

**Marcas de encantados:  
Arqueologia etnográfica sobre as paisagens do Lago Amanã, Amazonas<sup>1</sup>.**

Jaqueline Gomes (PPGAN-UFMG/ Minas Gerais)

Palavras-chave: Arqueologia etnográfica; Populações Ribeirinhas; Paisagens

1. Introdução

Uma abordagem pulsante na arqueologia amazônica tem entre seus objetivos produzir narrativas sobre a milenar história de ocupação indígena da região e demonstrar a amplitude das transformações antrópicas sobre a biodiversidade. A recorrência de ocupações contemporâneas nos sítios arqueológicos tem sido parte da agenda de pesquisas da ecologia histórica, que tenta elucidar como se dão empiricamente relações entre humanos e natureza, e da arqueologia, que busca compreender os contextos históricos e sociais nos quais as transformações sobre o bioma parecem se intensificar.

Na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, Unidade de Conservação localizada próximo à confluência dos rios Japurá e Solimões, no Estado do Amazonas, venho desenvolvendo um estudo sobre como as paisagens são construídas e transformadas por comunidades ribeirinhas, elegendo como vetores os lugares significativos para além dos sítios arqueológicos. As existências de encantados e outros seres não-humanos são tão factíveis que estratégias são tomadas para evitar o encantamento das pessoas. Nesse contexto é possível reconhecer marcas e vestígios desses seres. Como arqueóloga com engajamento etnográfico preocupo-me com as relações mais amplas das pessoas e das materialidades, e quero apresentar neste trabalho informações sobre aspectos da vida cotidiana e afetiva em Amanã. Eles englobam relações com o ambiente ecológico, conferindo às paisagens significados multidimensionais.

Lugares têm donos e histórias nas quais está descentralizada a exclusividade das marcas humanas para falar sobre o passado e transformações vividas. Enquanto profissionais da arqueologia associam o processo de transformação de paisagens aos modos de vida de populações tradicionais e conferem profundidade histórica a tais aspectos, ainda se ignora uma extensa rede de relações entre dimensões que ultrapassam o binômio natureza e cultura.

Iniciativas de pesquisas vêm experimentando com sucesso formas de ampliar a materialidade foco das análises arqueológicas na região - seja através dos estudos de formação de solos antrópicos, do manejo agroflorestal, domesticação de plantas e construção de florestas

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020.

antrópicas. Contudo, vejo que há possibilidades de uma análise alternativa. Meu exercício é considerar não somente critérios ecológicos para dar sentido à formação de lugares de gente humana, mas contemplar uma dimensão ontológica das relações estabelecidas entre as pessoas e suas paisagens que são povoadas por muitos mais seres que o registro arqueológico tradicional permite visualizar.

## 2. Arqueologia e paisagens

Na chamada para este GT vemos que tradicionalmente as paisagens formam uma categoria de pouco destaque nas discussões antropológicas, e que mais recentemente debates sobre o Antropoceno trazem luz ao tema e suas ramificações, como os imbricados conceitos de território, lugar e ambiente.

Esse retrato é diferente na Arqueologia, pois as paisagens sempre foram um tema bastante central. Na Amazônia a literatura dialoga em diferentes graus com o tema da transformação e construção de paisagens. São vários os vetores de diálogo, entre eles:

- 1) o interesse em demonstrar a capacidade de transformação humana sobre a natureza – por exemplo: as terras pretas de índio (os solos antropogênicos) e formações monticulares na Amazônia Central, os tesos marajoaras, os geoglifos no Acre (Neves, 2006; Heckenberguer & Neves, 2009);
- 2) as análises que lidam com a dinâmica de ocupação territorial, o estabelecimento de assentamentos, funcionalidade de sítios e áreas de atividades específicas, além de estratégias de exploração de recursos naturais, entre outros aspectos que produziriam marcas materiais e visíveis no registro arqueológico (Moraes, 2013; Schmidt, 2013);
- 3) aspectos da relação entre lugares e memórias de coletivos contemporâneos, através de análises que se debruçam sobre mobilidade e território (Silva, 2015; Garcia 2017).

Penso que tal ênfase tem a ver com a transversalidade do tema. Ao longo do desenvolvimento da disciplina, as perspectivas sobre as paisagens se transformaram, inseridas em um quadro teórico mais amplo. Inicialmente no empenho de compreender a cultura material em si, as paisagens eram entendidas como plano de fundo ou cenário. Depois elas passaram a ser vistas como fundamentais na formulação de modelos de adaptação e exploração de recursos. Nessa perspectiva o foco esteve na variabilidade espacial dos registros arqueológicos e como eles se formariam, diversificando o olhar arqueológico antes exclusivamente focado sobre a cultura material.

É neste contexto entre as décadas de 1960 e 70, que começa a se consolidar o campo da etnoarqueologia. A ideia básica era que observações etnográficas conduzidas sob o interesse arqueológico permitiriam compreender melhor como comportamentos e vestígios materiais, em

um contexto sistêmico, informariam sobre dinâmica dos processos de formação dos sítios arqueológicos. Diversos parâmetros hoje são usados para dimensionar processos de continuidade e ruptura entre ocupações em escala local e regional (Binford, 1982; Heckenberger, 2001; 2005; Politis, 2007). Os desdobramentos teóricos da perspectiva processual que embasavam as experiências etnoarqueológicas, atraíram críticas generalizadas a partir da década de 1980 tornando mais complexa essa imagem de que comportamentos contemporâneos se constituiriam como fonte de informação para interpretar o passado.

Após incorporadas as críticas pós-processuais, se renova o interesse pelas paisagens, agora em sua dimensão fenomenológica. Passa-se a focar nas relações das pessoas com os lugares e seus territórios. Há pelo menos 30 anos, as análises arqueológicas exploram as múltiplas dimensões das paisagens enquanto fenômeno, recorrendo muitas vezes à ideia de palimpsesto. Não por acaso, é muito comum que paisagens estejam sempre citadas como fenômenos plurais, sejam multidimensionais e adjetivadas. Paisagens podem ser vivas, significativas e contingentes (Barton et al. 2004; Zedeño e Bowser, 2009), tradicionais, sagradas, culturais e sociais (Whitridge, 2004, Stewart et al., 2004) e dotadas de história e temporalidade (Bender, 2002; Fergunson et al, 2009; Zedeño, 1997, Ingold, 2000)<sup>2</sup>.

Um último abalo teórico importante vem no “rebote” da Antropologia, e tem sido chamado de virada, por vezes, etnográfica, outras vezes, ontológica. Trata-se de um movimento sem muitas fronteiras que aglutina experiências diferentes – desde as colaborativas e etnográficas até inovações de análises e interpretações sobre vestígios arqueológicos. Basicamente vejo esse movimento a partir de duas características relacionadas entre si. A primeira é pensar e empreender a prática arqueológica como também encontros etnográficos. A segunda é justamente o aspecto de trazer à tona epistemologias e ontologias alternativas que alterem pressupostos arqueológicos convencionais – quer seja sobre o passado, a materialidade ou território (Alberti, 2016; Hamilakis & Anagnostopoulos, 2009:71).

Assim, situo minha prática enquanto uma arqueologia etnográfica que busca dialogar com tais aspectos, mas se vê principalmente como uma prática de sentido. Ao mesmo tempo que arqueologia pode ser o assunto etnográfico, é um interesse os significados do passado na vida contemporânea. É uma perspectiva que ultrapassa as fronteiras entre materialidade e imaterialidade, procurando alcançar entendimentos e provocar diálogos a partir dos conhecimentos tradicionais (Bezerra, 2013; Cabral, 2016; Castañeda, 2008).

---

<sup>2</sup> Especificamente na Amazônia, os trabalhos da arqueóloga Fabíola Andrea Silva junto aos povos indígenas do Xingu são as principais referências que exploram as dimensões das paisagens através da abordagem etnoarqueológica (Silva, 2015; 2013; Silva e Garcia, 2015; Silva e Stuchi, 2013).

