por fim: cidade. Foi feita definitivamente capital em 21 de dezembro de 1791, tirando o título de Barcelos.

Segundo José Ribamar Bessa Freire, a famosa Fortaleza que deu o pontapé para o surgimento da cidade de Manaus, fora construída em cima de um cemitério indígena, o que ilustra bem o processo colonial que assolou as terras amazônicas e que foi responsável pela redução e desaparecimento de diversas etnias. Hoje o forte se encontra em ruínas, sua localização inexata e sua memória perdida. Por debaixo desses escombros há uma memória ancestral enterrada nas terras do esquecimento. Procurar informações sobre o passado da cidade de Manaus é uma tarefa árdua e demorada. Eduardo Galvão nos dá detalhes valiosos no que se refere a história da capital amazonense em seus textos, de

modo que é possível compreender como se deu o “nascimento” da cidade de Manaus. A região sofreu com invasões em meados do século XVII, de maneira que fora assolada pelo surgimento de fortalezas e núcleos coloniais que usurparam terras indígenas e dizimaram seus habitantes. Um dos exemplos dessa barbárie foi Pedro da Costa Favela, que segundo Mário Ypiranga, foi responsável pelo derramamento de sangue e de conquistas de diversas terras. Muitas nações indígenas foram alvos de serviços escravos e expedições que culminaram no seu completo desaparecimento. Em um intervalo de seis anos (1743-1749), cerca de 40.000 nativos foram levados da região – por armas, trabalho escravo e epidemias.

Em 1669, Pedro da Costa Favela e Frei Teodoro reuniam um aldeamento na boca do Rio Negro, os índios Tarumãs. Pouco mais tarde é levantada a fortaleza da Barra de São José, atual Manaus. [...] O processo não foi, entretanto, de absorção pacífica da massa indígena. [...] A dominação do índio assumiu formas violentas através dos “resgastes” de prisioneiros e das “guerras justas”. Nas missões, o regime era igualmente severo, preferindo-se o “pau que a retórica” (cf. Daniel, Betendorf). Instalava-se ao mesmo tempo a dizimação pelo contágio de doenças como varíola. (Galvão, 1979, p. 258-259).

No entanto, apesar da enorme desvantagem, as diversas nações indígenas não se deram por vencidas e lutaram por sua sobrevivência e suas terras. De acordo com Márcio Souza (1994), muitas rebeliões foram registradas em numerosas áreas da Amazônia, sendo combatidas com rigor pelas expedições punitivas. O autor também ressalta a importância do líder indígena Ajuricaba, uma das maiores personalidades da história do Amazonas, que preferiu morrer nas águas do rio Negro – diante do sítio das Lajes – do que encontrar seu fim em Belém do Pará, onde seria julgado, morto ou escravizado. De acordo com Souza (1994), no princípio, Ajuricaba não hostilizou os portugueses, preferindo utilizar uma estratégia diplomática para enfrentá-los. O tuxáua manáo reuniu diversas tribos em uma espécie de confederação tribal, uma tarefa considerava difícil e que expõe seu talento diplomático e papel de líder (Souza, 1994). De acordo com Souza (1994), Ajuricaba reuniu mais de trinta nações do vale do rio Negro, um trabalho que durou cerca de quatro anos. O tuxáua cabeceou negociações com holandeses, os quais lhe forneceram armas de fogo, pólvora e instrutores. Com os ingleses, conseguiu pólvora, chumbo e armas brancas (Souza, 1994). Como já mencionado anteriormente, Ajuricaba foi o responsável pela organização dos Manáo e outros grupos Aruak para defender suas terras e a perseverança de suas etnias. Diversos relatos nos mostram que os Manáos eram conhecidos por ser uma nação destemida e imponente, temida por seus vizinhos, de

maneira que resistiram durante muito tempo aos ataques dos portugueses. Segundo Márcio Souza:

Os Manáo concentravam-se basicamente em duas posições no alto rio Negro e em diversas malocas pelo rio Urubu e na localidade hoje chamada Manacapuru. Dessas posições, e com o apoio de diversos outros povos, eles destruíram todos os núcleos de colonos do médio rio Negro, obrigando os portugueses a se refugiarem no forte da Barra. Ajuricaba também infligiu vários ataques às tribos que apoiavam os portugueses, gerando uma grande confusão na região. (Souza, 1994, p. 61).

É em 1723 que as tensões se elevam entre a Coroa e os Manáos, de modo que o governador-geral do Pará escreve ao rei de Portugal denunciando o líder Ajuricaba. Sendo assim, D. João V ordena uma expedição punitiva e declara guerra contra os Aruak. As consequências dessas represálias foram o desaparecimento de 40.000 indígenas das mais variadas etnias, e na completa extinção dos imponentes Manáos enquanto grupo étnico. O que nos resta dessa nação é o nome da nossa cidade, sendo que sua memória também enfrenta os assombros do esquecimento, que continua assolando não só seus habitantes como também o Estado, que está sempre disposto a nos contar uma “história oficial” que mostra somente o lado dos vencedores.

Figura 2: Gravura do antigo cemitério do povo Manáo, hoje Praça D. Pedro II.



Fonte: Marcoy, Paul. *Voyage a travers L'Amérique du Sud*. Paris, 1869.

3.2 Sítios Arqueológicos em Manaus

De acordo com a Carta de Lausanne (1990), é extremamente importante que a humanidade tenha acesso ao conhecimento das origens e desenvolvimentos das

sociedades humanas, de modo a identificar suas raízes culturais e sociais. Segundo a carta, “o patrimônio arqueológico constitui testemunho essencial sobre as atividades humanas do passado.” (1990, p. 1). A partir desse postulado, a Carta de Lausanne tem como objetivo principal servir de documento normativo, de modo a reunir princípios fundamentais e recomendações de abrangência global no que se refere a proteção do patrimônio arqueológico. No Art.1 da referida carta, designa-se “patrimônio arqueológico” aquilo que:

[...] engloba todos os vestígios da existência humana e interessa todos os lugares onde há indícios de atividades humanas, não importando quais sejam elas; estruturas e vestígios abandonados de todo tipo, na superfície, no subsolo ou sob as águas, assim como o material a eles associados.” (1990, p. 2).

A partir dessa definição, a Carta de Lausanne propõe várias recomendações que devem ser consideradas em níveis nacional, regional e local. As políticas de proteção ao patrimônio envolvem aspectos relacionadas a: legislação e economia, inventários, intervenções no sítio, preservação e conservação, apresentação, informação, reconstituição, qualificações profissionais e cooperações internacionais. Cada item possui seus respectivos artigos que devem ser complementados com princípios e regras suplementares de acordo com a exigência de cada local.

A Carta de Lausanne (1990) faz questão de ressaltar a importância de políticas de proteção ao patrimônio arqueológico, de estarem relacionadas à cultura, ao meio ambiente e à educação, de modo que a participação do público e de populações autóctones seja indispensável para a proteção e preservação do patrimônio arqueológico. A salvaguarda desse patrimônio exige também uma colaboração efetiva entre diversas disciplinas, órgãos públicos, pesquisadores e empresas privadas, pois de acordo com o Art. 3, a “proteção ao patrimônio arqueológico constitui obrigação moral de todo ser humano.” (1990, p. 2).

No Brasil, conforme a Lei nº 3.924 de 26 de julho de 1961, Artigo 2º, são considerados monumentos arqueológicos ou pré-históricos:

- a) as jazidas de qualquer natureza, origem ou finalidade, que representam testemunhos da cultura dos paleoameríndios do Brasil [...];
- b) os sítios nos quais se encontram os vestígios positivos de ocupação pelos paleoameríndios [...];

- c) os sítios identificados como cemitérios, sepulturas ou locais de pouso prolongado ou de aldeamento “estações” e “cerâmicos”, nos quais se encontram vestígios humanos de interesse arqueológico ou paleoetnográfico;
- d) as inscrições rupestres ou locais como sulcos de polimentos de utensílios e outros vestígios de atividades de paleoameríndios. (Brasil, 1961, p. 1).

A referida lei determina que é necessário solicitar a autorização do Iphan para a realização de pesquisas arqueológicas e direciona sobre procedimentos que devem ser adotados pela população em caso de achados arqueológicos. A partir das disposições da Lei nº 3.924/1961, o Iphan criou o Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos (CNSA), por meio da Portaria Iphan nº28, de 31 de janeiro de 2003 e o qual é realizado no Sistema Integrado de Conhecimento e Gestão (SICG).

Conforme o site do IPHAN-AM, até 2014, o mencionado órgão de proteção cadastrou cerca de 317 sítios arqueológicos no estado do Amazonas. Esse número ainda é considerado baixo frente ao enorme potencial que as dimensões territoriais do estado podem proporcionar no que se refere a presença de sítios arqueológicos.

Segundo Eduardo Góes Neves (2006), a Amazônia é ocupada há mais de 10.000 anos, sendo que em algumas situações, era ocupada por populações de milhares de pessoas. Dessa forma, é um fato que a floresta atual recubra muitos sítios arqueológicos que possuem uma história natural e cultural. Ainda de acordo com Neves (2006, p. 15), por conta da enorme biodiversidade da Amazônia, é esperado que a região conte também com uma marcante socio diversidade, pautada pela quantidade de línguas indígenas – de diferentes famílias – que são faladas na região. Tendo isso em vista, é um fato, que na Amazônia, havia diversos padrões de organização social e política para as populações pré-coloniais, podendo superar inclusive a variabilidade de modos de vida do presente. É diante dessas informações que se faz necessário valorizar e entender a importância do patrimônio arqueológico nacional.

Segundo dados coletados para o Levantamento de Sítios Arqueológicos de 2005, a cidade de Manaus é a capital que possui o mais rico patrimônio de sítios arqueológicos com características pré-coloniais. Apesar disso, devido ao crescimento urbano, esses sítios são alvos de ameaça e destruição, prejudicando a salvaguarda do patrimônio arqueológico do município.

O histórico de pesquisas arqueológicas na Amazônia Central se inicia com o arqueólogo e etnólogo Peter Hillbert, quando entre os anos de 1955 e 1961 ele foi responsável pelo registro de sítios localizados nos arredores da cidade, onde se encontram

a Refinaria da Amazônia (REMAN) e o Aeroporto da Ponta Pelada. Esses sítios foram nomeados – respectivamente – sítios Refinaria, Base Naval e Paredão. Já em 1969, Hillbert identificou um dos sítios mais importantes e conhecidos da capital amazonense – o sítio Manaus – que se encontrava na área da Praça D. Pedro II, no centro histórico de Manaus, nomeando-o de Sítio Manaus. Hillbert seguiu a metodologia proposta por Meggers e Evans para classificação dos dados obtidos em campo, de modo a estabelecer seriações e cronologias para o material cerâmico. Desse modo, Hillbert foi responsável por definir a primeira sequência cronológica do Médio Amazonas, baseado na análise cerâmica, estratigrafia e datações por C14, seguindo o modelo organizacional que separava os dados em fases e horizontes. As fases, da mais antiga a mais recente, foram definidas da seguinte forma: Fase Manacapuru (428+58 AD), associada ao horizonte Borde Incisa, Fase Paredão (600+75 – 800+70 AD), associada ao horizonte Borda Incisa, Fase Guarita (600 – 1300 AD), associada ao horizonte Policromo e por fim, a Fase Itacoatiara (1000 – 1500 AD), associada ao horizonte Inciso-Ponteadado.

Entre os anos 60 e 70, outras pesquisas também foram realizadas pelo arqueólogo Mário Simões, que foi responsável por registrar pelo menos vinte e quatro sítios na área rural e periférica do município de Manaus. Em 1977, os pesquisadores Betty Meggers e Clifford Evans criaram o Programa Nacional de Pesquisa Arqueológica na Bacia Amazônica (PRONAPABA), o qual Mário Simões fez parte. Nos sítios registrados por Simões foram identificadas as três fases cerâmicas propostas por Hillbert, além do reconhecimento de outras três, as quais são: Pajurá, Umari e Apuaú. Simões também contribuiu para a padronização das siglas e das nomenclaturas dos sítios, de forma a adaptá-las ao modelo crono-tipológico de fases e tradições.

Segundo o arqueólogo Eduardo Neves, as pesquisas de Hillbert e Simões foram norteadas pelo culturalismo histórico, cuja base teórica-metodológica são procedentes da Escola de Antropologia Norte-Americana, de forma que foram aplicadas no Brasil por Meggers e Evans no PRONAPABA. Sendo assim, os levantamentos arqueológicos se orientavam de maneira a identificar a variabilidade formal, cronológica e espacial da cultura material, tentando reconhecer e identificar rotas de difusão cultural. Dentro dessa linha teórica havia uma forte tendência ao determinismo ambiental, onde o ambiente atua como limitante ao desenvolvimento das sociedades.

Durante pelo menos doze anos, não houve nenhum outro registro de sítios arqueológicos na região. Esse cenário se modifica na década de 90, quando sob coordenação do arqueólogo Eduardo Góes Neves – professor do Museu de Arqueologia

e Etnologia da USP – foi organizado o Projeto Amazônia Central (PAC). O projeto visava a colaboração entre arqueólogos norte-americanos e brasileiros, visando o aumento das pesquisas na região. A área principal dos estudos arqueológicos foi o município de Iranduba, o qual é localizado junto à margem direita do Rio Negro e a margem esquerda do Rio Solimões, em frente à Manaus. Os objetivos gerais do projeto eram identificar o tamanho e a forma de assentamentos, a densidade e a duração das ocupações, de modo a aperfeiçoar a cronologia.

Desde o surgimento do PAC, foram identificados mais de uma centena de sítios. Segundo Lima e Moraes (2010), diversos membros da equipe de arqueólogos ligados ao PAC, desenvolveram uma série de pesquisas dentro da própria cidade de Manaus. Um exemplo dessas pesquisas é o Projeto ARQUEOURBS- Arqueologia Urbana no Centro Histórico de Manaus, que teve início em 2002 e tinha como objetivo “[...] localizar os vestígios da Fortaleza de São José do Rio Negro, de outras construções históricas e das ocupações pré-coloniais.” (Lima e Moraes, 2010, p. 93). Foi coordenado pelo arqueólogo Paulo Zanettini, com a autorização de pesquisa Portaria IPHAN nº128, de 25 de julho de 2002, e possuía uma perspectiva antropológica associada a uma abordagem histórico-arqueológica, de maneira a adquirir conhecimentos sobre os primórdios da cidade de Manaus no século XVII. O processo de acompanhamento feito pelo projeto ARQUEOURBS apontou para a existência de estruturas funerárias e artefatos cerâmicos lítico lascados, associados às ocupações Paredão e Manacapuru, das tradições Borda Incisa e Inciso Ponteadas, bem como a identificação de cinco complexos arqueológicos segundo Zanettini (2015). Ainda assim, não havia material bibliográfico suficiente, e por conta do alto grau de destruição dos sítios arqueológicos, não foi possível fazer o levantamento das pesquisas da maneira ideal.

No início dos anos 2000, foram realizados trabalhos na área central da cidade, na qual atualmente é localizada a Praça da Matriz, onde foram recolhidos vestígios de ocupações indígenas e coloniais da cidade. Nos anos seguintes, entre 2003 e 2004, a Prefeitura de Manaus organizou uma intervenção na Praça D. Pedro II, que permitiu a coleta de centenas de vestígios arqueológicos, bem como o salvamento de quatro urnas funerárias pertencentes à fase Paredão.

No ano de 2006, o Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) providenciou um estudo sobre o patrimônio arqueológico da região, através do desenvolvimento do Levantamento Arqueológico no Município de Manaus (LAMA), que tinha como objetivo catalogar os sítios da capital amazonense. Além disso, também se

levantou informações sobre a localização, estado de conservação e relevância desses sítios arqueológicos, de modo a determinar melhores estratégias para a preservação do patrimônio.

No ano de 2020, o IPHAN encomenda um projeto de recadastramento de sítios arqueológicos nos municípios de Manaus e Iranduba. O estudo foi sob responsabilidade do próprio IPHAN, sendo solicitado e financiado por ele. O projeto tinha como objetivo principal o levantamento bibliográfico de cunho etno-histórico e arqueológico dessas duas regiões, visando obter resultados referentes aos quarenta e três sítios já cadastrados e outros sete que ainda não haviam sido adicionados no sistema. Foi feito sob coordenação técnico-científica da arqueóloga Me. Anna Barbara Cardoso da Silva. A metodologia utilizada no desenvolvimento do relatório seguiu as seguintes diretrizes, de acordo com o Relatório Final de Recadastramento de Sítios Arqueológicos (2020):

- a) Fazer uso do Cadastro de Sítios Arqueológicos do Sistema Integrado de Conhecimento e Gestão – SICG, de maneira a preencher todos os campos;
- b) Os dados geográficos devem ser obtidos através do sistema de posicionamento global GPS;
- c) Registrar fotografias da ida aos sítios, desenvolver memoriais descritivos, mapas de localização do bem e produtos cartográficos, de forma a serem preenchidos de acordo com os campos solicitados no SICG;

Seguindo essas diretrizes, o projeto seguiu etapas que envolveram o levantamento bibliográfico e documental para a realização de uma contextualização arqueológica e etno-histórica dos municípios de Manaus e Iranduba. Ademais, também houve a coleta de dados em campo, feita através da revisitação aos cinquenta sítios. Nessas visitas foram feitos registros fotográficos, coleta de coordenadas de localização e delimitação do sítio e memorial descritivo referentes à paisagem dos vestígios arqueológicos encontrados nessas áreas. Dessa forma, o relatório final foi desenvolvido para conter os seguintes itens referentes a cada sítio:

- a) Descrição das atividades realizadas durante o levantamento arqueológico;
- b) Relação dos sítios cujo cadastro ou recadastro no SICG foram efetuados;
- c) Relação de novos sítios identificados durante os estudos;
- d) Relação com justificativa, dos sítios cujas informações não foram suficientes à sua localização;
- e) Caracterização e avaliação do grau de conservação dos sítios arqueológicos recadastrados e/ou identificados, devidamente preenchidos no SICG;

- f) Recomendações de ações necessárias à proteção e à preservação dos sítios arqueológicos para a elaboração de futuros projetos de resgate e/ou ações de mitigação dos impactos ao patrimônio arqueológico;
- g) Ficha de registro de todos os sítios arqueológicos recadastrados e/ou identificados, conforme modelo disponível no sítio eletrônico do IPHAN. As fichas devem ser entregues também em meio digital;
- h) Assinatura do Arqueólogo Coordenador, responsabilizando-se pelo conteúdo do relatório, e em meio digital. (Silva, 2020, p. 27).

Por fim, como produto foi feito um artigo que discutiu o desenvolvimento do projeto, bem como seus resultados a partir dos dados levantados pelos pesquisadores envolvidos no projeto. O artigo tinha como objetivo “destacar o panorama atualizado dos sítios arqueológicos localizados nos municípios em estudo.” (Silva, 2020, p. 28).

De acordo com Oliveira e Rocha (2024), a Arqueologia é um elemento imprescindível na construção de identidades nacionais. Nas Américas, essa disciplina surge atrelada a grupos pertencentes às elites sob um contexto colonial, retratando como exótico o passado do “outro”. Por exemplo, conforme Oliveira e Rocha (2024), determinados sítios arqueológicos ou artefatos indígenas considerados complexos são atrelados a um produto de movimentos migratórios externos, como ocorre com as cerâmicas da fase Marajoara – a qual apresenta um nível de detalhes exuberantes. Dessa forma, é possível entender, que no Brasil, o patrimônio arqueológico indígena nasceu sob um contexto eurocêntrico o qual o considerava inferior, e quando se mostrava “avançado” – segundo os conceitos da época – eram fruto de fatores externos ao Brasil.

No Brasil, no ano de 1961, foi promulgada a Lei nº 3.924, a qual instituiu a proteção ao patrimônio arqueológico no país. Como já mencionado, essa legislação “foi encabeçada por uma pequena elite intelectual (Oliveira; Rocha, 2024, p. 76), o que culmina não em uma norma de garantia de direitos, mas sim em uma ferramenta de autoridade para o IPHAN e para os arqueólogos que decidiam sobre a pesquisa e o destino dos sítios e artefatos arqueológicos.

Segundo a Lei nº 3.924, os monumentos arqueológicos são definidos como jazidas e sítios com vestígios de ocupação humana passada. Os sítios arqueológicos são delimitados a partir de poligonais, considerando a área em que seus vestígios estão dispersos (Oliveira e Rocha, 2024). A Lei nº 3.924 impede a destruição e a exploração econômica de sítios arqueológicos, todavia, essa proibição dura apenas até que os sítios sejam pesquisados. Sendo assim, uma vez investigado, esses sítios arqueológicos estão

sujeitos a destruição completa, o que pode ocasionar no ferimento dos direitos coletivos dos povos indígenas visto que isso traz consequências espirituais e cosmológicas a esses lugares sagrados. De acordo com Oliveira e Rocha:

O IPHAN, tanto no nível normativo quanto na prática institucional, segue concebendo o patrimônio arqueológico de maneira desvinculada dos povos e comunidades, alheia a garantia de direitos coletivos, perpetuando o monopólio do Estado sobre o patrimônio arqueológico, o que viola as normas mencionadas. O regime jurídico do patrimônio arqueológico não é capaz de garantir, por si só, a inviolabilidade do patrimônio cultural, dos lugares sagrados e dos sepultamentos indígenas. (Oliveira; Rocha, 2024, p. 81).

Outra forma de acautelamento é o registro, regulamentado através do Decreto nº 3.551 de 2000 no artigo 216, §1º da Constituição. Esse instrumento, de acordo com Oliveira e Rocha (2024), é destinado exclusivamente para a proteção de bens culturais imateriais. Dessa forma, é garantida a conservação do bem e sua contribuição para a construção da memória e identidade nacional. O registro certifica que o bem seja devidamente documentado e divulgado. Para tal ato, é necessária “a participação dos atores que produzem, mantêm e transmitem este patrimônio nos processos de identificação, reconhecimento e apoio e fomento, como condições *sine qua non*” (Portaria/IPHAN nº200/2016, art. 4º, I apud Oliveira; Rocha, 2024, p. 81). Segundo Oliveira e Rocha (2024), o registro é feito em determinados livros e é importante ressaltar que o registro é uma ferramenta que não garante a efetiva proteção de lugares sagrados indígenas, visto que não é dotado de efeitos legais que imponham obrigações e limitações a particulares, ou que assegurem sua conservação física.

Outra ferramenta que pode auxiliar na proteção do patrimônio cultural indígena é o licenciamento ambiental, que tem como objetivo realizar uma avaliação sobre os impactos causados sobre o patrimônio cultural. Apesar disso, de acordo com Oliveira e Rocha (2024), o licenciamento ambiental se resume a um instrumento legitimador da destruição de sítios arqueológicos e lugares sagrados. Isso ocorre, segundo os autores, porventura do processo de licenciamento ambiental ser pautado em escolhas políticas, as quais, em sua maioria, consideram o patrimônio cultural indígena como passíveis de eliminação afim de substituí-los por algum empreendimento lucrativo.

De acordo com Oliveira e Rocha (2024), a Portaria Interministerial nº 60, de 2015, é um dos principais regulamentos que deslegitimam a proteção ao patrimônio cultural indígena. Essa portaria se trata de um “[...] ato administrativo de efeitos gerais que instituiu o procedimento administrativo de participação dos órgãos e entes federais

intervenientes no licenciamento ambiental.” (Oliveira; Rocha, 2024, p. 96). Se um empreendimento possuir o potencial de impactar povos indígenas ou seus bens culturais, o órgão licenciador deve acionar a Fundação dos Povos Indígenas (FUNAI) e o IPHAN para que intervenham no licenciamento ambiental (Oliveira e Rocha, 2024). O empreendedor deve apresentar estudos e propostas de salvaguarda do patrimônio cultural, bem como medidas de proteção, mitigação e compensação e estas devem ser avaliadas pela FUNAI e o IPHAN. De acordo com Oliveira e Rocha (2024), a Portaria Interministerial nº 60 definiu critérios de “presunção de interferência” para a participação da FUNAI e do IPHAN no processo de licenciamento ambiental. Dessa forma, há uma certa liberdade para que não seja exigida a participação da FUNAI no licenciamento, gerando consequências negativas aos povos indígenas, os quais têm seu direito a consulta prévia negado. Conforme Oliveira e Rocha (2024), a definição de terra indígena segundo a portaria também prejudica essas comunidades, visto que desconsidera áreas de ocupação tradicional que não estejam delimitadas e identificadas. Conforme Rocha e Oliveira:

Dessa maneira, a Portaria nº60 estabeleceu um procedimento que, em certos contextos, implica uma completa desproteção ao patrimônio cultural indígena, acentuada pela falta de um procedimento de interação interinstitucional entre a FUNAI e o IPHAN, no licenciamento ambiental, [...]. (Rocha; Oliveira, 2024, p. 98).

Por conta dessas questões relacionadas a terras indígenas demarcadas ou não demarcadas, é essencial frisar a importância de instrumentos de ordenamento territorial, de maneira a impedir a destruição de lugares sagrados.

Em se tratando da presunção de interferência em relação ao IPHAN, a interferência do órgão ocorre quando a Área de Influência Direta (AID) do empreendimento se sobrepõe à região onde foi definida a presença de bens culturais acautelados – como sítios arqueológicos, por exemplo (Oliveira e Rocha, 2024). A AID é definida pelo empreendedor da empreitada, de maneira que não são utilizados critérios técnicos. A intervenção do IPHAN é prevista na Instrução Normativa nº 01/2015. Sendo assim, após a notificação do licenciador, o empreendedor deve preencher uma Ficha de Caracterização (FCA), que avaliará se há uma sobreposição da AID do empreendimento sobre os bens culturais acautelados. Em se tratando de sítios arqueológicos cadastrados e não tombados, quando há sobreposição da AID a esses lugares, são previstos quatro procedimentos distintos, de acordo com graus de rigor e do nível de impacto do

empreendimento. Para o Nível I, em caso de bens arqueológicos, é exigido apenas o Termo de Compromisso do Empreendedor (TCE), em que este se comprometa a suspender a obra e notificar o IPHAN. Para o Nível II, são necessários o TCE e o acompanhamento arqueológico com a elaboração de um Termo de Compromisso do Arqueólogo Colaborador (TCAC). Para os Níveis III e IV, os quais apresentem maior risco para os bens arqueológicos, é necessário o Relatório de Avaliação de Impacto ao Patrimônio Arqueológico elaborado com base em um projeto previamente aprovado pelo IPHAN contendo “recomendações das ações necessárias à proteção, à preservação *in situ*, ao resgate e/ou a mitigação dos impactos ao patrimônio arqueológico”. Por fim, “o IPHAN apresenta uma “manifestação conclusiva” através do Relatório de Avaliação de Impacto de Bens Culturais Tombados, Valorados e Registrados, e do relatório arqueológico” (Oliveira; Rocha, 2024, p. 104). Após essa conclusão, o IPHAN recomenda se o licenciamento deve prosseguir ou ser impedida. De acordo com Oliveira e Rocha:

Os procedimentos estabelecidos na Portaria n° 60 e na Instrução Normativa n°1/2015 abrem margem para um rosário de violações a direitos coletivos dos povos indígenas, quilombolas, e povos e comunidades tradicionais, a começar pelo fato de a intervenção do IPHAN ser desencadeada apenas se forem constatados bens culturais acautelados na região diretamente afetada pela obra ou atividade. [...] o IPHAN patrimonializou um número bastante reduzido de bens culturais indígenas. A maior parte dos sítios arqueológicos não está cadastrada. É possível, ainda, que lugares sagrados ou significativos para esses povos não se enquadrem na definição legal de sítio arqueológico, como local de presença de “vestígios resultantes de atividades humanas, do período pré-colonial ou histórico” (Portaria/IPHAN, n° 316/2019). Ou seja, um empreendimento pode ameaçar lugares sagrados indígenas, sem que o licenciamento seja acompanhado pelo IPHAN. (Oliveira; Rocha, 2024, p. 106).

Em Manaus, temos diversos exemplos de sítios arqueológicos que mesmo cadastrados sofreram danos irreversíveis devido a empreendimentos. O sítio Japiim está quase todo destruído por conta da construção do linhão de transmissão de energia elétrica da Amazonas Energia S/A, além da edificação do conjunto habitacional que também contribuiu para o deterioramento do sítio. Outro exemplo de sítio cadastrado que foi alvo de empreendimento é o sítio Lajes, o qual foi completamente destruído com aval do governo do estado, que realizou obras do Programa de Ampliação do Abastecimento de Água de Manaus (PROAMA) no lugar. Oliveira e Rocha (2024) frisam que qualquer intervenção sobre um sítio arqueológico é irreversível, pois não é possível reconstruir contextos arqueológicos que levaram décadas, séculos ou milênios para se formar. Além

disso, lugares sagrados e sepultamentos indígenas podem ser considerados sítios arqueológicos desvinculados de grupos sociais, de acordo com as normas e procedimentos que regem o licenciamento ambiental. Isso culmina na ausência da participação dos povos indígenas no que se refere a usufruir de seus direitos coletivos em se tratando de seus bens culturais que estejam sob ameaça.

De acordo com Oliveira e Rocha (2024), é comum a visão que desconsidera a relação e a perspectiva que povos tradicionais tem acerca dos sítios arqueológicos e seus vestígios. Exemplo disso é o fato do IPHAN se recusar a tombiar diversos lugares sagrados e sepultamentos indígenas, com a justificativa de que o fato de estar na categoria sítio arqueológico já confere proteção a esses locais. Vimos que esse argumento do IPHAN não tem fundamento, visto que sítios arqueológicos cadastrados da cidade de Manaus são, em sua maioria, vítimas de danos irreversíveis e até mesmo destruição total. Isso ocorreu no sítio Japiim, no sítio Lajes, no sítio Nova Cidade e entre outros. Ao considerar lugares sagrados e sepultamentos indígenas exclusivamente sítios arqueológicos, o IPHAN é obrigado a decidir quais medidas tomar em relação a esses locais, podendo optar por preservar os artefatos *in situ* ou fazer seu resgate. Seguindo essa linha de raciocínio, de acordo com Oliveira e Rocha (2024), essa postura institucional tem como produto o *paradoxo da preservação*, conceito criado pelo antropólogo norte-americano Chip Colwell-Chanthaphonh, que define que o que pode significar preservação do patrimônio para um grupo, pode significar destruição do patrimônio para outro. Sendo assim, ao optar pelo resgate de artefatos arqueológicos – o que comumente ocorre no processo de licenciamento ambiental de empreendimentos – tal ato pode significar em uma violação aos direitos coletivos dos povos e comunidades tradicionais aos quais aquele patrimônio pertence. Por exemplo, a remoção de sepultamentos primários e urnas funerárias pode resultar em um desequilíbrio de ordem espiritual e cosmológica para determinados grupos sociais. É importante que seja estabelecido um diálogo entre o IPHAN e os povos indígenas e comunidades tradicionais, para que estes tenham voz ativa nas decisões que dizem respeito ao seu patrimônio cultural. Não cabe a órgãos como IPHAN e FUNAI o direito exclusivo de decidir sobre quais medidas devem ser tomadas em relação a sítios arqueológicos e seus artefatos.

3.3 Sítio Manaus

A praça D. Pedro II, localizada no Centro Histórico, originou-se do Largo do Pelourinho. Como muitas partes da história da cidade, não há datas específicas que

mostrem quando foi criado o Largo do Pelourinho, que é conhecido por esse nome desde 1832 e teve sua aparição na primeira planta da cidade de Manaus, datada de 1852. O Largo do Pelourinho, que possuía esse nome por conta da instalação do pelourinho no local – instrumento para castigar criminosos, estava localizado nas proximidades do Forte de São José do Rio Negro, próximo da Cadeia velha, do Palácio e do antigo quartel. Em 1855 foi extinguido o pelourinho, que pôs fim ao nome Largo do Pelourinho. A atual praça teve outras várias nomenclaturas até chegar a sua atual, sendo chamada de “Largo da Casa Forte”, “Largo de Pedro Segundo”, “Largo da Aclamação”, “Largo do Quartel”, “Largou da Trincheira”, “Largo da Fortaleza” e “Largo da Câmara”.

Figura 3: Mapa de localização do sítio arqueológico Manaus (Praça D. Pedro II).



Fonte: Própria autora, 2025.

Figura 4: Imagem de satélite do sítio arqueológico Manaus (Praça D. Pedro II).



Fonte: Google Earth, 2025.

A praça D. Pedro II foi alvo de várias intervenções públicas, com o intuito de aprimorar seu projeto urbano e paisagístico, buscando se adequar aos costumes europeus importados da época – dos anos 1890 a 1920 – que estavam associados a modernidade. Desse modo, a praça passou a ter cada vez mais características e elementos estrangeiros, de maneira a apagar suas raízes indígenas.

Em maio de 1887, foi feita a instalação do coreto – de origem inglesa – da Praça D. Pedro II, ordenada pelo então Presidente Cornado Jacob Niemeyer. Segundo Mário Ypiranga, a fonte ornamental da praça também possui origem inglesa, encomendada a John Birch & Cia (Bohen & Birch), de Londres, sendo instalada em 1893.

Segundo o historiador Otoni Mesquita, a Praça D. Pedro II era um dos principais pontos de lazer da cidade, pois havia recitais das bandas do Regimento Militar do Estado, realizados todos os domingos, quintas-feiras e feriados. A Praça D. Pedro II, dessa forma, era a praça de maior destaque e importância da cidade até o início do século XX.

Nos meados dos anos 1920, com a decadência do ciclo da borracha, “[...] o centro antigo de Manaus foi perdendo sua importância no cenário manauense. Com a instalação da Zona Franca de Manaus (ZFM), no ano de 1967, uma nova era econômica foi inaugurada no município, de maneira que o modelo econômico passou a ser sustentado pela exploração da força de trabalho – que no Amazonas era considerada barata. Dessa forma, a capital amazonense cresceu exponencialmente em todas as direções. Segundo Freire (1987), a expansão foi tão grande que o espaço da floresta começou a ser invadido.

A população passou de 200 mil habitantes para quase 1 milhão na década de 80. Ainda de acordo com Freire (1987), a ZFM atraiu diversos trabalhadores amazonenses em busca de melhoria de qualidade de vida, fazendo com que essas migrações alterassem permanentemente a paisagem urbana de uma cidade que ainda não possuía a infraestrutura necessária para receber tamanho fluxo de novos habitantes, os quais recorrem a invasões de espaços desocupados para construírem seus lares. Em frente a essas novas transformações urbanísticas, a cidade deu as costas ao centro antigo e a Praça D. Pedro II tornou-se simplesmente “Zona.” (Martiniano; Filippini, 2006).

