

# ALTERIDADES E PAISAGENS NA COMUNIDADE BOA ESPERANÇA, RDS AMANÃ (AM)

JAQUELINE GOMES

## RESUMO

Este artigo explora alguns desdobramentos da relação entre comunidade local e pesquisa arqueológica. A reflexão é desenvolvida a partir da comunidade ribeirinha Boa Esperança, na Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Amanã, localizada próxima à confluência dos rios Japurá e Solimões, estado do Amazonas. Para a construção da história cultural do lago Amanã, partimos do pressuposto de que os sítios arqueológicos são produtos de diferentes usos e grupos humanos, havendo a necessidade de compreender a dinâmica e contínua transformação desses lugares. Para as pessoas de Boa Esperança, os vestígios arqueológicos não são índices de ancestralidade, ao contrário, apontam para antigas e distintas formas de ocupação. No discurso local, não há uma relação necessária entre o

mundo ribeirinho e o passado pré-colonial, negando-se uma continuidade histórica das habilidades de engajamento com o ambiente. Argumento que os significados da pesquisa arqueológica entre as pessoas desta comunidade são produzidos levando em consideração diferentes graus de relação com o passado indígena da região, que, em última instância, envolve as categorias sociais locais e a trajetória dos indivíduos que se autodenominam “arigós”. Os vestígios e contextos arqueológicos tornam-se dispositivos de acesso às memórias e afirmação do grupo social, pela perspectiva da alteridade. Nesse mesmo sentido, na paisagem da comunidade diversos elementos são eleitos como significativos e que ajudam a contar, rememorar e construir narrativas sobre as pessoas e o passado.

## PALAVRAS-CHAVE

Arqueologia Amazônica; Paisagens; Comunidades Ribeirinhas; Unidade de Conservação.

# ALTERITIES AND LANDSCAPES IN BOA ESPERANÇA COMMUNITY, SDR AMANÃ (AM)

## ABSTRACT

This article explores consequences of the relationship between local community and archaeological research. The reflection developed from Boa Esperança riverside community in Amanã Sustainable Development Reserve, located near the confluence of the Japurá and Solimões Rivers in the State of Amazonas, Brazil. For the construction of the cultural history of Amanã Lake, we assume that the archaeological sites are a product of different uses and human groups, and it is essential to understand the dynamic and continuous transformation of these places. For the people of Boa Esperança, the archaeological remains are not indicative of ancestry, on the contrary, they see as old and distinct forms of occupation. In the local speech there is not necessarily relationship between the riverine world and the

pre-colonial past, what leads to a denial of a historical continuity of environmental engagement skills. I argue that meanings about archaeological research between the people of this community are made by taking into account different degrees of relation to the indigenous past of the region, which ultimately relate to the local social categories and the trajectory of individuals who call themselves “arigós”. Archaeology remains and contexts become devices of access to memories and affirmation of the social group, through the perspective of alterity. With the same meaning, in the community landscape, several elements are chosen as meaningful and help them to tell, recall and construct narratives about people and the past.

## KEYWORDS

Amazon Archeology; Landscapes; Riverside Communities; Conservation Units.

## SOBRE OS AUTORES

### JAQUELINE GOMES

Doutoranda em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais. Mestre em Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (2015) e bacharel em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2009). Desde 2010 desenvolve pesquisas na região do médio Solimões através do Laboratório de Arqueologia do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá.

## SUBMETIDO EM

Abril de 2017

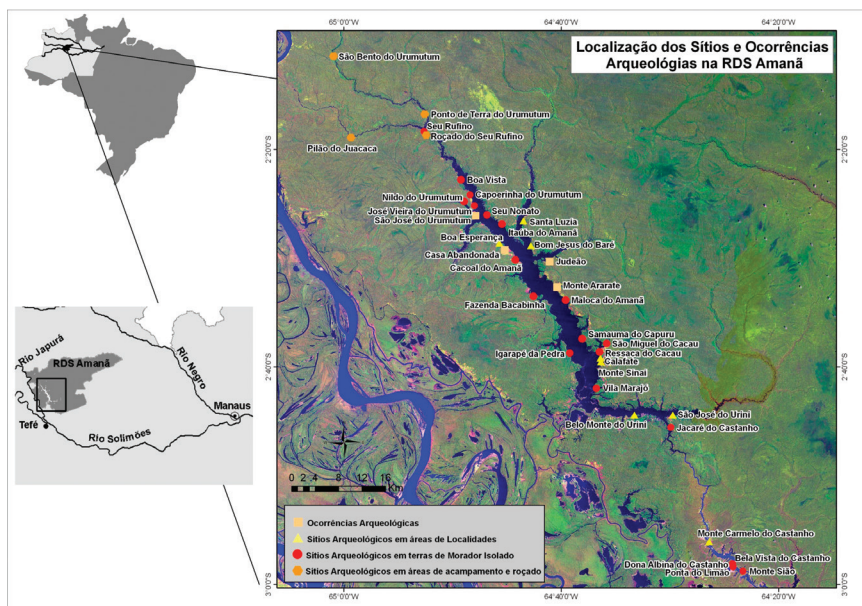
## APROVADO EM

Outubro de 2017

# 1 INTRODUÇÃO<sup>1</sup>

A Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Amanã é uma Unidade de Conservação localizada na porção central do estado do Amazonas, ao norte do rio Solimões, no interflúvio do rio Negro e rio Japurá (Fig. 1). Possui 2.313.000 hectares e abrange parte dos municípios de Barcelos, Maraã, Coari e Codajás. Dividida entre zonas de proteção integral e de uso sustentável, esta última é formada por setores políticos que compõem instâncias de organização comunitária. As pesquisas arqueológicas em Amanã têm como pressuposto que a construção de uma história cultural daquela região deve compreender os vestígios das ocupações pré-coloniais, mas também as dinâmicas de uso do território da ocupação contemporânea, devendo-se considerar entre os principais motivos dessa orientação teórica e pragmática o contexto sociopolítico da realização da pesquisa. Na legislação brasileira, esta categoria de área protegida busca conciliar pesquisa científica e conhecimento tradicional para melhor uso dos recursos naturais, a fim de garantir a qualidade de vida das comunidades tradicionais e a efetiva proteção de áreas de interesse de conservação da biodiversidade (Queiroz 2005; Queiroz e Peralta 2006).