Eduardo Neves, um dos arqueólogos mais influentes hoje na Amazônia, em 2015 lançou um artigo que se tornou leitura obrigatória nos cursos de graduação e pós-graduação. Basicamente temos uma “convocação” para pensar como as construções teóricas antropológicas, a partir da chave ameríndia e sua fluidez, poderiam ser frutíferas para formulações arqueológicas mais originais. Um dos pontos altos do argumento está na discussão sobre os conceitos de história e processo que é transpassada pela experiência de um projeto que o autor desenvolveu junto aos Palikur no Amapá (Green et al, 2002). Ali ele percebia para as populações indígenas como a história borrada com a mitologia, passava por uma relação íntima com as paisagens e não estaria inscrita em objetos. Além de fazer arqueologia sobretudo como história indígena, temos a proposição de fazê-la sem artefatos (Neves, 2015). Sem dúvidas a proposta é interessante.

Nos últimos vinte anos a pauta da arqueologia amazônica se reconfigurou. Focada menos no caráter exploratório dos mapeamentos de sítios e tipologias da cultura material, nos aprofundamos em estudos regionais intensivos, mais holísticos e com diversificação das análises sobre vestígios do passado. Um movimento impulsionado por um fundo teórico, mas também político bastante evidente alinhado à Ecologia Histórica (Balée, 2006). Superadas questões como antiguidade das ocupações e complexidade social - como o famoso debate sobre os cacicados amazônicos – hoje, as pesquisas envolvem uma quantidade enorme de especialistas de diversas áreas, entre a botânica, a química, agronomia e biologia, que por exemplo, estudam marcadores químicos do solo, restos faunísticos, macro e micro vestígios botânicos (como carvão, sementes, poléns e fitólitos).

Com esta mudança de foco, tem sido realmente possível fazer arqueologia sem se debruçar sobre artefatos convencionais. Trata-se de um incremento com uma vertente politicamente engajada com a defesa do bioma, onde informações arqueológicas amparam o dimensionamento do impacto humano sobre a floresta, destacando o fundamental papel das populações indígenas, ribeirinhas e quilombolas na manutenção da biodiversidade. De algum modo busca-se entender como as populações contemporâneas se engajam com a floresta e como os resultados materiais desses diferentes comportamentos dialogam com os registros arqueológicos, num processo milenar de transformação antrópica (Fausto & Neves, 2019; Neves & Heckenberguer, 2020). Talvez a principal contribuição das análises é mostrar as diferentes manifestações da preferência pela ocupação e reocupação de locais previamente antropizados que são abundantes no bioma (Cassino et al, 2020; Furquim & Rognant, 2014; Machado, 2012; Silva, 2009).

### 3. Amanã e as questões de pesquisa

O Lago Amanã, é um desses contextos complexos e abundantes arqueologicamente. Está localizado no estado do Amazonas, em uma Unidade de Conservação de uso sustentável de cerca de 3 milhões de hectares, cuja maior parte abarca terrenos de terra firme e paleo-várzea, além da várzea atual do rio Japurá. Tem dimensões superlativas, com 33 km de extensão e com 3 km de largura em alguns pontos. Neste trabalho me concentro sobre três comunidades<sup>3</sup> localizadas na porção superior do lago.

Os moradores se inserem no conjunto de populações tradicionais, conceito sociológico mas também político, formulado no espectro das lutas por direitos e institucionalização das questões ambientais principalmente durante a década de 1990<sup>4</sup>. Os assentamentos são formados quase exclusivamente por parentes, apesar de trajetórias históricas diferenciadas, grande parcela das pessoas é nascida na região ou migrante do médio e alto cursos do rio Juruá.

As pesquisas arqueológicas se iniciaram em 2001 a partir de demandas dos moradores<sup>5</sup>. Um grande objetivo era a elaboração de um plano de gestão comunitária do patrimônio. Conhecemos hoje com algum grau de detalhe a cronologia de ocupação regional, que se relaciona de modo mais amplo com o processo de ocupação humana da Amazônia Central (Neves, 2013).

São mais de 40 sítios arqueológicos identificados que variam muito em seus componentes materiais, espacialidade e dimensões. Dois contextos chamam atenção, aqueles formados exclusivamente por conjuntos de urnas cerâmicas e os sítios que além de apresentarem áreas específicas de deposição de urnas, são também formados por áreas domésticas bem claras, apresentam extensas camadas de terra preta e grande variabilidade artefactual. Esta variabilidade foi classificada em 4 conjuntos distintos, correlatos de diferentes momentos de ocupação, o mais antigo deles com cerca de 3.500 anos (Costa, 2012; Gomes, 2015; Lima, 2018; Neves et al, 2014b).

O contexto arqueológico inicial é correlato de ocupações mais sedentárias associadas à produção de cerâmicas e à formação de solos antrópicos na calha do rio Amazonas e dos baixos cursos de seus tributários. Devido a densidade de urnas funerárias e rituais (cerca de 300 já foram contabilizadas aflorando nas superfícies dos terrenos), o próprio lago vem sendo interpretado

---

<sup>3</sup> Cabe mencionar que uso a expressão totalizante “comunidades ribeirinhas” como um recurso retórico, mas destaco que as descrições etnográficas não se referem a uma coletividade ribeirinha como um coletivo bem marcado e específico, mas antes a algumas pessoas e famílias com as quais me relacionei durante os anos de pesquisa.

<sup>4</sup> Na região do médio Solimões as políticas de conservação da biodiversidade foram engendradas no âmbito de um movimento de base comunitária estimulado pelo Movimento de Educação de Base da Igreja Católica entre as décadas de 1970 e 80, articulando-se a este movimento um grupo de pesquisadores que com engajamento político no final de 1980.

<sup>5</sup> Naquele momento os moradores já estavam cientes do valor científico e histórico, mas principalmente do potencial turístico do patrimônio arqueológico local.

como um lugar significativo do ponto de vista regional, devido as práticas de construção de espaços rituais e funerários que poderiam fazer conexões entre populações específicas com formação de lugares sagrados, ancestrais e de memórias (Costa et al, 2012).

Os maiores e mais complexos sítios habitacionais estão implantados em áreas estratégicas do lago, nas entradas de igarapés que dão acesso aos pontos de caça, coleta e extração, onde estão assentadas as maiores comunidades ribeirinhas atuais. Os castanhais são elementos fundamentais nessa dinâmica, sendo a associação dessas florestas e a ocupação humana pré-colonial recorrente na literatura, cuja hipótese em voga é que práticas culturais de grupos Arawak teriam facilitado as expansões de antigas populações de castanheiras (Shepard & Ramirez, 2011). Essas características fazem do lago Amanã um cenário interessante para o entendimento das dinâmicas pré-coloniais de uso e transformação de paisagens, ligadas, hipoteticamente, a uma matriz cultural específica.

Considerando esse conjunto de informações seria possível formular um modelo de sistema de relações entre os sítios às margens do lago? Em que medida as práticas das populações que ocuparam aquela região no passado pré-colonial deixaram marcas na paisagem? Como elas poderiam influenciar na dinâmica contemporânea de ocupação? Outra pergunta fundamental é até que ponto os arranjos atuais seriam semelhantes aos do passado: haveria alguma resiliência nos modos de vida contemporâneos?

Essas foram as perguntas que lancei no início do doutorado, que acabaram se aglutinando em apenas uma: “Como as populações ribeirinhas se relacionam com as paisagens do lago Amanã? ” Embora genérica, a ideia era compreender através de um olhar etnográfico aspectos tanto econômicos, afetivos e históricos das relações e significados atribuídos aos lugares que formam as paisagens ribeirinhas, e talvez os sítios arqueológicos pudessem ser dispositivos e vetores dessas relações.