A Praça D. Pedro II, também conhecida como Sítio Manaus, foi escavada pelo arqueólogo alemão Peter Paul Hillbert, entre os anos de 1955 e 1961, onde verificou-se que os achados arqueológicos datavam da fase cerâmica Paredão, da tradição Borda incisa, entre os anos 100 e 800 d.C.

Em meados de 2003, a Prefeitura de Manaus promove outra intervenção na Praça D. Pedro II, com o Projeto Amazônia Central (PAC), coordenado pelos arqueólogos Eduardo Góes Neves, Carlos Augusto da Silva e Patrícia Bayond Donatti. A partir do desenvolvimento do projeto foi possível a identificação de 256 vestígios arqueológicos e o salvamento de 4 urnas funerárias da fase Paredão.

Em sua dissertação *Visões de Mundo: uma etnografia do fazer arqueológico no Paço da Liberdade – Manaus-AM*, Camila Iribarrem (2017) nos traz um relato de suas observações acerca do trabalho arqueológico realizado no Paço da Liberdade entre 2007 e 2013, época a qual foram encontradas três urnas funerárias pré-coloniais pertencentes a fase Paredão entre as fundações do edifício. A partir da aparição desses artefatos, Iribarrem nos mostra o debate por traz das questões envolvendo a salvaguarda desses vestígios arqueológicos. As visões que envolviam os métodos para a proteção desse patrimônio cultural material seguiam duas vertentes, segundo Iribarrem (2017): 1) uma conservadora, que pregava a exumação das urnas para posterior exibição no Museu da Cidade; e 2) a do IPHAN, que requisitava a elaboração de um projeto para que as urnas permanecessem *in situ*.

De acordo com Iribarrem (2017), o caso teve interferência do Ministério Público, o qual definiu que o método de salvaguarda desses artefatos seria *in situ*, de forma que os objetos seriam expostos exatamente onde foram encontrados. Segundo Iribarrem, essa ação estava relacionada com dois momentos diferentes que ocorreram no Paço da Liberdade. O primeiro, o qual aconteceu em 2002 durante a escavação da Praça D. Pedro II a partir da interferência da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia

Brasileira (COIAB), que fazia reivindicações sobre os artefatos arqueológicos encontrados no local. O segundo, que ocorreu no início de 2007, a partir dos trabalhos de restauração do então Paço da Liberdade gerando atenção ao patrimônio arqueológico encontrado no interior do edifício e as medidas a serem tomadas para a preservação desses bens – que de acordo com a Ação Civil Nº 00019495820044013200, deveria envolver programas de educação patrimonial e um projeto museológico abordando a história dos povos indígenas que contribuíram para a formação da cidade.

É importante trazer essas perspectivas apresentadas por Iribarrem (2017), pois a partir delas é possível compreender questões que dizem respeito ao patrimônio cultural arqueológico e sua relevância para a construção da identidade e memória tanto dos povos indígenas, quanto da sociedade manauara de forma geral, bem como entender a forma que esses sítios e artefatos arqueológicos são vistos e tratados a partir de órgãos, instituições e movimentos de grupos sociais.

Desse modo, de acordo com Iribarrem (2017), a Ação Civil aberta pelo Ministério Público foi defendida com base na seguinte fundamentação, inscrita no relatório de decisão do processo (APELAÇÃO/REEXAME NECESSÁRIO 2004.32.00.001949-2/AM):

O EXMO. SR. DESEMBARGADOR FEDERAL SOUZA PRUDENTE (RELATOR):

Cuida-se de recursos de apelação interpostos contra sentença proferida pelo juízo da 7ª Vara Federal da Seção Judiciária do Estado do Amazonas, nos autos da ação civil pública proposta pelo Ministério Público Federal contra a União Federal, o Município de Manaus/AM, a Fundação Municipal de Turismo – MANAUSTUR (sucetida pela Fundação Municipal de Cultura e Artes – MANAUSCULT), o Instituto Municipal de Planejamento Urbano – IMPLURB e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, em que se busca a concessão de provimento judicial, no sentido de preservar-se a área do sítio arqueológico da Praça D. Pedro II, na Cidade de Manaus/AM, em virtude dos danos decorrentes da intervenção ali realizada. A pretensão deduzida nestes autos tem por suporte o conflito ocorrido nos idos de 2003, envolvendo comunidades indígenas, a Prefeitura de Manaus e o IPHAN/AM, em decorrência das obras realizadas na Praça D. Pedro II, onde foram encontradas diversas urnas funerárias, as quais pertenceriam a comunidades indígenas de milhares de anos, as quais foram posteriormente extraída e removidas para o Museu Amazônico (UFAM), mediante acompanhamento do Ministério Público Federal e do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN. Assevera o órgão ministerial que, ultrapassada essa fase de salvamento emergencial das peças encontradas, atingiu-se a etapa mais complicada do procedimento: *“a permanência da suspensão de todos os trabalhos de restauro pela Prefeitura na área e a necessária redefinição da destinação arquitetônica do local, considerados os novos elementos culturais da Praça, especialmente do ponto de vista arqueológico e indígena”*. Em face desse quadro, foram realizadas inúmeras reuniões com as principais entidades envolvidas no caso, sem, contudo, lograr-se êxito, ante a resistência de algumas delas, em relação às exigências do MPF,

no sentido de suspender-se os trabalhos na área, até a realização de profundo debate acerca da forma de intervenção na arquitetura e de engenharia no local, bem como a participação das comunidades indígenas no processo decisório.

Antes dessa decisão, Iribarrem (2017) nos mostra que em 2003 houve um manifesto realizado pela COIAB referente as escavações arqueológicas que ocorreram na Praça D. Pedro II. Esse manifesto tratava de reivindicações acerca dos direitos desses povos em relação a essa área arqueológica (Praça D. Pedro II e Paço Municipal), visto que nesse local está localizado um cemitério indígena de povos que antecederam a colonização europeia. As objeções da COIAB tiveram base na Constituição Federal art. 231 e na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que estabelecem:

Art. 231. São reconhecidos aos índios 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. (Brasil, 1988, Art.231.).

Artigo 4º 1. Deverão ser adotadas as medidas especiais que sejam necessárias para salvaguardar as pessoas, as instituições, os bens, as culturas e o meio ambiente dos povos interessados. 2. Tais medidas especiais não deverão ser contrárias aos desejos expressos livremente pelos povos interessados. 3. O gozo sem discriminação dos direitos gerais da cidadania não deverá sofrer nenhuma deterioração como consequência dessas medidas especiais. (OIT, 1989, Art. 4.).

Apesar desses respaldos, as reivindicações do movimento não foram plenamente atendidas, visto que a responsabilidade legal sobre os artefatos arqueológicos não foi repassada para organização indígena, estabelecendo que esta obtinha o direito apenas de acompanhar os processos de salvaguarda dos materiais e o destino destes. Isso revela, de acordo com Iribarrem (2017), que mesmo apoiado por instrumentos que garantam seus direitos, os povos indígenas ainda se veem vencidos por brechas e narrativas que depreciam sua luta no que tange os seus bens culturais.

Vale ressaltar, que em 2003, xamãs de diversas etnias realizaram manifestações ritualísticas em decorrência do ato de exumação das urnas funerárias encontradas na Praça D. Pedro II. No dia 18 de setembro de 2003, pajés efetuaram um ritual com intuito de proteger os antepassados sepultados no subsolo da Praça. Além disso, segundo consta na notícia do periódico A Crítica de 2003, o movimento indígena reiterou seus desejos em relação a permanência dos artefatos arqueológicos *in situ*, propondo ademais que as instituições responsáveis pela preservação do patrimônio cultural desenvolvessem um projeto que transforme o local em uma “casa de cerimônia”, constatando que ali era um lugar sagrado para os povos indígenas. Essas reivindicações são fortalecidas em face as

crenças dos povos indígenas, os quais acreditam que pode haver um desequilíbrio espiritual e cosmológico caso seus antepassados sejam desrespeitados: “Alertamos que caso contrário do nosso pedido, poderemos ser cobrados destes espíritos a nossa força espiritual, tornando cada um de nós sem força para guiar nosso povo.” (A Crítica, 2003, p. 7). Ainda sobre a discrepância no que diz respeito ao tratamento dos direitos dos povos indígenas, o coordenador do Centro de Cultura Indígena da Fundação Estadual dos Povos Indígenas (FEPI), Amarildo Machado, da etnia Tucano, reiterou: “Por que os não índios, mais uma vez, vão mexer nos restos mortais dos nossos parentes. Quando eles encontram um túmulo deles, ninguém mexe. A urna do índio, querem levar para o museu.” (A Crítica, 2003, p.7). Além de questões espirituais, as reivindicações dos movimentos indígenas também dizem respeito as suas vontades de fortalecer a sua própria cultura. Estas vontades foram expressas por meio de uma carta destinada ao Ministério Público Federal (MPF), onde vale destacar:

4 – A Coiab entende que as evidências falam por si, que o local em que se localiza a praça Dom Pedro II é Terra Indígena. Portanto, solicita dos órgãos competentes que esta área seja declarada como tal, para ser devidamente protegida, enquanto terra da União, conforme estabelece a Constituição em vigor e o procedimento de demarcação das terras indígenas.

6 – Se houver acordo em deixar no local as Urnas achadas, conforme a primeira carta dos pajés, por se tratar de um espaço sagrado, a Coiab propõe que seja projetado e construído no local um Museu Indígena, onde possam ser reunidos todos os objetos guardados em outros espaços públicos ou particulares, e aqueles que sejam achados em outros locais e obras de revitalização da cidade de Manaus.

(Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira; Manaus – setembro de 2003).

Visto essas questões, que ocorrem a cerca de 22 anos atrás, vimos o quão difícil é lidar com os sítios arqueológicos e quão falha é a legislação nacional e a atuação dos órgãos e instituições públicas responsáveis pela salvaguarda do patrimônio cultural. As vontades de povos indígenas são suprimidas com respaldo na própria Constituição, que com base no artigo 231, entende que todos os bens, inclusive os encontrados no subsolo, pertencem a União. Sendo assim, os povos indígenas são impedidos de exercer tutela sobre seus bens culturais e sua participação no processo de decisão no que diz respeito a esses bens tampouco é considerada, como nos mostra a situação da Praça D. Pedro II. A musealização *in situ* dos objetos arqueológicos encontrados na fundação do Museu da Cidade foi possível após muita luta e insistência, tendo que ser amparada por decisões judiciais. Entretanto, em relação a Praça D. Pedro II, percebemos que as reivindicações

dos povos indígenas não foram consideradas. Na praça, não há outro indicativo de que ali é Terra Indígena a não ser pelas placas de sinalização e informação acerca da história do lugar, o que se sobressai é, ironicamente, o aspecto colonial e europeu do coreto e do chafariz. O fato de ali ser um sítio arqueológico onde em seu subsolo estão sepultados os originários da cidade de Manaus tem pouca importância, enfatizando a disparidade com que são tratadas perspectivas sociopolíticas que não seguem a narrativa hegemônica no que tange ao patrimônio cultural manauara.

3.4 Sítio Japiim

Figura 5: Mapa de localização do sítio arqueológico Japiim.



Fonte: Própria autora, 2025.

O sítio Japiim, localizado no conjunto Atílio Andreazza bairro Japiim – zona centro-sul de Manaus, foi descoberto no ano de 2002 pelo arqueólogo Carlos Augusto da Silva. Em 2005, foi cadastrado no Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos (CNSA) como sítio-cemitério e em 2006 foi objeto de estudo do projeto LAMA. Na sua ficha de cadastro o sítio Japiim é descrito da seguinte maneira:

Sítio cerâmico associado à terra preta localizado no conjunto Atílio Andreazza bairro Japiim, zona centro-sul de Manaus. Sobre o sítio passa a rede de alta tensão da Eletronorte. No local há algumas circunferências de urnas provavelmente associadas à fase “Paredão”. Foi identificado por Carlos Augusto da Silva em 2002. No entanto, nos anos de 1974/75 foram retiradas aproximadamente de 100 a 150 carradas de solo de terra preta para trabalhos de jardinagem do terreno do DNOS (Departamento Nacional de Obras Contra Seca), localizado na Av. André Araújo.” (p. 898)

Por meio desses dados, é possível perceber que o sítio Japiim é um dos sítios arqueológicos de maior importância para a cidade de Manaus, entretanto, devido a negligência do poder público e o desconhecimento da população local, o local está cada vez mais deteriorado, proporcionando um risco iminente para a preservação do patrimônio arqueológico da capital. Através de consultas a processos e relatórios disponíveis no SEI IPHAN, entende-se que diversos profissionais do campo do patrimônio fizeram solicitações ao IPHAN e ao Museu Amazônico, em busca de auxílio para a salvaguarda dos artefatos encontrados e para a preservação do local, requerendo visitas técnicas periódicas ao sítio e medidas que envolvam sinalização da área, juntamente com um projeto de educação patrimonial. São os diversos pedidos, que infelizmente não foram atendidos.

A princípio, podem adquirir relevância algumas questões, no sentido de orientar a condução da pesquisa, tais como: Como se poderiam avaliar o grau de impacto ou ameaça à preservação nos dois sítios arqueológicos, considerando o contexto e os agentes urbanos envolvidos diretamente nas questões e medidas de preservação desse patrimônio cultural? Em que medida se poderia contar com a anuência ou apoio dos órgãos públicos envolvidos administrativamente com a preservação desses sítios arqueológicos? Mais importante, qual o papel da população manauara em relação a esses sítios? Por que os cidadãos de Manaus não têm uma memória comum em relação a história e a importância desses sítios? Por que são alvos de esquecimento por parte dos habitantes? Ora, é um fato que os sítios arqueológicos da cidade de Manaus são alvos de apagamento e esquecimento, afinal algo só existe se lembrado por alguém. A questão principal é porque não lembramos.

4 DIÁRIOS DE CAMPO: ETNOGRAFIAS DOS SÍTIOS MANAUS E JAPIIM

4.1 A proximidade com o tema da pesquisa

Durante cerca de vinte e dois anos da minha vida fui moradora da zona leste da cidade de Manaus, mais especificamente do bairro São José 3, próximo da escola agrícola. Um bairro extremamente distante do centro da capital amazonense. Para chegar ao centro era preciso esperar um ônibus para o Terminal 5 e de lá aguardar outro que de fato nos levasse ao nosso destino. Minhas idas ao centro eram raras, apesar de ter morado lá cerca de um ano, no edifício Brasil localizado na Marechal Deodoro, na famosa rua tomada por camelôs. As idas ao centro eram mais frequentes quando eu era uma criança e tinha que acompanhar minha mãe em suas compras, quando ela se aventurava por ali uma vez no mês – no máximo – atrás de roupas ou eletrodomésticos. Durante o mês de janeiro, as idas ao centro eram uma certeza para compra de materiais escolares, pois era onde se concentrava a maioria das papelarias e livrarias, como também os locais de venda de uniforme. Essas foram minhas únicas experiências no centro de Manaus, durante boa parte da minha vida. Meu pai visitava o bairro com menos frequência ainda, mesmo que tivesse, em sua juventude, vivenciado muitas experiências nessa área. Creio que posso contar nos dedos quantas vezes fui ao centro com ele, que sempre me deixava no carro – por motivos de segurança. Lembro de uma única vez, no final de uma tarde, quando ele terminou de resolveu seus negócios e me convidou a andar pelas ruas do Centro Histórico, enquanto me relatava suas memórias acerca daquele lugar. Fizemos um lanche na Skina dos Sucos – esquina da Av. Eduardo Ribeiro com a Rua 24 de maio – e logo após fomos para casa. Foi uma tarde boa aquela, guardo com carinho na memória essa lembrança. Meu pai se foi há quase três anos, sinto sua falta profundamente. Meus pais sempre foram receosos quanto ao centro de Manaus, frequentemente me alertando que era um local perigoso. Com o passar dos anos e com o aumento do comércio na zona leste, especificamente na Grande Circular, localizada na Avenida Autaz Mirim, as idas ao centro se tornaram ainda mais raras. Se precisávamos ir para a área três vezes ao ano era muito. Visitas aos monumentos históricos também eram excepcionais. Fui ao Teatro Amazonas e ao Palácio Rio Negro ainda criança, com uns dez anos talvez. Só retornei a esses locais e a outros quando já estava na faculdade, acompanhada de minha mãe que foi tomada por uma vontade de conhecer mais sobre a história de Manaus, visto que ela veio do Maranhão e nunca – durante cerca de 30 anos – tinha ido a esses lugares. Sendo

assim, cresci totalmente desconectada com esse bairro (Centro) que é tão importante para nossa cidade, para nossa história.

Meu primeiro contato com a Praça D. Pedro II foi durante uma aula prática da faculdade. Era um domingo de manhã, e lá estávamos, um grupo com cerca de vinte e cinco alunos ranzinzas por estarem debaixo do sol, num dia de folga, por conta do professor da disciplina de Geografia Urbana. Não me recordo do nome do professor, tampouco de grande parte daquela manhã (também estava muita ranzinza). No entanto, lembro de quando paramos naquela praça e no interesse que ela me despertou. O professor contava a história daquele local, do pelourinho, das punições, do coreto de ferro fundido e das apresentações que ocorriam ali, do Chafariz das Musas, entre outras coisas. Infelizmente, não consigo recordar se o professor nos contou que ali era um sítio arqueológico, sinto que me lembraria se ele tivesse nos falado – aqui já percebemos os sinais de esquecimento.

Meu segundo contato com a Praça D. Pedro II ocorreu em setembro de 2022. No semestre desse ano, comecei uma pós-graduação remotamente na Escola da Cidade, no curso de Design Gráfico e a Cidade, o qual possuía duração de um ano. Na primeira parte do curso fomos incumbidos de elaborar um projeto de sinalização para a cidade. O trabalho devia ser feito por grupos, mas infelizmente (ou felizmente) meus dois companheiros trancaram a matrícula e eu tinha que decidir o que eu queria sinalizar. Por conta disso, tive a felicidade de poder escolher sinalizar algo da cidade de Manaus, o que seria difícil se eu ainda estivesse em grupo, visto que os dois integrantes eram de São Paulo. Foram muitas opções que me vieram a mente, até que me lembrei da Praça D. Pedro II e de que havia lido em uma reportagem que aquela área abrigava um cemitério indígena, de modo que ali era um sítio arqueológico. Ali estava meu foco de sinalização, fiz uma pesquisa breve sobre os demais sítios da cidade de Manaus e verifiquei que muitos não eram sinalizados, conforme determina o IPHAN. Escolhi três sítios para fazer o projeto de sinalização, sendo eles: a Praça D. Pedro II, o sítio Japiim e o sítio Lajes.

Na minha visita a Praça D. Pedro II, em setembro de 2022, vi que o sítio arqueológico era sinalizado segundo as diretrizes do IPHAN, além de possuir outras três placas assim nomeadas:

1. Sítio Arqueológico Manaus: a qual contava com informações acerca das descobertas arqueológicas daquele sítio.

2. Praça Dom Pedro II – Lugar de Pelourinho: a qual enunciava a história daquele lugar, principalmente no que tange aos diversos nomes que a praça recebeu e o porquê deles.
3. Sítio Arqueológico Manaus I.A.P.T.E.C.: a qual possuía um desenho técnico da praça, informando que as esferas de cor preta na paginação do piso indicavam os locais onde haviam sido encontradas urnas funerárias.

Seguindo meu olhar de arquiteta e de designer amadora, percebi que todas as placas daquele lugar, por mais que tivessem informações relevantes, não eram atrativas para o público. A diagramação não era devidamente elaborada, a estética não chamava atenção e as letras eram muito pequenas com um texto demasiado longo. Para que alguém sinta vontade ler o que aquelas placas contêm, esses elementos são indispensáveis. Sendo assim, meu projeto de sinalização tratou de formular um totem que despertasse o interesse de quem frequentasse aquele local, de forma que as pessoas descobrissem que ali é um sítio arqueológico e tivessem a curiosidade de conhecer um pouco da história daquele lugar. O totem era uma tentativa – ainda sem eu saber – de estimular a memória ancestral dos habitantes da cidade de Manaus, que conhecem tão pouco da sua própria identidade.

4.2 Apontamentos etnográficos

Minha volta a Praça D. Pedro II se deu através do trabalho de campo para a pesquisa de mestrado do qual esse projeto trata. Munida de novos conhecimentos acerca do fazer etnográfico, pude compreender aquele lugar com um novo olhar – com enfoque em descobrir seu papel para a memória e a história da cidade de Manaus, bem como seu papel como patrimônio cultural e como as consequências do esquecimento – tanto na esfera política como na social – assolam essa área.

Sendo assim, em abril de 2024 volto a Praça D. Pedro II para dar início ao meu caderno de campo. No dia 03/04/2024, logo pela parte da manhã de um dia chuvoso, me dirigi até o local. Cheguei à praça por volta das 9 horas, e em um primeiro momento fiz uma observação do meu objeto de estudo e do seu entorno. O local é circundado pelas ruas Bernardo Ramos, Gabriel Salgado, Avenida Sete de Setembro e Governador Vitório. Em seu entorno, encontram-se diversos prédios históricos e de grande importância no que tange ao patrimônio arquitetônico e cultural da cidade. Ali funcionam o Casarão da Inovação Cassina – recentemente restaurado, o Conselho Municipal de Cultura (antigamente era conhecido como Palácio Rio Branco, mas segundo informações via internet, o local está permanentemente fechado) e o Museu da Cidade de Manaus

(popularmente conhecido como Paço da Liberdade). Naquela área também estão localizados a 29ª Circunscrição de Serviço Militar (29ª CMS) e o antigo edifício do Instituto Nacional de Seguro Social (INSS).

Antes de me ater as minhas observações e entrevistas do trabalho de campo, gostaria de reviver uma memória que tenho do Museu da Cidade de Manaus, creio que é de importância para a compreensão de algumas questões da pesquisa. Lembram-se que mencionei que só tive contato com alguns edifícios históricos quando já estava na faculdade, e de que fui com a minha mãe para que nós duas pudéssemos conhecer um pouco mais da história de Manaus? Foi nessa época, em meados de 2018, creio eu, que adentrei o Museu da Cidade de Manaus pela primeira vez. Nessa época, o museu contava com oito salas de visitação com exposições interessantíssimas sobre a capital amazonense, exaltando a vida cotidiana, a identidade e a cultura local. Obviamente a que mais me chamou atenção foi a Sala de Arqueologia, que contava com um piso de vidro e mostrava as escavações arqueológicas que ocorreram naquele local, bem como alguns fragmentos e uma urna funerária encontrada naquela área – datada entre os séculos VII e XII (d.C.). Ali também tínhamos a possibilidade de interagir com os sítios arqueológicos da cidade de Manaus, por meio de óculos de realidade virtual, acompanhando o desenvolvimento da capital. As demais salas de visitação também possuíam um conteúdo interativo e detalhado sobre a história e cultura manauara. Naquela época, o Museu da Cidade de Manaus estava em pleno funcionamento e com a manutenção em dia, diferente da forma que eu o encontrei durante minhas visitas ao campo, que relatarei logo em seguida. Evoco essas idas ao entorno da Praça D. Pedro II, pois o objeto da pesquisa é indissociável daquilo que o cerca. Afinal, a ida das pessoas nesses edifícios é que podem despertar uma vontade ou necessidade de visitar a praça.

Retornando aquela manhã chuvosa de abril de 2024, minha primeira atitude foi de parar em frente à Praça D. Pedro II, de costas para o Museu da Cidade de Manaus e observar tudo o que estava acontecendo ali naquele momento. Como estava chovendo, havia muitas pessoas em busca de abrigo no coreto. A presença de tantas pessoas ali é incomum, como bem sei através de visitas anteriores e relatos, visto que a praça tem reputação de ser deserta e perigosa. Naquele dia, também estava o alistamento militar na 29ª CMS – o que também contribuía para que houvesse mais pessoas naquela área. Além disso, muitos buscavam abrigo debaixo do teto do Museu da Cidade de Manaus. Busquei adentrar o Paço da Liberdade, para falar com os trabalhadores daquele espaço sobre a Praça D. Pedro II. Infelizmente, estavam todos ocupados, pois a chuva estava alagando

parte de uma sala de visitação e a energia do prédio também estava com problema. Consegui falar rapidamente com o Sr. Leonardo, diretor do museu, que me direcionou a Stephany – estagiária, cursando o último período de Turismo. A simples e rápida conversa com Stephany já me despertou a compreensão e questionamentos acerca do meu objeto de pesquisa.

Minha conversa com Stephany se deu por meio de perguntas acerca de suas percepções sobre a rotina da Praça D. Pedro II. Meu primeiro questionamento foi sobre a movimentac o da praça, o qual Stephany respondeu:

A praça é bem parada, só tem movimento quando t  tendo o alistamento aqui do lado ou da época do Passo a Paço. Fora isso é bem monótono. Também tem um movimento quando algum guía traz grupos de turistas, da  a gente vai lá falar sobre o museu e menciona um pouco da história da praça, das urnas funerárias que foram encontradas l . A questão da segurança também interfere na movimentac o da praça, deveria ter mais segurança ali, com apoio da guarda municipal. Muitas pessoas não frequentam o local por conta da história da área em rela o as mulheres e aos moradores de rua. (Stephany, 2024)

Achei pertinente a informa o sobre os grupos de turistas que visitavam a praça e perguntei se alguém já tinha chegado ali instigado em ver as urnas após ir   praça e se havia interesse em saber mais sobre o patrimônio arqueológico da região. Transcrevo aqui o que Stephany me informou:

O pessoal fica bem interessado quando descobre que tem uma exposi o de urnas funerárias aqui, que é uma coisa que eles geralmente não sabem. Quando a gente fala para esses grupos de turistas eles também ficam surpresos e interessados em visitar e saber mais sobre esse patrimônio, eles até perguntam sobre o CAM (Centro de Arqueologia de Manaus), mas ainda não está aberto para visita o. (Stephany, 2024)

Em seguida, questionei Stephany sobre suas opiniões, enquanto cidadã e funcionária do Museu da Cidade de Manaus, sobre o trabalho em rela o a preserva o do patrimônio arqueológico da cidade de Manaus. Sua fala foi a seguinte:

Precisa melhorar muito, muita gente não sabe da exposi o das urnas que tem aqui. Fora isso tem que melhorar a infraestrutura do museu, tem várias coisas quebradas. Por exemplo: hoje t  chovendo e tem algumas partes que tão molhando. Hoje também t  sem energia e não dá para abrir todas as salas de exposi o. Questão da acessibilidade também precisa ser melhorada, tem piso tátil, mas não tem textos em braile, não tem algum tipo de conteúdo em áudio em rela o a essa parte das urnas, como você pode ver tem só essas placas que são até difíceis de ler. (Stephany, 2024)

A fala de Stephany é importante no que se refere a questão de sinalização dentro do Museu da Cidade, um local que, diferente da Praça D. Pedro II, é obrigatório haver mecanismos de informação que facilitem a experiência do usuário no lugar. Vemos que há deficiências na infraestrutura, pois não possui aparatos que garantam acessibilidade a todos os cidadãos que queiram visitar o museu. Além disso, vimos que a divulgação de informações também é insatisfatória. É importante ressaltar que ao visitar o museu, sem agendamento prévio, o usuário recebe breves orientações sobre as salas de exposição, de forma que a experiência ocorre sem guias (para uma visita guiada, o usuário deve entrar em contato com o museu). Dessa maneira, para que a pessoa que esteja visitando o museu sem um guia possa usufruir da experiência plenamente, seria necessário que o lugar contasse com uma estrutura adequada e que atendesse a todos os públicos. Ou seja, é preciso que haja acessibilidade, com implementação de rampas, piso tátil, textos em brailes e em áudio; as placas informacionais devem ser projetadas adequadamente, com tipografia legível, fonte de tamanho apropriada para leitura e até mesmo uma paleta de cores que não interfira na absorção das informações. Enfim, são essas e outras muitas questões que podemos pensar a partir dessa pequena fala da Stephany.

Continuando no mesmo fio sobre a questão do patrimônio arqueológico, perguntei a Stephany se ela achava que havia a necessidade de educação patrimonial voltado para a população, no que se refere a patrimônio arqueológico. Sua resposta foi: “Sim, tem necessidade de educação patrimonial porque muitos não sabem da exposição que tem aqui, não conhecem essa parte da história da cidade, acham que é uma coisa que aconteceu só lá pelo nordeste do país.” (Stephany, 2024). Também a questionei sobre a visita àquela área, que engloba tanto a Praça D. Pedro II, como seu entorno histórico. Segundo Stephany:

Em grande parte, são turistas de outros estados ou os que vem nos cruzeiros. Não tem muita visitação da população local em si, eles geralmente vêm quando tem que trazer algum parente ou amigo que veio de outro estado. Às vezes é até esses que vem de fora que trazem os moradores locais para conhecer o museu, e todos ficam surpresos pois não tinham noção do conteúdo que tinha aqui. (Stephany, 2024)

Visto essas observações sobre a percepção dos habitantes e dos turistas que visitam a capital amazonense, questionei Stephany sobre sua opinião acerca do investimento de políticas públicas patrimoniais, o qual ela respondeu: “Acho que a prefeitura tá fazendo um bom trabalho em vídeos de divulgação, como o mirante que fica ali perto e atrai

peessoas pra a praça e pro museu também. Eu acho que ainda falta esse tipo de investimento por parte da Secretaria de Cultura” (Stephany, 2024). Também fiz questionamentos quanto a sinalização que há na Praça D. Pedro II, que segundo Stephany:

A sinalização da Praça D. Pedro II sobre o patrimônio arqueológico tá bem deteriorada e precisa ser melhorada. Acho que as placas informativas deviam ser mais enxutas e chamar mais atenção. Eu também acho que deviam sinalizar que ali é um centro cultural, com placas informando direções para chegar aos museus, as ruas e tal. (Stephany, 2024)

Quanto ao trabalho de campo no sítio Japiim, confesso que pensei que seria um local de fácil acesso, por estar localizado em um conjunto habitacional – diferente na Praça D. Pedro II que está no Centro e é considerada perigosa. No entanto, as vezes que consegui ir ao lugar, nunca tive coragem de adentrar o sítio em si – justamente por seu visível estado de abandono e degradação. A área, a qual devia servir de praça para a comunidade que habita o entorno – é um local inóspito e muitíssimo quieto. Na minha primeira vez que fui lá, na época do desenvolvimento do projeto de sinalização, só tive coragem de tirar duas fotografias da “frente” da praça – que em nada lembra uma praça. Nessa ocasião, havia homens estranhos no local, queimando objetos que não consegui identificar. Na segunda vez que tentei visitar o sítio, também me faltou coragem, por estar sozinha e ser mulher, pelo local estar vazio e abandonado. Penso que meu trabalho de campo nessa área vai ser difícil e penoso, talvez devesse tentar acesso por outra rua para tentar falar com os moradores, levar alguém para me acompanhar. Dessa forma, as informações sobre o sítio Japiim que consegui adquirir são somente as que já se sabe – que é um sítio abandonado, deteriorado e sem qualquer tipo de sinalização a vista.

Trago aqui mais uma informação interessante, que acredito que contribua para o material e para a discussão e problematização acerca dos sítios arqueológicos. No dia 18/09/2024 tive a oportunidade de dar uma pequena aula para uma turma de graduação do curso de Design da UFAM. Apresentei minha pesquisa acerca dos sítios arqueológicos, bem como o projeto de sinalização. O que mais me chamou a atenção foi o momento que eu pedi para que levantasse a mão quem tinha o conhecimento de que a Praça D. Pedro II era um sítio arqueológico – nenhum aluno se manifestou. Em uma sala com mais de vinte jovens, nenhum sabia que aquele lugar era um sítio, ainda que localizado no Centro Histórico, ainda que em grau de preservação médio, ainda que possua uma interessante paginação de piso que indica onde foram encontradas urnas funerárias, ainda que sinalizado. Aqui vi o quanto o esquecimento está imbricado nas

mentes da população manauara, no que se refere a essa parte da nossa história. Se a Praça D. Pedro II enquanto sítio arqueológico já é alvo desse esquecimento, quem dirá os outros vinte e oito sítios cadastrados na cidade de Manaus – e muitos outros a ser cadastrados ou descobertos. Nessa aula, também ouvi o relato de uma aluna que reside no bairro Nova Cidade, o qual está localizado o sítio arqueológico de mesmo nome. Infelizmente não me recordo do nome da moça, mas me falou que de três anos para cá o sítio, que era abandonado, está sendo alvo de diversas invasões de pessoas que buscam construir moradias ali. Mais uma vez a falta de fiscalização e sinalização deixou mais um sítio à mercê da degradação, o descaso do Estado apenas culmina no acúmulo de mais problemas. O que me deu esperanças no decorrer dessa aula é que pude observar a animação e o despertar de curiosidades dos alunos, que se interessaram mais por esse tema, concordando que deveria haver mais projetos de educação patrimonial para comunidades que habitam o entorno de sítios arqueológicos, bem como placas de sinalização em cada um deles. Muitos também questionaram se não havia fiscalização nesses lugares, do porquê ser tão fácil invadir e destruir esses locais, coisas as quais não pude justificar com certeza.

4.3 Devagar e sempre: em busca da proximidade com o outro

Sítio Japiim – Uma manhã nublada

No dia 7 de março de 2025, pela parte da manhã, fui ao sítio Japiim para realizar meu trabalho de campo. Por não ser uma pessoa boa de “papo”, elaborei seis perguntas para direcionar a moradores do conjunto habitacional ou quaisquer pessoas que estivessem pelo local. As perguntas foram:

1. Você sabe que aqui é um sítio arqueológico?
2. Você já presenciou artefatos arqueológicos à vista?
3. O que você acha do trabalho do IPHAN em relação a proteção de sítio arqueológico? É um trabalho bom, ruim ou mediano?
4. O IPHAN faz ou fez algum tipo de trabalho de educação patrimonial com as pessoas que moram próximo a esse sítio?
5. Você acha que esse sítio deveria ser sinalizado com uma placa contendo nome e informações sobre a história do local?
6. Você acha que esse sítio arqueológico é importante para a cultura e a história da cidade de Manaus?

Cheguei no sítio Japiim por volta das 10h00 da manhã, estacionei o carro próximo ao terminal de ônibus do bairro. Achei que conseguiria entrevistar alguém ali, no entanto não havia ninguém na estação de ônibus e os trabalhadores estavam dentro da edificação de suporte do terminal. Resolvi dar uma volta no sítio, a primeira impressão que tive é de que ali era um terreno baldio, abandonado. Há muita vegetação na região, que precisaria de cuidado. Não havia ninguém no local, apenas alguns carros e motos transitavam na área de vez em quando, o que explica a formação dos caminhos no sítio. Fiz alguns registros fotográficos e andei mais um pouco na esperança de avistar vestígios arqueológicos visíveis, de vasilhames cerâmicas que afloram no solo. Não encontrei, me deparei apenas com o linhão de transmissão de energia elétrica e lixo.