Figura 1



A RDS Amanã com a localização dos sítios arqueológicos identificados às margens do lago Amanã, área focal de pesquisas, com destaque para a comunidade Boa Esperança. Fonte: SIG/Instituto Mamirauá.

1 Esta reflexão foi desenvolvida no contexto de diferentes projetos financiados pelo Ministério da Ciência Tecnologia e Inovação, por meio do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, entre os anos de 2010 e 2015. Nesse período, obtive auxílio financeiro do CNPq, com bolsas de pesquisa DTI (Processo 680021/2006-0), PCI (300741/2011-1) e bolsa de estudo durante o mestrado na Universidade de São Paulo (Processo 134051/2012-2). Sou grata a Mariana Petry Cabral e Deborah Lima pelo convite para participar do Simpósio Diálogos Amazônicos, realizado na Universidade Federal de Minas Gerais, em 2016. Agradeço a Rafael Barbi Costa e Santos, que comentou versões anteriores deste texto, e aos avaliadores anônimos, que contribuíram com observações pertinentes.

Na RDS Amanã, quase de forma diferentes tamanhos de fonte assentadas sobre os sítios arqueológicos. Apesar de não se configurar como uma exclusividade da Amazônia, os arqueólogos que trabalham na região precisam lidar com o envolvimento, em maior ou menor grau, das comunidades locais frequentemente sobrepostas aos sítios (Machado 2009). Assim, considerando que esse fator não é aleatório, mas, em si, um dado relevante do contexto arqueológico, em que medida nossas análises têm considerado as relações que os vestígios arqueológicos desencadeiam nas dinâmicas das ocupações contemporâneas?

São diversos os contextos nos quais os grupos indígenas associam os vestígios materiais às narrativas sobre seu próprio passado, atribuindo ao registro arqueológico significados culturais e históricos. Essas interpretações indígenas são baseadas na tradição oral e na memória, parte de processos de construção de identidades e de pertencimento aos lugares (Bespalez 2014; Cabral 2014; Machado 2012; Silva 2009; Silva e Garcia 2015; Silva et al. 2011; Silva e Stuchi 2010). Nesse sentido, os vestígios materiais não estão circunscritos apenas como acontecimentos do passado histórico e, na maioria das vezes, mítico, mas também são testemunhos de realidades no presente (Silva 2013: 35).

Já nas arqueologias entre comunidades ribeirinhas, ainda são pontuais as reflexões que buscam compatibilizar a produção de conhecimento sobre o passado com as demandas e interesses locais e, principalmente, atentas aos impactos das pesquisas arqueológicas nas redes de relações e significados dessas comunidades. Iniciativas de pesquisas colaborativas e comunitárias são aquelas que permitem justamente preencher essa lacuna, pois vêm reposicionando a disciplina arqueológica como uma ciência mediadora sobre o conhecimento do passado (Atalay 2012; Hodder 2000).

Este artigo busca contribuir para tal tema, trazendo a experiência de uma pesquisa arqueológica de base comunitária na RDS Amanã – como exemplo específico dos desdobramentos da relação entre pesquisa e coletivos locais. Para os moradores que ocupam atualmente o sítio arqueológico Boa Esperança, os vestígios materiais indicam ocupações de pessoas diferentes delas, mas a partir desses vestígios é possível acessar uma gama de informações sobre seus sistemas de classificação relacional de pessoas e suas próprias trajetórias históricas. Portanto, o objetivo aqui é apresentar as maneiras como os vestígios arqueológicos são percebidos, cujos significados são operados com a chave da alteridade, envolvendo um processo de autodefinição sobre o que é ser *arigó*, uma categoria social localmente relevante. Neste contexto, a questão da alteridade está no âmbito dos processos de fabricação de socialidade, em que o *outro* é concebido por meio de dicotomias radicais (McCallum 1998).

Assim como os vestígios arqueológicos são dispositivos de acesso à memória e reforço do grupo social, elementos da paisagem são eleitos como significativos sob a mesma lógica. Já há algum tempo que as específicas e variadas práticas de construção e transformação de paisagens desenvolvidas pelas comunidades ribeirinhas contemporâneas são de interesse arqueológico, corroborando a ideia de antiguidade das práticas de manejo ecológico e ambiental (Machado 2009; 2010). Mas além da intensificação de paisagens “antropizadas”, outro aspecto da relação com a paisagem merece atenção e será explorado mais adiante. Na Boa Esperança, assim como em outras comunidades no lago Amanã, as formas de engajamento com o ambiente passam pela dimensão antropogênica dos lugares mediados pelas relações de parentesco e corresidência (Lima 2005). Ao passo que as pessoas vêm transformando seu território ao longo dos anos, as plantas são vistas dentro de uma rede de significados relacionada à trajetória histórica dos indivíduos, marcada pela exploração gomífera durante o século XX.