#### 4. E então... apareceram as marcas dos encantados

Quando retornei<sup>6</sup> ao Lago Amanã para meu primeiro campo da presente pesquisa, meu exercício inicial foi explicar aos moradores meu novo interesse. No período estive concentrada em mapear lugares significativos, incluindo roças, sítios e pontos de caça. Tentei promover um diálogo que prezasse pela localização de lugares que fossem nomeados. Para eles era difícil entender o que eu queria, visto que toda e qualquer ponta de terra é nomeada, mas em algum momento perceberam que não se tratava somente da existência de “cacos de índios” que a

---

<sup>6</sup> Desde de 2010 desenvolvo pesquisas na região, inicialmente como pesquisadora bolsista vinculada ao Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, depois como mestranda do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo e atualmente como aluna da Pós-graduação em Antropologia da UFMG.

pesquisa parecia se construir, que havia de minha parte uma demanda por conhecer o que eles consideravam *marcas de gente*.

Numa tarde em uma das visitas domiciliares que fazia de forma recorrente, Otilio Feitosa, o Seu Mimi, um senhor de cerca de 75 anos que já havia trabalhado comigo em anos anteriores durante escavações arqueológicas, ao ouvir minhas explicações, levantou de sua cadeira, me levou até à janela e me apontou, falando o nome de duas árvores, um local que deveria ter sido um poço de “criação” de bicho de casco: *“aquilo deve ser trabalho dos antigos!”*

Mas seria desleal com quem me lê dizer que repostas como essas seriam fáceis de obter. De fato, não é tão simples determinar que marcas seriam exclusivamente de gente, e por isso em minhas interlocuções, as pessoas expressavam sutilmente esta dificuldade. Ao contrário da Arqueologia que constrói conhecimento através dos vestígios de ocupações humanas, as pessoas de Amanã reconhecem muito mais marcas que nós como especialistas somos treinados a ver. A arqueóloga Mariana Cabral (2014 a; 2014b) já nos chamou atenção quanto a estes sentidos arqueológicos não-disciplinados (Haber, 2017). Minhas andanças sempre foram entremeadas por direcionamentos de marcas infinitas: locas de lontras às margens dos barrancos com seus rastros efêmeros, tauaris e sapopemas que podem ser lugares de curupira e mãe da mata, palmeiras jauari que são índices da vida e movimento de peixes tambaquis.

Em algum momento passei a colocar minha questão de interesse da seguinte maneira: *“Nós sabemos que temos muitos lugares com cacos de índios e eles mostram que já viveu muita gente nesse lago. Será que nessas beiradas tem lugares que podemos ver também o trabalho dessa gente? As concentrações de palmeiras, de castanheiras, de plantas que servem para comer e fazer coisas, para atrair bicho... será que tem a ver com o trabalho de toda essa gente que já viveu aqui no lago antes?”*

De alguma forma essa colocação se aproximava de várias observações dos moradores sobre suas áreas de uso, mas soava disforme para eles, visto que algumas concentrações de espécies vegetais, como aquela da castanha de cutia ou os buritis tão alinhados à margem do igapó que *pareciam* ser plantados, não eram concebidas como resultado do trabalho humano. Ou pelo menos, não exclusivamente dele.

Os castanhais não são vistos como resultado do manejo das pessoas ao longo dos anos, ainda que elas se reconheçam como donos de alguns e ativamente *zelem* por eles. São chamados de floresta ou roça de cutia, pois ao consumir as castanhas este animal faz nascer novas árvores. O mesmo ocorre com o tucano e palmeiras de açai, enquanto tambaquis espalham sementes de seringueiras, mungubas e palmeiras de jauari. Apesar disso, essas plantas podem ser atribuídas igualmente ao trabalho humano. Ao mesmo tempo que é planta de tambaqui, a palmeira jauari é

sinal de antigos povoados, pois novos exemplares podem nascer depois que as pessoas para consumir os peixes, limpam e descartam as sementes que estes animais carregavam em suas barrigas.

Joana Cabral de Oliveira já demonstrou primorosamente como os wajãpi vivem num mundo de roças e florestas, cujas categorias se movem na medida do olhar de quem as vê. Se gente humana vê um rebolado de castanha como planta não-domesticada[cientistas] /não-cultivada[indígenas], este fato não se estende ao olhar das cutias que as veem como roças (Oliveira, 2016). O equívoco artificioso proposto pela antropóloga naquele argumento entre os processos de antropização das paisagens demonstrado pela Ecologia Histórica e os conhecimentos wajãpi, facilmente poderia ser transferido para a Arqueologia, pois ativamente ainda ignoramos uma emaranhada rede de relações que envolve pessoas, objetos, animais, plantas, fenômenos e seres cosmológicos em nossas análises.

Tão comuns, frases como “*parece mesmo plantado*”, podem nos remeter a sentidos de correspondência entre uma visão “nativa” e aquela arqueológica da floresta como recurso. Mas venho pensando como poderiam indicar antes, uma equivalência entre os seres que povoam os mundos e possibilidades de entrarem em relação (Gonçalves 2001: 355) que necessariamente uma lógica que confere “continuidades” de manejo sobre a floresta ou que humaniza as ações de seres no cosmo.

Minhas incursões pelos lugares de Amanã guiadas por pessoas diversas, jovens e idosas, me fizeram estar atenta a duas questões. A primeira parte de uma frase recorrente de meus guias: *não achamos mais cacos porque a gente não anda por aí procurando*”. Ou seja, os vestígios humanos que “especialistas” elegem como primários não são índices fundamentais para a experiência dessas pessoas com seus mundos. Podemos ampliar nosso escopo, para pensar as histórias através das paisagens, mas as mudanças paisagísticas visíveis não seriam exclusivas de gente humana, e aqui reside a disjunção entre nossos objetivos arqueológicos e conhecimentos tradicionais ou indígenas. A segunda questão, portanto, parte dessa disjunção. Os mundos que pesquisamos são e sempre foram povoados por muitos mais seres que apenas os humanos.

Penso que no passado ou presente, as pessoas sempre travaram relações com seres cosmológicos que podem ser donos e exercem maestria e zelo sobre determinadas feições e outros seres. Nesse sentido, buscar marcas humanas como fazemos, é um objetivo antes de tudo determinado por uma ontologia naturalista. E assim, se antes pretendia expandir minhas análises para as paisagens focando sobre marcas humanas, elas se desdobraram em também considerar as outras marcas, com maior interesse nos *encantados* que povoam as águas e florestas, vistas pelas pessoas com as quais trabalho.

## 5. Sobre a cosmologia ribeirinha

Os estudos antropológicos na região do médio Solimões destacam aspectos da cosmologia ribeirinha permitindo vislumbrar a pertinência de questões referentes à multiplicidade de sujeitos que habitam o cosmos, que em resumo poderia ser dividido em diferentes planos: terrestre (superfície), aquático (fundo) e celeste (céu/paraíso). Esses planos são povoados por gentes *de diferentes tipos*, animais, *encantados*, *bichos*, *donos* e espíritos. Nessas análises e descrições, bem como de minha própria vivência de pesquisas na região, chama atenção o fato que cotidianamente as pessoas travam relações com esses diversos seres.

Podemos começar com uma caracterização breve desses diferentes domínios do cosmo pelo plano celeste. Ele incorpora características do paraíso bíblico com novos arranjos do catolicismo popular, mas basicamente engloba a ideia do céu situado acima do plano terrestre, se constituindo como o lugar dos espíritos de luz. Especialistas de cura podem acessá-lo, mas geralmente referências são mais raras a este plano e envoltas no contexto funerário e religioso.

A respeito do domínio aquático, ainda que sejam observadas particularidades entre comunidades de várzea e terra firme, para moradores de ambos os ambientes ecológicos existe um conhecimento generalizado sobre seres como a mãe-da-água, boto e cobra grande, estes dois últimos entendidos como *encantados* que mais interagem como as pessoas. O boto tem a capacidade de assumir forma humana e de levar as pessoas para seu mundo chamado de *encante*, descrito como cidades no fundo dos rios e lagos.

A principal característica do mundo do fundo é que a todo tempo ele é claro, tem luz, muitas vezes descrito como cidades luminosas, mas é frio, diferente do calor do plano terrestre. Os moradores do fundo possuem pele fria, são botos, cobras, tracajás, tartarugas, arraias ou até mesmo peixes-boi. É um mundo acessado durante trabalhos de cura (Alencar, 2002: 101), pelos curadores, *sacacas*<sup>7</sup> e pelas pessoas encantadas.