Figura 7, 8, 9: Sítio arqueológico Japiim.



Fonte: Própria autora, 2025.

Continuei caminhando pelo sítio e pelo seu entorno com a expectativa de achar alguém para realizar entrevistas sobre o local. O conjunto habitacional é bem pacato, quase não se vê ninguém fora das residências. Foram pouquíssimas pessoas que consegui abordar. A primeira era uma trabalhadora do Centro Especializado em Reabilitação (CER III), seu nome é Isabel e tem 35 anos. Em um primeiro momento perguntei se ela morava no bairro, a qual me informou que não, que apenas trabalhava ali fazia um tempo. Comecei a fazer as perguntas, que ela respondeu de maneira direta e objetiva, sem se aprofundar mais no assunto. Ao perguntar se ela sabia que ali era um sítio arqueológico, Isabel me respondeu que não sabia, também me disse que nunca viu nenhum vestígio arqueológico na região. Continuei e perguntei se ela achava o trabalho de proteção do IPHAN bom e se eles já haviam feito algum trabalho de educação patrimonial com a comunidade, o que ela me respondeu que não – para ambas as perguntas. Em relação a

sinalização, me disse que achava que deveria haver uma placa no local, bem como acredita que o sítio arqueológico é importante para a cultura e a história de Manaus.

Minha segunda entrevista foi com uma moradora de uma casa ao lado do Centro Especializado em Reabilitação. Consegui abordá-la, pois estava cuidando de suas plantas e a avistei no muro. Informei que estava fazendo uma pesquisa sobre o sítio Japiim e questionei se poderia fazer seis perguntas rápidas a ela, que ela concordou em responder. Saiu de sua casa e se apresentou como Ismalia, tem 46 anos de idade e mora na Rua Acari. Perguntei há quanto tempo ela morava ali e me informou que há mais de 40 anos. Iniciei a conversa perguntando se ela sabia que mais a frente havia um sítio arqueológico e ela me respondeu que sabia, que brincava muito ali quando era criança. Questionei se ali sempre foi aquele lugar abandonado e ela me confirmou que sempre foi daquele jeito, mas que com o passar do tempo os carros que transitam no local foram destruindo ainda mais o sítio, que o terreno era mais plano. Perguntei se ela já havia presenciado o surgimento de algum artefato arqueológico no local e Ismalia me disse que sim, que conseguia ver os “círculos” das cerâmicas que afloravam no terreno. Acabei me enrolando nas perguntas e esqueci de perguntar como ela avaliava o trabalho do IPHAN e fui direto para a pergunta sobre o trabalho do órgão em questão, em relação a educação patrimonial, questionei se eles já haviam feito algum tipo de ação – como distribuição de cartilhas ou até realização de oficinas de arqueologia – Ismalia me respondeu que não, que nunca havia visto o IPHAN fazer um trabalho desses, ao menos em sua rua, que já havia presenciado eles trabalhando no sítio mas nunca fizeram um trabalho com a comunidade. Perguntei se ela achava que o sítio deveria ser ao menos sinalizado com uma placa, o que ela me informou que sim, que além disso deveria ser feito mais trabalhos no local, com a instalação de iluminação e que tivesse um projeto para transformá-lo em uma praça, visto que estava abandonado e acaba se tornando uma área perigosa, sendo que as pessoas que transitam ali – principalmente à noite – estão sujeitas a assaltos, inclusive me pediu para que tomasse cuidado ao andar pelo sítio. Ismalia acredita que se houvesse ao menos uma placa ali, o sítio não estaria tão deteriorado. Por fim, questionei Ismalia sobre sua opinião em relação a importância do sítio Japiim para a história e cultura da cidade de Manaus, e ela me respondeu da seguinte forma:

Eu acho que se fosse importante eles já tinham feito algo aqui, porque esse local acaba se tornando apenas um local de estudos para vocês né, é um local que vocês vêm aqui uma vez, olham e vão embora, é como se fosse um zoológico. Então acaba servindo só para isso mesmo, eu acho que se fosse realmente importante já era “pra” ter feito alguma coisa aqui. (Ismalia, 2025).

Continuei a caminhar pela Rua Acari, que é a rua que fica atrás do sítio Japiim, na esperança de achar mais alguém para entrevistar. Como já disse acima, a maioria das pessoas ficam dentro de suas casas e não há quase ninguém nas ruas. Avistei mais a frente um carro e um senhor que estava lavando-o na frente de um pequeno comércio, o qual olhei para dentro de relance e observei que só havia uma senhora trabalhando no caixa. Fui me aproximando e abordei o senhor, o qual se chama Berg, me apresentei e informei que estava pesquisando o sítio Japiim e perguntei se poderia fazer algumas rápidas perguntas a ele. Infelizmente, Berg me falou que estava com pressa e que não poderia responder, porque tinha que fazer umas entregas e me disse que sua esposa (a que estava no caixa do comércio) poderia responder em seu lugar. Mesmo assim, me questionou qual era o objetivo do meu trabalho, respondi que queria entender o porquê daquele sítio ser tão esquecido tanto pela população quanto pelo governo. No mesmo instante, vi que Berg se interessou pela temática do trabalho e me disse que aquilo era uma questão muito importante para ele, que sempre viu que ali era um local que possuía muitos artefatos arqueológicos, que até tinha um amigo geólogo que ia no local de vez em quando para pesquisar pedras, brincou dizendo que ali deveria ter algo muito valioso. Berg me disse que tinha muita vontade de mudar a situação daquele lugar abandonado, que muitos carros que transitam por ali destroem cada vez mais o sítio e que tinha vontade até de montar seu comércio em uma das entradas para evitar essa situação. Perguntei se ele achava que deveria ter ao menos uma placa de sinalização no local e ele me respondeu que sim, que gostaria muito que houvesse uma placa ali, porque assim as pessoas pelo menos teriam conhecimento e talvez não iam transitar com veículos por ali, me disse até que ele mesmo tinha vontade de fazer uma placa, visto que ele não vê nenhuma iniciativa do IPHAN em relação a isso. Fiquei bastante surpresa de ter encontrado Berg e visto o quanto esse morador se importa com o sítio Japiim, em um outro dia de campo gostaria de conversar mais tempo com ele e coletar todo seu testemunho em relação ao sítio Japiim. Visto que ele tinha que ir embora, me direcionei ao pequeno comércio para entrevistar sua esposa Leila, que me disse que tinha 53 anos de idade. Iniciei a conversa e perguntei se Leila sabia que ali era um sítio arqueológico e ela me respondeu que sim, que sabia que ali era um cemitério de “índio”. Continuei e questionei se ela já havia visto algum artefato arqueológico no local e Leila me confirmou que ela conseguia ver os “círculos” da cerâmica, aproveitei e perguntei onde ficavam esses “círculos” e ela me informou que era ali perto, por trás de seu comércio. Dei seguimento a conversa e novamente esqueci de

perguntar o que ela achava do trabalho de proteção do IPHAN, questionando-a apenas sobre o trabalho de educação patrimonial, que ela me informou que nunca viu o IPHAN fazer qualquer tipo de trabalho com a comunidade, que sempre viu eles trabalhando com “aqueles pincéis” no sítio, porém nunca entraram em contato com a comunidade. Perguntei se ela achava que deveria haver uma placa de sinalização no local e ela disse que sim. Por fim, perguntei se ela achava que o sítio Japiim era importante para a história e a cultura da cidade de Manaus, e ela respondeu da seguinte forma:

Sim, é a nossa história né. Eu tenho uma neta de 3 anos e isso já é uma história que eu vou contar para ela, a gente não pode esquecer. Tem sempre que buscar conhecer, eu por exemplo não sabia nada, mas eu “tô” sempre buscando saber, “tô” sempre perguntando, meu marido até fala “tu vive perguntando tudo”, mas eu pergunto “pra” saber (risos). (Leila, 2025)

Finalizei a conversa com Leila e agradei a sua ajuda. Segui adiante e adentrei novamente o sítio pela entrada ao lado do comércio, a qual Berg me falou que tinha vontade de construir seu novo mercado para prevenir a entrada de veículos. Fiquei procurando os vasilhames cerâmicos que seriam possíveis de observar, mas não estava conseguindo achar, até que Berg surgiu na entrada com seu carro e saiu para me ajudar. Rapidamente me mostrou os três “círculos” dos artefatos arqueológicos, os quais infelizmente só se deterioram cada vez mais com o passar do tempo e com a constante passagem de veículos. Novamente Berg informou sua vontade de fazer algum trabalho naquela região, pois aquilo não podia ser completamente destruído. Antes de ir embora me incentivou bastante a lutar por essa causa, disse que sabia que quando somos jovens achamos que podemos salvar o mundo, mas que mesmo assim – apesar das diversidades – não podíamos desistir. Teve que ir embora por conta do trabalho, mas antes me informou que mais a frente, perto de uma mangueira havia um bar chamado “Bar da Urna”, onde haviam encontrado uma urna funerária a qual o IPHAN veio fazer a remoção, me informou que provavelmente estaria fechado naquele horário, mas que seria interessante eu falar com a dona em outro momento. Agradei sua contribuição e continuei tirando algumas fotos do terreno e dos vasilhames cerâmicos que estavam à vista. Após isso, visto que eu não vi mais ninguém na rua e o “Bar da Urna” estava fechado, finalizei o dia de campo e fui embora.

Figura 10, 11, 12: Vasilhames cerâmicos visíveis no Sítio Japiim.



Fonte: Própria autora, 2025.

Praça D. Pedro II – Sítio Manaus – Uma manhã tranquila

Nesse segundo dia de visita ao campo, no dia 11 de março de 2024, fui a Praça D. Pedro II novamente por volta das 10h00 da manhã. Nesse horário a praça, bem como seu entorno me pareceu pouco movimentada. O que observei é que havia muitos moradores de ruas dormindo nos bancos e nenhuma pessoa transitando pelo local. Como não tive oportunidade de falar com ninguém na praça, decidi apenas fazer um levantamento fotográfico da paginação de piso que evidenciam as urnas funerárias que foram encontradas em escavações, por meio das circunferências em cor preta. Também tirei foto da placa de sinalização, que por sinal já se encontra bastante deteriorada, com sua tinta quase completamente apagada. As placas informativas também estão prejudicadas, dificultando a leitura das informações nelas inscritas. Também encontrei uma outra placa, de reconhecimento e homenagem aos indígenas que estão enterrados local, bem pequena e escondida por sinal.

Figura 13, 14, 15: Paginação de piso indicando onde foram encontradas as urnas funerárias da Praça D. Pedro II.



Fonte: Própria autora, 2025.

Após esse levantamento fotográfico, resolvi visitar o Museu da Cidade para ver a sala de arqueologia e tentar conversar com alguém sobre a Praça D. Pedro II. Infelizmente, o dia não estava propício para um dia de campo produtivo, visto que o museu estava fechado devido à falta de energia. Pensei em conversar com o dono do Alê Café e Restaurante, localizado na Rua Bernado Ramos ao lado do museu, mas minha timidez me venceu. Apenas fiz uma rápida visita ao Mirante Lúcia Almeida, ao percorrer o caminho até lá percebi que nesse entorno da Praça D. Pedro II existem muitos atrativos novos que dão mais vida ao Centro Histórico, oferecendo maiores possibilidades de lazer aos habitantes e visitantes da cidade. Isso pode se tornar um ponto positivo em se tratando do sítio Manaus, pois, talvez, ao pensar em formas de ações para valorizar esse sítio arqueológico, para além do patrimônio da época da Belle Époque, mais pessoas possam ser atraídas para visitar e transitar pela praça, intensificando seu uso e talvez diminuindo sua característica periculosa com isso.

Figura 16, 17, 18: Placas de sinalização e informação na Praça D. Pedro II.



Fonte: Própria autora, 2025.

Praça D. Pedro II – Sítio Manaus – Uma tarde movimentada

No terceiro dia de visita ao sítio Manaus, no dia 25 de março de 2025, decidi fazer uma abordagem diferente. Sempre fui a Praça D. Pedro II em um determinado horário, pela manhã, por volta das 10h00. Nesse horário a praça estava sempre pouco movimentada, assim como no entorno. Na praça, em sua maioria, havia alguns moradores de ruas dormindo nos bancos ou no coreto, apenas poucas pessoas transitavam pelo local. Pela parte da tarde, no horário de 13h00 até às 15h00, notei que a Praça D. Pedro II possui um movimento muito maior. Havia muitas pessoas sentadas nos bancos, conversando,

observando a paisagem ou transitando pelo local. Também havia alguns estudantes e grupos de turistas no local – que visitavam tanto a praça quanto o museu.

Primeiramente, resolvi dar uma volta pela praça e tentar entrevistar algumas pessoas. Nesse dia, decidi utilizar três perguntas para iniciar minha conversa para meus interlocutores, sendo elas:

1. Você sabia que a Praça D. Pedro II é um sítio arqueológico?
2. Você acha que o IPHAN deveria encontrar outras formas de deixar mais explícito que a Praça D. Pedro II é um sítio arqueológico, além das placas que existem no local?
3. Você acha que o IPHAN faz um bom trabalho em relação a proteção e preservação do patrimônio arqueológico de maneira geral na cidade de Manaus?

Minha primeira conversa foi com um casal de adolescentes que estavam sentados em um banco da praça, próximos ao coreto. Ao perguntar se ambos sabiam que ali era um sítio arqueológico, Alef e Rebeca responderam que não, mesmo havendo placas de sinalização no local. Ao perguntar sobre a questão de outras formas de intervenção do IPHAN com o intuito de dar mais visibilidade ao patrimônio arqueológico da praça, ambos achavam que seria uma ideia interessante. Por fim, ao perguntar sobre o trabalho do IPHAN em relação a proteção e preservação do patrimônio arqueológico da cidade de Manaus, ambos responderam que acham que o órgão faz um trabalho bom.

Continuei andando pela praça com a intenção de tentar entrevistar um grupo de alunos que estavam próximos a placa de sinalização do sítio arqueológico Manaus, no entanto, os adolescentes já estavam de saída e não consegui alcançá-los. Em seguida, perguntei a um casal de idosos que estavam sentados em outro banco da praça se aceitavam responder as três perguntas, alegando que seria algo rápido. A senhora recusou, um pouco constrangida, justificando que não saberia responder perguntas para uma pesquisa, apesar de eu garantir que as questões eram simples. Ela disse que o senhor ao seu lado, Francisco, saberia me ajudar. Ao perguntar do Sr. Francisco se ele sabia que ali era um sítio arqueológico, ele me respondeu que sim, pois havia visto as placas. Ao perguntar se o IPHAN poderia propor outras formas de intervenção para valorizar o lado arqueológico da praça, Sr. Francisco respondeu que acharia interessante. E ao ser questionado sobre o trabalho do IPHAN em relação a proteção e preservação do patrimônio arqueológico da capital manauara, Sr. Francisco respondeu que achava o trabalho bom.

Em seguida decidi ir ao Museu da Cidade, visitar a Sala de Arqueologia e retornar à praça mais tarde para tentar mais entrevistas. No Museu da Cidade, consegui falar com uma funcionária que me apresentou o espaço, Maria Rita. Questionei Maria se ela se importaria de responder as perguntas sobre a Praça D. Pedro II e ela disse que poderia me ajudar. Ao questioná-la se ela sabia que a praça era um sítio arqueológico, ela afirmou que tinha conhecimento. Ao perguntá-la se ela achava que o IPHAN deveria procurar outras formas de evidenciar que a praça era um sítio arqueológico, Maria disse que o órgão deveria sim tentar trabalhar mais a questão do patrimônio arqueológico no local, visto que sempre fizeram trabalhos de escavações na praça e as pessoas, ao visitarem ao museu, sempre ficam surpresas e interessados ao descobrirem que há artefatos arqueológicos sob o subsolo. Ao perguntá-la sobre a conduta do IPHAN em relação a proteção e preservação do patrimônio arqueológico da cidade de Manaus, Maria me informou que achava que sua avaliação era mediana, visto que o CAM sempre está fechado e não é possível ter acesso a diversos artefatos arqueológicos. Maria também falou sobre os trabalhos na Praça D. Pedro II, que acontecem muito raramente, alegando que não enxerga uma participação efetiva do órgão em se tratando do sítio arqueológico.

Figura 19, 20, 21: Sala de Arqueologia do Museu da Cidade.



Fonte: Própria autora, 2025.

Ao finalizar minha conversa com Maria, segui com minha visita ao Museu da Cidade. Após observar algumas salas de exposição, adentrei a Sala de Arqueologia. Minha primeira impressão foi: o espaço é meio vazio. Senti mais faltas de placas de informações ou até mesmo uma ferramenta audiovisual que outras salas possuíam. O que mais chama atenção na sala, claramente, é o piso de vidro tátil e a cavidade no piso de madeira, ambos meios de visualização das urnas funerárias preservadas *in situ* no museu. Essa experiência de andar sobre o piso de vidro tátil e poder observar o subsolo por meio

da cavidade do piso é algo muito positivo sob o ponto de vista da musealização. No entanto, essa experiência poderia ser potencializada se a Sala de Arqueologia fosse precisamente equipada. Como dito anteriormente por Stephany, as placas informacionais contêm letras minúsculas (e as próprias placas também são pequenas) e estão um pouco distantes do público, dificultando sua leitura. Além disso, o espaço disponível nas paredes não é amplamente utilizado, por isso a impressão de que o espaço é vazio. Outra questão é a falta de acessibilidade no que se refere a essas placas de informação, pois não há uma alternativa em braille ou em áudio para pessoas com necessidades especiais. Mais um ponto é a falta de algum elemento audiovisual para agregar na divulgação de conhecimento no que tange ao patrimônio arqueológico da cidade de Manaus. Um vídeo com expoentes da arqueologia amazônica discorrendo sobre a importância do patrimônio arqueológico seria algo interessante para a Sala de Arqueologia do Museu da Cidade, por exemplo.

Figura 22, 23: Artefatos arqueológicos expostos in situ na Sala de Arqueologia do Museu da Cidade.



Fonte: Própria autora, 2025.

Ao sair do Museu da Cidade, decidi andar pelo entorno do local, acessando a Rua Bernardo Ramos e indo em direção ao Mirante Lúcia Almeida. Observei novamente que as ruas dessa área parecem ser mais movimentadas nesse horário da tarde, com diversas pessoas visitando as atrações próximas dali. Ao voltar do mirante, resolvi adentrar o Centro Cultural Oscar Ramos, visto que nunca havia ouvido falar daquele lugar. Ao passear pela exposição, conheci o segurança José Rodriguez, que começou a conversar comigo sobre o tempo e me questionou se eu já havia visitado o Centro Cultural, respondi que não, que nem tinha conhecimento que havia uma exposição ali. José me informou que também só foi conhecer aquela parte da cidade quando começou a trabalhar no Centro Cultural, que antes seu limite era a Praça D. Pedro II. Ao ouvir o nome da praça, expliquei

a José meu trabalho e perguntei se ele poderia responder ao meu pequeno questionário, ao que ele concordou. Ao perguntá-lo se ele sabia que a praça era um sítio arqueológico, ele me afirmou que sabia, e acrescentou que toda “aquela área até o mirante” era um sítio arqueológico. Perguntei se ele achava que o IPHAN deveria encontrar outras maneiras de enfatizar que a Praça D. Pedro II era um sítio arqueológico, com o intuito de valorizar o patrimônio cultural presente no local. José me disse que já havia a sala de arqueologia no Museu da Cidade e perguntou se eu já havia visitado, informei que sim e insisti em questionar se ele não achava que deveria algum tipo de interferência na própria praça. José me disse que poderia ser interessante, mas poderia gerar mais gastos, visto que teriam que contratar seguranças para proteger os artefatos que poderiam vir a ser expostos no local. Ao questioná-lo sobre o trabalho do IPHAN ao que se refere a proteção e preservação do patrimônio arqueológica da cidade de Manaus, José me informou que achava que o trabalho do órgão era “mais ou menos”, pois ele não tinha muito conhecimento sobre isso.

Retornei à praça novamente pela Rua Bernardo Ramos, gostaria de ter entrevistado o dono do Alô Café Restaurante, porém o estabelecimento estava movimentado e não queria atrapalhar o trabalho de ninguém. Adentrei o espaço da praça na esperança de conseguir falar com mais alguém e avistei um grupo de mulheres, composto por uma guia turística e duas visitantes. Ao me aproximar vi que a guia estava mostrando as duas senhoras as circunferências de cor preta que fazem parte da paginação de piso da praça e que referenciam as urnas funerárias encontradas durante as escavações feitas no local, explicando como eram enterrados os indígenas dentro dessa urna. Tentei conversar com as três mulheres, mas fui ignorada, o que entendendo completamente visto que a guia turística estava no seu momento de trabalho. São situações que podem ocorrer no campo, mas a simples presença desse grupo já se configura como um dado etnográfico interessante, ao ver que é recorrente a visita de grupos turísticos na praça e que guias evidenciam que ali é um sítio arqueológico e mostram essa parte da história do lugar. Depois disso, decidi encerrar meu dia de campo na Praça D. Pedro II. O que consegui absorver desse dia de trabalho de campo é que, como já dito, a Praça D. Pedro II e seu entorno são muito mais movimentados pela parte da tarde, o que eu achava que não acontecia. Em se tratando dos entrevistados, percebi que em relação ao sítio Japiim, os interlocutores da Praça D. Pedro II parecem mais desconfiados e retraídos. Interpreto isso como o fato dessas pessoas estarem apenas transitando pela praça, diferentemente dos moradores do Conjunto Atilio Adreazza, que moram há bastante tempo no local e se

sentem confortáveis em falar sobre o lugar, pois possuem uma ligação de memória afetiva em relação ao sítio Japiim.

Sítio Japiim – Uma tarde chuvosa e frustrante

No meu quarto dia de trabalho de campo nos sítios arqueológicos, decidi retornar ao sítio Japiim, no dia 31 de março de 2025, com esperanças de ter uma nova conversa com o Sr. Berg, visto que no primeiro dia que tive contato com ele não tivemos a oportunidade de ter uma conversa mais profunda em relação ao sítio e sua imensa vontade de protegê-lo.

Neste dia, resolvi fazer uma abordagem diferente, assim como fiz na Praça D. Pedro II, indo ao sítio Japiim no horário da tarde, por volta das 15 horas. O dia já não estava dando indícios de que seria produtivo, pois estava chovendo constantemente. No horário que fui, estava chovendo levemente, o que já era indicativo de que provavelmente não haveria muitas pessoas nas ruas.

Ao chegar no sítio Japiim, estacionei meu carro próximo a Escola Municipal Izabela Angarita e comecei meu trajeto, a pé, por um local diferente do que do dia de campo anterior. Na primeira vez, adentrei o sítio “de uma vez”, pela entrada a esquerda do terminal de ônibus e ao lado da Igreja Assembleia de Deus. Dessa vez, segui pela Rua Canumã, contornando o sítio Japiim, com esperança de encontrar o Bar da Urna. No decorrer do caminho da Rua Canumã, observei que a rua estava bem vazia e silenciosa, não encontrando ninguém para fazer entrevistas. Avistei o bar na extremidade do sítio, porém estava fechado. É um bar de estrutura bem humilde, não possui nenhuma espécie de sinalização ou letreiro indicando que ali é o “Bar da Urna”, a não ser pela sua localização no Google Maps.

Como não encontrei ninguém no Bar da Urna, segui meu trajeto pela Rua Ariaú, verifiquei que havia um senhor na rua, mas não consegui alcançá-lo a tempo para entrevista, visto que ele estava saindo de casa em um carro. Segui pela Rua Ariaú e virei à direita, na Rua Maria Antonieta – percurso que nunca havia feito antes – para tentar encontrar pessoas com quem falar. Novamente me deparei com um lugar vazio, no caminho observei as ruas Acari, Jaime Bittencourt e Apuauzinho e não encontrei ninguém. Segui até o final da Rua Maria Antonieta, pois observei de longe que já na Av. Rio Negro havia duas paradas de ônibus, onde talvez pudesse encontrar alguém. Novamente, não havia ninguém. Ao lado da parada de ônibus, encontrei uma praça, que segundo o Google Maps se trata da Praça Nossa Senhora da Piedade. Não havia pessoas na praça e o local parecia bem deteriorado, com necessidade de um serviço de jardinagem

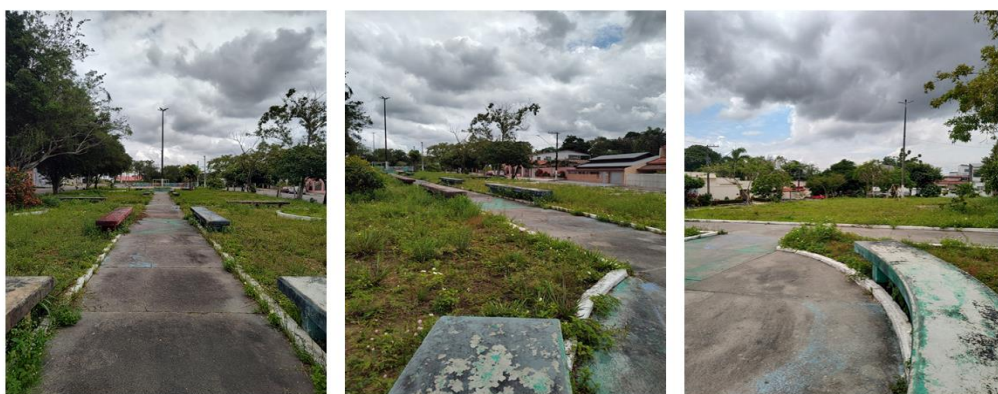
para aparar a grande quantidade de mato crescido. A praça também carecia de mobiliários urbanos, possuindo apenas uma quadra de cimento para futebol, alguns bancos de concreto, um conjunto de balanços enferrujados e aparentemente quebrados e uma gangorra que também estava deteriorada – ambos esses brinquedos localizados em uma área com bastante mato. Fora isso, a praça não possuía qualquer projeto paisagístico, estruturas para atividades físicas e de lazer (academia ao ar livre, playground para crianças, mesas de jogo etc.), quiosques, lixeiras, fontes, bebedouros, entres outros itens necessários para constituir um equipamento público adequado.

Acrescento aqui, que por conta desse dia de campo frustrado e pelas minhas observações acerca do bairro e da Praça Nossa Senhora da Piedade, que acredito que a falta de pessoas na rua se dá justamente por falta de um espaço público adequado. É importante ressaltar que a ausência de pessoas nas ruas do bairro Japiim não se deu por conta do leve chuveiro que ocorria nessa tarde, visto que em outros dias de campo também foi observado a falta de vida social no bairro, pela parte da manhã e no final de semana. A praça mencionada não possui uma boa estrutura e carece de cuidados, sendo o campo de futebol o único atrativo do local, sendo importante ressaltar que este não atende a necessidade de lazer de toda uma comunidade que está inserida nesse bairro. É importante pensar, acerca dessas observações, de como seria interessante e importante pensar em transformar o sítio Japiim em um espaço público utilizável, com mobiliários urbanos diversificados que atraiam as pessoas para esse local. Muito mais que um equipamento urbano, pensar o sítio Japiim como um espaço público pode servir de instrumento de proteção e valorização desse sítio arqueológico, visto que é possível, através de uma equipe multidisciplinar, elaborar um projeto incorpore esses elementos culturais ancestrais no mobiliário urbano.

Retornando ao dia de campo e ao meu percurso pelo bairro Japiim, resolvi retornar ao sítio pela Rua Maria Antonieta para ir a Rua Andirá, onde está localizado o pequeno comércio do Sr. Berg. Ao adentrar a Rua Andirá, percebi que o comércio estava fechado e novamente, não havia ninguém na rua. Decidi adentrar o sítio Japiim, pela entrada da Rua Maria Antonieta, para fotografar melhor os vasilhames cerâmicos que afloram no solo. Também fotografei marcas de pneus que pareciam de veículos pesados, como tratores, para mostrar que o tráfego de veículos é constante nesse sítio arqueológico e ocorrem na região onde estão os vestígios arqueológicos a vista, representando um risco de destruição desses artefatos.

Ao terminar os registros fotográficos, saí do sítio Japiim pela saída ao lado do terminal de ônibus, novamente na esperança de encontrar ao menos um motorista descansando ou alguém esperando o ônibus, mas essa tentativa foi frustrada pela presença nula de pessoas. Visto isso, resolvi ir embora. Foi um dia de campo frustrante, pois tinha expectativas de conversar com algumas pessoas sobre o sítio Japiim ser transformado em um espaço público que servisse de instrumento de preservação e valorização do patrimônio arqueológico, no entanto não tive essa oportunidade. Ainda assim, um dia de campo sem dados ainda constitui um dado etnográfico, visto que pude refletir em como a falta de um espaço público adequado e atrativo pode culminar na ausência de rica vida social.

Figura 24, 25, 26: Praça Nossa Senhora da Piedade, próxima ao Sítio Japiim.



Fonte: Própria autora, 2025.

Sítio Japiim – Uma manhã produtiva

No meu quinto dia de trabalho de campo, fui novamente ao sítio Japiim, dessa vez pela parte da manhã, para tentar encontrar mais pessoas para conversar. Cheguei ao conjunto habitacional por volta de 10h00 da manhã, novamente estacionei meu carro próximo a Escola Municipal Izabela Angarita. Fui ao terminal de ônibus, mas se havia alguém ali, estavam todos dentro da edificação de apoio do local. Resolvi caminhar pela Rua Canumã em direção a extremidade do sítio Japiim, onde está localizado o Bar da Urna, com esperanças de encontrar alguém ali. Novamente o bar estava fechado, mas consegui encontrar um grupo de quatro pessoas, composto por duas mulheres e dois homens. Os homens estavam consertando um carro, decidi não os incomodar, dirigindo-me as duas senhoras e perguntando-lhes se poderiam conversar um pouco comigo sobre o sítio Japiim. Ambas ficaram receosas no início, temendo não saber responder meus questionamentos, mas depois de um pouco de insistência e a garantia de que não havia nada demais nas minhas perguntas, elas aceitaram ser entrevistadas. Decidi iniciar nossa

conversa utilizando algumas questões de referência para facilitar meu contato com as interlocutoras, sendo as questões as seguintes:

1. Você sabe que aqui é um sítio arqueológico?
2. Você já presenciou artefatos arqueológicos à vista?
3. O IPHAN faz ou fez algum tipo de trabalho de educação patrimonial com as pessoas que moram próximo a esse sítio?
4. Você acha que esse sítio deveria ser sinalizado com uma placa contendo nome e informações sobre a história do local?
5. Você acha interessante transformar esse sítio em um espaço público utilizável, como uma praça por exemplo, com intervenções que enfatizem o patrimônio arqueológico do lugar?

Deusa e Edinelza, as duas senhoras que aceitaram ser entrevistadas, afirmaram que tinham conhecimento de que ali é um sítio arqueológico, dizendo que todos que moram na comunidade sabem desse fato. Ao serem questionadas sobre terem avistado algum vestígio arqueológico, as senhoras informaram que já viram muitos artefatos arqueológicos, além dos vasilhames cerâmicos que estão aflorando no solo. Os homens que estavam consertando o carro também afirmaram que é muito comum encontrar nas casas, quando algum morador faz alguma intervenção construtiva, artefatos arqueológicos. Edinelza mencionou o Bar da Urna, dizendo que seria interessante se eu conseguisse falar com os donos os quais encontrar uma urna funerária no local. Continuando com as perguntas, ao serem questionadas sobre algum tipo de trabalho de educação patrimonial realizado pelo IPHAN, o grupo informou que nunca haviam ouvido falar sobre isso. Sobre a questão da sinalização do sítio, todos acreditam que o sítio deveria ser sinalizado, em respeito aos que estão enterrados naquele local. Em se tratando do sítio Japiim ser transformado em um espaço público, houve divergências nas respostas. Deusa não acredita que a construção de um espaço público cultural funcionaria, pois disse que os habitantes da comunidade são muito “fechados”, não gostam de barulho; citou que é muito difícil fazer qualquer coisa ali, que sempre há uma reclamação, usou uma ocasião de exemplo, da época que tentaram construir um poço e houve protestos do barulho da obra o que resultou na desistência da empreitada. Ao contrário de Deusa, Edinelza acredita que deveria haver um espaço público cultural naquele lugar, segundo ela, os habitantes “não sabem o que estão perdendo”, que aquele local é uma parte importante da história e que deve ser preservada e repassada para as crianças, para as futuras gerações. Mencionou que tem conhecimento que ali estão enterrados nossos antepassados e que é

preciso valorizar o sítio. Edinelza voltou a enfatizar que era importante que eu conversasse com os donos do Bar da Urna, informei que eu havia vindo ao bar em todos os dias de visita ao campo, mas estava sempre fechado e como eu sou tímida, não tinha coragem de incomodar ninguém. Edinelza então resolveu me ajudar e foi ao bar comigo, disse que conhecia a dona, senhora Edilene, e a chamou no portão para conversar comigo. Edilene ouviu o chamado e aceitou ser entrevistada, me pedindo para que esperasse enquanto se vestia. Edinelza, infelizmente, já tinha que ir embora, mas me desejou sorte na minha pesquisa e me disse para continuar sendo persistente, até me falou que se eu tivesse ido mais cedo ela sairia caminhando comigo para me ajudar. Deixo aqui minha gratidão a essa senhora que foi quem contribuiu muito para essa pesquisa.

Depois de um tempo aguardando, finalmente conheci os donos do Bar da Urna, o senhor Renato e a senhora Rita (aqui foram utilizados nomes fictícios para preservar a identidade dos interlocutores). Rita começou me informando que era muito comum alunos da UFAM irem até ela atrás de informações sobre o sítio arqueológico e sobre a urna funerária encontrada em seu terreno, mencionando que a maior parte do público de seu bar é composta por esses alunos. Perguntou como ela poderia me ajudar e pedi para que contasse sobre a ocasião em que encontrou a urna funerária. Rita iniciou seu relato dizendo que encontraram o artefato durante a construção de uma fossa para um banheiro do estabelecimento, no dia 01 de dezembro de 2012, 13 anos atrás, onde o irmão de Rita, o qual era o pedreiro, encontrou a urna. Rita disse que seu irmão ficou com medo por conta dos ossos que avistou e imediatamente acionou a polícia, com medo de alguém ter sido morto no local. Em uma matéria do portal de notícias Vermelho, encontrei um relato do irmão de Rita, Wilson, sobre o momento que encontrou a urna:

Quando meti a picareta, quebrei o balde”, disse. O pedreiro informou que não sabia do que se tratava e, por isso, continuou cavando com a mão até descobrir que o objeto parecia uma urna. “Tô acostumado a cavar, mas nunca vi aquilo. Pensei que era um pote de ouro, mas encontrei um pote de osso”, brincou Wilson. (Vermelho, 2012).