A região do baixo Japurá e médio Solimões abrigou uma população indígena<sup>2</sup> marcada por intenso processo de colonização, muito violento e que mudou profundamente o quadro regional de ocupação humana. No início desse processo, ainda no século XVI, os dados etno-históricos indicam a existência de redes multidirecionais e complexas de circulação de bens e pessoas (Porro 1995: 125-129). A despeito das epidemias que assolaram as populações nativas, nos séculos que se seguiram a disputa pelo controle do rio Amazonas entre portugueses e espanhóis era refletida nas ordens religiosas, em missões e aldeamentos, cujo principal objetivo era assegurar o acesso à mão de obra indígena (Lima e Alencar 2000).

A partir do século XVIII, a presença do Estado não amenizou as estratégias de submissão indígena, incentivando movimentos que contribuíram com a mestiçagem forçada como forma de dispositivo de poder, originando povos “misturados”, classificados regionalmente e pelo Estado como *tapuios* ou *caboclos* (Lima-Ayres 1992:1; Lima 1999: 6; Santos 2012: 28). Com o início da exploração comercial da borracha, em meados do século XIX, como em outras regiões da Amazônia, um novo momento de embate das populações indígenas é inaugurado, especialmente para aquelas situadas nos altos dos rios da calha do Alto Amazonas. A violência foi usada de maneira recorrente, por meio de diversos métodos, para garantir o recrutamento e a permanência dos indígenas no trabalho das frentes da exploração da borracha (Koch-Grünberg 2005; Taussig 1993; Weinstein 1993). E, ainda no final deste século, trabalhadores trazidos do Nordeste brasileiro e indígenas “descidos”<sup>3</sup> foram incorporados em um sistema de aviamento, alocados no interior nos altos cursos hídricos, em ambientes de terra firme, como mão de obra para extração de produtos de valor comercial como látex, couro, castanha ou leite da maçanduba.

Nas primeiras décadas do século XX, com a decadência da borracha, a região viveu um novo fluxo migratório. Os seringueiros alocados nos altos cursos dos rios começaram a busca por lugares para se estabelecer, e grande parte se dirigiu para as áreas de várzea do médio Solimões, do Japurá e Purus, reconhecidas pelos recursos piscosos (Alencar 2009; Lima-Ayres 1992; Lima e Alencar 2000). É nesse período que o componente nordestino se insere nas relações de sociabilidade no médio Solimões, envolvendo a corresidência, levando ao estabelecimento de laços que englobavam casamentos, relações conjugais não reconhecidas e o compadrio (Santos 2012: 28).

A lógica do sistema de aviamento marcou as estratégias de ocupação humana recente do lago Amanã. Na primeira metade do século XX, o território foi ocupado e construído pelas ações de trabalhadores que se deslocavam por amplas áreas de terra firme, em longas expedições entre sistemas fluviais do rio Japurá e Negro. Com a intensa mo-

2 Faulhaber (1992), com base em fontes diversas, demonstra a dinâmica movimentação de povos na região do médio Solimões e Japurá, no início da colonização, com menções aos grupos Yuri, Pica-Flor ou Uainumã, Miranha, Catuquina, Chomana, Pacé, Xama, Mura, Yúpiua, Umaua, Lituana, Jacuna, Cauicena, Yauna. Aos poucos, são registrados os desaparecimentos de grupos, a fuga para terras peruanas (Yuris), a escravidão de povos que viviam em território colombiano (Yurinas, Yucunas ou Tikunas e Miranhas), as ondas migratórias entre o Uaupés e o Caquetá (Umauás ou Carihonas), a permanência do povoamento no lago Mapari (Cauicenas ou Caixanas) e o processo de desaparecimento dos Yaunas e Lituanas da margem do Apaporis, e dos Muras do Lago do Amanã. Já nos séculos XIX e XX, é extensamente documentada a presença dos Miranha na região.

3 A mão de obra indígena foi fundamental para a sustentação, a ocupação e a defesa dos povoamentos portugueses, sendo criadas diferentes estratégias de arregimentação e posse dessa força de trabalho no período colonial. O descimento de índios foi um importante mecanismo de inserção de mão de obra nativa, que atendia necessidades de missionários, moradores e da própria Coroa desde o século XVII e foi amplamente praticado na Amazônia (Chambouleyron e Bombardi 2011: 622).

bilidade para a exploração extrativista, não há registro de assentamentos fixos, mas um padrão de ocupação dispersa de famílias e pequenos núcleos de povoamento nas áreas de maior facilidade de escoamento de produtos (Alencar 2009).

A Igreja Católica, por meio da Prelazia de Tefé, a partir dos anos 1960, desenvolveu diversas ações entre as populações ribeirinhas no médio Solimões, incentivando a formação de assentamentos fixos, as chamadas *comunidades*, e a diversificação das atividades produtivas além da extração, como a agricultura, o cultivo de frutíferas e a reserva de lagos para pesca (Peralta 2012). A formação de comunidades localmente não é apenas sinônimo de assentamento, mas denota o sentido de responsabilidade comunal de decisões políticas, com eleição de uma liderança e a alteração profunda do padrão de assentamento até então marcado pela distribuição esparsa de casas (Lima e Alencar 2000). Posteriormente, esse modelo de organização foi adotado pelas prefeituras da região como um critério usado em políticas públicas, como construções de escolas, obras para captação de água ou aquisição de geradores de energia comunitários. Nos anos 1990, com a criação da RDS Amanã, há o reforço desse padrão de assentamento e organização política, tidos como fundamentais nas estratégias e atividades de manejo de recursos.