É muito comum crianças relatarem medo do boto e alertar aos visitantes sobre determinados cuidados na hora do banho ao final do dia na *beira* do lago ou igarapé, bem como são categoricamente interditados os banhos, lavagens de roupa e vasilhas, até mesmo atividades como viagens mais longas quando mulheres estão menstruadas.

Algumas vezes fui surpreendida por meus companheiros durante deslocamentos no lago, quando um *banzeiro* ou *rebojo* era atribuído aos movimentos da cobra-grande. Ela pode assumir formas como a de um barco (ou navio) bonito, luminoso, cheio de gente alegre, que oferecem alimentos e que se consumidos, são iscas que seduzem as pessoas para o *fundo*. A possibilidade de encontros com tais seres cosmológicos é levada em consideração não somente entre pessoas

---

<sup>7</sup> Especialistas de cura que são reconhecidos como poderosos e podem se transformar em outros corpos (Câmpera, 2017)

mais idosas, mas também entre jovens e crianças. Há marcas específicas nas praias formadas no período da seca, que indicam que por ali viveu uma cobra-grande. Os matupás, que são ilhas flutuantes, são considerados suas casas, locais onde a cobra exerce seu domínio como mãe da água.

Aqui nos interessa especificamente o plano terrestre onde são ativadas as noções de *beira* e *centro*. Trata-se do plano de convivência entre humanos e diversos seres, incluindo animais que possuem intencionalidade, pensam, se comunicam, comem, bebem, fazem festas, possuem suas casas e roças. É no plano terrestre que são desenvolvidas ações, estratégias, habilidades e negociações que englobam o domínio pragmático da reprodução física e cultural das comunidades. Os moradores em suas atividades nas roças e sítios, as encaram como formas de constituição de espaços apropriadamente de gente.

Concordando com outras análises, entendo que a *roça* é o primeiro investimento para a formação de um lugar que pode vir a se tornar um *sítio*, ou mesmo no futuro uma casa, mais tarde uma comunidade. Esse é um aspecto bem documentado em várias etnografias e não se difere na região<sup>8</sup>.

Para *abrir um lugar*, há práticas necessárias a depender do objetivo, mas invariavelmente elas envolvem o sentido de limpeza e sua manutenção, nos termos locais, o *zelo*. A limpeza implica roçar o mato e queimá-lo. Um lugar de convivência não importa a intensidade dela, deve ser limpo de mato, insetos e animais e de outras *coisas da natureza*. *Botar fogo* não é um ato ritualizado, mas transpõe a facilidade de asseio da área e engloba o sentido de afastar os perigos, torná-lo manso. Esse estado ou condição de mansidão pode ser atribuídos às plantas e também aos lugares, e é construído por estratégias como o *zelo*, que imediatamente fala sobre características socialmente almejadas<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Como exemplo cito os relatos sobre a formação de Boa Esperança por diferentes moradores. Destacam a tomada de decisão para abertura daquele lugar com a intenção de mudanças das casas com grande previsibilidade. Observaram que aquela ponta de terra sofria menor impacto das cheias, bem como durante a seca uma grande e bela praia de areia branca se formava às margens do lago. Um senso estético foi acionado, tinha uma samaúma bonita, tinha tabocal que foi imaginado como campo de futebol. Os irmãos da família Reis se uniram e começaram a limpeza do terreno com a formação de quadras para o cultivo de roças de mandioca. Após um ano, com as roças já maduras dividiram entre si, naquela época seis núcleos familiares, as áreas de cada irmão, construíram suas casas e deram àquele lugar um novo nome. Posteriormente outras famílias foram se anexando à comunidade, algumas sendo ativamente buscadas no rio Juruá.

<sup>9</sup> A prática complementar entre limpeza e queima, não se restringe à abertura de uma clareira ou roça. É observada nas próprias comunidades nas quais cotidianamente mulheres varrem, juntam e queimam folhas e galhos ao redor das casas. Certa vez uma das senhoras que tive muito contato esteve hospitalizada durante semanas em Manaus, uma de suas netas adolescente ficou como responsável pela limpeza do terreiro, o que não fazia com a regularidade e capricho julgados necessários. Por cinco dias, diferentes pessoas com quem conversei sobre diversos assuntos, em algum momento expressavam a reprovação pela falta de zelo da menina. Em outra ocasião, conversando com uma das principais lideranças de uma comunidade que relatava memórias sobre sua família e seus rebolados de castanha, um longo monólogo se desenvolveu devido à falta de zelo que um de seus filhos adultos demonstrava com um dos castanhais que herdou de seu avô. De alguma forma a habilidade e apreço por um lugar limpo se sobrepõe a uma ética sobre o que é ser um homem e mulher dignos e bons.

Diferente de populações indígenas, nesses pequenos assentamentos formados por coletivos que se veem como *parentes* e *compadres*, compartilham um sentimento comunitário de *viver em harmonia*, não figuram narrativas de origem em um tempo imemorial e ancestral onde era possível relações horizontais entre diversos seres e planos como é comum nos mitos ameríndios.

Entre os moradores de Amanã a existência de seres cosmológicos e diferentes planos é corroborada por narrativas contadas entre gerações sobre encontros entre *gente* e *bicho*, nos episódios de caça e da pesca ou aqueles experienciados no tempo da seringa. Há relatos de raptos de crianças por curupiras, lutas de caçadores com determinados donos (caboclinho), capturas de mapinguari, ou mesmo de pescador que foi levado ao fundo após ter acertado um boto. O fato é que os encontros pragmáticos no retorno da roça, na coleta de ubim ou quando na espera em um ponto de caça, todos eles corroboram para a existência desses seres.

Essas existências nas narrativas de encantamento ou relatos de experiências, têm ênfase no presente ou em um passado rememorado familiarmente. São baseadas em testemunhos de alguém conhecido que vivenciou o fato, que foi encantado pelo boto, que se deparou com o pai da mata ou foi acometido pela atração de curupira. Alguns dos relatos podem ser situados com exatidão no tempo e no espaço: quando a boca do lago era na frente de determinado igarapé ou quando existia uma ponta de terra específica, certa castanheira ainda dava ouriços abundantemente. As antropólogas Deborah Lima e Edna Alencar (2001:43) enfatizam que o principal referencial de tempo nessas narrativas é o contemporâneo. São entidades que realizam ações no presente, não estão circunscritas no passado, muito menos numa memória ancestral e mítica.

Referências a determinados seres como a cobra grande ou curupira podem remeter a ações e intencionalidades que indicam a sua existência compartilhando locais atualmente ocupados, como me foi relatado “*que uma cobra grande deve estar morando no (Igarapé do) Castanha*”. Não fazendo referência a um passado que seja compartilhado na forma de um relato mitológico particular e contundente que reforce uma história ou identidade coletiva, tais narrativas são atuais e têm interferência na vida cotidiana.

Esta breve apresentação nos permite aventar que parte das proposições do perspectivismo ameríndio pode ser notada no contexto de Amanã, ainda que uma estrutura ontológica etnograficamente descrita entre estes coletivos ribeirinhos não tenha sido acionada antes<sup>10</sup>. Novos olhares têm trazido uma série de contribuições importantes sobre os modos de

---

<sup>10</sup> Por muito tempo tais coletivos foram analisados sob o prisma do processo colonizador extremamente violento e de políticas de integração entre os séculos XVIII e XIX, que culminaram em “uma nova categoria de pessoas e cultura” e a imagem de uma cultura misturada, miscigenada ou cabocla (Harris 2006), ou mesmo descaracterizada.

vida e práticas de conhecimento desses grupos - os quais envolvem questões de memória, sofisticadas estratégias de construção e manejo da biodiversidade e reprodução social. No universo cultural das populações ribeirinhas amazônicas, em consonância com o que já foi amplamente documentado entre populações indígenas, postula-se o reconhecimento da existência de seres com o poder de transformar sua aparência e com os quais se estabelecem relações sociais (Wawzyniak, 2012:18).