Rita continuou seu relato dizendo que a polícia foi ao bar averiguar a situação, e segundo Rita, em meio à confusão, até o IML (Instituto Médico Legal) foi ao local para fazer a retirada dos ossos, isso antes do IPHAN ter conhecimento do ocorrido. Segundo o portal de notícias G1 Amazonas, em uma matéria datada do dia 04 de dezembro de 2012 sobre o caso, a arqueóloga do IPHAN e uma das responsáveis pela retirada da urna, Elen Barros, criticou a condução do IML. Eis a fala da arqueóloga:

Creio que o cidadão não tinha conhecimento da existência do Iphan e por ter visto ossos entrou em contato com IML. Mas o órgão é que poderia ter entrado em contato com Iphan, que é bem divulgado na mídia por conta do processo de tombamento do Centro Histórico de Manaus e do Encontro das Águas. Somente a metodologia da arqueologia e não outra se aplica para remover os achados arqueológico. (Fala da arqueóloga Elen Barros para o G1 Amazonas em 04 de dezembro de 2012).

Rita me mostrou fotografias dizendo que houve bastante comoção por conta da urna funerária, com vários carros de polícia, repórteres e até helicópteros sobrevoando o local. Disse que o IPHAN foi ao bar para fazer retirada da urna, com uma equipe de arqueólogos. A equipe passou vários dias no local, realizando escavações e peneiragem do barro para não perderem qualquer tipo de vestígio. Rita informou que no processo de construção da fossa, a urna sofreu fissuras, se despedaçando em pedaços menores e ficando apenas uma metade intacta. Enquanto Rita procurava mais fotografias, mostrei para ela e para o senhor Renato, fotos de uma urna da Praça D. Pedro II, que está em exposição no Museu Amazônico da UFAM, e ao ver a foto me informaram que a urna encontrada em seu terreno também possuía acessórios similares em suas alças. Rita conseguiu encontrar algumas fotos da urna funerária e fiquei surpresa com o tamanho, parecendo ser maior que a urnas encontradas na Praça D. Pedro II (falo isso com base da escala humana, onde eu, uma pessoa de 1,50m sou mais ou menos da metade do tamanho da urna Praça D. Pedro II, enquanto a urna da Japiim parecia poder comportar um homem de cerca de 1,70m que aparecia ao seu lado nas fotografias.). Questionei Rita e Renato se eles sabiam onde estava a urna funerária que fora encontrada ali e eles me informaram que não tinham conhecimento, que acreditavam que a urna estava no IPHAN, que eles apenas vieram fazer a retirada 13 anos atrás e nunca mais tiveram notícia do artefato. Expliquei que o IPHAN conta com vários locais onde a urna pode ter sido depositada, como o Laboratório de Arqueologia da UFAM, o Museu Amazônico, o MUSA etc.; mas ambos não tinham ideia de onde ela poderia estar. Rita e Renato disseram que o IPHAN informou que iriam avisá-los de quando a urna fosse apresentada ao público ambos seriam convidados formalmente para a exposição, entretanto esse convite nunca ocorreu, e até onde se sabe, a urna funerária do Japiim nunca foi apresentada a população manauara em alguma exposição. Perguntei a Rita e a Renato se o IPHAN havia realizado algum tipo de projeto de educação patrimonial ou até mesmo uma oficina arqueológica no lugar, ambos me responderam que o órgão nunca fez qualquer ação do tipo em toda a comunidade. Questionei Rita e Renato sobre o que achavam do sítio Japiim ser transformado em um

espaço público cultural, Rita me respondeu que achava que seria muito bom para a comunidade, porque o que resta do sítio está sendo destruído pelos tratores que passam constantemente para retirar o lixo deixado no local. Continuou dizendo que seria bom se incentivassem visitas ao local, levando turmas de escola para fazer um *tour* pelo sítio, pois é importante preservar essa parte da história para gerações futuras.

Enquanto fazia uma pesquisa na internet sobre notícias desse dia do encontro da urna funerária na propriedade de Renato e Rita, encontrei uma matéria no site da Ulbra Manaus que mostrava que a Universidade Luterana do Brasil (ULBRA) havia realizado, no dia 08 de junho de 2017, uma visita técnica no sítio arqueológico do Japiim. A visita fez parte da programação da Semana do Meio Ambiente que acontecia na época e foi promovida pelo Comitê Gestor da Área de Proteção Ambiental (APA) e pela Secretaria Municipal do Meio Ambiente e Sustentabilidade (Semmas). A visita foi realizada por alunos dos cursos de engenharia e arquitetura e urbanismo, e de acordo com a matéria o intuito da visita, além de conhecer e presenciar a cultura e história da cidade, bem como tomar notas sobre a importância da preservação do meio ambiente, também serviu como forma de melhorar o currículo dos acadêmicos ao ampliar o conhecimento de engenheiros e arquitetos em diversas áreas de atuação do mercado de trabalho.

Rita mencionou a ocasião do trabalho arqueológico em seu terreno e de como isso impactou seu filho, que na época tinha 5 anos, e falava que sonhava em ser arqueólogo. Ambos me informaram que o sítio Japiim, antigamente, possuía mais cerâmicas a vista, mas que por conta do tráfego constante de veículos a maioria já foi destruída. Através da fala da coordenadora do curso de Engenharia Ambiental da Ulbra Manaus, Maryana Batalha, para a matéria do site Ulbra Manaus anteriormente mencionada, confirmei essa fala de Rita e Renato. Segundo Maryana:

Este tipo de marco arqueológico, do século X, encontra-se na categoria de "sítio-cemitério", pois era um local utilizado para enterrar mortos em rituais que incluíam a cremação dos ossos. **Em várias partes do conjunto é possível ver apenas a circunferência das urnas funerárias que estão expostas nas áreas desmatadas da localidade.** (Maryana Batalha para o site Ulbra Manaus em 10 de junho de 2017).

Hoje, no ano de 2025, apenas em uma parte do sítio encontrei a presença de três vasilhames cerâmicos aflorando no solo, o que demonstra, que muito provavelmente, o restante dos artefatos visíveis foi destruído pela ação conjunta das intempéries e do constante tráfego de veículos pesados pelo local.

Em determinado momento, um senhor chegou ao bar para tomar uma cerveja e fez um comentário sobre o sítio Japiim e do fato do local ser um cemitério indígena, que o IPHAN não pode mais escavar porque construíram várias casas em cima do sítio, mas que poderiam realizar um trabalho na parte do sítio que está abandonada. Todos os presentes se mostraram críticos do trabalho do IPHAN, que segundo eles só aparece quando alguém encontra um artefato, mas que nunca estão por ali para fazer mais escavações ou algum tipo trabalho visando a proteção e preservação do sítio e de seus artefatos arqueológicos. Na matéria do G1 Amazonas, consegui encontrar falas da arqueóloga Elen Barros e da arqueóloga e antropóloga Arminda Mendonça sobre a atuação do IPHAN em relação ao sítio Japiim. Segundo Elen Barros, ao ser questionada pelas ações desenvolvidas pelo IPHAN para preservar áreas de importância arqueológica: “Existem mais de 400 sítios arqueológicos no Amazonas, e o órgão não pode custear as escavações de todos esses sítios. O que o Iphan faz são visitas pontuais aos sítios, além do registro fotográfico e atendimento aos achados ocasionais.” (G1 Amazonas, 2012). Em contrapartida, a arqueóloga e antropóloga Arminda Mendonça teceu críticas ao órgão, que de acordo com ela: “O Iphan já conhece este sítio arqueológico e me parece que não há um interesse do instituto em preservar as peças que podem ser encontradas no local, sendo que é sabido que com certeza existem peças semelhantes lá. O Amazonas é um grande sítio arqueológico.” (G1 Amazonas, 2012).

Depois dessa conversa, que durou cerca de 1h, me despedi do grupo e agradei a contribuição. Todos me desejaram sorte e disseram que estavam à disposição se eu precisasse de mais alguma informação. Deixo aqui meu agradecimento a senhora Rita e ao senhor Renato, que abdicaram de seu tempo de descanso para me ajudar.

Após isso, continuei a caminhar pelo conjunto habitacional, fui até o comércio do seu Berg, mas não o encontrei novamente, acredito que ele havia saído para trabalhar durante a maior parte do dia. Resolvi ir até a Praça Nossa Senhora da Piedade para realizar alguns registros fotográficos e ver se eu encontrava mais alguém. Passei cerca de 5 minutos sentada na praça, sozinha, não havia ninguém no local e as ruas estavam vazias. Como já era cerca de 11h40, decidi finalizar meu dia de campo no sítio Japiim.

Figura 27, 28: Retirada de urna funerária no Bar da Urna.



Fonte: G1 Amazonas, 2012.

4.4 A percepção de alguns manauaras sobre os sítios Manaus e Japiim

Tendo em vista que o trabalho de campo sobre os sítios arqueológicos Manaus e Japiim foi feito somente com as pessoas que se encontravam no entorno desse sítio, também me propus a elaborar um formulário no *Google Forms*, aplicativo de gerenciamento de pesquisas. A maneira que estabeleci contanto com os colaboradores desse formulário se deu por meio da minha rede de relações de amigos e familiares, os quais são residentes e ex-residentes da cidade de Manaus. Inicialmente, compartilhei o formulário, por meio de um *link*, com colegas próximos e pedi para que divulgassem o *link* também entre seus círculos de amigos e familiares. Meu grupo de amigos – bem como os amigos dos meus amigos – é composto por pessoas na mesma faixa etária que eu, entre 25 e 30 anos. Em seguida, compartilhei o *link* no grupo da minha família, no qual a idade dos participantes varia de 12 a 80 anos. Meu tio e minha tia, ambos bancários, compartilharam o *link* do formulário em seus grupos de trabalho, sendo essas pessoas as responsáveis pela maioria das respostas. Estimar a faixa etária desse grupo não é algo possível. Por fim, compartilhei o formulário no grupo de alunos do Programa de Pós-Graduação de Antropologia Social da UFAM (PPGAS/UFAM), onde obtive menos respostas do que o esperado. Por meio disso, consegui estabelecer o conhecimento de alguns manauaras sobre os sítios Manaus e Japiim.

No formulário, foram feitas nove perguntas objetivas obrigatórias sobre o sítio Manaus e o sítio Japiim, com duas escolhas de resposta: sim ou não. No fim do formulário, foi proposto aos entrevistados que compartilhassem sua opinião acerca da importância do patrimônio arqueológico para a capital amazonense, sendo essa opinião algo opcional no formulário.

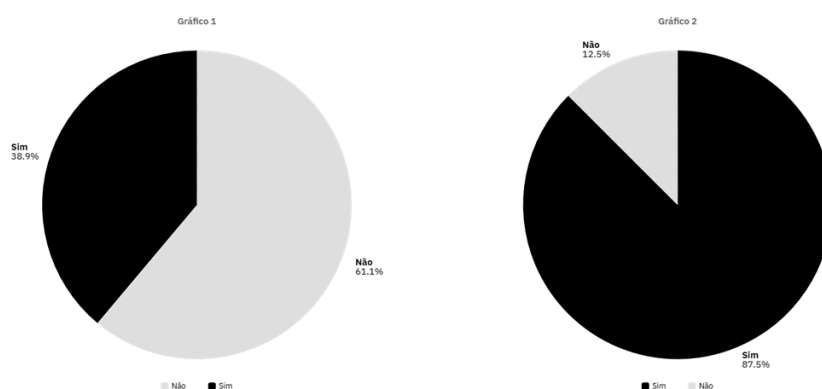
O formulário obteve 72 respostas, sendo que das 72 pessoas que responderam, 34 se propuseram a compartilhar suas opiniões sobre a importância do patrimônio arqueológico para a cidade de Manaus. As respostas e opiniões são anônimas, de forma que as respostas as primeiras nove perguntas do formulário serão traduzidas por meio de gráficos e algumas opiniões dos entrevistados serão expostas ao fim desse tópico.

O formulário foi composto da seguinte forma:

1. Você sabia que a Praça D. Pedro II, localizada no Centro Histórico, é um sítio arqueológico?
2. Você acha que placas de sinalização e informacionais são essenciais em sítios arqueológicos?
3. Você acha que a Praça D. Pedro II deveria ter um projeto voltado para a valorização do patrimônio arqueológico local, como exposições e mobiliário urbano temático?
4. Você sabia que no bairro Japiim há um sítio arqueológico?
5. Você acha que o sítio Japiim, assim como muitos outros sítios arqueológicos da cidade, deveria ser sinalizado?
6. Você acha que a transformação do sítio Japiim em um espaço público utilizável auxiliaria na proteção e preservação do patrimônio arqueológico local?
7. Você já visitou alguma exposição arqueológica na cidade de Manaus?
8. Você acha que o IPHAN faz um bom trabalho em relação a proteção e valorização do patrimônio arqueológico na cidade de Manaus?
9. Por fim, se possível, compartilhe sua opinião sobre a importância do patrimônio arqueológico para a cidade de Manaus.

Referente a primeira questão, 38,9% dos entrevistados responderam que tinham conhecimento que a Praça D. Pedro II é um sítio arqueológico, enquanto 61,1% dos entrevistados não sabiam desse fato. Relativo à segunda questão, 87,5% dos entrevistados acreditam que placas de sinalização e informação são itens essenciais em sítios arqueológicos contra 12,5% que discordam.

Figura 29, 30: Gráficos 1 e 2.



Fonte: Própria autora, 2025.

Referente a terceira questão, 98,6% dos entrevistados acreditam que a Praça D. Pedro II deveria ter um projeto voltado para valorização do patrimônio arqueológico do lugar. Relativo à quarta questão, 90,3% dos entrevistados não sabiam que há um sítio arqueológico no bairro Japiim, enquanto apenas 9,7% tinham conhecimento sobre esse fato.

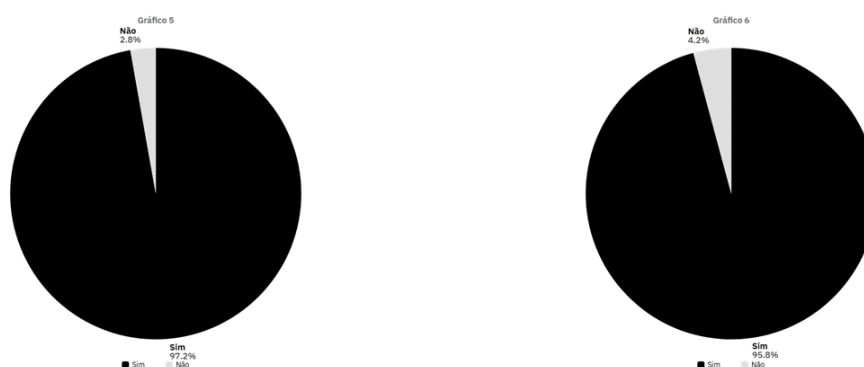
Figura 31, 32: Gráficos 3 e 4.



Fonte: Própria autora, 2025.

Referente a quinta questão, 97,2% dos entrevistados acreditam que o sítio Japiim deve ser sinalizado, enquanto 1,4% discordam. Relativo à sexta questão, 95,8% dos entrevistados consideram que a transformação do sítio Japiim em um espaço público auxiliaria na proteção e preservação do patrimônio arqueológico local.

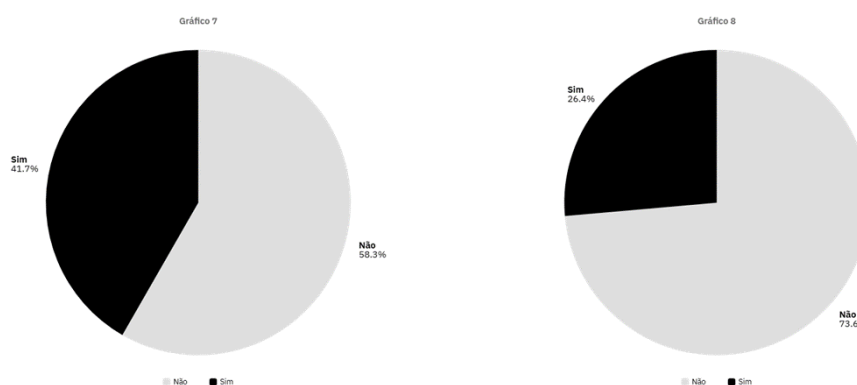
Figura 33, 34: Gráficos 5 e 6.



Fonte: Própria autora, 2025.

Referente a sétima questão, apenas 41,7% dos entrevistados visitaram algum tipo de exposição arqueológica na cidade de Manaus, contra 58,3% que nunca foram em uma. Relativo à oitava questão, 73,6% dos entrevistados consideram que o IPHAN não faz um bom trabalho em relação a proteção e valorização do patrimônio arqueológico da cidade de Manaus, contra 24,6% que acreditam que o órgão faz sim um bom trabalho.

Figura 35, 36: Gráficos 7 e 8.



Fonte: Própria autora, 2025.

Em se tratando do pedido para os entrevistados deixarem sua opinião sobre a importância do patrimônio arqueológico para a cidade de Manaus, compartilharei aqui as que me chamaram mais atenção. Primeiramente, um breve relato de uma pessoa que mora há bastante tempo na cidade, mas que não tinha conhecimento sobre o patrimônio arqueológico da região: “Por ser uma cidade da época da Borracha, deveria haver mais informações e publicidade sobre o tema, eu tenho 42 anos e NUNCA ouvi falar nada sobre.” (Anônimo(a) 8, 2025).

Outro testemunho demonstra que as pessoas têm conhecimento que o patrimônio arqueológico, além de ser legado da cultura e costumes dos povos originários, também contribui para a construção da memória e identidade local, ademais também impulsiona o setor educacional e turístico. Algumas pessoas escreveram o seguinte:

O patrimônio arqueológico é de fundamental importância para a cidade de Manaus, pois representa não apenas a história e a cultura dos povos que habitaram a região, mas também contribui para a identidade local e a valorização do passado. Esses vestígios arqueológicos oferecem uma visão sobre as práticas, tradições e modos de vida das civilizações indígenas e das influências que moldaram a cidade ao longo do tempo. Além de ser um recurso valioso para a educação e a pesquisa, o patrimônio arqueológico pode impulsionar o turismo cultural, atraindo visitantes interessados em conhecer a história da Amazônia e suas civilizações. Isso pode gerar oportunidades econômicas e promover a conscientização sobre a importância da preservação cultural. (Anônimo(a) 14, 2025).

O patrimônio arqueológico de Manaus é de grande importância cultural, histórica e científica, tais como a Preservação da História Indígena, Terra Preta de Índio, Impacto no Turismo e na Proteção Contra a Expansão Urbana e em Pesquisa Científica. O estudo de materiais arqueológicos encontrados na região contribui para a arqueologia amazônica e para a compreensão de como civilizações antigas interagiam com o meio ambiente. (Anônimo(a) 18, 2025). Compreender quem nós, manauaras, fomos enquanto sociedade—como nos organizávamos e quais eram nossos costumes—é fundamental para fortalecer a identidade cultural e aproximar a população de sua história, especialmente com os povos que aqui habitavam antes da colonização. A arqueologia desempenha um papel essencial nessa missão, preservando sítios e o patrimônio arqueológico como testemunhos físicos do nosso passado. Penso que para desenvolver esse senso de identidade é preciso que o poder público, entidades privadas e sociedade civil desenvolva mecanismos/campanhas/projetos que despertem o interesse do povo na sua própria história, e o patrimônio arqueológico é ideal para fazer essa conexão, já que é palpável. (Anônimo(a) 20, 2025).

Algumas pessoas deram sua opinião acerca dos sítios arqueológicos enquanto espaço público e sinalizado, eis suas opiniões:

Assim como em outras capitais, os patrimônios históricos são destruídos para dar lugar aos condomínios ou prédios comerciais. É necessário de uma forma geral pensar em ocupar esses locais com negócios sustentáveis, sem destruir a estrutura original. (Anônimo(a) 16, 2025).

Acho que todo sítio arqueológico deveria ser preservado e identificado para que a população saiba que ali é sítio arqueológico. (Anônimo(a) 24, 2025).

Questão 6. Tendo em vista que espaços públicos em Manaus sofrem depredação não considero viável a transformação em espaço público. Questão 8 não possuo conhecimento acerca do trabalho do IPHAN, mas creio que zelam pelo patrimônio arqueológico. (Anônimo(a) 26, 2025).

Por meio de algumas das respostas e comentários, vimos que mesmo que muitas pessoas não tenham conhecimento sobre os sítios Manaus e Japiim, ainda assim esses indivíduos mostram uma preocupação acerca desse patrimônio e uma vontade de que ele seja devidamente preservado e valorizado. Vimos que a falta de conhecimento sobre esses sítios arqueológicos pode ser associada ao trabalho do IPHAN, visto que 73,6% avaliaram que o órgão não faz um bom trabalho em relação a proteção, valorização e divulgação do patrimônio arqueológico da cidade de Manaus. Observamos, que ao serem questionados

sobre transformações do sítio Japiim em um espaço público, mais de 90% veem isso como algo positivo. Em relação ao sítio Manaus, que já se trata de uma praça pública, mais de 90% dos indivíduos enxergam como positiva a aplicação de alguma forma de estratégia para maior valorização do patrimônio arqueológico do lugar.

Tendo em vista essas respostas sobre os sítios arqueológicos envolvendo questões como sinalização, espaço público e intervenções nessas áreas com intuito de auxiliar na promoção e proteção do patrimônio arqueológico da cidade de Manaus, propõe-se, abaixo, uma discussão acerca das potencialidades que os sítios arqueológicos oferecem enquanto paisagem urbana e espaço público.

5 PATRIMÔNIO CULTURAL E MEMÓRIA

5.1 Política Patrimonial e Política Indigenista

Para os povos indígenas, os sítios arqueológicos são lugares sagrados, pois se referem a espaços relacionados “à origem do mundo, a viagens dos ancestrais, locais de moradas de outras gentes, casas dos antepassados” (Lima; Lins, 2019, p. 15 *apud* Oliveira; Rocha, 2024, p. 15). Sendo assim, esses sítios não configuram espaços abandonados – como são considerados segundo as vias da cultura ocidental – mas sim lugares de memória e história, de extrema importância para a cultura indígena. Para o arqueólogo Jair Borõ Munduruku (2020), os sítios arqueológicos, esses lugares sagrados, são lugares vivos e sua destruição pode acarretar consequências espirituais graves (Oliveira e Rocha, 2024)

As vidas dos povos indígenas estão enraizadas nos locais sagrados, resume Almeida (2019, p. 25); há de se atentar para sua função mnemônica primordial em contextos culturais ágrafos. A destruição ou mesmo a intervenção não cuidadosa sobre esses lugares pode gerar desequilíbrio entre o mundo dos vivos e dos mortos, e afetar radicalmente a vida coletiva de um povo. (Oliveira; Rocha, 2024, p. 20).

Conforme Oliveira e Rocha (2024), é preciso haver um diálogo entre a Arqueologia e o Direito para que haja garantia da proteção desses lugares sagrados. Mas quais são os dispositivos jurídicos que amparam a defesa patrimonial desses lugares? Esses dispositivos são suficientes? Os povos indígenas estão de acordo com as normas jurídicas por eles desenvolvidas e aplicadas? Essas e outras inúmeras questões são essenciais para compreender a importância da política patrimonial e indígena no que tange a proteção de sítios arqueológicos.

Política patrimonial se refere a “[...] espaço de lutas simbólicas em torno da definição do que merece ou não ser preservado: por um lado selecionar o que será gravado na memória do país, preservado para futuras gerações [...]” (Oliveira; Rocha, 2024, p. 27). Entretanto, isso também implica no apagamento patrimonial de diversos bens. No Brasil, os modelos de política patrimonial seguiram duas vertentes, sendo elas: o paradigma eurocêntrico e o paradigma multicultural. Ambos os paradigmas foram e são determinantes no desenvolvimento de normas e instrumentos de proteção de bens patrimoniais, tendo em vista os valores nos quais cada um foi inspirado.

5.2 Paradigma eurocêntrico

Com o processo de formação dos Estados nacionais, as políticas de preservação começam a surgir em busca de construir uma genealogia da nação, de modo que uma narrativa foi criada com o intuito de forjar a história de uma única nação. Nesse processo, a pluralidade de um Estado é esquecida em detrimento da criação de um povo único, de uma identidade universal (Oliveira e Rocha, 2024). Segundo Chuva (2017), Gonçalves (1996) e Oliveira e Rocha (2024), no Brasil, no período do surgimento das políticas patrimoniais (1934 a 1988), a construção dessa identidade nacional estava ligada à preservação de monumentos de herança europeia. Foi na época da instauração do Estado Novo (1937-45) que houve a criação do SPHAN, órgão responsável por desenvolver uma história nacional. Foi nesse mesmo ano, em 1937, que o Decreto-Lei nº 25/1937 foi criado, instituindo a ferramenta de tombamento no país – principal instrumento de acautelamento patrimonial. Nesse período, os bens tombados eram, em maioria, bens arquitetônicos. Em se tratando de bens arqueológicos, a Carta Magna de 1946 e as Constituições da ditadura civil-militar (1967-69) foram as primeiras constituições a se preocuparem com a proteção de jazidas arqueológicas. Em 1961, houve a criação da Lei nº 3.924/1961, art. 29, a qual estabelece a proteção ao patrimônio arqueológico, definindo que a destruição ou deterioração de bens arqueológicos seria considerada crime, independentemente do tombamento ou não desses lugares. Em 1981, a Política Nacional do Meio Ambiente entra como um suporte jurídico à proteção patrimonial, de modo que estabelece instrumentos de proteção ao meio ambiente natural e cultural.

Conforme Oliveira e Rocha (2024, p. 29) o paradigma eurocêntrico era norteado por políticas patrimoniais que visavam preservar bens de origem colonial, com foco em criações arquitetônicas e artísticas europeias. Edificações de estilo colonial, monumentos religiosos católicos, belas-artes, história de grandes personagens, integrantes das elites do país – todos esses componentes eram alvos da proteção da administração pública. Sendo assim, houve a exclusão de diversos grupos sociais que foram indispensáveis para a formação da história e da cultura do país, sendo eles: os povos indígenas, a população negra, os quilombolas e as comunidades tradicionais. Segundo o paradigma eurocêntrico, esses grupos sociais não possuíam uma cultura material influente e digna de proteção, de forma que era considerada frágil em comparação com a forte cultura material dos portugueses.

5.3 Paradigma multicultural

A Constituição Federal de 1988, inspirada pelo desenvolvimento do debate na legislação internacional e dos movimentos sociais e acadêmicos, pôs fim ao conceito de “patrimônio histórico e artístico nacional” substituindo-o por “patrimônio cultural”, iniciando uma era de valorização da pluralidade sociocultural e instaurando um novo modelo de política patrimonial – o paradigma multicultural (Oliveira e Rocha, 2024).

De acordo com Oliveira e Rocha (2024) os estados foram forçados a abandonarem a ideologia do Estado-nação, visto que diversos grupos étnicos minoritários passaram a se mobilizar e pressionar o país em busca de reclamar seus direitos. Desse modo, ao longo do século XX foram desenvolvidos modelos políticos, jurídicos e institucionais para lidar com as exigências dos diversos grupos sociais que compunham a sociedade brasileira. A fase do paradigma multicultural predominou entre os anos de 1982 e 1988, sendo a Constituição Federal de 1988 um produto desse período.

Segundo o artigo 216 da Constituição, o patrimônio cultural brasileiro é definido como formado pelos “bens de natureza material e imaterial [...] portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”. Nesses bens estão inclusas “as formas de expressão”, “os modos de criar, fazer e viver”, os “espaços destinados às manifestações artístico-culturais” e os “conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico” (Oliveira; Rocha, 2024, p. 32). Ainda segundo a Constituição, o direito ao patrimônio cultural constitui um direito de primeira, segunda e terceira gerações – perpetuando o alcance da memória à geração futuras.

O paradigma cultural foi responsável pela transformação das políticas de proteção patrimonial, ampliando e diversificando os bens dignos de acautelamento. Dessa forma, a história e a cultura do país passaram a ser contada não apenas pelo ponto de vista um único povo, contando também as contribuições dos diversos grupos étnicos que foram fundamentais para a formação do estado brasileiro (Oliveira e Rocha, 2024).

Ao mencionar expressamente o patrimônio cultural dos povos indígenas e comunidades quilombolas, fica evidente que a Constituição, em linha com o direito internacional, busca superar décadas de racismo institucional que, sob o paradigma eurocêntrico, atravessou a política patrimonial. Ela promoveu uma mudança de orientação do direito do patrimônio para o direito dos povos e comunidades ao seu patrimônio cultural [...]. (Oliveira; Rocha, 2024, p. 36).

5.4 Patrimônio cultural indígena e direito internacional

De acordo com Oliveira e Rocha (2024), o patrimônio cultural começou a ser uma preocupação do direito internacional a partir do século XX, por conta de sua influência sobre as relações sociopolíticas dos diversos grupos sociais que compõe os povos e nações. Como já vimos, durante o período colonial, o patrimônio cultural de vários grupos étnicos foi roubado e apropriado por nações imperialistas, as quais, até dos dias de hoje, relutam em devolver esses bens para seus povos de direito. No documentário Dahomey (2024), dirigido pela franco-senegalesa Mati Diop, nos mostra a saga de retorno de vinte e seis tesouros reais do Reino de Daomé, saqueados por tropas coloniais francesas em 1892. No decorrer do documentário aprendemos que não foram somente vinte e seis relíquias que foram roubadas do Reino de Daomé, e sim milhares. Além disso, testemunhamos o difícil diálogo entre Benim e França para que ambas as nações cheguem em um acordo sobre a restituição desse patrimônio cultural. Interessante notar como a França resiste em reconhecer um erro e acredita que tem direito de se apropriar desses bens, bem como é curioso observar o debate que ocorre entre a população e o que eles pensam sobre essa restituição patrimonial, visto que durante muito tempo a nação teve que se reinventar em diversos aspectos frente a sua ausência. No Brasil, temos um caso semelhante com a devolução do Manto Tupinambá pelo Museu Nacional da Dinamarca para o Museu Nacional do Rio de Janeiro. A vestimenta é sagrada, confeccionada com penas vermelhas de ave guará e fibra vegetal, e é utilizada em cerimoniais e rituais. Existem onze mantos tupinambás no mundo e apenas um deles está de volta a sua terra natal. A partir disso vemos como um debate que teve início no século XX ainda é uma questão difícil atualmente. Sendo assim, é preciso compreender a importância da luta pelos bens patrimoniais culturais no âmbito do direito internacional.

A partir da década de 1940, os direitos culturais começaram a ser abordados em diversas declarações e convenções internacionais (Oliveira; Rocha, 2024, p. 44). Com esse advento, normas e instrumentos de garantia, proteção e gozo desses direitos passaram a ser desenvolvidas. Conforme Oliveira e Rocha (2024), a categoria patrimônio cultural que fora adotada pela Constituição de 1988, foi utilizada pela primeira vez em um tratado internacional que ocorreu na Convenção para Proteção do Bens Culturais em Caso de Conflito Armado de 1954, a qual foi responsável por estabelecer normas a respeito da proteção do patrimônio cultural contra roubos, pilhagem e vandalismo, em caso de conflito armado. Sendo assim, isso foi uma forma de prevenir que erros do passado

voltassem a acontecer. Em 1972, “a Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural ampliou a definição patrimônio cultural, de maneira que os sítios e estruturas arqueológicas, inscrições, grutas e áreas “valor universal excepcional do ponto de vista histórico, estético, etnológico ou antropológicos”” (Oliveira; Rocha, 2024, p. 46) passaram a ser incluídas dentro da categoria. Esta mesma Convenção também recomenda normas para que os Estados criem uma estrutura burocrática capaz de identificar e proteger o patrimônio cultural por meio de medidas jurídicas, técnicas, científicas, administrativas e financeiras. Já em 2003, na Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, temos outro marco que diz respeito a proteção do patrimônio cultural imaterial – formado por práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas de determinado grupo étnico-social. Essa Convenção também institui que os Estados devem assegurar a participação das comunidades no processo de salvaguarda e na gestão de seu patrimônio cultural. A partir disso, o olhar sobre o patrimônio cultural é ampliado e mudanças acontecem. De acordo com Oliveira e Rocha (2024), o patrimônio não é mais entendido como pertencente somente ao Estado ou à nação, mas como um direito coletivo de diversos grupos. Dessa forma, a regulação sobre bens patrimoniais não deve ser regida apenas por normas jurídicas.

A partir da década de 1980, o patrimônio cultural que diz respeito as minorias étnicas recebe uma maior atenção das normas internacionais, visto que estavam sob maior risco de destruição. Sendo assim, surgem normas internacionais próprias sobre os direitos dos povos indígenas de forma a instituir parâmetros para a proteção do patrimônio cultural desses povos.

O patrimônio cultural indígena é compreendido pelas “manifestações tangíveis e intangíveis de seus modos de vida, suas visões de mundo, suas realizações e sua criatividade” (ONU, 2015 *apud* Oliveira; Rocha, 2024, p. 50). Dessa maneira, conforme Oliveira e Rocha (2024), há uma relação inseparável entre o território indígena e patrimônio cultural, sendo reconhecida no sistema universal dos direitos humanos. Foi sob esse aspecto que a ONU recomendou ao Brasil para que tivesse mais afinco nas questões que dizem respeito a demarcação de terras indígenas e ao combate contra o desmatamento, como forma de garantir a proteção ao patrimônio cultural indígena.

Em 1989, é realizada a Convenção nº169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), sendo o tratado internacional mais importante no que tange os direitos indígenas, pois foi o primeiro instrumento de proteção internacional a tratar especificamente dos direitos dos povos originários. É a partir dessa Convenção que premissas são

estabelecidas no que diz respeito a relação entre Estado e os povos indígenas, a qual deve ser estruturada “[...] na autonomia, na autodeterminação, no autorreconhecimento e na participação desses povos em todas as políticas que lhes digam respeito.” (Oliveira; Rocha, 2024, p. 50). É nessa Convenção que é estabelecido o direito à consulta e ao consentimento prévio, livre e informado (art. 6º, 1 e 2), de maneira que o Estado é obrigado a consultar os povos indígenas acerca de qualquer medida que pode afetá-los (Oliveira e Rocha, 2024).