No contexto político regional, é bastante importante o conceito de população tradicional que, no Brasil, foi fundamental para a inserção das populações locais nas políticas de conservação da biodiversidade (Carneiro da Cunha e Almeida 2009: 278). Por outro lado, a região do baixo Japurá também apresenta longa trajetória de luta pelo reconhecimento indígena, principalmente vinculada aos Miranha, sendo a Terra Indígena Méria um dos primeiros territórios reconhecidos no país, ainda em 1929, pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Recentemente, a região passa por novo momento de afirmação indígena. Foi registrado, nos últimos anos, somente nas RDSs Mimirauá e Amanã, o aumento do número de processos de reivindicação de identidade indígena e reconhecimento de território, que somam 43 dos 261 assentamentos localizados nessas unidades de conservação (Santos e Souza 2012).

O fenômeno do “ressurgimento” indígena pode ser entendido como uma reação às políticas de conservação e também uma forma de garantir direitos básicos (Lima, Souza e Santos 2011: 349; Souza 2011). Residir em áreas protegidas implica o acesso a políticas públicas diversas e, nas unidades de conservação, as políticas estão voltadas para programas de geração de renda e alternativas econômicas sustentáveis para minimizar o impacto social sobre a biodiversidade. Já as terras indígenas são foco de políticas públicas diferenciadas, especialmente nas áreas da saúde e educação (Santos 2012).

Conforme o último censo realizado em 2011 pelo Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mimirauá, a UC comporta aproximadamente 3.860 moradores, uma população não homogênea, havendo aqueles que se identificam como *ribeirinho*, *caboclo*, *arigó*, *amazonense* ou *indígena*. Essas categorias fazem parte de um sistema relacional de classificação social bastante específico (Lima 1999; Santos 2012) e esse breve histórico nos ajuda a compreender seu contexto regional de operação.

Os critérios de identidade implicam a ascendência de pessoas, mas são profundamente influenciados pelas relações atualizadas no presente – especialmente de casamento e compadrio. Geralmente, alguma ênfase pode ser dada à origem indígena ou nordestina da família, mas as descrições que as pessoas fazem de si mesmas e de outros não estarão circunscritas a apenas um “tipo de gente”, seja ele *caboclo*, *arigó* ou índio (Gow 2006; Souza 2011; Santos 2012). No lago Amanã e em outros lugares da região do médio Solimões, a diversidade de origem das populações locais geralmente é resumida por eles no *ser amazonense* (Gomes et al 2014: 408).



A Reserva possui mais de 2 milhões de hectares, mas as áreas de povoamento se concentram às margens do rio Japurá e no entorno do lago Amanã, um curso hídrico de 44 quilômetros de extensão. São aproximadamente 80 assentamentos organizados em dez setores políticos na zona de uso sustentável. Essa reflexão envolve apenas a comunidade Boa Esperança, localizada na margem esquerda do lago Amanã, estrategicamente posicionada na entrada de igarapés formadores do lago (Fig. 2). As pesquisas arqueológicas se iniciaram a partir de uma demanda local para o aproveitamento turístico do patrimônio arqueológico. Em 2001, moradores dessa comunidade relataram a preocupação com a destruição de urnas devido a intempéries naturais e outras intervenções, demonstrando interesse pela realização de pesquisas com o principal objetivo de elaborar um plano de gestão comunitária do patrimônio (Lima et al. 2006). Os resultados alcançados até o momento nos permitem conhecer, com algum grau de detalhe, a cronologia de ocupação, que se relaciona de modo mais amplo com o processo de ocupação humana da Amazônia Central (Lima 2008; Neves 2013; 2010; Neves e Petersen 2005)<sup>4</sup>.

Figura 2



Vista geral da comunidade Boa Esperança durante período de vazante do lago.  
Foto: Jaqueline Gomes.

4 São mais de 40 sítios identificados às margens dos principais cursos hídricos da Reserva, cuja área focal das ações é o próprio lago Amanã. Tais sítios variam muito no que diz respeito aos seus componentes materiais, espacialidade e dimensões (Costa 2008; Gomes 2015). Dois contextos vêm sendo estudados com mais detalhes, aqueles formados exclusivamente por conjuntos de grandes urnas cerâmicas (Costa et al. 2012; Gomes 2016) e os sítios, que, além de apresentarem áreas específicas de deposição de urnas, são também formados por áreas domésticas bem claras, que apresentam extensas camadas de terra preta e grande variabilidade artefactual (Costa 2012; Furquim 2014; Gomes 2015). Essa variabilidade inicialmente foi classificada em três fases vinculadas às tradições Pocó-Açutuba, Borda Incisa e Polícroma da Amazônia, além de um antigo complexo cerâmico local chamado fase Amanã, datado em 3.320+-30 AP (Costa 2012). Somam-se, ainda, os vestígios materiais de ocupações no período colonial, que ainda não foram objeto de análises específicas (Gomes 2015).

Arqueologias comunitárias articulam abordagens metodológicas cujo objetivo é essencialmente a colaboração entre pesquisadores e comunidades locais, em todas as fases da pesquisa. Sua premissa é que a construção de conhecimento sobre o passado deve ser realizada de modo dinâmico e dialeticamente relacionado ao presente, e que, portanto, o passado é altamente relevante para inúmeras situações sociais e políticas (Silva et al. 2011: 37). Nesse sentido, é preciso considerar que projetos arqueológicos frequentemente envolvem diferentes grupos de interesse, sendo necessário estabelecer o envolvimento desses diferentes grupos nas questões relativas à pesquisa e à gestão do patrimônio cultural (Atalay 2012; Colwell-Chanthaphonh e Ferguson 2008; Marshall 2002). Entretanto, o alinhamento de interesses e benefícios entre pesquisadores e comunidades não requer necessariamente concordância nas interpretações sobre os fenômenos estudados, mas a valorização das diferentes perspectivas, conhecimentos e historicidades (Kuwanwisiwma 2008; Silva et al. 2011).