Assim, os humanos podem ser transformados na forma de boto, de cobra ou de sereia, ou pelo contrário, um boto, cobra ou curupira pode assumir forma humana, aparecendo na *pintura* de homem ou mulher, na visão das pessoas que estão sob efeito de sua atração. Uma noção de capa é acionada nas narrativas, mas as pessoas só se tornam encantadas, caso aceitem comer da comida oferecida ou os presentes ofertados por seus anfitriões.

No médio e alto curso do Solimões já foi amplamente evidenciada a diversidade étnica que marcou o desenvolvimento histórico da região, o impacto desastroso do projeto colonial e a paulatina reconfiguração de alianças, processos de etnogênese e nos últimos anos a retomada da identidade indígena (Falhauber, 2018[1997], Oliveira, 2011).

No argumento de Deborah Lima ao analisar narrativas de encantamento envolvendo botos, é interessante observar a apreciação que faz de seu próprio movimento pensando questões ontológicas como um desdobramento tardio. (Lima, 2014:11). É lançada, a meu ver, uma proposição extremamente frutífera: é importante apreciar de modo positivo a falta de vinculação direta entre esta base perspectivista das narrativas e uma cosmologia indígena de origem, bem como a ausência de definição da coletividade que as vivencia no presente. Essas ausências permitem perceber a persistência criativa de um pensamento ameríndio que não tem ligação com uma coletividade definida por fronteiras bem delimitadas. Tanto não existe um coletivo de quem esse pensamento tenha descendido diretamente, como não é possível perceber, de modo definitivo, a coletividade que o manifesta no presente.

Em alguma medida penso que por peculiaridades da minha inserção no campo, ainda que atenta às possibilidades de diálogo, não gostaria de explorar exclusivamente essa dimensão. Em exercícios do tipo, como Igor Scaramuzzi (2016) chamou atenção, é aparente a ênfase no plano discursivo e a dissociação com contextos cotidianos. Penso que as questões que se associam através dos modos como as pessoas de Amanã empreendem a formação das paisagens e atribuição de sentidos e histórias aos lugares, passa por relações com a natureza que enfatizam a dimensão pragmática da vida e o desenvolvimento de habilidades nas relações com outros seres vivos, incluindo aí, seres cosmológicos e aqueles que transitam entre estatutos ontológicos.

É nesta posição entre pragmatismo e narrativas que dissoluções de fronteiras podem se dar, tornando aparentes os modos como pessoas em suas atividades práticas, como habitar e

obter alimentos, mobilizam redes entre diferentes seres e planos que compõem seus mundos. De algum modo, evidencia-se que nestas redes são indissociáveis ações humanas e não-humanas, que podem incluir desde insetos e seres curupiras, fenômenos como os temporais, os próprios cursos d'água, até as transformações antropogênicas.

#### 6. Ter ciência, estar acostumado e as marcas além das humanas

Apesar do crescente número de assalariados inseridos na economia de mercado, prestação de serviços públicos e participantes de programas de transferência de renda, as famílias de Amanã subsistem basicamente da agricultura, da caça, da pesca e da coleta. Se organizam em pequenos assentamentos às margens do lago principal e igarapés, mas que variam no número de casas e possuem alguns aparatos estatais (como escola, posto de saúde) e comunitários (centro comunitário para reuniões e assembleias de moradores, motores de luz, casa de professores).

Embora estes assentamentos, localmente chamados de *comunidades*, sejam permanentes, há uma ocupação dispersa pelo território, sendo comum que núcleos familiares formem roçados - conforme expectativa de produção para subsistência e planejamento financeiro<sup>11</sup> - bem como sítios, que são parcelas florestadas manejadas continuamente com o cultivo e seleção de culturas perenes, como madeiras e frutíferas. É comum que as famílias mais antigas mantenham uma casa na comunidade e uma estrutura básica ou mesmo casa simples no sítio<sup>12</sup>.

No lago Amanã o que se come, coleta, cultiva e produz para fins de subsistência ou comercial em pequena escala, é regido pelo ritmo das águas. No tempo das chuvas intensifica-se a produção de farinha. É o momento da colheita nos roçados, quando as águas em níveis mais altos permitem acessar tais áreas e diminui o tempo das caminhadas com *paneiros* cheios de mandioca até a água. Nesse período também, intensificam-se as caçadas, pois os peixes se espalham devido o maior volume dos cursos hídricos. Homens, especialistas ou não, se dedicam muito à atividade, por vezes, todas as noites são organizadas saídas para *focar*, além de

---

<sup>11</sup> É muito comum que a roça seja comparada a poupança entre os moradores, o tamanho e quantidade de áreas que serão roçadas no ano depende do planejamento financeiro que fazem, como por exemplo a aquisição de um motor, um novo barco ou um freezer.

<sup>12</sup> Esse formato de ocupação passou a ser dominante e estimulado com o advento da área de proteção ambiental, quando o *lago virou reserva* como descrevem os moradores. Antes, contudo, outras formas de organização social foram desenvolvidas na região. Inicialmente como uma área de terra firme propícia aos *fábricas*, durante o boom da exploração comercial da seringa, e posteriormente das *fantasias* e castanhas, o padrão de ocupação dependia dos *patrões*, comerciantes que detinham o domínio sobre vastos territórios, e diante suas operações logísticas implementavam barracões e colocações, imputando expedições as cabeceiras por longos períodos. Com o declínio dos ciclos da borracha, a população migrante e local desenvolveu um novo padrão para os assentamentos, não mais isolados nas cabeceiras, mas nas áreas próximas ou às margens do próprio lago Amanã, privilegiando as entradas dos principais igarapés. Mais tarde sob influências do Movimento de Educação de Base, a formação de assentamentos com mais famílias foi uma estratégia para obtenção de serviços públicos, principalmente a criação de escolas.

expedições de grupos que podem durar até 5 dias nas cabeceiras dos igarapés que compõem as áreas de uso das comunidades.

No verão, com o menor volume d'água, peixes e quelônios ficam mais concentrados, facilitando a pesca e captura, e assim provendo fartura às refeições. Por sua vez, as caçadas, embora frequentes, perdem seu destaque, pois fica mais difícil chegar aos *centros*, acessíveis pelos igarapés e igapós, que no auge da seca são tomados pelas praias, paus e pedras, aumentando em muitas horas os deslocamentos e os perigos de acidentes. Em contrapartida, é no tempo da seca que os movimentos de deslocamento casa-sítio-roça se intensificam, pois é o momento apropriado para a capina e limpeza, isto é, a preparação dos terrenos para o cultivo. O início dessa estação quando as chuvas diminuem, é o momento ideal para o fogo, a primeira fase da abertura de um novo roçado.

Essa breve descrição não busca exaurir as diferentes formas e estratégias usadas na obtenção de alimentos e produtos, há os tempos de coletas diversas como do açai, andiroba e quebra da castanha, por exemplo, que são realizadas em diferentes períodos do ano e marcam os *fábricos*, tornando mais complexo esse quadro que procurei sintetizar. Em todo caso, o que quero chamar atenção é que atualmente, embora o caráter sedentário dessas populações, a mobilidade é parte fundamental da dinâmica de ocupação territorial.

Esta análise sobre a relação das pessoas com as paisagens tento articular três eixos: 1) o cultivo e o manejo de porções da floresta através do sistema migratório das roças, administração de capoeiras e formação de sítios que constituem agroflorestas; 2) incursões no território para obtenção de alimentos (e em menor escala produção comercial) que envolve a caça, pesca e extração; 3) narrativas de encantamento que se justapõem aos relatos de histórias de vida, memórias de tempos e eras (como o *tempo dos patrões brabos*, o *tempo da seringa*, o *tempo dos antigos* e o *tempo da reserva*), bem como as experiências de encontros com diversos seres vivos e cosmológicos, que envolvem exercício de maestria sobre determinados outros seres e lugares.