Segundo Oliveira e Rocha (2024), em 2007, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas define o direito dos povos indígenas de controlar e manter seu patrimônio cultural (art. 31,1), bem como proteger e desenvolver manifestações passadas, presentes e futuras de suas culturas “tais como sítios arqueológicos e históricos, utensílios, desenhos, cerimônias, tecnologias, artes visuais e interpretativas e literaturas” (art. 11,1).

Os lugares sagrados e remanescentes humanos ancestrais constituem parte do patrimônio cultural indígena. Em se tratando disso, as normas e os documentos do direito internacional e direitos humanos compreendem que cada povo indígena deve decidir por si mesmo os aspectos tangíveis e intangíveis que compõem seu patrimônio. Na Convenção nº169, é determinado que o Estado deve resguardar os valores espirituais implicados na relação dos povos indígenas com seu território, no que se refere a direitos territoriais. Tanto a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas quanto a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas enfatizam a importância do direito dos povos indígenas em manifestar, praticar e desenvolver sua espiritualidade por meio de cerimônias e rituais dentro dos seus territórios, de maneira que cabe ao Estado facilitar ao máximo essa relação patrimonial entre as comunidades e seus lugares.

5.5 Instrumentos de acautelamento

Conforme Oliveira e Rocha (2024), o estado brasileiro possui uma gama de normas jurídicas que asseguram o direito dos povos indígenas ao seu patrimônio cultural, de modo a proporcionar reconhecimento, proteção e controle sob seus bens materiais e imateriais. De acordo com Oliveira e Rocha (2024), a demarcação de terras indígenas é o instrumento mais eficaz no que tange a salvaguarda ao patrimônio cultural indígena.

A ferramenta de maior importância no que diz respeito ao acautelamento ao patrimônio cultural brasileiro é o tombamento. Definido como ato de reconhecimento do

valor histórico, artístico ou cultural de um bem, a fim de transformá-lo em patrimônio oficial público e assim garantir sua permanência na memória nacional, contribuindo para a preservação da identidade de determinados grupos sociais. Na atual Constituição, o bem é concebido como patrimônio cultural independente do ato administrativo de tombamento, levando em consideração seu valor cultural. Sendo assim, o tombamento passa a ser uma medida de proteção adicional (Oliveira; Rocha, 2024).

Para Oliveira e Rocha (2024), apesar de ser a principal ferramenta de acautelamento no Brasil, o tombamento ainda é um instrumento limitado, principalmente no que diz que respeito ao patrimônio cultural indígena – mais especificamente referente aos lugares sagrados. Isso ocorre porque o tombamento não substitui a demarcação de terras indígenas, sendo necessário uma maior atenção para conciliar esses dois mecanismos com objetivo de salvaguardar e garantir os direitos dos povos originários. De acordo com Oliveira e Rocha (2024), é preciso entender que o tombamento pode ser utilizado como instrumento complementar à demarcação, com o intuito de proteger locais de importância espiritual e cosmológica (lugares sagrados e sepultamentos) que podem ou não estar localizados em áreas demarcadas, como também em áreas não reivindicadas. O tombamento desses lugares sagrados e sepultamentos garantem proteção jurídica a esses espaços, de forma que o ato de sua destruição é crime. Além disso, também passam a ser aptos a receber recursos públicos para sua gestão e conservação. Oliveira e Rocha (2024) apresentam que dentre os inúmeros lugares sagrados indígenas, no Brasil, apenas dois foram tombados: *Sagihengu* e *Kamukwaká*, localizados respectivamente nas margens do rio Kuluene e Tamitatoala, no estado do Mato Grosso. No entanto, apesar de tombados, a proteção desses lugares é deficiente, visto que existem relatos que informam que esses locais foram vítimas de depredação, além de terem seu entorno desmatado, sendo alvo de empreendimentos por parte de construtoras. Através dessa situação, entende-se que ainda há fissuras no que tange a questão de proteção do patrimônio cultural indígena, visto que os órgãos e instituições ainda operam sob um paradigma eurocêntrico que privilegia a preservação do patrimônio edificado. De acordo com Oliveira e Rocha:

[...] o tombamento ainda é orientado por uma lógica monumental, não territorial, que se traduz em uma definição de área que não contempla a territorialidade do grupo, tampouco a proteção do contexto territorial, ambiental e paisagístico no qual o patrimônio está inserido e com o qual ele se relaciona. A delimitação das poligonais de *Sagihengu* e *Kamukwaká*, por exemplo, se deu com base em “unidades elementares da paisagem”, critério precariamente fundamentado e que desconsidera a territorialidade do grupo.

Na prática, resultou no tombamento de uma área inferior à extensão dos lugares significativos desses povos. (Oliveira; Rocha, 2024, p. 72).

Outra forma de acautelamento, conforme Oliveira e Rocha (2024), é o registro – o qual foi regulamentado através do Decreto nº 3.551 de 2000 no artigo 216, §1º da Constituição. Esse instrumento é destinado estritamente para a proteção de bens culturais imateriais. Dessa forma, é garantida a continuidade do bem e sua contribuição para a construção da memória e identidade nacional. O registro certifica que o bem seja devidamente documentado e divulgado. Para tal ato, é necessário a participação dos grupos sociais que produzem e transmitem esse patrimônio, de forma que estes auxiliem no processo de identificação, reconhecimento, apoio e fomento. O registro é feito em livros específicos. Segundo Oliveira e Rocha (2024), é importante ressaltar que o registro é uma ferramenta que não garante a efetiva proteção de lugares sagrados indígenas, visto que não é dotado de efeitos legais que imponham obrigações e limitações a particulares, ou que assegurem sua conservação física.

Segundo Oliveira e Rocha (2024) em 2009, fora criado um novo instrumento de acautelamento pelo IPHAN: a chancela de paisagem cultural. Segundo a Portaria nº127/2009, tem como objetivo “contribuir para a preservação do patrimônio cultural, complementando e integrando os instrumentos de promoção e proteção existentes” (art. 2) da Paisagem Cultural Brasileira – a qual se refere a “uma porção peculiar do território nacional, representativa do processo de interação do homem com o meio natural, à qual a vida e a ciência humana imprimiram marcas ou atribuíram valores” (art. 1). Embora nova, essa ferramenta apresenta limitações no que diz respeito a salvaguarda de lugares sagrados indígenas, visto que não tem o poder de impor limites ao exercício da propriedade privada, bem como não repercute no processo de licenciamento ambiental de obras ou atividades que interfiram no patrimônio cultural.

5.6 Memória e história

Em se tratando da relação entre história e memória, Trouillot (2024) traz algumas reflexões envolvendo essas temáticas em forma de crítica ao modo de abordagem da história como reminiscência de experiências passadas importantes. Para ele, o modelo do armazenamento da memória-história – como é chamado pelo autor – é uma ferramenta ultrapassada, baseada em uma ciência antiquada. Isso ocorre porque o modelo é pautado na rememoração, que remete a Platão e é uma visão questionado por filósofos e cientistas cognitivos. A linha de raciocínio da rememoração se baseia na noção de que as memórias

são representações isoladas armazenadas num armário e que podem ser acessadas por todos. Diversas pesquisas contestaram essas suposições, visto nem sempre a memória é fixa e está a nossa disposição. Ora, vemos isso a partir dos nossos objetos de estudo, os sítios arqueológicos. Tomemos meu próprio ponto de vista como exemplo, em relação ao sítio Japiim: eu, Isadora, antes de me aprofundar nessa pesquisa, não poderia acessar essa memória relacionada aos sítios arqueológicos e seus artefatos pois não estava disponível para mim; quando fui ao lugar, não havia qualquer forma de sinalização ou aparato alternativo que as memórias daquele local se tornassem explícitas, precisei me dedicar exclusivamente a esse assunto para acessar essas lembranças. Segundo Trouillot: “O indivíduo só pode recordar o que se lhe revela de um evento, mas não o próprio evento.” (Trouillot, 2024, p. 52).

Sendo assim, Trouillot questiona: se as memórias são construídas, como é que o passado que elas recuperam pode ser fixado? Para o autor, o modelo de armazenamento não tem respostas para essa pergunta, pois assume o passado como um tempo independente e reitera a memória como recuperação de seu conteúdo. No entanto, Trouillot enfatiza que o passado não é independente do presente, pois só existe passado porque existe o presente, só podemos falar de algo dele pois estamos aqui *agora*; o passado nada mais é do que uma posição. Em se tratando do passado de uma coletividade, o autor determina que esses problemas se multiplicam. Trouillot utiliza o seguinte exemplo: a história de um indivíduo pode ser determinada a partir de seu nascimento, mas quando começa a vida de uma coletividade?

A partir de que ponto definimos o início do passado a ser recuperado? Como decidimos – e como é que a coletividade decide – quais eventos incluir e quais excluir? O modelo de armazenamento pressupõe não apenas um passado a ser recordado, mas também um sujeito coletivo que recorda. O problema dessa dupla preposição é que o passado construído é ele mesmo constitutivo da coletividade. (Trouillot, 2024, p. 53).

O autor nos oferece alguns exemplos para refletir sobre essas questões, como: os europeus e americanos brancos se lembram de terem descoberto o Novo Mundo? Os macedônios são capazes de recordar os antigos conflitos e promessas do pan-helenismo? Os cidadãos do Quebec, cujas placas de automóveis carregam a frase “eu me lembro”, podem recordar a época do Estado colonial francês? A partir desses casos e muitos outros, o autor afirma que os sujeitos coletivos que recordam supostamente não existiam na época que tais eventos ocorreram, entretanto, a constituição destes como sujeitos segue lado a

lado com a contínua criação do passado. Esses sujeitos não são sucedâneos desse passado: são contemporâneos, afirma Trouillot (2024).

De acordo com Trouillot, a história sempre é produzida num contexto específico e os atores são tanto históricos como narradores. A partir dessa afirmação, o autor enfatiza que isso o leva a fazer duas escolhas, sendo a primeira a defesa de que uma teoria da narrativa histórica deve reconhecer tanto a distinção quanto a sobreposição entre processo e narrativa. Segundo Trouillot, a história – enquanto processo social – envolve pessoas em três posições distintas, sendo elas: 1) como *agentes* ou ocupantes de posições estruturais, estes são os estratos e agrupamentos aos quais as pessoas pertencem (classe, status etc.); 2) como *atores*, em constante contato com o contexto, são o conjunto de caracteres que existem de maneira específica no espaço e no tempo, de maneira que sua existência e compreensão repousam sobre particularidades; e 3) como *sujeitos*, vozes conscientes de sua vocalidade e que definem as próprias regras com as quais situações podem ser descritas. Dessa forma, é possível compreender que atores e sujeitos se sobrepõem e se distinguem ao mesmo tempo. É um atributo subjetivo, tornando os seres humanos duplamente históricos e/ou plenamente históricos. Existe uma ambiguidade inerente ao processo sócio-histórico e a construção de narrativas sobre esse processo, apresentando dois lados da historicidade.

A segunda escolha de Trouillot se refere ao processo de produção histórica e a busca pela natureza da história. Segundo o autor, essa busca resultou na negação da ambiguidade e na promoção de uma demarcação da linha divisória entre processo histórico e conhecimento histórico, ou uma fusão de processo histórico e narrativa histórica (p. 65). Sendo assim, segundo Trouillot há uma tarefa de determinar como a história funciona. De acordo com suas palavras:

Pois aquilo que é história muda com o tempo e o lugar, ou, dito de outra forma, a história se revela apenas por meio da produção de narrativas específicas. O mais importante é o processo e são as condições de produção dessas narrativas. Somente focalizando esse processo será possível desvelar as formas em que se entrelaçam num dado contexto os dois lados da historicidade. Somente por meio dessa sobreposição poderemos descobrir o exercício diferencial de poder que viabiliza certas narrativas e silencia outras. (Trouillot, 2024, p. 65).

A atuação de formas de silenciamento, para Trouillot, é identificada em quatro momentos distintos: a) no momento da criação do fato (na formulação das *fontes*); b) no momento da constituição do fato (na formulação dos *arquivos*); c) no momento de restauração do fato (na formulação das *narrativas*); e d) no momento de significância

retroativa (na formulação da história em si). Esses momentos funcionam como ferramentas que se nutrem umas das outras. Sendo assim, o autor enfatiza que toda narrativa histórica é uma coleção específica de silêncios. Esses silêncios se atravessam e se agregam conforme o tempo passa, produzindo um composto singular.

Vamos associar esses quatro momentos na constituição de silenciamentos com os nossos objetos de estudo. Vou falar dos sítios arqueológicos de Manaus de uma forma geral. Iniciando pelo momento da criação do fato (na formulação das *fontes*), já fora citado anteriormente um breve resumo da história da capital manauara e o fato dela ter sido edificada sobre cemitérios indígenas, ocasionada pela invasão dos europeus no território amazônico em busca de drogas do sertão e escravos para prover seu desenvolvimento econômico. Dessa maneira, é possível compreender que a formulação das fontes, a criação do fato – a história de Manaus – seguiu uma narrativa pautada na perspectiva do homem branco europeu que buscou exaltar seus feitos em detrimento da existência e da contribuição dos povos indígenas para a formação da metrópole amazônica. Em se tratando do momento de constituição dos fatos (na formulação dos *arquivos*), também conseguimos enxergar que os documentos que embasam a história de Manaus foram concebidos segundo narrativas elencadas no paradigma europeu. Em muitos arquivos, livros, jornais etc.; encontramos poucas informações sobre a história dos povos indígenas que constituíam e constituem a sociedade amazonense. Na época que eu estava na escola, por exemplo, não me lembro de ter lido ou ouvido falar sobre os Manáó, os Tarumã ou os Baré, não tive conhecimento da história de resistência do líder Manáó Ajuricaba, o que predomina em minha memória é a história sobre os tempos da Belle Époque, sobre a criação da Zona Franca de Manaus, são essas narrativas que são priorizadas no momento da constituição dos fatos. Tratando-se do momento de restauração do fato (na formulação de *narrativas*), o exemplo mais claro e que já fora mencionado anteriormente é sobre a questão do patrimônio nacional e como ele é tratado seguindo paradigmas distintos. Desde a criação do IPHAN, o paradigma eurocêntrico é predominante no que tange a concepção de uma narrativa para a criação de uma identidade nacional, paradigma este que enfatizava que as políticas patrimoniais deveriam ser orientadas a proteger bens de origem colonial – criações artísticas e arquitetônicas europeias.

Com isso, o patrimônio cultural de diversos grupos sociais foram escanteados, visto que não se encaixavam nessa narrativa, seus bens culturais eram considerados inferiores e indignos de proteção. Esse paradigma é refutado pelo paradigma multicultural, que

busca abranger as diversas formas de patrimônios em suas políticas de proteção, entretanto a luta é contínua e a narrativa eurocêntrica ainda se sobrepõe em muitos aspectos – a ver o descaso com os sítios arqueológicos e seus artefatos que são vítimas de destruição e apagamento da história. No momento de significância retroativa (na formulação da história em si) mais uma vez temos narrativas sobrepostas a outras, gerando esses silêncios no que se refere a construção da história. Desde os tempos do período colonial, testemunhamos a formulação de uma história de negação de origem indígena. É o poder do vencedor sob o vencido, é o poder de contar sua história enquanto silencia outra. É importante destacar, que segundo Trouillot, esses momentos não constituem uma cronologia, eles se sobrepõem em tempo real. Sobre o papel do poder na produção histórica e silenciamentos, Trouillot enfatiza:

A carreira do poder na produção de narrativas alternativas começa com a criação conjunta de fatos e fontes, em decorrência de, pelo menos, duas razões. Primeiro, fatos jamais são desimportantes: com efeito, tornam-se fatos apenas porque importam em alguma medida, por mínima que seja. Segundo fatos não nascem iguais: a produção de indícios sempre é também a criação de silêncios. Algumas ocorrências são percebidas de saída; outras não. Algumas são gravadas em corpos individuais ou coletivos; outras não. Algumas deixam seus sinais físicos; outras não. O que aconteceu deixa indícios, alguns dos quais bastante concretos – edifícios, cadáveres, censos, monumentos, diários, fronteiras políticas – que limitam o alcance e o significado de qualquer narrativa histórica. Esta é uma de muitas razões por que nem toda ficção pode passar por história: a materialidade do processo sócio-histórico (historicidade 1) define o cenário para futuras narrativas históricas (historicidade 2). (Trouillot, 2024, p. 70).

Em relação a essa materialidade, Trouillot determina que a história tem como princípio corpos e artefatos: cérebros, vivos, fósseis, textos, edifícios; e no nosso caso: lugares. A partir desse volume material, de acordo com o autor, nós conseguimos nos aproximar da história, pois dizem a respeito de uma realidade passada que ainda que pouco se sabe sobre ela, pertencemos a ela. Essas materialidades representam a ambiguidade da história, entretanto para que sejam acessadas estas devem estar disponíveis. Os sítios arqueológicos da cidade de Manaus estão disponíveis para que tenhamos essa aproximação com a história?

5.7 Memória e Identidade

Uma das mais frases mais conhecidas do historiador francês Pierre Nora (1984), “só se fala de memória porque ela não existe mais”, define “memória” como um chamamento de acontecimentos passados que se permeiam no tempo presente. Esses

acontecimentos podem ter origem oral ou fruto da experiência pessoal, carregada de sentimentos que conectam um mesmo grupo humano. Segundo Nora, a memória tem característica de ser instável, visto que possui e serve visões e propósitos diversos – dependendo do indivíduo ou do grupo – sendo assim parcial e seletiva. Seu principal papel, talvez, seja de contribuir na construção de uma “forma de sentir comunitária” (Nora, 1984).

Segundo as perspectivas dos semióticos russos Iuri Lotman (1981) e Boris Uspenski (1981), pertencentes a escola de Tartu, a cultura pode ser definida como uma “memória da coletividade que não se pode legar como herança”. Sendo assim, eles apontam que a memória cultural possui uma dependência de práticas e mídias – com o intuito de se manter viva (Lotman; Uspenski, 1981). Nas palavras da antropóloga Aleida Assmann, esse tipo de memória “não dá prosseguimento sozinha a si mesmo, sempre precisa ser renegociada, estabelecida e mediada uma vez mais, readquirida” (2011). Ainda segundo a antropóloga, os indivíduos e suas respectivas culturas necessitam construir suas memórias através da comunicação linguística, imagem e repetições ritualísticas, de maneira que organizam suas memórias com a contribuição de meios de armazenamento externo e práticas culturais.

Percorrendo a “história” da memória, Assmann (2011, p.37) define que a memória cultural tem como núcleo antropológico a memoração dos mortos, sendo esta dependente da recordação dos vivos. Por muito tempo – principalmente na era da Renascença, a escrita era o instrumento mais importante para a construção da memória. Esta era responsável por eternizar não somente os heróis de eras passadas, mas também o próprio autor dos escritos.

A partir do século XIX, novos meios de memoração surgiram. Os espaços de recordação ganharam importância, vide o museu histórico, o qual trazia em si “componentes pseudo sagrados do templo da fama, o Panteão”. Para Assmann, nos museus, “o tempo torna-se espaço, mais precisamente: espaço de recordação em que a memória é construída, representada e ensaiada” (1999, p. 52).

Ainda no século XIX, o interesse pela memória cresce à medida que se entende que ela é provedora de respostas sobre a origem e identidade do homem. Isso foi o que estimulou os estados nacionais a também investirem em formas de construir uma memória e identidade nacional. É nesse âmbito que a memória se entrelaça com a história, pois constituem dois modos de recordação. Para Adelaide Assmann (2011), a relação entre memória e história não pode ser vista de maneira polarizada, visto que a história é

responsável por ativar a memória por meio da escrita. Assmann enxerga a história e a memória como dois modos de recordação, independentes um do outro. A antropóloga faz uma proposta aos leitores, ao questionar de que maneira esses conceitos podem ser utilizados de modo produtivo no ponto de vista analítico. Para isso, a autora busca compreender a relação – primeiramente – entre memória habitada e inhabitada, as quais são dois modos complementares de recordação. Sendo assim, ela denomina a memória habitada como memória funcional. Dessa forma, Assmann (2011) trabalha com a ligação íntima entre dois tipos de memória: 1) Memória Funcional (memória habitada): caracterizada por fazer referência a um grupo, à seletividade, à vinculação de valores e à orientação ao futuro. É a memória marcada pelas lembranças e experiências que o indivíduo construiu durante sua vida, de modo que esse tipo de memória cria uma estrutura identitária. A autora define diversas formas de uso para a memória funcional, dentre as quais trata de três com mais afinco, sendo elas: a) Legitimação: memória política ou oficial, também conhecida como memória dominante. Surge da aliança entre dominação e memória, associada ao saber histórico na forma de genealogias – um modo do poder dominante explicar sua própria origem. Através dessa forma de memória, os dominadores se apropriam tanto do passado como também do futuro, pois tomam medidas para que seus feitos sejam narrados, arquivados e eternizados; b) Deslegitimação: a memória esquecida, oprimida. É a memória dos dominados. É deslegitimação de relações de poder consideradas opressivas, segundo Assmann (2011). Também se trata de uma forma de memória política, pois está elencada a legitimação e poder; c) Distinção: compreende todas as formas simbólicas de expressão que prestam a delinear uma identidade coletiva, segundo Assmann (2011). É um tipo de memória cultural alcançada através da recordação em comum, renovada por meio de manifestações culturais – como festas e rituais.

Por outro lado, se pode falar também de Memória Cumulativa (ciências históricas). Denominada pela autora como memória de segunda ordem, memória das memórias – que abriga em si aquilo que perdeu sua relação vital com o presente. Os elementos da memória cumulativa, segundo Assmann (2011), são heterogêneos e inacessíveis a uma tentativa de recuperação. São pertencentes ao indivíduo, porém estão alojados em uma reserva – que por vários motivos – deixa de estar disponível para resgate. Está diretamente associada a um anseio político, constituída por diversos elementos da memória cultural que servem de depósito de reservas para memórias funcionais futuras. É uma estrutura importante para o processo de renovação do saber cultural.

Dessa maneira, conforme explica Assmann (2011), o modelo de memória funcional é o responsável por estabelecer uma fronteira produtiva entre os elementos soltos (memória cumulativa) e os elementos selecionados da memória habitada, a fim de agregar esses elementos entre si e constituir uma história. Ou seja, a memória cumulativa atua como um elemento amorfo – de lembranças ociosas – que circunda a memória funcional, servindo assim como pano de fundo. Assmann (2011) utiliza como um exemplo resultante desse processo de memória cumulativa associada a memória funcional o processo de aprendizagem. Dessa forma, é possível perceber que a história é permeada por um processo de construção que se utiliza de elementos diversos que servem como pano de fundo (memória cumulativa) para a concepção da memória coletiva (memória funcional). Como foi citado acima, há três formas de memória funcional predominantes, de forma que a história é contada através das categorias de legitimação, deslegitimação e distinção.

Tomando como referência o objeto de estudo desta pesquisa, os sítios arqueológicos da cidade de Manaus, a história desses lugares permeados de memória é posta em segundo plano pelo processo de legitimação dos dominadores – os colonizadores que invadiram as terras indígenas, o Estado que abandona esses lugares em prol de outros interesses. Há a deslegitimação da memória desses sítios, visto que a grande parte deles não possuem sinalização ou qualquer tipo de fiscalização que assegurem a prevalência da memória cultural (distinção) daquele lugar.

De acordo com Assmann (2011), a história é escrita pelos vencedores, assim como é esquecida por eles. Através do poder dominante, os vencedores escolhem qual narrativa seguir, de modo a vangloriar-se da própria história em detrimento da história dos derrotados. Tendo essas questões em vista, entende-se que a memória nacional pode ter um caráter além do cultural, ou seja, um caráter político – onde são utilizados instrumentos para legitimar uma memória oficial, apoiada em monumentos, censura e propaganda política. É nesse viés que se enxerga a importância – como Assmann explica – da relação entre memória e história, pois

[...] uma memória cumulativa desvinculada da memória funcional decai à condição de fantasmagoria, e uma memória funcional desvinculada da memória cumulativa decai à condição de uma massa de informações sem significado. Da mesma forma que a memória cumulativa é capaz de verificar, sustentar ou corrigir a memória funcional, também a memória funcional é capaz de orientar e motivar a memória cumulativa. (Assmann, 2011, p. 155).

Dessa maneira, vê-se a necessidade de colaboração entre os escrivães da memória nacional e dos diversos grupos que compõe uma nação. A construção da memória e identidade nacional, atualmente (e desde muito tempo), é permeada por uma narrativa hegemônica que vangloria um passado de origens europeias. Exemplo disso é a política de preservação do patrimônio nacional, que desde suas origens, em 1937, segue uma linha que valoriza somente certos tipos de produções artísticas – de origem portuguesa e caráter arquitetônico. Diversos tipos de manifestações culturais, nesse processo, foram excluídos na construção de uma memória e identidade nacional, mesmo que nos tempos atuais já haja um avanço no que se refere a esse quesito. No entanto ainda é de fundamental importância o diálogo entre memória cumulativa e memória funcional, no intuito de construir uma nação que represente todos que a constitui.

Em se tratando de sítios arqueológicos, estes são acima de tudo lugares, ou seja, são representados através de uma porção do espaço geográfico que está imbuída de significados particulares e relações humanas. Segundo Ulpiano Menezes (1984), um sítio arqueológico é um espaço de concentração de vestígios arqueológicos, mas ele próprio é um “artefato”, ou seja, o lugar em si possui significado. Qual, então, a relação entre memória e lugar? Para Pierre Nora (1984), o qual acunhou a expressão “lugares de memória”, estes representam um suporte físico que é responsável pela concretização e proteção da memória de um grupo. Para serem considerados lugares de memória, é necessário que haja a “vontade de memória”, ou seja, um coletivo tem que ter a intenção de depositar sua memória naquele local. Sem isso, aquele espaço passa a ser somente um local de história. Desse modo, os lugares de memória possuem tríplice sentido, sendo eles: 1) Material: constituem morada da memória social, a qual pode ser apropriada pelos sentidos; 2) Funcional: possuem a função de consolidar uma memória coletiva; 3) Simbólico: são lugares onde a memória coletiva – a identidade – é expressa e revelada.

Nesse sentido, tomando como referência os sítios arqueológicos da cidade de Manaus, estes – atualmente – podem ser definidos apenas como locais de história, visto que a “vontade de memória” é ausente, esses lugares estão à mercê do esquecimento por parte do coletivo e do Estado. Apesar de possuírem as três dimensões definidas por Nora – sendo que são lugares materiais por abrigarem artefatos arqueológicos; lugares funcionais por servirem de base para a memória coletiva de um povo e lugares simbólicos por expressarem e revelarem a identidade cultural de uma determinada sociedade através desses artefatos – ainda assim não exercem suas funções de lugares de memória pois estão em situação de abandono, desprezados no que tange a memória cultural.

Como já mencionado, o sítio Japiim, por exemplo, não possui sinalização ou placas informativas que contribuam para a preservação do local, de maneira que a falta de uma política de proteção e educação patrimonial contribui para a total destruição do lugar. Se alguém caminhar ao longo da área que compreende o sítio Japiim, é possível testemunhar alguns vasilhames cerâmicos aflorando no solo, porém devido à falta desses cuidados com o patrimônio esses artefatos de memória são destruídos, sem que se conheçam sua importância e significado. Diferente do sítio Japiim, a praça D. Pedro II pode ser entendida como um lugar de memória de fato, pois além de englobar o tríplice sentido de Nora, há a “vontade de memória” naquela área, pois se trata de uma área sinalizada, com placas informativas, com uma paginação de piso que faz referência as urnas funerárias encontradas ali, é um local preservado com grau de deterioração baixo. Sendo assim, é valorizado enquanto patrimônio e de certa forma – ainda que não ideal – mantém a memória coletiva viva. Nas palavras do próprio autor, “os lugares de memória são, antes de mais nada, restos. [...] São rituais de uma sociedade sem ritual, sacralidades passageiras em uma sociedade que dessacraliza, ilusões de uma eternidade.” (1984).

Para Assmann (2011), mesmo quando os locais não possuem em si uma memória imanente, ainda assim constituem parte da construção de espaços culturais da recordação muito significativos. Aqui entra mais uma vez a questão dos sítios arqueológicos de Manaus, haja vista a Praça D. Pedro II e o sítio Japiim como exemplo, a primeira é caracterizada por rememorar o período áureo da borracha, através de seus elementos coloniais, muitos desconhecem que ali era um cemitério indígena da etnia Manáó. O sítio Japiim, diferente da Praça D. Pedro II, é permeado pelo abandono e a destruição, o descuido é tanto que os vestígios de urnas funerárias no local estão, rapidamente, desaparecendo. Ainda que esses locais enfrentem uma dificuldade de reviver a memória do passado dos povos originários, são de extrema importância para esses grupos – tanto no campo cultural como patrimonial. Nas palavras de Assmann: “[...] mesmo com o abandono e a destruição de um local, sua história ainda não acabou; eles retêm objetos materiais remanescentes que se tornam elementos de narrativas e, com isso, pontos de referência para uma nova memória cultural” (2011, p. 328). No entanto, é preciso enfatizar e persistir que um lugar só conserva lembranças quando a sociedade se preocupa em mantê-las.

Ainda hoje, é preciso reforçar a luta para instituir uma memória e identidade nacional que inclua todos os grupos constituintes de uma nação, principalmente em se tratando de locais de memórias, os quais são “palco de luta entre comunidades de

recordação adversárias”. A maioria dos lugares são pertencentes, como já dito, aos “vencedores”, que hoje transmutaram-se no Estado, e que têm o interesse de glorificar apenas seu lado da história.

Ele, que se posiciona de maneira petulante em face da lembrança no passado, de genealogias e mitos, julga de modo bem diferente quando se trata da recordação de si mesmo no futuro. Ele tem coisas de sobra para prover a fama e deseja para si um poeta, [...], que possa difundir em seus versos seu renome imortal. Também aqui estamos lidando com atos imperiais de sobrescrita da memória cultural; o conquistador consegue para si uma tabula rasa, sobre a qual cabe inscrever as histórias de seu renome. (Assmann, 2011, p. 328).

Desse modo, diversas histórias são interrompidas do modo não menos que violento, afinal, como já disse Derrida (1995), “não há poder político sem o controle sobre a memória”. Assmann (2011, p. 336) acredita, que por conta dessa descontinuidade entre recordação e transmissão de uma tradição, os locais de memória se tornam ilegíveis. Para a antropóloga, a recordação se trata de uma força revolucionária, que traz à superfície o “rastro de sangue dos antepassados esquecidos” e problemáticas que ainda são postas “por debaixo dos panos”. A recordação, dessa forma, é o principal recurso que pode se entrepor ao sofrimento e à injustiça da história.

6 PERSPECTIVAS DE REMEMORAÇÃO EM SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS ESQUECIDOS

6.1 Memória e esquecimento

Para Joël Candau (2011), “Memória e identidade estão indissoluvelmente ligadas”. O antropólogo elucida, que no campo das Ciências Humanas e Sociais, identidade é vista como uma construção social, de modo que está acontecendo – continuamente – em relação dialógica com o outro. Através da busca pela memória é que o homem se conecta com sua identidade, de forma que seu futuro tem base em um passado reconhecível.

Para Candau, as sociedades estão sempre “condenadas ao tempo”, sendo essa condição inerente à própria existência. Sendo assim, o decorrer do tempo traz ameaças a existência de diversos indivíduos e grupos. A questão é: como evitar esse destino? A resposta está na memória, é ela – segundo o antropólogo – que proporciona as lembranças. A memória está diretamente ligada ao conhecimento de si mesmo, e ao conhecer a si mesmo é que o homem constrói sua identidade. Ademais, Candau associa que identidade, memória e patrimônio são chaves para “consciência contemporânea”, sendo assim patrimônio torna-se uma dimensão da memória, fortalecendo, assim, a identidade tanto de modo individual quanto de modo coletivo.

Sem memória o sujeito se esvazia, vive unicamente o momento presente, perde suas capacidades conceituais e cognitivas. Sua identidade desaparece. Não produz mais do que um sucedâneo de pensamento, um pensamento sem duração, sem a lembrança de sua gênese que é a condição necessária para a consciência e o conhecimento de si. (Candau, 1998, p. 60)

Apoiado pela noção de “quadros sociais de memória” de Halbwachs, o antropólogo Candau reforça que é através de um tecido memorial coletivo que a identidade será alimentada. Quando esse ato de memória possui alicerces sólidos surgem as memórias organizadoras, as quais serão responsáveis por reforçar a origem comum de um grupo. Quando isso não ocorre, as memórias organizadoras não se desenvolvem, resultando no esvanecimento dos compartilhamentos, de modo que as identidades se mostram “inquietas, frágeis, fragmentadas.” É isso que se pode observar quando analisada a conjectura da construção de uma identidade nacional no Brasil. As memórias organizadoras referentes a diversos grupos – como os povos indígenas, por exemplo – encontram-se submergidas frente a políticas de patrimônio que favorecem um passado

colonial. Sendo assim, a sociedade brasileira está desconectada de uma parte essencial de sua identidade.

Conforme já foi dito antes, os sítios arqueológicos estão diretamente ligados com a cultura amazônica e manauara, então, como é possível a cultura prevalecer perante esse esquecimento?

Segundo Édouard Herriot, a cultura é o que permanece no homem quando ele tudo esqueceu. Essa é uma afirmação emblemática, especialmente quando se trata da problemática que este projeto aborda. Em se tratando dos sítios arqueológicos da cidade de Manaus, a temática do esquecimento está diretamente ligada a eles. Esquecimento por parte do Estado, esquecimento por parte da população

A temática do esquecimento é algo delicado e de difícil entendimento, sendo objeto de estudo das mais antigas civilizações. Em seu livro “Lete: A arte do esquecimento”, Herald Weinrich (2001) trata do esquecimento de maneira profunda, abordando-o nas esferas histórica, poética, filosófica e literária; de modo que o leitor perceba como é intrínseco ao ser humano o esquecimento e a memória.

Para o filósofo francês Paul Ricoeur (2007) em primeira instância o esquecimento está associado ao dano, a fraqueza, a lacuna, ou seja, esquecimento é sinônimo de ruína, fragilidade que culmina em um espaço vazio imaginário na nossa memória. A memória trava uma batalha contra o esquecimento. Para o autor, há uma polaridade entre dois protagonistas do esquecimento, sendo eles: o esquecimento por apagamento dos rastros e o esquecimento de reserva.