Ainda que arqueologias comunitárias sejam desenvolvidas com alguma flexibilidade metodológica, algumas estratégias são comuns nesses projetos que buscam interação e o engajamento crítico das comunidades locais (Moser et al. 2002; Tully 2007). Na prática, em grande medida, esta pesquisa foi condicionada às circunstâncias oferecidas pela instituição gestora da Reserva, baseada no caráter participativo das ações de gestão e pesquisa, como prescrito na própria concepção desse tipo de unidade de conservação (Queiroz 2005)<sup>5</sup>.

As ações desta pesquisa visaram à socialização do conhecimento e ao envolvimento de tais comunidades nos processos de pesquisa e gestão do patrimônio (Atalay 2012). Durante os dois primeiros anos da minha relação como pesquisadora, me esforcei em realizar um diagnóstico da comunidade, com atividades concomitantes às escavações e em etapas específicas de campo, cujas informações subsidiariam um plano de gestão do patrimônio arqueológico (Gomes 2011; 2012; Parente e Gomes 2011; Parente 2012). Meu objetivo inicial foi compreender as relações que os moradores mantinham com os vestígios materiais diariamente, como essas relações influenciariam o registro arqueológico e como o próprio registro poderia influenciar as tomadas de decisão dessas pessoas.

Os percalços para essa tarefa se apresentaram nas primeiras visitas. A pesquisa arqueológica era apreendida como exclusivamente associada à “história dos índios”. Essa dimensão distanciava a pesquisa da realidade local, pois, segundo os próprios moradores, não haveria mais índios no lago Amanã. Assim, não seria fundamental, do ponto de vista dessas pessoas, produzir história a partir de cacos de potes de índios, salvo o interesse compartilhado de usar tais vestígios para a atração de turistas<sup>6</sup>. Considerando as atividades cotidianas e as diversas demandas com as quais os moradores já estão envolvidos, principalmente no que tange aos programas de manejo de recursos que garantem benefícios palpáveis, como a geração de renda para a comunidade, envolver os moradores na gestão do patrimônio arqueológico, sem perspectiva de benefícios a curto prazo, foi o maior desafio para a pesquisa.

Diante desse contexto, tomei como fundamental a perspectiva da disciplina arqueológica como um modo de produzir conhecimento sobre o passado do “lugar”. Em-

5 A obrigatoriedade de morar na cidade de Tefé (AM) pelo período de realização da pesquisa me possibilitou viagens diversas e minha presença constante nas comunidades, estabelecendo assim maior vínculo com os moradores, garantindo facilidade de seu acesso aos materiais escavados e informações geradas pela pesquisa arqueológica, além de garantir que participassem ativamente das ações pré e pós-escavações, conforme o interesse que demonstravam.

6 Nas outras comunidades participantes da pesquisa, o interesse pela pesquisa arqueológica está relacionado à possibilidade de um atrativo turístico exclusivamente mais interessante aos que são de fora. Uma exposição sobre diferenças entre Boa Esperança e comunidades vizinhas foi publicada em outra ocasião (Gomes, Santos e Costa 2014).



preender uma arqueologia do lugar passa pelo entendimento dos modos como as pessoas comunicam significado ao seu entorno físico e cultural, em múltiplas escalas, e sobre as formas materiais que esses significados adquirem (Zedeño e Browser 2009: 5). Sendo no engajamento perceptivo dos indivíduos com seu ambiente que paisagens são construídas e conceituadas, nelas estão compreendidos os lugares, sejam naturais ou culturais, mas que sempre nos remetem aos aspectos significativos das paisagens. Lugares estão em processo, existem quando significados pela ação e experiência (David e Thomas 2008; Knapp e Ashmore 1999; Lane 2008: 240).

A partir desta fundamental mudança de perspectiva, um diálogo começou a ser frutífero entre a pesquisa arqueológica e os conhecimentos e experiências locais. A eficácia dessa abordagem reverbera em outro aspecto essencial da percepção local sobre o passado. Para os moradores de Amanã, assim como em outros contextos amazônicos, a construção da narrativa histórica é feita a partir das relações de parentesco (Gow 2006: 198). Essa dimensão social e relacional da vida cotidiana que rege a história e outros aspectos da vida ribeirinha, definindo as áreas de habitação, uso e exploração de recursos das comunidades, tem regras que são mediadas seguindo a lógica do pertencimento a grupos de parentes, por relações de descendência, casamento e coresidência, cujas redes regulam o direito de acesso e usufruto de recursos naturais (Lima 2005; Lima et al. 2006; Lima e Alencar 2000; Santos 2012; Souza 2011). Nesse sentido, interessar-se pelo passado é, na perspectiva local, estar atento às dinâmicas relações de parentesco, aos casamentos e alianças entre parentes e afins.

#### 4 - O QUE OS VESTÍGIOS ARQUEOLÓGICOS DIZEM SOBRE OS ÍNDIOS E OS *ARIGÓS*

A comunidade Boa Esperança é reconhecida como a maior e mais organizada comunidade do lago Amanã, com 52 domicílios e aproximadamente 250 moradores. É atuante na organização comunitária, tem relações políticas com os municípios de Tefé e Maraã, inclusive com representação institucionalizada na Câmara de Vereadores. Esses aspectos políticos da comunidade a destacam como um local que agrega pessoas da região, especialmente por estar ali a maior escola entre as comunidades do lago, fazendo dela um polo de educação para crianças e adultos.