A construção e transformação de lugares, bem como seu processo de atribuição de sentido, são ações operadas a partir de duas noções muito caras às pessoas de Amanã, *ter ciência* e *estar acostumado*. *Ter ciência* implica acessar conhecimentos comuns a todos e articulá-los diante à experiência individual através da prática, culminando no conceito de *acostumado*<sup>13</sup>, que por sua vez, traduz o domínio de habilidades em viver em um determinado meio (ou numa perspectiva mais específica *acostumado* às suas paisagens, seus territórios e relações com outros seres vivos).

---

<sup>13</sup> A antropóloga Edna Alencar (2002) já explorou esta noção de “*acostumado*” em sua tese onde analisa o fenômeno das terras caídas entre comunidades da várzea do médio Solimões.

Nesse sentido, as práticas de cultivo, de extração, de caça ou pesca, não são entendidas como um conjunto exterior de conhecimentos, apreendido através de um sistema mental de representações, mas antes como uma instância prática de adquirir /desenvolver técnicas e acumular experiências, que se manifesta efetivamente nas habilidades individuais (Ingold, 2000). Seria então, nessa articulação e engajamento que ao mesmo tempo se reconhece e produz lugares, cujas práticas cotidianas ancoram a formação e manutenção de paisagens.

Para as pessoas de Amanã a natureza é em si muito complexa, repleta de seres visíveis e invisíveis, de bichos que se comunicam, de forças e potências transformacionais que habitam um mesmo plano. Neste sentido é plausível assumir que formações vegetais são moradia e domínio de seres cosmológicos, pois essas existências são corroboradas a todo tempo, revelando que aquilo considerado aparentemente natural, é em si, fruto do trabalho de outrem. Por este motivo, numa roça é preciso cultivar um coração que dará força para a produção diante de tantas potências que podem interferir no seu desenvolvimento. Da mesma maneira, os pontos de caça podem ser classificados conforme contornos fisiográficos, abundância e diversificação de animais frequentadores, mas também em relação às experiências, englobando percepções sensoriais, das pessoas nestes lugares.

Em uma de minhas temporadas tive a oportunidade de conhecer um lugar que já foi morada de cobra-grande. Durante a seca, quando se forma uma praia na margem oposta à comunidade Bom Jesus do Baré, é possível ver marcas físicas mensuráveis, uma depressão circular no terreno com bordas extremamente lisas. Esse e outros vestígios da cobra tornaram-se claros para mim a partir de certos critérios que eram lançados mão quando me explicavam sobre os matupás: fisiografia e perfil vegetal, abundância de cobras que são filhas daquele ser cosmológico, bem como as experiências sensoriais que as pessoas desenvolvem nestes lugares.

Luiz Sérgio dos Reis, 63 anos, um influente líder comunitário que se autodenomina arigó, certa vez me narrou que durante as primeiras pesquisas para a definição da Reserva, guiava um pesquisador para um inventário florestal. Encontraram um baixio alagado onde a vegetação era “*muito feia*”, espinhosa, e o aparelho GPS, desorientado, não permitia que continuassem o trabalho. Sentindo ele próprio o arrepio de seus pelos e o temor pelo qual era tomado, disse ao pesquisador que precisavam deixar aquele caminho. Quando há experiência, isto é, está *acostumada*, a pessoa sabe manipular e tomar os cuidados necessários, bem como possui conhecimentos para sair das ocasiões de encantamento e atração. Geralmente já entra na mata prevenida, levando consigo amuletos e procura respeitar o complexo panema.

Se diante de alguma investida de seres curupira, quando a sensação de perda já causa desconfortos e mal-estar, a pessoa deve rapidamente procurar um cipó, fazer uma “chave” para a curupira remetendo a ideia de abrir o caminho. Esta chave nada mais é que um trançado

inespecífico, mas que procura esconder todas as suas pontas. Joga-se tal chave para trás e tenta, acalmado, encontrar seu caminho. Essa materialidade feita pelas mãos humanas é tão atrativa quanto um espelho, o fumo ou a cachaça, mas ao contrário da percepção que curupiras são lezas e tolas, como registrado entre as pessoas de Arapiuns (De Lima, 2015:180), no Amanã são percebidas num sentido mais próximo daquele registrado entre ribeirinhos de Santarém Novo, que qualificam ações da curupira como um “mundiar” com as pessoas (Mendonça, 2018:81). Ela gosta de ser *malina*, de fazer as pessoas se perderem para sua própria diversão e prazer: “*O cara que não conhece: Meu caminho é esse! Já era, é curupira danada!*”. O que é interessante é a explicação que os índios “verdadeiros”, “brabos”, incivilizados, mas sábios, que quando muito velhos, ao invés de morrerem voltando ao pó da terra, se encaminham para os centros da mata e podem se transformar nestes seres.

Penso que poderia elencar a inexperiência do andar, alguma atitude antiética ou o próprio cheiro de gente que pode ser atrativo - portanto variadas causas, como elementos capazes de explicar encontros com curupira. Deuzuíta Lita do Carmo, 69 anos, em suas palavras de filha de Amanã, tem sido minha principal anfitriã. Dona Deusa em uma de nossas conversas deixou aparente esse aspecto incontrolável que independe de ações humanas, que se dão no curso do engajamento das pessoas e de outros seres com seus mundos. Ela me indicava que o simples ato de andar na mata pode desencadear tais encontros: coletar palha de ubim, tirar um açaí, matar uma caça, podem torna-se experiências com os lugares que só se revelarão no seu próprio curso.

Assim, uma pessoa que pode cruzar o caminho de seres curupira e não exatamente o contrário, tornando-se neste momento uma “presa”, um alvo de encantamento. O encanto dela fica debaixo da terra cuja entrada se dá entre os ocos de paus. Aqueles que já foram atraídos ou raptados, e tiveram suas vistas mudadas, podem se lembrar do asseio e limpeza desses lugares. Um outro sinal da curupira são porções da mata com presença de árvores como o tauari<sup>14</sup>. Um caçador experiente pode detectar a quebra de galhos no sentido oposto à beira ou rastros incomuns, ouvir sons e gritos, e estar atento à formação de temporais que indicam movimentos de curupira e outros seres cosmológicos.

Em algum momento, passei a considerar que a validade desses sentidos, não apenas em virtude das narrativas que ouvi durante esses anos de convivência entre as comunidades de Amanã, mas por observar que as incursões para a caça, pesca ou quebra de castanha, são

---

<sup>14</sup> Tauari é a denominação popular de árvores madeireiras que agrupa pelo menos 14 espécies dos gêneros *Couratari*, *Cariniana* e *Allantoma*, da família *Lecythidaceae* que estão entre as mais exploradas na Amazônia. Os inventários de espécies arbóreas em diferentes levantamentos florísticos destacam a família *Lecythidaceae*, juntamente com *Burseraceae* e *Sapotaceae*, como predominantes em riqueza e abundância de uma maneira geral no bioma (Procópio et al, 2010: 13). É interessante pensar na abundância das árvores como marcas desses seres.

oportunidades nas quais são atualizadas as tais *ciências* e a prerrogativa de se *acostumar* aos sinais e ações de vários seres.

Além de curupiras, há o caboclinho que é o pai ou dono de bichos que exerce domínio sobre queixadas, veados e antas. Há o mapinguari que é o pai da mata e seria o “marido” da curupira. Sua descrição é de uma pessoa grande, com muito pelos e barba, muito alto e com uma boca na barriga. Há os akãweres, bichos que aparecem na *pintura de gente* e oferecem alimentos desejados, que se consumidos permitem que as pessoas sejam devoradas. São existências agressoras que transitam entre os códigos de pessoa, bicho e encantado.

Ao mesmo tempo que são alteridades que ora adoecem as pessoas ou buscam capturá-las, ora podem negociar seus acessos entre os lugares de gente e o encanto. Por vezes, a eles cabe o papel de protetores do “meio ambiente” como definiram alguns moradores. Outras vezes são nós da rede tecida por movimentos, através da predação e também da reciprocidade e do respeito, que permite a negociação a partir da forma como pessoas e encantados estão posicionados e situados na malha de lugares que compõem seus territórios.