Em se tratando do esquecimento por apagamento de rastros, o autor propõe três espécies de rastros: 1) O rastro escrito: associado à historiografia, rastro documental; 2) O rastro psíquico: associado às impressões, que é carimbado em memórias por acontecimentos marcantes; 3) O rastro cerebral: associado às neurociências. No que tange ao esquecimento de reserva, segundo Ricoeur, este se caracteriza como algo paradoxal, pois pode ser visto como limitante como possibilitador no que se refere a pesquisa histórica. É um esquecimento que tem bases no elemento ignorado ou desprezado pela escrita da história, e é nesse viés de estudo sobre a temática do esquecimento que a problemática desta pesquisa se encontra, pois os sítios arqueológicos tratam de uma parte da história que foi propositalmente esquecida e que pode ser recuperada sob uma nova perspectiva. Nesse sentido, é importante ressaltar que o esquecimento também é associado a questões éticas e políticas, não se trata de algo que está apenas no plano

psíquico, mas que se aplica ao plano prático o qual estabelece uma relação direta com a consciência histórica.

Segundo Ricoeur, há uma tipologia dos usos e abusos da memória que se dividem em: memória impedida, memória manipulada e memória obrigada. Aqui, nos interessa destrinchar a relação entre esquecimento e memória manipulada, de modo que essa conexão pode auxiliar na compreensão acerca do abandono dos sítios arqueológicos da cidade de Manaus.

Um questionamento fundamental de Ricoeur é o seguinte: “Por que os abusos da memória são, de saída, abusos de esquecimento? Quando trata de entender o surgimento da memória manipulada. Segundo o autor, a resposta se encontra na função mediadora da narrativa, sendo assim, os abusos da memória acabam por se tornar abusos de esquecimento, pois antes do abuso, há o conhecimento e a forma como a narrativa seleciona o uso desse conhecimento.

As estratégias do esquecimento enxertam-se diretamente nesse trabalho de configuração: pôde-se sempre narrar de outro modo, suprimindo, deslocando as ênfases, refrigerando diferentemente os protagonistas da ação assim como os contornos dela. Para quem atravessou todas as camadas de configuração e de refiguração narrativa desde a constituição da identidade pessoal até a das identidades comunitárias que estruturam nossos vínculos de pertencimento, o perigo maior, no fim do percurso, está no manejo da história autorizada, imposta, celebrada, comemorada – da história oficial. [...] Está em ação aqui uma forma ardilosa de esquecimento, resultante do desapossamento dos atores sociais de seu poder originário de narrarem a si mesmos. Mas esse desapossamento não existe sem cumplicidade secreta, que faz do esquecimento um comportamento semipassivo e semiativo, como se vê no esquecimento de fuga, expressão da má-fé, e sua estratégia de evitação motivada por uma obscura vontade de não se informar, de não investigar o mal cometido pelo meio que cerca o cidadão, em suma por um querer-não-saber. (RICOEUR, 2007, p. 455).

Conforme Ricoeur, a sociedade é condicionada a esquecer por conta da manipulação da memória. Como já foi abordado anteriormente quando se falou da história do patrimônio no Brasil, há uma história nacional a ser ensinada, um país ideal ser construído segundo os interesses do Estado. Vimos que nossa história nacional segue a vertente de exaltar o patrimônio arquitetônico colonial, excluindo diversas expressões culturais de diferentes povos que também construíram o Brasil. O que se queria era mostrar ao mundo que o Brasil também se enquadrava aos tempos modernos, e a cultura e o legado dos povos indígenas – por exemplo – iam de antemão a essa narrativa. Quando nós voltamos para os sítios arqueológicos da cidade de Manaus, conseguimos enxergar com clareza o que Ricoeur tenta nos explicar. Os abusos de memórias (manipulação de

história oficial) se tornam abusos de esquecimento (apagamento do patrimônio e memória dos sítios arqueológicos).

Destrinchando essa teoria, tomemos como referência – primeiramente – a Praça D. Pedro II. Esse lugar de memória é majoritariamente reconhecido por conta do coreto de ferro fundido da Belle Époque e do Chafariz das Musas, que está instalado no centro da praça e também de ferro fundido, ambos os objetos foram importados da Inglaterra. O piso das calçadas que circundam a praça é de pedra calcário de lioz importado de Lisboa. São esses elementos os principais exaltados quando se fala do patrimônio da Praça D. Pedro II. O passado glorioso da “Paris dos Trópicos”, da época de riqueza e de luxo da capital amazonense, um pequeno pedaço da Europa no Amazonas – é isso que querem nos fazer lembrar quando se fala na Praça D. Pedro II. Apesar da sinalização, muitas pessoas desconhecem que ali também é um sítio arqueológico, sendo um repositório de cultura material. Uma cultura ancestral, cultura indígena que até os dias hoje enfrenta o preconceito e a negação por todos. Apesar de tudo, a Praça D. Pedro II ainda é mais valorizada enquanto sítio arqueológico do que o sítio Japiim, por exemplo. Em sua ficha de cadastro no CNSA, consta que o sítio Japiim tem uma relevância alta no que tange ao patrimônio cultural, mas, infelizmente, possui um grau de degradação de cerca de 75%. Por que essa discrepância entre a preservação dos dois sítios? Se a Praça D. Pedro II não estivesse localizada no Centro Histórico e não abrigasse objetos arquitetônicos da Belle Époque, estaria enfrentando a mesma situação do sítio Japiim? É certo que o Estado tem conhecimento acerca da importância do sítio Japiim – pois tem acesso aos relatórios produzidos pelo IPHAN – então por que não luta pela preservação desse sítio? É conveniente deixá-lo ser levado pelo esquecimento em prol de outros interesses, como ocorreu no sítio Lajes? Enfim, são muitas questões que podem ser levantadas acerca dos benefícios e malefícios em se tratando do esquecimento em relação aos sítios arqueológicos da cidade de Manaus.

5.2 Heterotopias

A palavra heterotopia deriva da junção do prefixo grego *hetero* – que significa outro, diferente – e do morfema grego *topos* – que significa lugar. Segundo Michel Foucault (1967), a noção de heterotopia pode ser utilizada para compreender espaços sociais – sendo esses culturais, institucionais ou discursivos – que também funcionam como “outros”, de forma que são contra espaços. Segundo o autor, esses contra espaços são utopias situadas, lugares reais fora de todos os lugares, de modo que podem ser

entendidos como “mundos dentro de mundos” – são ambos semelhantes, mas também contrastantes.

Para melhor compreender a heterotopia, Foucault apresenta seis princípios que fundamentam essa ciência. O primeiro princípio constata que não há nenhuma sociedade que não possua heterotopias, sendo esse fenômeno uma constante de todo grupo humano. Essas heterotopias, no entanto, são variadas, de forma que em nenhuma parte do mundo há uma única forma de heterotopia. Sendo assim, é possível utilizar as heterotopias para classificar sociedades. Foucault cria uma categoria intitulada de “heterotopia de crise” para se referir a espaços destinados a indivíduos que estão em um estado de crise em relação à sociedade e ao meio que vivem. Foucault utiliza o exemplo de escolas e instituições militares que se transformavam em espaços para que rapazes expressassem sua sexualidade fora do âmbito familiar. De acordo com o autor, essas heterotopias de crise estão desaparecendo e sendo substituídas por “heterotopias de desvio” – espaços destinados a indivíduos cujo comportamento está fora da norma padrão – por exemplo: hospitais, asilos, prisões etc. O segundo princípio da ciência heterotopológica infere que toda sociedade tem o poder de diluir uma heterotopia que estabeleceu em outro momento, assim como pode organizar uma que não existisse ainda.

Terceiro princípio: uma heterotopia pode ser um único lugar real que justapõe vários espaços – geralmente incompatíveis. Voltemos o olhar aos objetos de pesquisa desse trabalho, os sítios arqueológicos Praça D. Pedro II e Japiim. Primeiro ponto, ambos os sítios são antigos cemitérios indígenas – algo que aliás constitui o mais evidente exemplo de heterotopia segundo Foucault – que foram sobrepujados por outros espaços. No caso da Praça D. Pedro II, o espaço se divide entre ser uma praça de caráter colonial e um sítio arqueológico pré-colombiano – uma justaposição que possui até uma certa dose de ironia. Em se tratando do sítio Japiim, este coexiste com uma praça e com uma linha de transmissão de energia elétrica, todos incompatíveis entre si, possuindo regras opostas de convivência, mas ainda sim persistem. Visto isso, adentramos o quarto princípio da heterotopia, que enfatiza que as heterotopias são ligadas a recortes do tempo – de modo que em um só lugar pode existir objetos de todos os tempos e estilos. Mais uma vez, os sítios arqueológicos se encaixam nessa categoria, pois são lugares de outrora que “conservam” uma cultura material de um tempo que não ecoa mais. Esses espaços – a Praça D. Pedro II e a praça comunitária do Japiim, os cemitérios indígenas – funcionam como fatias do tempo interligadas que atuam na pausa do tempo tradicional, onde é possível encontrar espaços de períodos diferentes.

Quinto princípio: as heterotopias possuem um sistema de abertura e fechamento, sendo necessário passar por um “ritual” para adentrar um espaço heterotópico. Um exemplo disso é a prisão – além da entrada ser compulsória, o(a) detento(a) necessita realizar certos rituais para adentrar esse contra espaço (passar pelo processo penal, vestir o uniforme, passar por uma vistoria etc.).

Sexto princípio: as heterotopias possuem uma função em relação aos demais espaços, podendo ser de duas ordens: heterotopia de ilusão, a qual cria um espaço de ilusão que expõe um espaço real; e heterotopia de compensação, a qual cria um espaço real.

Desse modo, a ideia de heterotopia pode auxiliar a pensar o encontro ou desencontro de pessoas nesses espaços sociais e de como eles contribuem para a construção do comportamento e do pensamento dos indivíduos que habitam esses espaços. Essas heterotopias influenciam o modo que enxergamos e compreendemos o mundo. Por exemplo, ao refletirmos sobre a heterotopia que ocorre nos sítios arqueológicos Manaus e Japiim, podemos, de certa forma, refletir sobre a história da nossa cidade, dos nossos antepassados. Ao pensarmos sobre esses espaços e os contra espaços inseridos neles é possível perceber todas as questões que os englobam – o colonialismo, o movimento indígena, o patrimônio material, a memória individual e coletiva, o apagamento cultural etc.

6.3 Espaço Público

De acordo com o geógrafo Milton Santos (1997), o conceito de espaço pode ser definido como um conjunto misto de sistemas de objetos e sistemas de ações. É uma formação interdependente que deve ser analisada em conjunto para a compreensão da dinâmica espacial. Sendo assim, o sistema de objetos é definido pela totalidade das coisas configuradas para o uso humano, Santos (1997) cita o filósofo e sociólogo francês Jean Baudrillard ao estabelecer que os objetos apresentam significado para a vida humana. Ao reconhecer os objetos em sua forma total e seus sentidos, é possível determinar a importância dos sistemas de ações na concepção do espaço.

O sistema de ações é marcado pela interação e a apropriação humana do sistema de objetos em sua forma total, ou seja, ações transformadoras dos objetos e ações que reincidentem sobre o próprio homem. Santos (1997) enfatiza que o sistema de objetos e suas transformações possuem um caráter técnico, resultado do desenvolvimento do processo

histórico do homem. Por outro lado, o sistema de ações é de caráter simbólico, enfatizando a intencionalidade sobre os objetos e sobre as pessoas.

A intencionalidade é determinada como uma essência da natureza humana presente nas relações entre sujeito e objeto, é através dela que são expressas as crenças, os desejos, as intenções do homem e suas ações sobre os objetos. Sendo assim, a intencionalidade revela a maneira como os grupos sociais transformam os espaços, de modo ao alterá-los para favorecê-los de acordo com seus interesses.

Além disso, através da intencionalidade é possível compreender a demarcação simbólica do espaço através do território. O território simboliza a influência de alguma forma de poder sobre o sistema de ações, resultando na construção do espaço; ou seja, é uma forma intencional de poder que pode estar associada a questões políticas, econômicas, culturais e sociais que implicam na transformação dos objetos e das ações em sua totalidade. Sendo assim, o espaço possui diversas territorialidades pautadas em diferentes naturezas e escalas de poder; essas territorialidades influenciam as transformações espaciais no tempo, transformando objetos, ações e suas respectivas representações simbólicas (Santos, 1997).

Por conta dessa dissonância temporal na transformação do espaço, alguns objetos antigos relacionados a um passado histórico podem permanecer no lugar. Santos (2002) os denomina como rugosidades, de maneira que essas formas passadas são reincorporadas ao espaço que está em constante mudança por conta das diferentes ações. Essas rugosidades, para Milton Santos, podem ser associadas ao patrimônio cultural. Dessa forma, a permanência desses objetos antigos nesses espaços pode ser definida pela intencionalidade do Estado, de organizações e da própria população em preservar esses itens. Exemplo disso são os sítios arqueológicos.

Segundo Ascher (1995), o espaço público pode ser definido como aquele espaço, localizado no território urbano, que é de uso comum e coletivo, pertencente ao poder público. O urbanista italiano Francesco Indovina (2002) estabelece que é através do espaço público que se conhece a cidade, pois é através desse lugar que o homem caminha e visualiza a cidade em sua totalidade. Dessa forma, Indovina (2002) determina que o espaço público é um fator importante no que se refere a identificação, pois evoca símbolos que definem um lugar. Além disso, o espaço público também é tido como lugar de socialização, de encontro e de manifestação de grupos sociais, culturais e políticos.

A história do espaço público remete aos tempos da Antiguidade Clássica, na Grécia Antiga, onde a ágora – a assembleia dos cidadãos – é um dos primeiros espaços públicos

que se tem notícia. A ágora, de acordo com Benevolo (1993), era o lugar onde os gregos se reuniam para ouvir as decisões dos chefes ou para deliberar. Esse local de reunião geralmente era localizado na praça do mercado – que também era chamada de ágora – ou então, em cidades maiores, um local ao ar livre devidamente preparado para tal. Segundo Benevolo (1993), na ágora era possível toda a população ou grande parte dela reunir-se e reconhecer-se como uma comunidade orgânica. Na Grécia Antiga, as áreas públicas eram destinadas às reuniões políticas, ao comércio, ao teatro e demais atividades de lazer (como os jogos desportivos, por exemplo); sendo que o Estado era responsável por administrar diretamente essas áreas públicas.

De acordo com Mumford (1961), Roma era constituída pela união de várias tribos estrangeiras nas colinas próximas e sob lideranças dos próprios romanos. Para simbolizar essa união, foi criado um mercado comum – o Fórum – um lugar de assembleia ou de *comitium*, o qual era também usado nos primeiros tempos para disputas atléticas e gladiatórias. O templo também era parte essencial e original do Fórum, pois era através do sagrado que a paz do mercado era mantida.

Segundo Mumford (1961), o fórum não era uma simples praça aberta. Antes de tudo, era um recinto de traçado complexo onde santuários e templos, prédios da justiça e casas de conselho – todos circundados por majestosas colunatas – desempenhavam um papel. Nesses espaços abertos, diversos oradores podiam dirigir-se a grandes multidões e discursar. Mumford (1961) estabelece que a transformação desse espaço aberto em recinto fechado iniciou-se em uma data remota. Acréscimos foram feitos ao Fórum, como a adição da prisão, do tesouro etc. À medida que sucessivos imperadores faziam esses acréscimos ao Fórum, ou fundavam um novo, multidões eram atraídas para o centro, onde faziam compras, realizar o culto, trocavam fofocas, tomavam parte em negócios públicos ou processos privados.

No Fórum *Romanum* era onde estava concentrada o centro da vida pública, não apenas de Roma, mas de todo o Império (Mumford, 1961). Era um grande local de assembleia, assim como a ágora. De acordo com Mumford (1961), o fórum romano era uma combinação de ágora e acrópole, não apresentava características novas em relação ao que era observado na Grécia Antiga. O que ocorre é uma maior concentração de atividades variadas, um grau maior de ordem formal, uma expansão e magnificação dos temas já presentes em outros lugares, na cidade helenística.

Em se tratando do espaço público na Idade Média, o conceito de público e privado se perde em vários momentos ao decorrer do tempo. De acordo com Benevolo (1993), as

cidades medievais cresceram sobre o traçado das antigas, com um caráter social e organização de construção diversos. As cidades ruem e os habitantes se dispersão pelos campos, a fim de extrair seus sustentos. É nessa configuração que o campo se divide em grandes propriedades, onde no centro era encontrada a residencial do proprietário – a catedral, a abadia, o castelo – as pessoas são espalhadas a grandes distâncias e cada porção de terra é governada por uma corte. O território, segundo Benevolo (1993), é dividido em três partes: as terras reservadas ao senhor, as divididas em fazendas entre as famílias dos camponeses dependentes do senhor, e as zonas não cultivadas. As estruturas físicas da cidade antiga se mantêm, mas seus usos são outros. Os grandes edifícios públicos da Antiguidade (termas, teatros, anfiteatro) se tornam fortalezas, com o intuito de defender uma parte limitada da cidade (Benevolo, 1993).

Segundo Mumford (2004), a cidade medieval se aproximava mais de uma aldeia ou cidade do interior do que uma cidade moderna. Muitas apresentavam ainda jardins e pomares no coração da comunidade. O padrão do espaço aberto pode ser comparado aos dos bairros residenciais modelo como Bournville e Port Sunlight (Mumford, 2004). A população medieval estava acostumada à vida ao livre, gozando dos campos de tiro e campos de péla, praticando diversas atividades de lazer proporcionadas pelos espaços abertos próximos. De acordo com Mumford (2004), a cidade medieval no que se refere a espaços abertos utilizáveis, teve um padrão muito mais elevado para a massa da população do que qualquer outra forma posterior de cidade. Diversos desses espaços comuns que foram conservados se tornaram base para parques públicos.

Quanto as praças da cidade medieval, essas possuíam forma irregular pois as edificações próximas a esses espaços eram o que definiam seu contorno, visto que possuíam primazia, determinando a disposição do espaço aberto (Mumford, 2004). Muitas vezes, a praça ou mercado eram apenas ruas alargadas, outras vezes eram espaços amplos, mas todos eram destinados a reuniões e cerimônias públicas. A praça do mercado preservou as funções da antiga ágora e do fórum romano.

O espaço público da cidade medieval possuía uma estrutura complexa, pois devia dar lugar a diversos poderes: o episcopado, o governo municipal, as ordens religiosas, as corporações. Sendo assim, uma cidade volumosa não possuía um único centro: havia o centro religioso (com a catedral e o palácio episcopal), o centro civil (com o palácio municipal), e um ou mais centros comerciais com as lojas e os palácios das associações mercantis (Benevolo, 1993). Dessa forma, os espaços públicos e privados não se

formavam em zonas contíguas e separadas, pelo contrário, se confundiam, pois no espaço público comum era onde se concentravam esses diversos edifícios públicos e privados.

No Renascimento, há o início da expansão mundial da civilização europeia sobre o resto do mundo. Para os colonizadores, as novas terras configuram-se como um espaço vazio onde há possibilidades de realizarem novos programas de colonização e urbanização (Benevolo, 1993).

As novas cidades são construídas seguindo um modelo unificado: um tabuleiro de ruas retilíneas, as quais definem uma série de quarteirões iguais; no centro da cidade, há a praça – o espaço público – que comporta os edifícios mais importantes, sendo estes: a igreja, o paço municipal, as casas dos mercadores e dos colonos mais ricos (Benevolo, 1993).

De acordo com Mumford (2004), na era barroca houve uma nova concepção de praça – a praça residencial – com uma nova finalidade: a de reunir residências ocupadas por pessoas mais ou menos do mesmo ofício e posição, dando uma nova definição ao que se refere ao agrupamento de classes. Nas cidades antigas, ricos e pobres, por vezes, misturavam-se num mesmo bairro, compartilhando um mesmo espaço público. Com a nova era da urbanização barroca, praças deixam de ser rodeadas por lojas e edifícios públicos e passam a ser cercadas por residências.

Essas novas praças, segundo Mumford (2004), atendiam novas necessidade das classes mais abastadas. Os que residiam numa praça se distinguiam dos outros habitantes da cidade por possuir poder. As praças, no entanto, não possuíam a função de praça – o qual é um espaço público destinado a convivência e recreação social; pelo contrário, essas novas praças não eram concebidas como lugares caminháveis ou relaxantes, constituíam um local para estacionamento de carruagens.

No século XVII, a praça residencial sofre mudanças. Em determinado momento, os proprietários das residências da praça transformam esse espaço aberto vazio num jardim ou parque comum (Mumford, 2004). Esse modelo de praça continuou se desenvolvendo por pelo menos dois séculos e meio.

Já no século XIX, após a revolução de 1848 – a qual resultou em uma série de revoltas contra as monarquias europeias em busca da dissolução do estado absolutista, melhores condições de vida para a população e a separação entre Igreja e Estado – os movimentos, tanto de esquerda, quanto os regimes liberais se veem em crise. A burguesia, a qual saiu vitoriosa, determina um novo modelo de cidade em que os interesses dos grupos dominantes prevalecem sobre os demais. É nessa configuração que a

administração pública e a propriedade imobiliária estabelecem um acordo e reconhecem o espaço de pertinência de uma e de outra, estabelecendo o limite entre esses dois espaços (Benevolo, 1993). Dessa maneira, a administração é responsável por gerar um espaço funcional para o conjunto da cidade: a rede de percursos (ruas, praças, estradas de ferro etc.) e a rede das instalações (aqueduto, esgotos, gás, eletricidade, telefone etc.). Nesse novo modelo de cidade, as linhas de limite entre o espaço público e o espaço privado são suficientes para formar o desenho da cidade. Os parques públicos, os quais, segundo Benevolo (1993), oferecem uma amostra artificial do campo que se tornara inalcançável na cidade pós-liberal, e servem de remédio para a crise que assola a cidade com sua densidade excessiva e moradias precárias. Como já mencionado, os interesses da propriedade imobiliária se sobrepõem aos demais. Os aparelhamentos públicos não são mais valorizados e se tornam insuficientes na cidade pós-liberal, em vista a exploração dos terrenos particulares que são impulsionados. Como cita Benevolo (1993), a cidade se torna um grande aparato discriminante.

Com a chegada da arquitetura moderna, vem a busca por um novo modelo de cidade, alternativo ao tradicional. Os “artistas” e “técnicos” são convocados a colaborar com a gestão da cidade pós-liberal e propor um novo método de trabalho, libertado das anteriores divisões institucionais (Benevolo, 1993). Os arquitetos não se contentam em ter que escolher entre estilos passados e iniciam um movimento para procurar um estilo novo, original e independente de modelos tradicionais (Benevolo, 1993).

Desse modo, os arquitetos modernos, de acordo com Benevolo (1993), se apresentam como artistas de vanguarda ao proporem soluções aos novos problemas da cidade pós-liberal. Em suas pesquisas, desenvolvem as seguintes ideias para pensar a cidade moderna:

1. A análise das funções que se desenvolvem na cidade moderna, que de acordo com Le Corbusier são classificadas em quatro categoria: habitar, trabalhar, cultivar o corpo e o espírito e circular;
2. Na cidade pós-liberal, as funções produtivas devem ser privilegiadas, bem como as terciárias (comércio e circulação), sacrificando todas as outras. Dessa maneira, a residência se torna o elemento mais importante da cidade, ainda que seja considerada inseparável dos serviços, de modo que as atividades produtivas (agricultura, indústria, comércio) são colocadas no mesmo patamar e definem, assim, os três tipos fundamentais de estabelecimento humano: a empresa agrícola

espalhada pelo território, a cidade linear industrial e a cidade radiocêntrica de trocas;

3. As atividades recreativas sofrem um processo de reavaliação, requerendo espaços livres apropriados e espalhados por todas as partes da cidade (zonas verdes para o jogo e para o esporte perto das residências, parques dos bairros, parques da cidade, grandes zonas verdes protegidas no território – parques regionais e nacionais). Diferentemente da cidade burguesa, onde esses espaços verdes constituíam elementos separados, na cidade moderna esses espaços devem formar um espaço único, resultando em todos os outros elementos livremente distribuídos, de maneira que a cidade se torna um parque aparelhado para as várias funções da vida urbana;
4. A circulação tradicional é pensada segundo as características dos vários meios de transportes e as necessidades das outras funções, de acordo com uma ordem de importância. Por exemplo, a rua-corredor, que atende somente veículos e pedestres deve substituída por um sistema de percursos separados para pedestres, bicicletas, veículos lentos e veículos rápidos.

Na configuração da cidade moderna, os arquitetos estão interessados em acabar com a combinação entre interesse público e propriedade particular que se encontrava na base da cidade burguesa, de maneira que propõem a alternativa a ser alcançada: a reconquista do controle público sobre todo o espaço da cidade (Benevolo, 1993).

Essas sugestões do urbanismo moderno são muito bonitas no papel, no entanto, raramente se concretizam na prática. Esses resultados da pesquisa arquitetônica, de acordo com Benevolo (1993), foram em parte aceitos e em parte rejeitados pela sociedade contemporânea. Como já mencionado, os interesses da classe dominante ainda prevalecem em detrimento dos demais, de forma que os interesses imobiliários ditam a forma de lidar com os espaços da cidade.

É aceito o princípio de separar as funções, destinando cada uma delas a uma parte da cidade, formando zonas residências, zonas industriais e zonas para serviços etc. No entanto, a primazia da moradia, o desenvolvimento de zonas de recreação até formar um único espaço verde e a construção de um sistema de percursos separados não foram aceitos da mesma maneira.

O que temos hoje, na cidade contemporânea, é um espaço segregado, onde habitantes pertencentes a classes menos privilegiadas são direcionados aos arrabaldes da urbe, sem moradias adequadas, sem espaços de lazer e sem um sistema de circulação

favorável. As classes dominantes seguem favorecidas, habitando bairros residenciais que oferecem uma qualidade de vida superior e são próximos de seus locais de trabalho e do comércio.

A escritora Jane Jacobs, em seu livro “Morte e vida de grandes cidades” faz uma crítica ao urbanismo moderno e sua forma de pensar a cidade. Para Jacobs (2011), o urbanismo deveria propor uma abordagem mais humana da cidade, pautada nas relações sociais do cotidiano. Segundo Jacobs (2011), era preciso afastar-se da visão do urbanismo moderna e visualizar a cidade a partir do real, considerando a rede de interações socioespaciais que a produzem e realocando o espaço público cotidiano como o centro. A autora valorava a copresença como manutenção do espaço público, de modo que a constituição e a dinâmica do espaço social se dão através dessas interações entre estranhos. A integração social de associações, trocas e sociabilidades são a chave para colocar o espaço público em prática.

Para Jacobs (2011), o urbanismo moderno estimulava a segregação e a segregação constituía uma ameaça a vida pública, pois é acompanhada de uma sensação de insegurança no espaço público, visto que as interações sociais se tornariam enfraquecidas ou inexistentes. É a partir dessa observação que Jacobs introduz o conceito de “olhos da rua”, que se trata de uma prática espontânea de vigilância. Segundo a autora:

O requisito básico da vigilância é um número substancial de estabelecimentos e outros locais públicos dispostos ao longo das calçadas do distrito deve haver entre eles sobretudo estabelecimentos e espaços públicos que sejam utilizados de noite. Lojas, bares e restaurantes, os exemplos principais, atuam de forma bem variada e complexa para aumentar a segurança das calçadas. (Jacobs, 2011, p. 37).

A praça, em tempos atuais, se apresenta como um espaço público de vivência, de troca, diálogo e dinamicidade, reunindo as mais diversas formas de culturas e costumes de seus usuários, sendo espaço de identidade, memória e pertencimento. É por conta disso, de acordo com Luz, Cutrim e Luz (2022), que é necessário pensar o espaço público como ambiente cultural e formador de identidades e memórias da cidade, de maneira a enaltecer seus valores simbólicos como forma de evitar que sejam esquecidos ou banalizados.

Para Luz, Cutrim e Luz (2022), é importante que o estado e a comunidade, de maneira conjunta, trabalhem para elaborar políticas que valorizem praças enquanto patrimônio e lugar de trocas culturais, permitindo aos usuários inúmeros tipos de

vivências nesses espaços. É importante frisar que a essência dos espaços públicos está na maneira em como são utilizados pelos atores sociais e como estes se relacionam com ele (Luz, Cutrim, Luz, 2022).

Ao trazer à tona na memória, o papel das praças na vida da população, percebe-se que ela está presente em nós como é exterior a nós. Guardamos na memória vários objetos que nos fazem lembrar de maneiras diversas, a praça traz às pessoas a lembrança de momentos felizes ainda que muitas vezes estejam perdidos na memória. Esse passado reconstruído e recriado no presente pela memória coletiva exprime um sentido de identidade, de pertença e de segurança, da continuidade temporal aos indivíduos. (Faracco; Dorsa, 2011, p. 148).

De acordo com Halter (2004), qualquer utopismo requer uma base tópica. É a partir dessa afirmativa que Everaldo Costa (2016), propões três formas de utopismos patrimoniais os quais a topicidade é a América Latina, em face as particularidades da urbanização e da construção social de risco desse lugar (Costa, 2016). Costa apresenta esses três utopismos correlacionados da seguinte forma: 1. Utopismo patrimonial-territorial concebido na formação histórico-social latino-americana. 2. Utopismo patrimonial singularista frente a urbanização da América Latina. 3. Utopismo patrimonial existencialista ante aos riscos na América Latina.

A primeira categoria de utopismo é reveladora da origem e da longevidade de um patrimônio-territorial latino-americano – história registrada em símbolos territoriais resistentes à colonialidade do poder: arte, religião, saberes, fazeres, modos-de-vida, assentamentos de grupo subalternos urbanos e rurais (Costa, 2016). Essa forma de utopismo busca enfatizar bens a serem preservados e difundidos, de maneira a dá voz aos indígenas, às mulheres, aos pobres urbanos, de forma que legitima as diversas memórias nacionais. De acordo com Costa (2016), o utopismo patrimônio-territorial protagoniza antigos subalternos na nova história latino-americana e se concretiza nas memórias urbana e rural continentais, sendo base para os demais utopismos.

Segundo Costa (2016), o utopismo patrimônio-territorial tem seu cerne na ruptura com a originária colonialidade eurocêntrica de modernidade, a qual tem como *modus operandi* a violência e a ideia de moral superior que julgava os povos originários da América Latina como subdesenvolvidos e de cultura inferior, tendo a Europa como parâmetro de desenvolvimento e educação. O patrimônio-territorial visa resgatar, localizar e dar sentido moderno à América Latina. Dessa forma, o patrimônio-territorial

identifica e inspira a cultura violentada pela colonialidade, enfatizando que os latino-americanos são os responsáveis pela escrita da nova história continental.

O utopismo patrimônio-territorial encontrará sucesso a partir da sistematização de um conhecimento popular situado, através de uma agenda de iniciativas sociais, organizacionais, administrativas e universitárias, todas locais (Costa, 2016). Através dessas pesquisas e ações é que será possível identificar, catalogar e mapear o acervo simbólico da história territorial dos subalternizados latinos, com o objetivo de formular

intervenções concretas na implantação de roteiros patrimoniais de assentamentos [com sinalização interpretativa], museus temáticos de bairros, restaurantes criativos com respeito à história de formação e alimentar do lugar, espaços ou centros culturais de identidade local, espaços de lazer ou recreação, cafês com artes locais, bares temáticos e outros. Podem ser objeto de apropriação, com particular respeito à memória indígena, negra e da circulação continental: i) histórico sistematizado da origem dos assentamentos precários ou não [advindos do processo migratório rural-urano no continente]; ii) modos de vida enraizados que revelem sociabilidades singulares, tipologias de moradias, padrões alimentares locais ou regionais; iii) festas sagradas ou profanas representantes do grupo social e de seus ancestrais; iv) patrimônio edificado [e ruínas], nas periferias urbanas, não valorado pelos responsáveis da gestão territorial e órgãos de preservação nacionais, estaduais e municipais; v) imóveis ruais ou conjuntos [sedes de fazendas, capelas rurais, arraiais] representantes da história agropecuária do continente, do país, da região ou do lugar, dentre outros possíveis. (Costa, 2016, p. 9).

Por fim, Costa (2016) estabelece a importância do utopismo patrimônio-territorial como uma dentre diversas estratégias que podem ter nos movimentos sociais, nas associações de bairro, da cooperação de acadêmicos, de intelectuais e de artistas, suporte para promover os lugares a serem transformados.

O segundo utopismo, patrimonial singularista, questiona o sentido universal estabelecido pela Unesco em relação ao patrimônio latino-americano, tendo como base o conjunto mobilização e mobilidade pilar de um projeto urbano coletivo, visando a melhoria de vida dos cidadãos. A partir do utopismo patrimonial singularista, confronta-se a lógica crítica da urbanização latino-americana, de forma a estabelecer novas formas de cooperação socioeconômica via preservação sinérgica do patrimônio (Costa, 2016). A universalidade proposta pela Unesco cria projetos e programas de municipalidades que acabam por excluir singularidades em prol de normas universais que claramente não podem ser aplicadas em todas as situações. A partir do utopismo patrimonial singularista, projetos coletivos locais são valorizados. Segundo Costa (2016), roteiros patrimoniais utópicos reafirmam a existência periférica, ao relacionar sítios distantes com monumentos

e lugares de práticas diversas, de maneira que a preservação a ser assumida não se resume a um único tipo de defesa patrimonial.

Conforme Costa (2016), território, lugar e suas singularidades são distorcidos pelo universalismo europeu, o qual tem como objetivo se tornar universalismo global. É por conta dessa situação que o utopismo singularista se torna uma alternativa de resistência na América Latina, ao resistir a esse universalismo que é pautada na colonialidade.

Costa (2016) cita a Unesco como exemplo de imposição de universalismos que envolvem disputa e poder. Ao difundir normas sobre diversos tipos de patrimônio, a Unesco gera competições e confrontos entre agentes e atores no território, através da corrida global pelo selo supremo da patrimonialização ocorre a setorização referente ao destino de verbas públicas para proteção e preservação do patrimônio, de forma que intervenções urbanísticas classistas são privilegiadas. Nesse processo de patrimonialização global, a qual a Unesco se encontra como centro difusor, há a gênese de uma era em que territórios da vida coletiva se segmentam, sendo utilizados para atender as necessidades e desejos de interesses particulares. É através desse processo que ocorre as questões de enobrecimento de territórios que resultam em segregação de lugares e seus sujeitos. Desse modo, o utopismo se revela como uma possibilidade de uma outra forma de patrimonialização global, de maneira a pôr em evidência um patrimonial-territorial pautado pelas singularidades que até então são negadas pela colonialidade.