A formação da comunidade está relacionada à chegada de famílias cujos membros vieram do alto curso do rio Juruá, e dessa forma não estavam relacionadas anteriormente, por parentesco, com moradores mais antigos ou com as famílias que iniciaram a exploração de recursos das áreas de terra firme de Amanã, ainda na década de 1930 (Alencar 2007: 75). Essa formação remonta a meados da década de 1970, quando famílias foram trazidas por um parente que havia se tornado patrão no município de Coari (AM) e foram estabelecidas no igarapé Jaquirana, um formador da cabeceira do Lago, estrategicamente escolhido para facilitar a exploração extrativista. No final da década de 1980, essas famílias se deslocaram para o lugar atual, à época conhecido como Ponta da Samaúma. Foram motivadas por diversos fatores, entre eles, a queda na produção da castanha e da sorva, o falecimento do patrão, que as havia trazido do Juruá, e as dificuldades nos períodos de vazante do lago, com total isolamento geográfico da comunidade durante a seca.

Embora não tenham sido identificados inicialmente os *cacos de índio*, o lugar onde a comunidade se encontra atualmente assentada é um sítio arqueológico de quinze hectares, com longa cronologia de ocupações iniciada há 3.200 anos, formado por quatro

componentes culturais (Costa 2012). Atrás das casas, onde se constituem os quintais com cultivares diversos e plantas perenes, concentra-se a maior porção dos vestígios arqueológicos, formado por um pacote de solo antrópico cujas áreas de terra preta podem atingir mais de 1,5m de profundidade. Na área de maior circulação da comunidade, próxima à margem d'água, são encontrados grandes recipientes cerâmicos (urnas) aflorando à superfície, o que parece ter sido, no passado, uma área específica de deposição de estruturas funerárias (Fig. 3). Além das urnas, são abundantes os fragmentos de apêndices zoomorfos e bordas decoradas de vasos, que, sem dúvida, estimularam a prática de colecionismo entre os moradores, responsáveis pela formação de uma coleção exposta na rádio comunitária.

Figura 3



Exemplo de urna exposta devido à erosão na comunidade Boa Esperança. Ao fundo, campo de futebol e açaizal. Foto: Jaqueline Gomes.

Grande parte dos moradores se reconhece e enfatiza a descendência nordestina, autodenominando-se *arigós*, e são assim classificados por moradores de outras comunidades vizinhas<sup>7</sup>. A categoria social *arigó* é bastante específica no contexto de classifica-

7 O termo *arigó* pode ser empregado em tom pejorativo quanto aos nordestinos que migraram para a Amazônia. Benchimol (1977: 368) apresenta os significados da palavra, que se refere a uma “ave que migra em bandos compactos, devastando onde passa”. Haveria também outras conotações, como “malandro”, “escroncha”, “aquele que vive de surrupiar os bens dos próximos”.

ção relacional de pessoas no médio Solimões (Santos 2012). É reservada aos migrantes que vieram do Nordeste brasileiro recrutados pelos seringalistas, no auge da economia gomífera ou na década de 1940, como Soldados da Borracha, e submetidos ao controle de um patrão por um sistema de aviação. Entre os índios Cocamas de Jutaiá, os *arigós* são descritos como *bravos* por diferentes motivos, entre os quais sua insistência em brigar por motivos considerados fúteis, pelo controle rigoroso que exercem sobre as mulheres de seus grupos e pela coragem a eles atribuída (Santos 2012: 64). Entre os moradores do lago Amanã, lança-se mão do termo nas narrativas sobre situações nas quais as pessoas demonstram falta de conhecimento sobre a floresta ou sobre o modo de vida local<sup>8</sup>, e são enfatizadas as relações de matrimônio que os moradores de Boa Esperança mantêm entre si. Outro aspecto importante no uso do termo por comunidades vizinhas é que *arigó* pode ser atribuído aos ascendentes de suas famílias, mas não parece ter maior relevância nas gerações nascidas depois da chegada dos migrantes, já que os descendentes de *arigós* não são necessariamente classificados do mesmo modo, denominando-se como amazonenses.

Como já mencionado, a comunidade Boa Esperança foi a protagonista, no início das pesquisas arqueológicas na Reserva Amanã. A parte da comunidade que claramente se reconhece, e é reconhecida por outras comunidades como *arigó*, cultiva uma curiosidade frequente sobre os objetos que encontra nos seus terrenos e sobre as técnicas de pesquisa arqueológica em si. São comuns os relatos de coleta de peças cerâmicas e escavações de urnas que ocorriam antes da chegada dos arqueólogos e arqueólogas. Após anos de contínuas ações de pesquisa, ainda que esses moradores mantenham peças cerâmicas em suas casas e a coleção exposta na rádio comunitária, não há mais registro de escavações amadoras (Fig. 4 e 5).

Figura 4



Moradora mostra peça arqueológica, parte da coleção particular que mantém em sua casa.  
Foto: Jaqueline Gomes.

8 Também pode ser adjetivado, como quando foi a mim atribuído em uma ocasião em que eu não soube remar com destreza em uma das minhas temporadas no lago Amanã. Minha interlocutora, em tom jocoso, disse que eu “remava de jeito arigozado”.