Comecei a encarar tais marcas como um sentido arqueológico em plenitude, quando percebi que nas relações das pessoas com os encantados, os lugares habitados por estes últimos, trazem consigo vestígios materiais. Também está imbuída uma noção de perigo e fronteiras territoriais (entre domínios ou diferentes planos), embora possam fazer parte do sistema de uso atual das pessoas. Na lógica que somos levados a determinar marcadores ecológicos e antrópicos que incentivam a ocupação humana, poderia ser adicionado um novo termo. Determinados elementos físicos e sensoriais podem se constituir como marcadores cosmológicos para a ocupação. No lago Amanã a certeza das teorias empíricas sustentadas pelas narrativas e marcas de encantados e suas interações com o mundo humano, contribuem diretamente para a dinâmica de ocupação, uso e formação dos lugares.

## 7. Considerações

As populações ribeirinhas na maioria das vezes não reconhecem no passado ameríndio uma ancestralidade, o que não significa presumir que as práticas e habilidades desenvolvidas por esses coletivos em muito não se conectem às formas de construção e manutenção de paisagens indígenas. Nas suas formas de construir narrativas históricas, são tecidas ligações entre marcas humanas e não-humanas. São acionados vestígios materiais amplos, através dos lugares já habitados, das plantas cultivadas, das atividades produtivas predominantes, e também pelas experiências sensoriais e oníricas, memórias de encontros com diferentes tipos de gentes e bichos, nas matas e rios.

Me incomoda pensar que quando especialistas do “passado” efetivamente lidam com os conhecimentos ribeirinhos, somente em parte tais conhecimentos parecem ser acoplados às narrativas arqueológicas, sobretudo focando sobre o manejo da biodiversidade (Machado, 2009). Ao associar o processo de transformação de paisagens aos modos de vida de populações tradicionais, trazemos profundidade histórica a tais aspectos, mas por outro lado ainda ignoramos uma extensa rede de relações como as que procurei demonstrar brevemente neste texto. A relação entre pessoas e suas paisagens neste processo de antropização da floresta encontra uma narrativa arqueológica que comporta as marcas humanas, corroborando uma lógica da semelhança e promovendo uma domesticação de sentidos sobre as noções de materialidades ribeirinhas.

Se levamos a sério tais marcas, as narrativas de encantamentos, a própria existência de seres além dos humanos nas nossas perspectivas arqueológicas sobre a formação dos lugares, quais desdobramentos poderíamos vislumbrar? Creio que um deles é deixar explícita uma outra forma de relação entre pessoas e suas paisagens vivas, como um composto de lugares, memórias e marcas de seres diversos. Seria possível demonstrar uma relação mais horizontal, com várias conexões profundamente ecológicas que são delineadas sobre as ações de seres ínfimos (como abelhas e formigas) ou poderosos (como donos dos bichos, mãe da água, mãe da mata). Nessa ecologia há uma cosmopolítica que é ainda pouco demonstrada nos registros que nos propomos fazer. Para tanto, devemos começar a calibrar a ânsia de demonstrar amplitude da antropização e amplificar um entendimento de relação desses coletivos com seus territórios que não atribui à natureza um sentido de consumo ou recurso, mas antes de reconhecimento (Krenak, 2019:25) de outros seres, outras gentes e os vários possíveis mundos.

## 8. Bibliografia

Alberti, Benjamin. Archaeologies of Ontology. **Annual Review of Anthropology**. v. 45, p. 163–79, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102215-095858>.

Alencar, Edna. **Terra caída**: encanto, lugares e identidades. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade de Brasília, Brasília. 2002.

Barton, C.M.; Bernabeu, J.; Aura, J.E.; Garcia, O.; Schmich, S.; Molina, L. Long term socioecology and contingent landscapes. **Journal of Archaeological Method and Theory**, v.11, n.3, p.253-296, 2004. <https://www.jstor.org/stable/20177497>

Balée, Willian. The research program of historical ecology. **Annual Review of Anthropology**, v. 35, p.75–98, 2006. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.35.081705.123231>

Bender, Barbara. Time and Landscape. **Current Anthropology**, v. 43, n. S4, p. S103–S112, 2002. <https://www.jstor.org/stable/10.1086/339561>

Bezerra, Márcia. **Teto e Afeto**: Sobre as Pessoas, as Coisas e a Arqueologia na Amazônia. Belém: GK Noronha. 2017, 99p.

\_\_\_\_\_. Os sentidos contemporâneos das coisas do passado: reflexões a partir da Amazônia. **Revista de Arqueologia Pública**. v.7, p. 107-122, 2013.

- Binford, Lewis. The archaeology of place. **Journal of Anthropological Archaeology** v.1, n.1, p. 5-31, 1982. [https://doi.org/10.1016/0278-4165\(82\)90006-X](https://doi.org/10.1016/0278-4165(82)90006-X)
- Cabral, Mariana Petry. Entre passado e presente: arqueologia e coletivos humanos na Amazônia. **Teoria & Sociedade**. v. 24, n. 2, p.76-91, 2016.
- \_\_\_\_\_. De cacós, pedras moles e outras marcas: percursos de uma arqueologia não-qualificada. **Amazônica: Revista de Antropologia**. v. 6, n. 2, p.314-331. 2014a. <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v6i2.1871>
- \_\_\_\_\_. E se todos fossem arqueólogos? Experiências na Terra Indígena Wajãpi. **Anuário Antropológico**, v. 39, n.2, p.115-132, 2014 b. <https://doi.org/10.4000/aa.1269>
- Câmpera, Luisa. **O lago encantado e o caminho da chuva: noções de corpo, cura e cosmologia no Médio Solimões**. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Amazonas, Manaus. 126 p. 2017.
- Costa, Bernardo L. S. da. **Levantamento Arqueológico na RDS Amanã – Estado do Amazonas**. 2012. Dissertação (Mestrado em Arqueologia). Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 160 p. 2012.
- Costa, Bernardo; Rap Py-Daniel, Anne; Gomes, Jaqueline; Neves, Eduardo. Urnas Funerárias no Lago Amanã, Médio Solimões, Amazonas: Contextos, Gestos e Processos de Conservação. **Amazônica - Revista de Antropologia**, [S.l.], v. 4, n. 1, p. 60-91, 2012. <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v4i1.882>.
- Castañeda, Quetzil. The Ethnographic turn in archaeology: research positioning and reflexivity in ethnographic. In: CASTAÑEDA, Quetzil. MATTHEWS, Christopher N. **Ethnographic Archaeologies: Reflections on stakeholders and archaeological practices**. AltaMira Press, 2008. p. 25-61.
- Faulhaber, P. A reinvenção da identidade indígena no médio Solimões e no Japurá. **Anuário Antropológico**, v. 21, n. 1, p. 83-102, 2018 [1997].
- Fausto, Carlos; Neves, Eduardo. Was there ever a Neolithic in the Neotropics? Plant familiarisation and biodiversity in the Amazon. **Antiquity**, v. 92, n. 366, p. 1604-1618, 2019. <https://doi.org/10.15184/aqy.2018.157>
- Ferguson, T.J.; Berlin, G.L. E Kuwanwisiwma, L.J. Kukhepya. 2009. Searching For Hopi Trails. In: **Landscapes of movement**. Trails, paths and roads in anthropological perspectives . University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, Philadelphia. Pp. 20-41.
- Furquim, Laura & Rognant, Camille. 2014. Construção e Reapropriação das Paisagens: um palimpsesto de pessoas, histórias e plantas no Lago Amanã – RDSA – AM. In: Sousa, Marília; Corrêa, Dávila (Org.). **Livro de Resumos. Simpósio sobre Conservação da Amazônia**. AM: IDSM; CNPq, Tefé. Pp. 62-63.
- Gomes, Jaqueline. **Cronologia e mudança cultural na RDS Amanã (Amazonas): um estudo sobre a fase Caiambé da Tradição Borda Incisa**. 2015. Dissertação (Mestrado em Arqueologia). Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. [10.11606/D.71.2016.tde-22012016-114613](https://doi.org/10.11606/D.71.2016.tde-22012016-114613)
- Gonçalves, Marco Antônio. **O Mundo Inacabado**. Ação e Criação em uma Cosmologia Amazônica. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. 2001.
- Haber, Alejandro. **Al Otro Lado del Vestigio: políticas del conocimiento y arqueología indisciplina**. Editorial Universidad del Cauca, Popayán; JAS Arqueología, Madrid; Ediciones del Signo, Buenos Aires. 2017.
- Green, Lesley Fordred, David R. Green, and Eduardo Góes Neves. Indigenous Knowledge and Archaeological Science: The Challenges of Public Archaeology in the Reserva Uaçá. **Journal of Social Archaeology** v.3, n. 3, p. 366–398, 2003. <https://doi.org/10.1177/14696053030033005>.
- Hamilakis, Yannis & Anagnostopoulos, Aris. What is Archaeological Ethnography? **Public Archaeology**, v.8, n. 2-3, p.65-87, 2009. DOI: [10.1179/175355309X457150](https://doi.org/10.1179/175355309X457150)