Para isto, conforme Costa (2016), é necessário que o universalismo internacional seja enfrentado pela força e pelo saber de atores locais, com o objetivo de alterar a narrativa estrangeira. Sendo assim, Costa (2016) defende a necessidade de renunciar a possibilidade de centros antigos ou tradicionais como os únicos lugares de referência de memória e identidade da cidade. As periferias também são representações de espaços políticos e econômicos que devem ser cartografadas, usadas e apropriadas (Costa, 2016).

Outra questão que o utopismo patrimonial singularista aborda é a questão do conjunto mobilidade e mobilização, que caminham lado a lado na utopia do coletivo e da circulação inter e intra-sítios (Costa, 2016). Sem essa díade, a experiência urbana é limitada espacial e emocionalmente. Desse modo, é necessário a existência de territórios abertos e acessíveis para a determinação de percursos narrados de paisagem e práticas dos habitantes, com o intuito de favorecer novos projetos coletivos locais com roteiros patrimoniais utópicos (Costa, 2016). Mas como isso é possível de ser alcançado? Segundo Costa (2016):

Para tanto, é necessário: identificar empreendedores situados, estabelecer diálogos comunitários, buscar apoio às instituições de cultura e ensino [órgãos de preservação patrimonial, museus, escolas e universidades], verificar o possível junto à administração municipal e, sobretudo, catalogar/cartografar o potencial de cada lugar na oferta de atrativos situados, elaborando conexão informacional-móvel com bens patrimoniais já consagrados. A mobilização é fundamento para mobilidade nas periferias pouco assistidas. [...] O utopismo patrimonial singularista quer minimizar o drama social periférico, por meio do saber-fazer, da cultura dessa população rural-urbana e do valor do lugar, gerando renda a partir do sítio em conexões, considerando recipientes culturais as periferias de cidades latino-americanas e as mudanças recentes quanto ao direcionamento de investimentos em centralidades novas. (Costa, 2016, p. 16).

O terceiro utopismo, o utopismo patrimonial existencialista, estabelece a ideia da preservação ainda que diante a produção social de riscos, na América Latina. De acordo com Costa (2016), há duas formas de produzir conhecimento, sendo elas: a intelectual – mundo como reunião de objetos, em um arranjo que demanda classificação teórica; e a existencial – mundo feito por seres intencionais e o objetivo maior é reconhecer o domínio da vontade e a busca de sentido. Sendo assim, o utopismo patrimonial existencialista combina essas duas formas, visto que se refere à manutenção da ordem da vida frente a destruições ou sua iminência (Costa, 2016). O utopismo patrimonial existencialista, através do sujeito situado, estabelece a resistência e longevidade do patrimônio em risco, sendo alguns dos riscos a serem considerados, entre os diversos que existem são: aniquilamento, perdas, política, tecnologia, mercado, modernização e até mesmo preservação (a depender da forma que é conduzida).

Segundo Costa (2016), o utopismo patrimonial existencialista vai mais longe; chama a atenção de problemas relativos à perda de vidas e à destruição de acervos patrimoniais consagrados ou não, colocando sujeitos periféricos e políticos, conjuntamente, no centro do debate e das ações pela preservação.” (2016, p. 21). Essa categoria de utopismo busca reforçar o lugar e a responsabilidades de sujeitos políticos pertencentes as periferias na preservação patrimonial e da própria vida, ante aos riscos constantemente criados e recriados pela modernidade. Dessa maneira, surge o sujeito-patrimônio com seu modo de ser-estar-no-mundo.

Costa (2016) destaca quatro pontos que devem ser reforçados no que se refere a modernidade tardia e a questão dos riscos que traz para o posicionamento do sujeito-patrimônio e sua responsabilidade individual-coletiva pela manutenção da vida e preservação de coisas valiosas:

i) a produção social de riqueza é acompanhada pela produção social de riscos [da distribuição de riqueza, na sociedade da escassez, passa-se a distribuição dos riscos na modernidade tardia]; ii) a modernização torna-se reflexiva, convertendo-se a si mesmo em tema e problema; iii) às questões de desenvolvimento e emprego de tecnologias sobrepõe-se as questões de manejo político e científico dos riscos de tecnologias efetiva ou potencialmente empregáveis; iv) a promessa de segurança avança com os riscos e precisa ser reforçada por meio de intervenções cosméticas ou efetivas no desenvolvimento técnico-econômico. (Costa, 2016, p. 22).

Sendo assim, o utopismo patrimonial existencialista exalta a preservação da vida mesmo diante da produção social de riscos na América Latina. O sujeito é o principal responsável no destino patrimonial da vida, de maneira que deve reivindicar suas necessidades aos órgãos estatais competentes, exigindo a preservação dentro e fora do lugar – defesa da vida dos sítios de pertencimento.

Por fim, Costa (2016) reforça a tese central de que através do utopismo patrimonial existencialista, a potência das transformações está com os povos periféricos, a qual a formação social é especializada em cultural material e ideal, saberes e fazeres únicos localizados. Dessa forma, a cultura popular tem seu fôlego retirado do território e do lugar, tem sua história exaltada através do sentido dado pelos subalternizados. Como afirma Costa (2016):

O trabalho, o cotidiano e a criatividade, junto à mobilidade e a mobilização, compõem um arsenal de ideias e de práticas para a *práxis* situada por uma outra patrimonialização global, de uma economia e uma política também situadas antes de tudo, pela defesa da vida na sociedade dos riscos. (Costa, 2016, p. 28).

Apresentado as formas de utopismo patrimoniais que podem ser aplicados as condições urbanísticas e territoriais na América Latina, Costa (2017) também faz apontamentos teórico-metodológicos referentes a ativação popular do patrimônio-territorial latino-americano. Segundo o autor, esse processo se torna uma alternativa real de valorização dos subalternizados da história continental, gerando uma possibilidade de renda local conforme a identificação de bens culturais instituídos ou não instituídos.

Através da ativação do patrimônio-territorial, o que Costa (2017) chama de “territórios de exceção” podem entrar na lista de políticas públicas de patrimônio a serem aplicadas, pensando além de territórios nobres e exclusivos das cidades. Sendo assim, o patrimônio-territorial se constitui como uma ferramenta que enaltece o que resiste – do ponto de vista cultural e popular – à violenta colonialidade do poder (Costa, 2017). Para o autor, a luta contra essa colonialidade se fará pela valoração do patrimônio material e

imaterial presente nas periferias latinas, sendo que o primeiro ato deverá ser a anulação de estigmas referentes a indígenas e afrodescendentes, e o segundo ato será em relação a economia local.

Costa (2017) divide sua linha de raciocínio em cinco tópicos metodológicos que avaliam o patrimônio-territorial, sendo estes: a) no devir do trabalho; b) como utopia aos “territórios de exceção”; c) ativado, popularmente, contra a indigência e a pobreza; d) enquanto justificativa para uma outra epistemologia e prática do turismo, e e) segundo apontamentos metodológicos correspondentes a níveis, escala e temporalidades que podem balizar a implantação de “roteiros patrimoniais utópicos”.

Em se tratando do patrimonial-territorial latino-americano no devir do trabalho, Costa (2017) inicia sua articulação enfatizando que os vínculos sociais identitários com o território são envolvidos pela realização da vida em diferentes escalas e grupos, de forma que é determinada pela experiência espacial do sujeito. Segundo Costa (2017):

Logo, o que se define por patrimônio-territorial latino-americano, tem, na sua essência, a lógica histórica da interação sociedade-natureza, com o enaltecimento de problemáticas existenciais indígenas e negras (na violência de gênero, de etnias, de cultura, de identidade, de religião, de localização etc.); realizou-se na produção de “territórios de exceção”, dadas as especificidades continentais da divisão social e espacial do trabalho. (Costa, 2017, p. 56).

Visto isso, como já falado anteriormente no tópico sobre utopismo patrimônio-territorial, este se encarrega de beneficiar – de forma simbólica, afetiva e material – a população mais carente do continente, de maneira que se configura como uma forma de resistência ao desenvolvimento geográfico desigual e segregador e “à contradição entre o deslindar econômico e as objetividades sociais (como o direito e a arte).” (Costa, 2017, p. 58). Serve como instrumento de autonomia e liberdade popular.

Significa que a existência do patrimônio-territorial independe da condição de avanços ou de crise da sociedade global; ele é a perpétua resistência local, pois é a parte integrante de sujeitos em situação permanente com o espaço, é cultural, matéria, ideia e memória viva individual e coletiva, patrimônio periférico já existente a ser ou não ativado. (Costa, 2017, p. 59).

Ao falar sobre o patrimônio-territorial como utopia em territórios de exceção faz referência a memórias espaciais de grupos subalternizados na América Latina (Costa, 2017). A ativação popular patrimônio-territorial nesse contexto se fará através da abstração intrínseca à produção processual do território (realização social da economia) até atingir sua concretude por meio do trabalho aplicado nos lugares (atividades ligadas

à produção e à exploração direta da terra ou atividades dependentes de aglomerações humanas). Dessa forma, essa ativação resultaria na valorização da história e memória desses lugares e dos sujeitos inseridos neles, destinando, ao mesmo tempo, um espaço de lazer e um espaço de geração de renda à população.

Sobre a ativação popular do patrimônio-territorial na América Latina contra a indigência e a pobreza, Costa (2017) declara que para escrever “outra” história de um continente indígena e afrodescendente que foi vítima de uma violência estrangeira exacerbada é preciso ter conhecimento sobre as especificidades de cada território de exceção que foi marcado pela colonialidade, de forma que deve haver uma instrumentalização cultural e política por e para esses territórios. Dessa forma, deve ser feito um trabalho de levantamento referente aos valores memórias ou/e o patrimônio-territorial em cada lugar, com o objetivo de favorecer uma dignidade espacial nova aos descendentes desses povos. Os territórios de exceção, os quais são repositórios do patrimônio-territorial, carregam em si elementos constitutivos do espaço social total, que se distinguem através da densidade, do valor atribuído, na imagem difundida e de outra porção do espaço (Costa, 2017). A ativação popular patrimônio-territorial nesse contexto se faz através do reconhecimento de tais distinções e de novas formas de conexões e/ou arranjos espaciais. Costa (2017) cita Zibechi (2007) para reforçar sua tese:

El control sobre el espacio público es primordial para las clases dominantes ya que allí es donde los sectores populares ejercitan su soberanía. Las ferias libres son aquellos espacios donde los productores populares y sus productos se vinculan de modo horizontal, y el comercio informal es a menudo un “arma política y económica con el que las clases populares pueden ejercer sus derechos ciudadanos” (Páez, 2004). Dominadores y dominados saben hoy que es en esos microespacios de la vida cotidiana donde ensayan las revueltas que desbordan, cada cierto tiempo, las grandes alamedadas del control social. (Zibechi apud Costa, 2017, p. 65).

Em se tratando da ativação popular do patrimônio-territorial latino-americano como alternativa para outra epistemologia e prática de turismo, Costa (2017) estabelece que essa ativação depende de elos conectores de uma rede nova ou existente, a qual deve reunir bens culturais instituídos ou não instituídos na formulação de um território – simbólico e de atração turística – mais amplo. Aqui, Costa (2017) reforça sua tese defendida através do utopismo patrimonial singularista, onde há a necessidade de renunciar os centros antigos como únicas referências memoriais da cidade, de maneira que as periferias também constituem espaços políticos, culturais e econômicos. Dessa forma, há necessidade de pensar em outra prática de turismo, que não se pauta somente

pela lógica capitalista e considera outros espaços da cidade que também são representantes e repositórios de um patrimônio e memória local. Segundo Costa (2017), é necessária uma epistemologia situada do turismo, a qual deve incorporar de maneira precisa o conceito de lugar e a noção filosófica de totalidade em debates como: marketing urbano, imagem da cidade, atrativo turístico, cultura, memória, identidade, planejamento estratégico etc. Essa nova forma de pensar o turismo pode ser utilizada como ferramenta para combater estigmas relacionados ao patrimônio-territorial, que por vezes nega a memória de grupos sociais que fizeram parte da formação dos territórios de exceção latinos, como também pode servir como modo de enaltecer localizações periféricas que possuem potencial de valor e atrativo, como os sítios arqueológicos da cidade de Manaus, muitos localizados distantes do centro tradicional da cidade.

Por fim, Costa (2017) reforça alguns apontamentos metodológicos que auxiliarão na ativação patrimônio-territorial no contexto de “elaboração de roteiros patrimoniais utópicos”. O autor determina que “há níveis, escalas e temporalidades a serem consideradas na iniciativa da ativação popular do patrimônio-territorial latino-americano.” (Costa, 2017, p. 68). Esses níveis devem envolver: a universidade, a comunidade e as instituições. A escala deve ser sempre local, tendo como ponto de partida o reconhecimento do lugar para em seguida estabelecer uma conexão exterior e ulterior, de forma a envolver outros lugares.

Em se tratando do nível de iniciativa no contexto da universidade, Costa (2017) determina que três preceitos teóricos-metodológicos devem ser considerados na base da ativação, com o intuito de respeitar valores locais e minimizar riscos de qualquer natureza, sendo estes: a) abordagem da interação sujeito-lugar-mundo; b) a elaboração de uma epistemologia situada ou do Sul, e c) o tratamento da solidariedade no período popular da história. O sujeito deve ser reconhecido como um entre-dois (o sujeito e o mundo), o qual é protagonista de transformações ao mesmo tempo que é transformado pelo mundo o qual está inserido, sendo centros de ativação, preservação e detentores reais do patrimônio-territorial (Costa, 2017).

Em seguida, é necessário questionar o papel social das ciências e das tecnologias, bem como dá o benefício da dúvida ao que se refere aos seus benefícios ou o progresso resultante de suas iniciativas. É preciso estabelecer, segundo Costa (2017), um uso contra hegemônico da ciência hegemônica, de modo que ela se constitua como parte de uma “ecologia mais ampla de saberes, em que o saber científico dialogue com o sabor popular

(dos indígenas, das populações urbanas marginas, dos camponeses).” (B. Santos apud Costa, 2017, p. 69).

Enfim, o período popular da história é parte importante na avaliação dos acadêmicos envolvidos na ativação do patrimônio-territorial, reforçando que o patrimônio-territorial latino-americano é constituído na solidariedade cultural entre comunidades que não se permitem perder seus símbolos.

6.4 A Necrópole e a Praça: Paisagens urbanas

Para Mumford (1961, p. 12), a cidade dos mortos antecede a cidade dos vivos. Ao pensarmos no contexto da cidade de Manaus, observamos que essa afirmação se solidifica no que tange as origens da capital amazonense. Ora, a cidade foi construída em cima de diversos cemitérios indígenas, sendo que dois são objetos de estudo dessa pesquisa. A Praça D. Pedro II e o sítio Japiim são fundações da cidade de Manaus, cidades míticas e mortas que originaram a Manaus de hoje. Esses sítios arqueológicos tratam-se de testemunhos de uma ocupação de pelo menos dois mil antes do presente, constituindo heterotopias (Foucault, 1967) que nos levam a visualizar outros elementos que compõem a paisagem desses dois lugares.

De acordo com o arquiteto e designer britânico Gordon Cullen (1971), a paisagem urbana pode ser entendida como o conjunto coerente e organizado de edifícios, ruas e espaços que constituem o ambiente urbano, de forma que “[...] a paisagem urbana surge como uma sucessão de surpresas ou revelações súbitas” (Cullen, 1971, p. 11). Nesse sentido, a paisagem urbana é capaz de englobar diversos elementos, que, justapostos, são capazes de elaborar uma identidade, de maneira a comunicar algo ao observador, através de sensações e sentimentos que são revelados por meio de um determinado fragmento. Ora, visto isso, entende-se que o observador é um elemento indispensável para a existência de uma paisagem.

É de conhecimento geral o fato de a paisagem ser nada mais que um produto resultante de uma sobreposição de temporalidades, as quais revelam modos de viver, signos e elementos sociais e culturais. De acordo com Botechia (2018, p.5), a paisagem revela para o observador variados elementos de diferentes tempos que estão lado a lado, justapostos, apagados, transformados e intrincados, de forma que, em conjunto, constituem a cidade e tornam o traçado urbano um híbrido de temporalidades e formas.

Para Lynch (1960), é possível examinar o aspecto visual da cidade por meio do estudo da imagem mental gerada por seus usuários. Segundo Lynch (1960), é necessário

analisar as imagens que compõe a cidade, dando atenção a forma como são vistas e sua importância para o desenho da cidade (Goya, p. 121). Lynch (1960) acredita que os aspectos mais importantes para a composição da imagem mental da cidade são orientação, descoberta de rotas e facilidade de movimentação – legibilidade/imaginabilidade. Dessa forma, a cidade pode ser compreendida segundo o conjunto de imagens que se interrelacionam. Novamente, é importante frisar que sentidos e sentimentos estão envolvidos nesse processo de percepção e formação da imagem da cidade, sendo que a imagem é produto deles, sendo composta de lembranças e significados. De acordo com Goya (1992):

A cidade também deve ser legível. E o que confere legibilidade à uma cidade? O que a transforma num lugar para seus cidadãos? A resposta está na paisagem que a estrutura. Esta paisagem que identificamos diariamente, atribuindo significados aos marcos deste sítio urbano, como as casas, as praças ou bares e cafés. Segundo Lynch: Sobretudo se o meio ambiente está visivelmente organizado e nitidamente identificado, poderá então o habitante dá-lo a conhecer, por meio dos seus próprios significados e relações. Nesse momento tornar-se-á um verdadeiro lugar notável e inconfundível. (Goya, 1992, p. 122).

Sendo assim, ainda de acordo com Goya (1992), é através da identificação diária da paisagem edificada que os habitantes se orientam dentro das cidades. Por meio da identificação de marcos urbanos é que é gerada uma imagem mental que os orienta. Goya ressalta: “Esta imagem é fruto não só de nossa percepção imediata, mas também da nossa percepção passada, da nossa memória.” (Goya, 1992, p. 123).

Ora, visto essas reflexões acerca da paisagem urbana e da imagem da cidade, voltemos nosso olhar para a questão dos sítios arqueológicos da cidade de Manaus e sua situação de abandono e esquecimento. Como é possível para os cidadãos da capital amazonense conceberem uma imagem total da cidade se os sítios arqueológicos, enquanto paisagem urbana, estão extremamente deteriorados. Proponho a seguinte reflexão, utilizando o sítio Japiim como exemplo. Sabemos, através das visitas ao campo, que o sítio Japiim possui três vasilhames cerâmicos visíveis a olho nu aflorando no solo, isso constitui um signo, um testemunho de uma temporalidade passada que revela a presença e o modo de viver de nossos antepassados, é um elemento que constitui a memória e identidade tanto do bairro e de sua comunidade, como da cidade de Manaus e seus habitantes de maneira geral. Ora, é através desses três singelos vasilhames cerâmicos que nós, habitantes, geramos uma imagem da capital manauara; através dos três vasilhames temos conhecimento da contribuição dos povos originários para a formação de Manaus.

Com o constante tráfego de veículos e o abandono do sítio Japiim, é possível que um dia, esses vasilhames sejam completamente destruídos, como já ocorreu com muitos outros. Se um dia isso acontecer, como será possível comunicar ao observador a importância daquele lugar, daquela paisagem? Sem esses elementos que constituem a temporalidade do lugar, se torna impossível para o observador utilizar seus sentidos e sentimentos para identificar a paisagem, tornando a imagem da cidade um produto confuso e inacabado. Segundo Goya (1992): “O patrimônio de uma cidade está representado não só nos edifícios, mas também nos objetos, na paisagem, nos costumes, nas tradições, nas festas. Enfim, em tudo aquilo onde se reconhece a vida, a história e os valores culturais expressos pelos vários segmentos da população.” (Goya, 1992, p. 126).

Visto isso, entendemos a importância da paisagem urbana, que através de elementos de diversas temporalidades é capaz de despertar no observador/habitante sentidos e sentimentos que produzem o sentido de identidade e memória daquele lugar, contribuindo para a formação da imagem da cidade como um todo, a qual nos orienta de diversos modos. Como vimos, os sítios arqueológicos da cidade de Manaus, em sua maioria, estão em situação de abandono, logo, estão perdendo suas características enquanto paisagem urbana. Deste modo, proponho aqui um modo de pensar os sítios arqueológicos enquanto paisagem urbana, verificando o potencial do uso desses lugares, enquanto espaço público, sob o viés arqueológico. Para isto, iremos nos aprofundar em alguns conceitos de Cullen (1971) para entender as minuciosidades da paisagem urbana e através disso, elaborar possíveis estratégias de rememoração para esses sítios arqueológicos.

Para Cullen (1971), é importante explorar os sentidos e os sentimentos produzidos pela paisagem urbana sobre o observador a partir de uma análise intuitiva e artística. Sendo assim, o autor utiliza três pontos para explicar como o ambiente reverbera essas respostas emocionais e sensoriais no observador, sendo eles: perspectiva ótica, local e conteúdo.

O primeiro ponto, a perspectiva ótica, refere-se as reações produzidas a partir de experiências visuais originadas a partir de percursos, edificações, detalhes, espaços etc. Segundo Cullen (1971), a paisagem urbana, na maioria das vezes, surge como uma sucessão de surpresas ou revelações súbitas (p. 11), o autor entende esse fenômeno como visão serial. A partir da visão serial, o observador percebe visualmente a paisagem à medida que se desloca pelo espaço.

O segundo ponto, o local, diz respeito as reações desencadeadas perante a posição do observador no espaço, se trata do sentido de localização, “estou aqui fora”, depois,

“estou entrando ali dentro” e finalmente, “estou aqui dentro”; esse percurso produz uma série de sensações provocadas pelos espaços e se relacionam com sentimentos de pertencimento, proteção, domínio e territorialidade acerca da paisagem urbana (Paula; Miguel, 2022).

Por fim, o terceiro ponto, o conteúdo, trata dos significados absorvidos pelo observador em sua experiência no ambiente, a partir de elementos como cores, texturas, estilo, escala, natureza, enfim, tudo que individualiza e caracteriza a cidade. O conjunto desses elementos é capaz de produzir diversas mensagens as quais despertam, no observador, diferentes sensações e sentimentos.

Nos sítios arqueológicos, a paisagem, como já dito anteriormente, tem potencial de agregar diversos elementos de diferentes temporalidades, que, juntos, expõem cenários distintos e modos de viver de diferentes épocas. Esses elementos são representativos, constituindo a memória e identidade do lugar. No entanto, para que a representatividade, a memória e a identidade dessas paisagens arqueológicas sejam claras e explícitas, é necessário que o potencial dos muitos elementos presentes nesses sítios seja trabalhado, de forma a criar uma paisagem que desperte sensações, sentimentos e memórias no observador, de maneira que ele consiga criar uma imagem da cidade (Lynch, 1960).

Cullen (1971) apresenta vários conceitos que nos mostram o potencial da paisagem urbana e os efeitos que ela pode causar no observador. Aqui serão apresentados alguns desses conceitos em relação aos sítios arqueológicos da cidade de Manaus, especificamente o sítio Manaus e o sítio Japiim, de maneira que fique explícito o potencial desses lugares enquanto espaços públicos e repositórios de memória, exaltando suas contribuições para a sociedade e para a história da capital amazonense.

Iniciando pelo sítio Manaus, localizado na Praça D. Pedro II no Centro Histórico, sabemos que esse sítio arqueológico é um antigo cemitério indígena que está abaixo de uma praça com características históricas dos tempos da Belle Époque, dos tempos áureos da borracha, com seu coreto de ferro fundido importado de Liverpool, o Chafariz das Musas – também de ferro fundido e importado da Inglaterra -, o piso das calçadas de pedra calcário de lioz importado de Lisboa, todos esses elementos que compõe a paisagem da Praça D. Pedro II reverberam temporalidades de uma época de ouro da cidade de Manaus. No entanto, faltam elementos que demonstrem que esse lugar também é um sítio arqueológico, um cemitério indígena, um testemunho dos povos originários da capital amazonense. Quais seriam as estratégias de rememoração que poderiam ser utilizadas para potencializar a memória e identidade indígenas presentes no sítio Manaus? Ora, por

ser um patrimônio histórico tombado, não é possível fazer intervenções que modifiquem a característica da praça. É preciso pensar em modos de rememoração que se encaixem na paisagem que já existe, conversando com as temporalidades presentes no sítio Manaus. Segundo José Ribamar Bessa Freire (2004), o arqueólogo Eduardo Neves possui uma proposta de um projeto de intervenção para a Praça D. Pedro II, mostrando alternativas de musealização para aquele lugar sagrado, sendo uma delas a de que artesãos indígenas fabriquem réplicas das urnas funerárias encontradas ali, para que sejam incorporadas à paisagem da praça. Esta seria uma estratégia de rememoração interessante e não tão invasiva, teria que se pensar em um material resistente para que essas réplicas não fossem vandalizadas e talvez seria bom chumbar essas peças no chão, mesclando-as na paisagem como se fossem parte do paisagismo.

Figura 37: Croqui ilustrando a proposta de Eduardo Góes Neves.



Fonte: Própria autora, 2025.

Outra estratégia não invasiva seria a implementação de placas ou totens de sinalização. Entretanto, essas placas e/ou totens não deveriam ser projetados como as que já estão presentes na Praça D. Pedro II, as quais não chamam atenção do público. As placas de sinalização ou totens devem ser projetadas para atrair o olhar do observador, não devem possuir textos extensos, a tipografia deve ser adequada para que o observador compreenda o que está lendo, o conteúdo deve trazer informações acerca do sítio arqueológico, onde achar exposições de peças arqueológicas etc. Também seria interessante trabalhar com a tecnologia para valorizar o sítio Manaus, inserindo um QR Code nessas placas ou totens, direcionando o observador para uma página com detalhes

sobre a história da arqueologia da cidade de Manaus. Enfim, são diversas estratégias que devem ser pensadas e exploradas em conjunto por uma equipe multidisciplinar. Como já mencionado, não há muitos elementos referentes ao potencial arqueológico do lugar a serem explorados ou criados em se tratando da paisagem urbana da Praça D. Pedro II, pois se trata de um espaço com um visual já consolidado, sendo patrimônio histórico tombado, diferente do sítio Japiim, que será explorado logo abaixo. Por outro lado, trata-se de um espaço público que poderia estar associado ao “cultivo do corpo e espírito”, com caminhadas, áreas de descanso e lazer criativo desde que possibilitasse informações sobre a importância dos povos originários na configuração daquela paisagem. Algumas alternativas que podemos pensar para esses espaços públicos, seriam, por exemplo: playgrounds e áreas infantis temáticos com o intuito de ensinar as crianças sobre o patrimônio arqueológico; espaços culturais ao ar livre também são uma alternativa interessante, possibilitando exposições, oficinas e palestras acerca da arqueologia amazônica.

Como já visto anteriormente, o sítio Japiim se trata de um sítio arqueológico localizado no Conjunto Atilio Adreazza, na zona sul da cidade de Manaus, relativamente afastado do Centro Histórico. O lugar se encontra em um alto grau de deterioração, devido ao seu abandono e ao constante tráfego de veículos na área, confundindo-se com um terreno baldio. A área é permeada por folhagens que precisam de cuidados. No sítio Japiim, é possível observar, a olho nu, três vasilhames cerâmicos aflorando no solo, os quais já apresentam sinais de destruição. A paisagem urbana do sítio Japiim e as sensações e sentimentos que ela causa são de um lugar totalmente esquecido, perigoso e poluído. Se não fosse pelos vasilhames cerâmicos perceptíveis na superfície do solo, poucos poderiam dizer que ali é um sítio arqueológico. Visto isso, por ser um local inocupado, o sítio Japiim apresenta um grande potencial enquanto espaço público que pode ser alvo de diversas estratégias de rememoração. Em consonância com os conceitos propostos por Cullen (1971), convido os leitores a pensar nas potencialidades que podem ser trabalhadas na paisagem do sítio Japiim, tendo em vista que essas potencialidades se transmutam em elementos que, em conjunto, constituem a memória e a identidade desse lugar, contribuindo para uma construção mais completa da imagem da cidade de Manaus (Lynch, 1960).

Ao pensar em estratégias de rememoração para o sítio Japiim, temos que pensar nos elementos que podem ser encontrados e adicionados a paisagem desse lugar. Por ser um local abandonado e alvo de destruição, seria interessante pensar em transformar o sítio

Japiim em um espaço público cultural destinado a comunidade, bem como um atrativo para o restante da população manauara que possa vir a se interessar em visitar um sítio arqueológico. Uma das primeiras estratégias, seria então, a apropriação e ocupação do espaço. Segundo Cullen (1971), para que essa apropriação e ocupação aconteça, é necessário que o ambiente seja equipado com mobiliário adequado, propiciando uma ocupação estática do ambiente. O autor cita alguns exemplos de mobiliário: desenhos no pavimento, postes de iluminação, abrigos, enclaves, pontos focais e recintos (Cullen, 1971). Dessa forma, a simples existência de um mobiliário garante um caráter mais diversos e humana a paisagem, algo que é muito necessário no sítio Japiim, visto que as características do sítio fazem com que ele seja visto como um lugar perigoso. Como vimos, apenas nesses dois primeiros conceitos apresentados por Cullen (1971), já é possível formular algumas formas de rememorar a história, a cultura e a identidade dos povos indígenas que antes habitavam essa região. Ora, apenas por meio do desenho de um pavimento para o sítio Japiim, podemos incorporar elementos gráficos encontrados nas urnas funerárias, por exemplo, que podem despertar o interesse do observador – seja de qual idade for. Outro conceito que Cullen (1971) apresenta e que pode ser utilizado como um elemento na paisagem do sítio Japiim é o ponto focal, o qual se trata de um símbolo local de convergência, algo que chama a atenção e caracteriza aquele lugar. Esse ponto focal poderia se transformar em uma centralidade do espaço, projetado de maneira que prestasse uma homenagem aos povos indígenas. Mais um conceito de Cullen (1971) que pode ser aplicado no sítio Japiim é o de perspectiva velada – algo que se oculta e só se revela no último momento, utilizando elementos que já se encontram no sítio, nesse caso, os vasilhames cerâmicos. Ora, podemos pensar em construir um percurso que nos dê essa visão da perspectiva velada em relação a esses vasilhames cerâmicos que afloram no solo, nos causando sensações que transitam entre surpresa e curiosidade. Esses vasilhames constituem-se como mais um elemento da paisagem e são aplicados a outro conceito de Cullen (1971), o indício. São objetos que são ao mesmo tempo evocativos e inconfundíveis. De acordo com o autor, a exploração deste fenômeno que serve para definir ou realçar o caráter de cada local possui um imenso potencial (Cullen 1971).

Enfim, são inúmeras as formas de utilizar elementos já presentes na paisagem do sítio Japiim para construir um espaço público e potencializar seu conteúdo arqueológico, bem como é possível incorporar novos elementos nessa paisagem, para que a memória e identidade do lugar seja ainda mais fortalecida. Essas estratégias funcionam como formas de proteção e valorização do patrimônio arqueológico.

6.5 Potencialidades paisagísticas do sítio Japiim e da Praça D. Pedro II

Mediante as informações obtidas sobre o sítio Praça D. Pedro II e o sítio Japiim, é possível compreender como é imprescindível a necessidade de sinalização nessas áreas, bem como projetos que explorem as potencialidades do espaço e da paisagem desses lugares, com enfoque em beneficiar as comunidades que o cercam. Diferentemente do sítio Japiim, a praça D. Pedro II possui placas de sinalização indicando de que ali é um sítio arqueológico, bem como outras três placas contendo informações acerca da história do local, do projeto de paginação de piso que possui círculos pretos para identificar onde as urnas funerárias foram encontradas e uma espécie de memorial em homenagem aos povos indígenas da região. É interesse questionar o porquê de somente a praça D. Pedro II ser alvo de um projeto – ainda que deficiente – de sinalização e informação acerca do patrimônio arqueológico. Além do sítio Japiim, todos os outros sítios da cidade de Manaus não possuem quaisquer formas de aparato que frise que ali é um sítio arqueológico, muito menos projetos com foco em desenvolver estratégias de rememoração que auxiliem na proteção e valorização desses lugares. Quais as razões para esse tratamento discrepante? Se a praça D. Pedro II estivesse fora do perímetro do centro histórico, será que ainda seria sinalizada? O fato desta encontrar-se dentro dessa área historicamente e culturalmente valorizada certamente contribui para a preservação do sítio arqueológico, diferente de outros sítios localizados no município, que por estarem localizados em zonas mais afastadas muitas vezes se tornam alvos de destruição e esquecimento, bem como alvos de empresas e construtoras que se interessam pelos terrenos abandonados, a fim de implementar alguma espécie de empreendimento na área.

No sítio Japiim, por exemplo, foi construído um linhão de transmissão de energia elétrica. O sítio Lajes foi destruído em prol da implantação do Programa de Ampliação do Abastecimento de Água de Manaus (PROAMA), uma obra que foi gerenciada pela Secretaria de Infraestrutura do Estado do Amazonas – antes disso, o sítio já havia sofrido impactos em decorrência da construção de uma olaria na década de 1970 (Lima e Moraes, 2010). Conforme Lima e Moraes (2010), o sítio Lajes possuía uma placa de sinalização a qual foi retirada após a venda para a realização das obras do PROAMA.

É importante ressaltar que os arqueólogos do IPHAN fizeram inúmeros pedidos de sinalização e implementação de projetos de educação patrimonial no sítio Japiim, como mostram relatórios disponíveis na plataforma SEI. Desde 2012, a arqueóloga Elen Caroline de Carvalho Barros – após visita técnica – alertava para a necessidade de

repensar a situação do sítio Japiim para que fossem implementadas ações para proteger e promover a importância deste patrimônio cultural. No entanto, a arqueóloga tem consciência que o IPHAN, naquele momento, não possuía um quadro com um número de servidores adequados para tal tarefa, bem como falta de investimento para realizar diversos procedimentos necessários para a salvaguarda do local. Dessa maneira, percebe-se que o IPHAN tem conhecimento de que precisa dar maior atenção aos sítios arqueológicos localizados na zona urbana do município de Manaus, mas não dispõe do apoio necessário para tal tarefa. Em seu relatório, a arqueóloga Elen Barros frisa:

Sugiro o desenvolvimento de um plano de ação que busque a valorização dos sítios arqueológicos localizados na zona urbana do município de Manaus/AM, a exemplo, também, do sítio Nova Cidade, que estão sendo alvo de depredação e mutilação constante. Este plano de ação deve contar, também, com a realização de um intenso programa de Educação Patrimonial das comunidades localizadas nos entornos destes sítios, com visitas a evitar que ocorram situações como está em que os autores dos achados destruíram parcialmente os artefatos e entraram em contato com órgãos que desconhecem os trâmites voltados a proteção do patrimônio cultural. (Barros, 2012, p. 2-3).