Uma interpretação recorrente sobre a abundância de fragmentos cerâmicos está relacionada à ideia de, no passado, a área da comunidade ter sido um local especializado de produção cerâmica. Geralmente as mulheres se referem ao sítio como uma grande olaria de índio, entretanto, é colocada em xeque a qualidade do barro usado na fabricação dos objetos. Artesãs da comunidade destacam que o barro de antigamente deveria ser de mais qualidade, ao contrário do atual, que não é adequado devido à grande quantidade de areia encontrada nas fontes de argila próximas à comunidade. Dona Conceição, artesã e parteira experiente, atribui essa condição da matéria-prima ao uso inadequado que as antigas índias podem ter feito do barro, considerando sua manipulação por mulheres menstruadas (Souza 2007: 11).

Há também uma associação entre as concreções de ferro encontradas nos terreiros às pinturas observadas nos fragmentos cerâmicos, nomeadas como “pincéis de índio”. Outra interpretação recorrente refere-se aos grafismos presentes nas urnas e bordas de vasilhames. As unidades gráficas nas cerâmicas são tomadas como uma linguagem de índio, cujos grafismos deveriam ter significados, mas que apenas os índios os compreenderiam. São comparadas com línguas como alemão ou chinês, destacando assim o total desconhecimento e a compreensão local sobre essas línguas, e as diferenças radicais que existem entre os moradores e os visitantes estrangeiros.

Nesses três casos, a percepção dos moradores em relação aos vestígios materiais é construída de maneira reflexiva, com elaborações próprias, cujo conhecimento em torno dos objetos aponta para uma série de teorias locais. No primeiro caso, a contradição entre a especialização da antiga produção cerâmica e a condição do barro atual, de alguma forma, transparece uma noção cara aos moradores, observada nas relações com diversos recursos naturais, os quais estariam sujeitos às transformações de suas propriedades conforme seu uso, com respeito a determinadas regras culturais, entidades e encantados. Mas, sobretudo, nos três casos, destaca-se a forte alteridade dos atuais habitantes de Boa Esperança com a categoria de “índio”, pensada pela oposição em relação às contrapartes “civilizado” e “arigó”.

Esse aspecto pode ser observado quando os vestígios arqueológicos são temas dos diálogos e, como dispositivos, desencadeiam narrativas contadas pelos homens, que destacam a origem nordestina e as dificuldades de sobreviver na floresta, em contraponto aos grupos indígenas, verdadeiros conhecedores das matas de terra firme. Essas narrativas constituem eventos acontecidos em diversos lugares, experiências próprias ou testemunhados por conhecidos. Geralmente, elas ilustram as dificuldades encontradas na floresta e afirmam a identidade do grupo como *arigó*, remetendo-nos ao tempo da seringa e dos encontros – por vezes desastrosos – com grupos indígenas. Uma narrativa coletada por nós sobre como um índio da cara vermelha que brigou com uma onça, sendo vencedor na luta, é um exemplo da percepção das habilidades indígenas em viver no meio da floresta, em contraste com as habilidades dos *arigós*.

Para esse grupo de moradores de Boa Esperança que as ações extrativistas desenvolvidas no passado eram um aspecto circunstancial de sua trajetória. Embora a história dos *arigós* se inicie justamente pela sua coragem de explorar recursos na terra firme e matas de centros, os moradores enfatizam e se orgulham da condição de agricultores terra firmeiros (Lima 1999: 22), ao contrário da visão quase essencialista que nutrem em relação aos grupos indígenas (sejam eles contemporâneos ou passados) como os verdadeiros conhecedores das matas. Na descrição dessas categorias sociais prevalece uma percepção na qual os índios seriam caçadores e os moradores de Boa Esperança, agricultores, ainda que a caça seja uma atividade importante na atual economia doméstica. Prevalece ainda outra oposição comum, no contexto do médio Solimões e afluentes, entre índio e *civilizado*. A categoria de *civilizado* é marcada pela história da colonização na

região, sendo caracterizada pela adesão às religiões cristãs, à capacidade de se expressar por meio da língua portuguesa, ao consumo de mercadorias obtidas no comércio e também pelo engajamento no trabalho a um patrão (Santos 2012). A adesão às formas regionais de organização política, sobretudo a organização comunitária promovida nas décadas de 1970 pela Igreja, também contribui para a descrição de pessoas como civilizadas.

Geralmente as reuniões comunitárias se configuram como espaços de divulgação dos resultados de nossas pesquisas. Em uma das minhas últimas exposições dos resultados alcançados sobre a cronologia de ocupação do sítio arqueológico com a identificação de diferentes fases cerâmicas e datações, uma fala específica de um líder comunitário destacou como a atual Boa Esperança seria a quinta geração a ocupar aquele lugar. No que tange às visitas domiciliares, elas se tornaram os espaços mais propícios ao acesso à memória e à história da região, que está relacionada diretamente com a história da família e o parentesco. Nessas ocasiões, é possível estabelecer vínculos entre duas escalas temporais de interesse na pesquisa arqueológica na comunidade, quais sejam, o passado pré-colonial e a história recente de ocupação daquele lugar. De modo a exemplificar o argumento, destaco uma das visitas que fiz à casa de um casal fundador da comunidade. Indagados sobre como se lembravam das escavações que ocorreram na comunidade em anos anteriores, relataram muito superficialmente sobre os “buracos” que eram feitos. Conforme o diálogo se desenvolveu, abordando a coleta dos fragmentos cerâmicos e o motivo de fazê-la, sendo o estudo dos modos de manufaturar e conhecer as formas e usos dos objetos, a senhora nos remeteu à história da vinda da sua família para o Amanã. Na sua fala, destacou que, antes no rio Juruá, ela mesma produzia determinados objetos de barro, descrevendo a manufatura, as morfologias dos objetos e como eram utilizados, especialmente no trabalho de extração e beneficiamento artesanal da seringa.