Heckenberger, Michael. Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana da longdurée, 1000-2000d.C. In: M. Heckenberger & B. Francheto (Orgs.). Os povos do alto Xingu. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001, p. 21-62.

Heckenberger, Michael & Neves, Eduardo. Amazonian archaeology. **Annual Review of Anthropology**, v.38, p. 251-266, 2009. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-091908-164310>

Ingold, Tim. The temporality of the landscape. In: INGOLD, Tim. **Perception of the environment**. Essays on livelihood, dwelling and skill. London/New York: Routledge, 2000, p. 189-208.

Harris, Mark. **Life on the Amazon: the anthropology of a Brazilian peasant village**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Krenak, Ailton. **Ideias para Adiar o Fim do Mundo**. Companhia das Letras. São Paulo. 2019.

Lima, Deborah. O Homem Branco e o Boto: o encontro colonial em narrativas de encantamento e transformação (Médio Rio Solimões, Amazonas). **Teoria & Sociedade**. Número Especial: Antropologias e Arqueologias hoje. p. 173-201, 2014.

Lima, Deborah & Alencar, Edna Ferreira. A lembrança da História: memória social, ambiente e identidade na várzea do Médio Solimões. **Lusotopie**, n. 8, p. 27-48, 2001.

Machado, Juliana. Arqueologia e história nas construções de continuidade na Amazônia. **Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas** [online] v.4, n.1, p.57-70. 2009. <https://doi.org/10.1590/S1981-81222009000100006>.

\_\_\_\_\_. **Lugares de Gente: mulheres, plantas e redes de troca no delta amazônico**. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia). Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 350 p. 2012.

De Lima, Leandro Mahalem. **No Arapiuns, entre verdadeiros e - ranas: sobre os espaços, as lógicas, as organizações e os movimentos do político**. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Mendonça, Natália. **"Tudo que tem olho tem dono": aspectos cosmológicos de corpos e paisagens em Santarém Novo, PA**. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais, 2018.

Moraes, Claide. **Amazônia ano 1000: Territorialidade, interação e conflito no tempo das chefias regionais**. 2013. Tese (Doutorado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

Neves, Eduardo Góes. Existe algo que se possa chamar de "arqueologia brasileira"? **Estudos Avançados**, [S. l.], v. 29, n. 83, p. 7-17, 2015. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142015000100002>

\_\_\_\_\_. **Sob o tempo dos equinócios: oito mil anos de história**. Tese (Livre Docência). Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

\_\_\_\_\_. **Arqueologia Amazônica**. Rio de Janeiro, Zahar Editor, 2006.

Neves, Eduardo G.; Heckenberger, Michael J. The Call of the Wild: Rethinking Food Production in Ancient Amazonia. **Annual Review of Anthropology**, v. 48, p. 371-388, 2019. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102218-011057>

Oliveira, Mariana. **Passar para Indígena na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (AM)**. 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia); Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais, 2011.

Oliveira, Joana Cabral de. Mundos de roças e florestas. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. hum.**, Belém, v. 11, n. 1, p. 115-131, 2016. <https://doi.org/10.1590/1981.81222016000100007>.

Politis, Gustavo. **Nukak: ethnoarchaeology of an Amazonian people**. Left Coast Press, 2007.

Procopio, Lilian Costa et al. As espécies de tauari (Lecythidaceae) em florestas de terra firme da Amazônia: padrões de distribuição geográfica, abundâncias e implicações para a conservação. **Acta**

**Bot. Bras.**, Feira de Santana , v. 24, n. 4, p. 883-897, 2010. <https://doi.org/10.1590/S0102-33062010000400002>.

Scaramuzzi, Igor, **Extratativismo e as Relações com a Natureza em Comunidades Quilombolas do Rio Trombetas/Oriximiná/Pará**. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia). Campinas, Unicamp, 2016.

Shepard, G.H., Ramirez, H. “Made in Brazil”: Human Dispersal of the Brazil Nut (*Bertholletia excelsa*, Lecythidaceae) in Ancient Amazonia<sup>1</sup>. *Econ Bot* **65**, 44–65 (2011). <https://doi.org/10.1007/s12231-011-9151-6>

Silva, Fabíola Andréa. Arqueologia colaborativa com os Asurini do Xingu: Um relato sobre a pesquisa no igarapé Piranhaquara, T.I. Koatinemo. **Revista de Antropologia**, v. 58, n.2, p. 143-72, 2015. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2015.108570>.

\_\_\_\_\_. A etnoarqueologia na Amazônia: contribuições e perspectivas. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. hum.**, Belém , v. 4, n. 1, p. 27-37, 2009. <https://doi.org/10.1590/S1981-81222009000100004>..

Silva, Fabíola Andréa; Garcia, Lorena Luana Vanessa Gomes. Território e Memória dos Asurini do Xingu: Arqueologia Colaborativa na T.I. Kuaninemu, Pará. **Amazônica - Revista de Antropologia**, [S.l.], v. 7, n. 1, p. 74-99, 2015. <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v7i1.2152>.

Silva, Fabíola Andrea; Stuchi, Francisco Forte. Evidências e significados da mobilidade territorial: A Terra Indígena Kaiabi (Mato Grosso/Pará). **Amazônica - Revista de Antropologia**, [S.l.], v. 2, n. 1, 2010. <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v2i1.344>.

Stewart, A. M., D. Keith E J. Scottie. Caribou crossings and cultural meanings: placing traditional knowledge and archaeology in context in an Inuit landscape. **Journal of Archaeological Method and Theory**, v.11, n.2, p. 183-212, 2004. [10.1023/B:JARM.0000038066.09898.cd](https://doi.org/10.1023/B:JARM.0000038066.09898.cd)

Schmidt, Morgan. Amazonian Dark Earths: pathways to sustainable development in tropical rainforests?. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. hum.*, Belém , v. 8, n. 1, p. 11-38, 2013. <https://doi.org/10.1590/S1981-81222013000100002>.

Wawzyniak, João. Humanos e não humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós–Pará. *Mediações - Revista de Ciências Sociais*, v. (17) n1. P 17-32, 2012. <http://dx.doi.org/10.5433/2176-6665.2012v17n1p17>

Whitridge, P. Landscapes, houses, bodies, things: place and the archaeology of Inuit imaginaries. **Journal of Archaeological Method and Theory**, v.11, n. 2, p. 213-50, 2004. <https://doi.org/10.1023/B:JARM.0000038067.06670.34>

Zedeño, M. I. Landscapes, land use, and the history of territory formation: an example from pueblo an southwest. *Journal of Archaeological Method and Theory* v. 4, n.1, p. 63-103, 1997. <https://doi.org/10.1007/BF02428059>

Zedeño, M. I. & Bowser, B. J. The archaeology of meaningful places, In B. J. Bowser E M.I. Zedeño (Eds), *The archaeology of meaningful places*. Salt Lake City, The University of Utah Press, p. 1-14. 2009.