Diante do exposto, consideramos como imprescindível a necessidade de sinalização das áreas onde estão localizados os sítios arqueológicos de Manaus, levando em conta os estudos realizados e os conhecimentos que se tem atualmente sobre tais sítios. Além disso, também se faz necessário reflexões acerca dos sítios arqueológicos enquanto espaço público, pensando em como esses lugares oferecem diversos potenciais através de sua paisagem para serem transformados em lugares de memória, de identidade, de lazer e de vida social.

Tendo esses aspectos em vista, é importante ressaltar na discussão e análise das informações levantadas nessa pesquisa, o contraponto de duas heterotopias (Foucault, 1967), sendo estas: a memória indígena – expressa no interesse da preservação dos sítios arqueológicos como lugar dos mortos e memória ancestral; e a praça no sentido moderno e contemporâneo, enquanto espaço público que abrange um leque de múltiplas possibilidades, como anteriormente mencionado. É essencial pensar em compatibilizar essas duas heterotopias visualizadas como paisagem – considerando, conforme Cullen (1971), que a paisagem engloba diversos elementos, que, justapostos, revelam a identidade de um lugar. Esses sítios arqueológicos – esses contra espaços, “mundos dentro de mundos” (Foucault, 1967) – oferecem inúmeros desses elementos, os quais, devidamente explorados e potencializados, podem oferecer ao observador a possibilidade de se conectar com esses lugares. No entanto, quais seriam esses elementos a serem

estudados e potencializados? Ora, como já mencionado, podemos explorar a sinalização dos sítios como um elemento imprescindível na paisagem de um sítio arqueológico, agindo como um instrumento de informação, proteção e memória. Como já falado anteriormente, pensar esses sítios arqueológicos – principalmente os que estão fora do perímetro do Centro Histórico e próximos de comunidades – como lugares com potencial de transformação em espaços públicos também é uma forma preservar e valorizar esses sítios.

No entanto, antes de pensar nessas estratégias de rememoração ou em algum tipo de intervenção nesses espaços públicos e de memória – no que tange a melhorias de sinalização ou ações para visibilidade e promoção da ancestralidade indígena ou usos contemporâneos variados – é importante voltar a frisar que esses sítios arqueológicos se tratam de heterotopias (Foucault, 1967), os quais guardam significados distintos, conforme sua localização e as comunidades que o cercam. Sendo assim, o sítio Manaus e o sítio Japiim (bem como os demais sítios arqueológicos da cidade de Manaus) demandam tratamentos específicos para qualquer forma de intervenção nesses patrimônios culturais. Pensar em estratégias de rememoração para esses sítios exige o entendimento dos múltiplos significados que esses lugares possuem – enquanto paisagem, espaço público, patrimônio cultural, memória ancestral e identidade local. Dessa maneira, qualquer forma de ação sobre esses espaços demanda um esforço multidisciplinar, envolvendo profissionais de diversas áreas, bem como a participação da população na tomada de decisões – em especial a comunidade que vive no entorno desses sítios e nos povos indígenas que possuem seus ancestrais enterrados neles.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa pesquisa iniciou-se com uma reflexão acerca da noção de patrimônio cultural. Em uma breve introdução com enfoque dessa temática no Brasil, vimos que as discussões relacionadas as políticas patrimoniais foram elencadas com base em duas vertentes, as quais se desenvolveram conforme suas respectivas épocas. Inicialmente, a percepção de patrimônio histórico e artístico nacional era vinculada a arquitetura tradicional do período colonial. Essa percepção ganhou força e se afirmou com a criação do SPHAN, em 1937, de modo que o órgão frisava uma política de preservação e proteção do patrimônio associada a movimentos modernos, que tinham como objetivos a criação de uma nação ideal, em busca de uma identidade brasileira. Essa identidade estava relacionada com conceitos europeus, afim de estabelecer uma identidade brasileira “autêntica”, a qual – pautada por Rodrigo Melo Franco de Andrade, então diretor do SPHAN – estabelecia que o patrimônio nacional era uma combinação cultural fruto de três heranças (a africana, a ameríndia e a europeia), as quais seguiram um processo evolutivo – onde as heranças africanas e ameríndia representavam o “primitivo” e a herança europeia representava o “civilizado”, ponto chave para definição da identidade nacional (Chuva, 2017). Essa narrativa muda com a chegada de Aloíso Magalhães – em 1979 – ao SPHAN, o qual possuía uma visão contrária a Rodrigo, pendendo para uma abordagem antropológica acerca do patrimônio nacional. As políticas patrimoniais de Magalhães buscavam se ancorar em uma teoria sistemática da cultura e da sociedade, a fim de valorizar a diversidade cultural do país. Dessa maneira, essa vertente de política patrimonial relacionava a identidade do povo brasileiro com as diversas culturas que existiam no país, enxergando-as como formas de vida social e cultural em constante processo de transformação, sendo todas importantes no papel de construção do futuro (Gonçalves, 1996).

A partir de uma breve síntese quanto aos aspectos históricos da cidade de Manaus, vimos que capital amazonense teve uma origem conturbada e marcada pela violência contra os povos indígenas que viviam na região. Inicialmente, conforme Reis (1931), a ocupação do rio Negro foi uma tarefa complicada, pois a área era amplamente dominada pelos Manáos, os quais eram conhecidos por ser um povo valente e volumoso. Um dos maiores destaques da história amazonense foi Ajuricaba, tuxáua Manáo, o qual contribuiu para a união de diversas nações com o objetivo de defender suas terras dos portugueses (Souza, 1994). Infelizmente, sua revolta resultou em derrota e frustração, sendo que

Ajuricaba suicidou-se nas águas do rio Negro, próximo ao sítio Lajes, preferindo a morte aos grilhões da escravidão que encontraria em Belém (Souza, 1994). Os Manáos, povo que deram origem ao nome da capital amazonense, foram completamente extintos e sua memória encontra-se em ruínas, sendo o apagamento dessa parte da história da cidade um dos pontos tratados nessa pesquisa – ligado diretamente com a questão de identidade.

Fora apresentado aos leitores os objetos dessa pesquisa, os sítios arqueológicos Manaus (Praça D. Pedro II) e Japiim. Vimos que esses sítios se encontram em zonas completamente distintas da cidade, existindo em diferentes contextos. O sítio Manaus, está localizado no Centro Histórico, cercado de diversos atrativos turísticos – permitindo que diversas pessoas conheçam esse lugar enquanto transitam pela praça. Esse sítio também tem o benefício de possuir placas de sinalização e informação, as quais funcionam como uma estratégia de reafirmar a memória ancestral indígena que existe naquele local. Diferentemente do sítio Manaus, o sítio Japiim está localizado na zona sul da cidade, no bairro Japiim, inserido no conjunto habitacional Atílio Adreazza, área restritamente residencial e com poucos atrativos que estabeleçam uma vida social. Vimos, através de visitas ao campo e de um questionário virtual, que poucos possuem conhecimento acerca do sítio arqueológico Japiim. Esse lugar se encontra em situação de abandono e está extremamente deteriorado, apresentando um risco tanto no que tange ao patrimônio cultural local quanto a comunidade que o cerca.

A partir da definição das características dos sítios Manaus e Japiim, foi possível compreender que esses dois lugares são vítimas de esquecimento (Ricoeur, 2017) – principalmente por parte do estado e dos órgãos de proteção. A população manauara, ainda que careça de conhecimento em relação a esses lugares – especialmente quando se trata do sítio Japiim – demonstra que se importa com o patrimônio arqueológico, sendo que muitos desejam aprender mais sobre esses sítios e acreditam que esses lugares desempenham um papel importante no que tange a memória (Assmann, 2011; Candau, 2011; Halbwachs, 1990; Nora, 1984, Trouillot, 2024) e identidade manauara (Candau, 2011).

A partir das reflexões de Foucault (2013), entendemos que os sítios Manaus e Japiim são heterotopias, espaços dotados de múltiplas facetas e significados, sendo constituído de lugares que existem dentro de lugares. Existem – principalmente – enquanto sítios arqueológicos, cemitérios indígenas, patrimônio cultural e espaço público (Benevolo, 2001; Mumford, 2004). Vimos, que por serem entendidos por espaços públicos, esses sítios se apresentam como uma paisagem (Cullen, 2008; Goya, 1992;

Lynch, 1960) que revela diversos elementos que possuem potencialidades que podem ser transformadas em estratégias de rememoração, tendo em vista a preservação e valorização do patrimônio arqueológico dessas áreas. Essas estratégias de rememoração, além de impulsionar o resgate de uma memória ancestral indígena e no estabelecimento de uma identidade manauara, também funcionam como impulsionadores de uma vida social nesses lugares. Entretanto, é importante ressaltar, que por se tratar de lugares heterotópicos (Foucault, 2013), possuem especificidades que variam de acordo com sua localidade, sendo necessário definir tratamentos específicos conforme suas necessidades.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Maria Bernadete Mafra de. Cidade mítica: uma poética das ruínas ou a cidade vista pelo imaginário do artista. Manaus: Editora Valer, 2021.

AGUADO VÁZQUEZ, José Carlos; PORTAL ARIOSA, María Ana. Tiempo, espacio e identidad social. *Alteridades*, [S. l.], n. 2, p. 31–41, 2014. Disponível em: <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/667>. Acesso em: 9 jan. 2024.

ASSMANN, Aleida. Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural. Campinas: Unicamp, 2011.

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

BENEVOLO, Leonardo. História da Cidade. 3ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

BOTECHIA, Flavia Ribeiro. A longevidade dos elementos da forma urbana. *Revista de Morfologia Urbana*, v.6, n.1, p.5-15, 2018. Disponível em: <https://revistademorfologiaurbana.org/index.php/rmu/article/view/23>. Acesso em: 02 abr. 2025.

CAMPOS, Rodrigo José de. Importância e uso dos espaços públicos antes, durante e pós-pandemia. *Revista Thêma et Scientia*. v.12, n.2E, jul/dez 2022, p. 121-140. Disponível em: https://repositorio.ulisboa.pt/bitstream/10451/1736/8/21861_ulfl056980_tm_11capitulo_1.pdf. Acesso em: 02 abr. 2025.

CANDAU, Joël. Bases antropológicas e expressões mundanas da busca patrimonial: memória, tradição e identidade. *Revista Memória em Rede*, Pelotas, v.1, n.1, dez. 2009/mar. 2010, p. 43-58. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/Memoria/article/view/9564>. Acesso em: 19 mar. 2024.

CANDAU, Joël. Memória e identidade. São Paulo: Contexto, 2011.

CHUVA, Márcia. Os arquitetos da memória. Rio de Janeiro: Editora URFJ, 2017.

COSTA, Everaldo Batista da. Utopismos patrimoniais pela América Latina, resistências à colonialidade do poder. XVI Colóquio Internacional de Geocrítica, Las utopias y la construcción de la sociedad del futuro. Barcelona, 2-7 de mayo de 2016. Disponível em: https://scholar.google.com.ru/citations?view_op=view_citation&hl=en&user=Az66RzcAAAAJ&citation_for_view=Az66RzcAAAAJ:L8Ckcad2t8MC. Acesso em: 2 abr. 2025.

COSTA, Everaldo Batista da. 2017. Ativação popular do patrimônio-territorial na

América Latina: teoria e metodologia. Cuadernos de Geografía: **Revista Colombiana de Geografía** 26 (2): 53-75. Disponível em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/rcg/article/view/59225>. Acesso em 2 abr. 2025.

CRESTANI, Andrei M. Z.; Pontes, Brenda B. O espaço público (in)visível ao olhar de Jacobs. **Revista Políticas Públicas & Cidades**, v.4, n.2, p. 107-126, ago./dez.2016. Disponível em: <https://doi.org/10.23900/235>. Acesso em: 27 mar. 2025.

CULLEN, Gordon. Paisagem Urbana. Lisboa: Edições 70, 2008.

FREIRE, J. R. B. Manaus, Barés e Tarumãs. **Amazônia em Cadernos, Revista do Museu Amazônico**, Manaus, v. 2, n. 2/3, p. 159-179, 1994. Disponível em: <https://edoc.ufam.edu.br/bitstream/123456789/2170/1/Anexo%20A%20-%201987%20Bar%C3%A9s%20Mana%C3%B3s%20Tarum%C3%A3s%20%28JRBesaFreire%29.pdf>. Acesso em 13 de mar. 2023.

FOUCAULT, Michel. O corpo utópico, as heterotopias; posfácio de Daniel Defert. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

GALVÃO, Eduardo. Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GONÇALVES, Janice. Pierre Nora e o tempo presente: entre a memória e o patrimônio cultural. **Historiæ**, Rio Grande, v.3, n.3, 2012, p. 27-46. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/hist/article/download/3260/1937/9120>. Acesso em: 19 set. 2024.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; IPHAN, 1996.

GOYA, Paula Landin. Percepção do espaço urbano: análise da valorização de paisagens urbanas. **Paisagem E Ambiente**, v. 4, p. 121-127. Disponível em: <https://revistas.usp.br/paam/article/view/133744>. Acesso em: 29 abr. 2025.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. 2ª ed. São Paulo: Vértice, 1990.

IRIBARREM, Camila Garcia. **Visões de Mundo: Uma etnografia do fazer arqueológico no Paço da Liberdade – Manaus-AM**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, 2017.

IRIBARREM, Camila Garcia. HISTORIZANDO E REFLETINDO SOBRE O PASSADO: arqueologia pública como instrumental alternativo para educação inclusiva. **Fazer Educativo**, v. 19, p. 185-201. Acesso em: 27 fev. 2025.

JACOBS, Jane. Morte e vida de grandes cidades. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

LIMA, Helena P.; MORAES, Bruno. Produção de conhecimento e preservação em debate: aspectos da arqueologia na cidade de Manaus. **Revista de Arqueologia**, v. 23,

n. 1, p. 80-107, 2010. Disponível em:

<https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/SAB/article/view/291>. Acesso em 13 de mar. 2023.

LÜBBE, Hermann. Esquecimento e historicização da memória. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 57, jan-abr/2016, p. 285-300. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/eh/a/VrCr3ThRykgpwZ3jBWg7jxf/>. Acesso em: 19 mar. 2024.

LYNCH, Kevin. A imagem da cidade. Lisboa: Edições 70, 1960.

MARCOY, Paul. *Voyage a travers L'Amérique du Sud*. Paris, 1869.

MENESES, Ulpiano B. Identidade cultural e arqueologia. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, nº 20: 33-36, 1984.

MONTEIRO, Mário Ypiranga. Fundação de Manaus. Manaus: Editora Metro Cúbico, 1994.

MUMFORD, Lewis. A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NASCIMENTO JUNIOR, Rubem Valério. **Meu Terreno Baldio: A Paisagem Cultural moderna do Sítio Arqueológico Japiim da Amazônia Central**. Trabalho de conclusão do Curso (Bacharelado em Arqueologia) - Escola Superior de Ciências Sociais da Universidade Estadual do Amazonas. Manaus, 2017.

NEVES, Eduardo Góes. Arqueologia da Amazônia (Descobrimos o Brasil). Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

NEVES, Eduardo Góes. Sob os tempos do equinócio: Oito mil anos de história na Amazônia central. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

NORA, P.; AUN KHOURY, T. Y. ENTRE MEMÓRIA E HISTÓRIA: A PROBLEMÁTICA DOS LUGARES. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, [S. l.], v. 10, 2012, p. 7-28. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101>. Acesso em: 15 jan. 2024.

OLIVEIRA, Jorge Eremites. Etnoarqueologia, colonialismo, patrimônio arqueológico e cemitério Kaiowá no estado de Mato Grosso do Sul, Brasil. **Revista de Arqueologia**, v. 29, n.1, p. 136-160, 2016. Disponível em:

<https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/446>. Acesso em 13 mar. 2023.

OLIVEIRA, Bruno M.; Rocha, Bruna C. Política Patrimonial e Política Indigenista: a proteção jurídica dos lugares sagrados e sepultamentos indígenas. Brasília: ISA – Instituto Socio-Ambiental: Amazônia Revelada, 2024. Disponível em: <https://amazoniarevelada.com.br/politica-patrimonial-politica-indigenista/>. Acesso em: 20 fev. 2025.

ORTON, James. *The Andes and the Amazon*. New York, 1870.

PAULA, Karine de Almeida; MIGUEL, Eleusy Natalia. A paisagem urbana de Tiradentes (mg): o olhar do observador a partir dos pressupostos de Gordon Cullen. **Paisagem e Ambiente**, São Paulo, Brasil, v. 33, n. 49, p. e187667, 2022. Disponível em: <https://revistas.usp.br/paam/article/view/187667>. Acesso em: 02 abr. 2025.

PEREIRA, William Rodrigues. **Entre o passado e a “modernização”: uso e ressignificação do espaço público Praça Dom Pedro II – Manaus/AM**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2019.

PORRO, Antonio. As crônicas do rio Amazonas. 3ª ed. Manaus: Valer, 2020.

REIS, Arthur C. F. História do Amazonas. Manaus: Instituto Geográfico e Histórico de Manaus, 1931.

RICOEUR, Paul. A memória, a história, o esquecimento. Campinas: Unicamp, 2007.

ROSSI, Paolo. O passado, a memória, o esquecimento: seis ensaios da história das ideias. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

SILVA, Carlos Augusto. **Área de interface ceramista pretérita: a coleção arqueológica José Alberto Neves**. Tese (Doutorado em Sociedade de Cultura na Amazônia) – Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2016.

SOUZA, Márcio. Breve História da Amazônia. São Paulo: Marco Zero, 1994.

TROUILLOT, Michel-Rolph. Silenciando o passado: poder e a produção da história. Rio de Janeiro, 2024.

WEINRICH, Harald. Lete: Arte e crítica do esquecimento. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

LEGISLAÇÃO E DOCUMENTOS OFICIAIS

BRASIL. Ministério da Saúde. Ministério do Meio Ambiente. Portaria Interministerial nº60, de 24 de março de 2015. Diário Oficial da União, Brasília, DF, Seção 1, p. 71-77, 26 de março de 2015.

BRASIL. Constituição 1988. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Art. 216.

BRASIL. Constituição 1988. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Art. 231.

BRASIL, Lei nº 3.924 de 26 de julho de 1961. Dispõe sobre os monumentos arqueológicos e pré-históricos. Brasília, DF: Presidência da República, 1961. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/13924.htm. Acesso em 26 set. 2023.

CONVEÇÃO Nº 169. Sobre os povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT – Organização Internacional do Trabalho. Brasília: OIT, 2011.

ICOMOS. CARTA DE LAUSANNE, CARTA PARA A PROTECÇÃO E GESTÃO DO PATRIMÓNIO ARQUEOLÓGICO, 1990. **Cadernos de Sociomuseologia**, v. 15, n. 15, 11.

IPHAN. Relatório Sítio Japiim. Manaus: IPHAN, 2013. Disponível em: https://sei.iphan.gov.br/sei/modulos/pesquisa/md_pesq_processo_exibir.php?iI3OtHvPArITY997V09rhsSkbDKbaYSycOHqqF2xsM0IaDkkEyJpus7kCPb435VNEAb16AAxmJKUdrsNWVIqQ4jMBitsH-OmeNL193tHjNNbe_FXJ91tD69WhTww9Vxm. Acesso em 26 set. 2023.

IPHAN. Processo 01490.000034/200-62 de 15 de dezembro de 2015. Projeto Arqueourbs. Disponível em: https://sei.iphan.gov.br/sei/modulos/pesquisa/md_pesq_processo_exibir.php?wt7h6hFB_I_9S3DJjGLl0dpQiiSEQL4RcICP821UP_Zu3te9Mz8pMgdSFPXZPRHsDc8jMQ17erGYJfOcrc-boq1gcRaytO9bYRLdDoZ9gPpNwhPV9yyhxNpc3oo6qU355. Acesso em 26 set. 2024.

LIMA, Helena P.; COSTA, Fernando W. Levantamento Arqueológico no Município de Manaus/AM. Manaus: IPHAN, 2006. Disponível em: https://sei.iphan.gov.br/sei/modulos/pesquisa/md_pesq_processo_exibir.php?iI3OtHvPArITY997V09rhsSkbDKbaYSycOHqqF2xsM0IaDkkEyJpus7kCPb435VNEAb16AAxmJKUdrsNWVIqQ0_kTG_i_UmttCbrgbYIJ-POOHbS0eIYICyipmhVuF3R. Acesso em 26 set. 2023.

NOGUEIRA, Monica Almeida Araujo. Fiscalização – Laudo de vistoria. Manaus: IPHAN, 2020. Disponível em: https://sei.iphan.gov.br/sei/modulos/pesquisa/md_pesq_documento_consulta_externa.php?9LibXMqGnN7gSpLFOOgUQFziRouBJ5VnVL5b7-UrE5SMgGqwx_-CqISDxP2SwKMqfvnnbj5Rab-OY5z4V1gxxOr_ToBBdyMpojmkKFTzbVXdJY8UxEz6woSUVLtOD5Yv. Acesso em 26 set. 2023.

NOGUEIRA, Monica Almeida Araujo. Parecer Técnico. Manaus: IPHAN, 2020. Disponível em: https://sei.iphan.gov.br/sei/modulos/pesquisa/md_pesq_documento_consulta_externa.php?9LibXMqGnN7gSpLFOOgUQFziRouBJ5VnVL5b7-UrE5Qz5s8lgjKF2NDXUiVS2rlvOrliaHyzKIpiZ4M3Kt2pCeAs-vGd3xC42lmhkYoT6RnmOxMJ_i4v5G6x3PCeTSmv. Acesso em 26 set. 2023.

OLIVEIRA, Jaime de Santana. Fiscalização – Laudo de vistoria. Manaus: IPHAN, 2021. Disponível em: https://sei.iphan.gov.br/sei/modulos/pesquisa/md_pesq_documento_consulta_externa.php?9LibXMqGnN7gSpLFOOgUQFziRouBJ5VnVL5b7-UrE5S2Sff6OOF_tauD7RD7i4xVijyZp2chxoYQ-Pzk7ue2PrbEX-2Q4jkb3OJ23kGTE477AJSWupUzNaYCTfEisJL. Acesso em 26 set. 2023.

PEDROSA, Ana Carla Cruz. Ofício N° 254/2020/COTEC IPHAN-AM/IPHAN-AM-IPHAN. Manaus: IPHAN, 2020. Disponível em: https://sei.iphan.gov.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&codigo_verificador=1896358&codigo_crc=99B5D02F&hash_download=84179c980525e44107a4876834931347bfc33f119c1132f3f42ac79680b6d07f2dde42b103af51265e9fef668a2d7080bcacf451821a1847dd7ae388d93c9508&visualizacao=1&id_orgao_acesso_externo=0. Acesso em 26 set. 2023.

SILVA, Anna Barbosa Cardoso da. Relatório final do processo de cadastramento de sítios arqueológicos nos municípios de Manaus e Iranduba, no estado do Amazonas. Belém: IPHAN, 2020. Disponível em: https://sei.iphan.gov.br/sei/modulos/pesquisa/md_pesq_processo_exibir.php?iI3OtHvPArITY997V09rhsSkbDKbaYSycOHqqF2xsM0laDkkEyJpus7kCPb435VNEAb16AAxmJKUdrsNWVIqQwILnQCyNuScidrMF1j6uDLTdponh-hKQ_kXDzHzhu55. Acesso em 26 set. 2023

TRIBUNAL REGIONAL FEDERAL DA PRIMEIRA REGIÃO.
APELAÇÃO/REEXAME NECESSÁRIO 2004.32.00.001949-2/AM. Processo na Origem: 1949582004401. Juízo Federal da 7ª Vara – AM. Manaus-AM.

PERIÓDICOS

ÍNDIOS reivindicam praça. Diário do Amazonas. Manaus, 09 de julho de 2003, p. c7.

PÁGINAS ELETRÔNICAS

FREIRE, José Ribamar Bessa. **O Lugar Sagrado da Barra: Manaus.** TAQUIPRATI, Manaus, domingo, 15 de fevereiro de 2004. Disponível em: <https://www.taquiprati.com.br/cronica/302-o-lugar-sagrado-da-barra-manaus>.

SALA DE IMPRENSA. **Alunos participam de visita técnica em sítio arqueológico.** Sala de Imprensa, Manaus, sábado, 10 de junho de 2017. Disponível em: <https://www.ulbra.br/manaus/imprensa/noticia/23760/alunos-visitam-empresas-e-sitio-arqueologico-durante-semana-academica>.

SEVERIANO, Adenilson; DANTAS, Marcos. **Iphan-AM critica IML por retirada de achado arqueológico, em Manaus.** G1 Amazonas, Manaus, domingo, 04 de dezembro de 2012. Disponível em: [https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2012/12/iphan-am-critica-iml-por-retirada-de-achado-arqueologico-em-manaus.html#:~:text=A%20arque%C3%B3loga%20do%20Instituto%20de,no%20%C3%BAltimo%20s%C3%A1bado%20\(1%C2%BA\)](https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2012/12/iphan-am-critica-iml-por-retirada-de-achado-arqueologico-em-manaus.html#:~:text=A%20arque%C3%B3loga%20do%20Instituto%20de,no%20%C3%BAltimo%20s%C3%A1bado%20(1%C2%BA)).

VERMELHO. **Arqueólogos da Ufam retiram urna funerária de dois mil anos.** Vermelho, Manaus, quarta-feira, 13 de dezembro de 2012. Disponível em: <https://vermelho.org.br/2012/12/13/arqueologos-da-ufam-retiram-urna-funeraria-de-dois-mil-anos/>.

ANEXOS

Figura 38: Sítio Manaus - Praça D. Pedro II.



Fonte: Própria autora, 2025.

Figura 39: Sítio Manaus - Praça D. Pedro II.



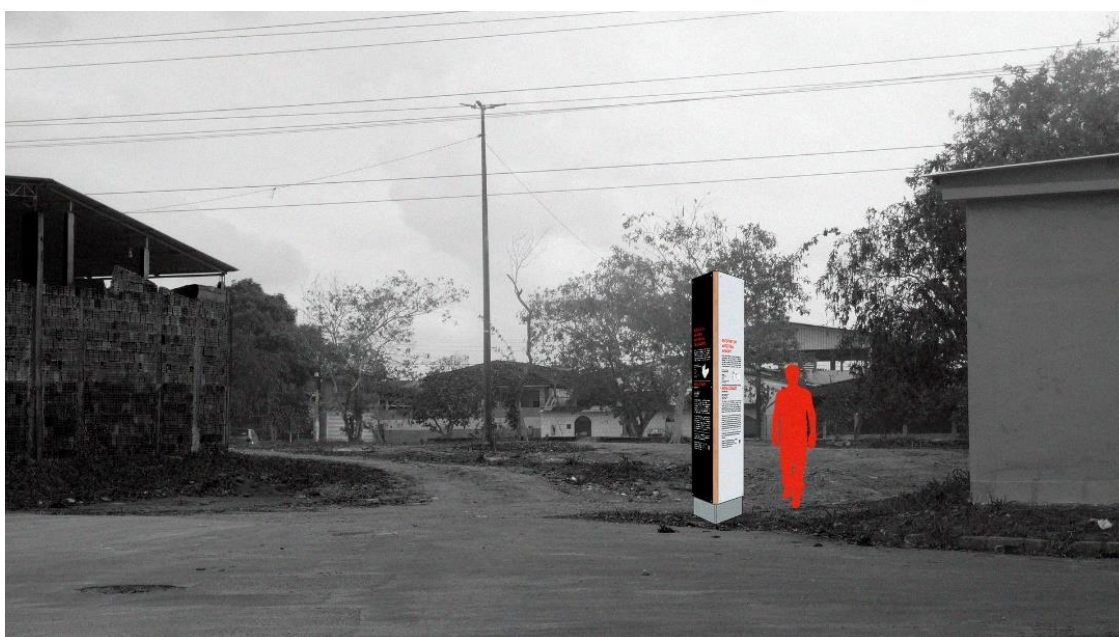
Fonte: Própria autora, 2025.

Figura 40: Projeto de totem de sinalização para os sítios arqueológicos de Manaus.



Fonte: Própria autora, 2025.

Figura 41: Projeto de totem de sinalização para os sítios arqueológicos de Manaus; fotomontagem do totem no sítio Japiim.



Fonte: Própria autora, 2025.

Figura 42: Projeto de placa de sinalização para os sítios arqueológicos de Manaus; fotomontagem da placa no sítio Manaus.



Fonte: A autora.

Figura 43: Jornal A Crítica (28/08/2003).

Fundação Municipal de Turismo - Hemeroteca 2003
SID - Setor de Informação e Documentação

Periódico: *A Crítica*
Data: 28/08/2003
Página: 3
Editorial: *Cidade*
Materia: *Ritual - Pajés pedem respeito a espíritos*

Pajés pedem respeito a espíritos

ÍNDIGENAS PROPUSERAM AS INSTITUIÇÕES RESPONSÁVEIS PELA PRESERVAÇÃO DO PATRIMÔNIO TRANSFORMEM 'ALÉM DA CASA DE PATRIMÔNIO' PARA VISITAS

DE LIMA
DE LIMA

Os pajés de três etnias consultaram o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) para realizarem, no dia 18 de setembro, uma cerimônia de respeito aos espíritos dos mortos indígenas encontrados no sítio arqueológico de Dom Pedro 2, em Manaus. Os pajés pedem que as instituições responsáveis pela preservação do patrimônio cultural elaborem um projeto que transforme o local em um espaço de visitas, uma espécie de local sagrado, para a população. Os indígenas que habitaram a área viveram entre os séculos 16 e 18 da Era Colonial. Sobre a etnia, Silva Indígena, que se dedica a pesquisa de DNA nos ossos, mas o resultado só deve ficar pronto em um ano.

dos restos mortais de seus antepassados no local, os pajés dizem que os ossos não são indígenas, mas pertencem a outros povos. "Alertamos que caso contrário do nosso pedido, poderemos ser cobrados pelos espíritos a nossa força espiritual, tornando cada um de nós sem força para guiar o nosso povo (sic)".

De acordo com o assessor da Fepl, Jorge Tenório, a posição dos pajés não significa que os trabalhos de arqueologia na praça Dom Pedro 2 devam ser interrompidos. "Se for preciso retirar um osso para estudo, isso pode ser feito, mas depois, tem que ser devolvido para o local", disse.

Fato o coordenador do Centro de Cultura Indígena da Fepl, Amarildo Machado, da etnia Tucano, os pajés estão certos ao ponderarem que os não índios têm levado pedacinhos de sua cultura para todo o mundo sem a autorização dos povos indígenas. "Por que os não índios, mais uma vez, vão mexer nos restos mortais dos nossos parentes. Quando eles encontram um túmulo deles, ninguém mexe. A uma do índio, querem levar para o museu", afirma o Tucano.

Antes de chegarem a essa decisão, os pajés se reuniram, sozinho, nas matas do Tamará, em Manaus, para ouvir a natureza a respeito da retirada dos ossos de seus ancestrais. O pajé tucano Avelino Tardade afirma que os restos mortais encontrados na praça Dom Pedro 2 do povo Jurupirana, que teria habitado na região de Manaus há mais de 15 mil anos.

Arqueólogo do Museu Amazônico, da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Carlos Augusto da Silva, 47, que está acompanhando o trabalho de escavação no sítio arqueológico, afirma que os primeiros exames ao material encontrado dia 28 de agosto de que os novos que habitaram a área viveram entre os séculos 16 e 18 da Era Colonial. Sobre a etnia, Silva Indígena, que se dedica a pesquisa de DNA nos ossos, mas o resultado só deve ficar pronto em um ano.

de pedir proteção do sítio arqueológico aos espíritos dos mortos ali enterrados.

Os pajés ainda não sabem o que houve naquele local, mas, segundo Jorge Tenório, até o dia da cerimônia eles devem ter informações a esse respeito. "Os pajés estão trabalhando todos os dias em busca de informações com os espíritos para descobrir o que aconteceu aqui, e porque esses corpos foram enterrados neste local".

ARQUEOLOGIA RECENTE

Tenório também afirma que os pajés apontam um novo sítio arqueológico com urnas funerárias, que estão guardadas no embalo do prédio onde funciona a sede da Prefeitura de Manaus, na praça Dom Pedro 2. A Fepl está tentando junto aos órgãos governamentais transferir o prédio para as organizações indígenas para que o local seja preservado.

O trabalho de arqueologia na cidade de Manaus foi iniciado nos anos 50, de acordo com o arqueólogo do Museu Amazônico, Carlos Augusto da Silva. Os primeiros fragmentos foram encontrados no período da construção do atual prédio do Instituto Nacional do Seguro Social (INSS). Conhecido à época como "predio do Iapete" (Instituto de Apomantol e Fendos dos Trabalhadores em Transporte e Cargas), foi a primeira construção vertical da cidade. No local, das escavações foram encontradas duas urnas funerárias, que estão guardadas no Instituto Geográfico e Histórico do Amazonas (Igha).

Durante a construção do Aeroporto Internacional Eduardo Gomes também foram encontradas urnas funerárias.

REMOÇÃO

Risco de perda do material

O arqueólogo Carlos Augusto da Silva chama a atenção para o risco de perda do material arqueológico com a deslocação dos pajés de não permitir a remoção das urnas funerárias do sítio arqueológico de praça Dom Pedro 2. Segundo ele, por conta dos fatores ambientais, a cerâmica pode ficar prejudicada e as urnas correm o risco de desabar e quebrarem-se.

Carlos Augusto disse concordar com a construção de um ambiente para a preservação das urnas no local, mas sugeriu que elas sejam retiradas sem se mexer nos restos mortais até que o ambiente seja preparado. "Não quero desrespeitar a opinião dos pajés, mas o material tem que ser coberto porque corre risco de se perder totalmente".

A sugestão de especialistas do Iphan é que o grupo que está trabalhando no sítio arqueológico se aproxime mais dos pajés, busque um melhor entendimento sobre a questão. A chefe da Divisão Técnica do Instituto, Patrícia Maria Costa Alves, afirma que não falta uma mediação técnica de material para medir a possibilidade de desfiar o espólio.

Uma nova reunião dos órgãos de preservação do patrimônio artístico e cultural com os pajés deve ser agendada para a próxima semana para discutir a questão das urnas. A superintendente do Iphan, Bernadete Andrade, informou que a iniciativa de ouvir os pajés foi uma forma de tornar o processo mais democrático e promover o respeito às decisões deles.

Fonte: Camila Iribarrem, 2003.