Esse caso ilustra como os diálogos sobre a arqueologia, seja tratando das técnicas, dos objetivos seja dos resultados, são geralmente reelaborados pelos moradores, no sentido que nos leva sempre de volta à comunidade atual, às suas atividades e às trajetórias individuais dos moradores. Não se trata eventualmente de uma negação do passado indígena, mas de uma reafirmação da diversidade e do reforço dos *arigós* como grupo social específico.

Em suma, os vestígios arqueológicos na Boa Esperança apontam para formas de ocupação prévias por grupos humanos distintos dos atuais moradores: são pensados como “índios”, que viveram num passado que não é recontado na memória. Mas nessa comunidade percebe-se o cultivo de uma intensa curiosidade sobre o passado do lugar, os moradores se apropriam dos vestígios arqueológicos de modo que demarcam uma diferença radical entre eles mesmos e aqueles que ocuparam o lugar no passado. Considero que é sob a perspectiva da alteridade engendrada por meio dos fragmentos cerâmicos e outros vestígios que a pesquisa arqueológica é apropriada no contexto comunitário, sendo seus resultados incorporados à lógica local para demarcar diferenças.

## 5 - BOA ESPERANÇA E PAISAGENS

Minha hipótese inicial de trabalho para explicar as reocupações dos sítios arqueológicos na Reserva Amanã era que os moradores teriam considerado a presença dos vestígios arqueológicos para a escolha dos assentamentos, como já observado em outros contextos de reocupação ribeirinha de sítios arqueológicos<sup>9</sup> (Machado 2010). Em nenhum

9 No contexto de Caviana, na região do delta amazônico, Machado (2010; 2012) demonstra como diferentes fatores contribuem para a continuidade entre o passado indígena e a ocupação ribeirinha, envolvendo a reo-



momento da pesquisa, seja na Boa Esperança ou em comunidades vizinhas, esse elemento foi assinalado como razão para a escolha dos locais de implantação dos assentamentos.

A escolha da Ponta da Samaúma para formar Boa Esperança, segundo seu Luís – importante líder comunitário, agente ambiental e, no momento da pesquisa, presidente da comunidade – deu-se pela percepção do lugar como uma terra boa, devido à observação de espécies vegetais diversas, à presença do solo extremamente fértil (terra preta), além da localização à margem do lago Amanã, sanando o problema do isolamento geográfico durante a seca, e por ali se formar uma praia bonita nos períodos de vazante. Um relato sobre a formação de comunidade nos informa que outro fator de ordem mais pragmática, a abertura do novo assentamento, diminuiria a distância entre as casas e os roçados:

Veio bem uns seis moradores ver. Aí disseram – Lá é um pouco sacrificoso, porque tem muito, muito mato pra desmatar, tá um bocado feio. Cobra tinha bastante, não podia nem botar o pé. Aqui na frente era capoeira, acho que era do tempo dessas urnas, *sei lá o quê que é isso!* Aí vieram e começaram a trabalhar. Fizeram primeiro os roçados aqui, aí nós plantamos, aí a gente vinha de lá, limpar aqui, zelar. Dava uma hora de rabeta. Nós trouxemos pra plantar abacate, limão, laranja... vários tipos de planta (Moradora de Boa Esperança entrevistada em maio de 2005 citada por Soares 2006: 68).

É unânime o fato de que apenas com o tempo, com a abertura de caminhos e a limpeza dos terreiros próximos às casas, os vestígios começaram a aparecer e se tornar frequentes. O atual campo de futebol e outros espaços de convivência, como o centro comunitário, espaços que apresentam a mais alta densidade de material arqueológico, àquela época era um imenso tabocal (floresta de bambus), reforçando a baixa visibilidade da superfície do terreno no início da ocupação arigó. São comuns os relatos de visagens nos primeiros anos da comunidade e de episódios de sonhos ou alergias entre pessoas que escavavam as urnas, quando começaram a descobri-las.

Em nenhuma das comunidades onde pesquisei a presença de materiais arqueológicos se constituiu como indicador de uma antropogênese prévia do lugar, ao contrário, tais vestígios tornaram-se uma surpresa indesejada e, por vezes, um incômodo. Parece claro que houve preferência por espaços antropizados, porém o indicativo das ações humanas sugere ter sido regido exclusivamente pelas observações de espécies vegetais e condições ecológicas: a capoeira que seria mais facilmente retirada, o regime de águas no período da cheia, as distâncias para áreas de captação de recursos, como a caça e a coleta de castanha. Mas, de algum modo, quando percebidos os vestígios de antigas ocupações humanas, eles são incorporados às estratégias de exploração atuais, principalmente pela constituição de sítios (pomares).

Pereira (2008) chama atenção para o fato de que os sistemas de produção em Amanã são dispostos geograficamente de forma difusa ao longo do terreno, caracterizando uma dinâmica que forma, na área de uso das comunidades, mosaicos de paisagens constituídas por sítios, capoeiras, roçados e mata. Na verdade, há uma tipologia local das áreas utilizadas nessas estratégias de produção e exploração de recursos com base nas distinções e no uso de diferentes ambientes (*restinga, baixo, praias, barranco, terra firme e terra preta*), e a distinção entre os sistemas de cultivo em *roçado (roça), sítio (pomares), sítio (quintais), terreiros e caminhos*.

cupação de lugares, o manejo de espécies vegetais e o conhecimento ecológico. Os vestígios arqueológicos não se constituem o motivo da escolha dos locais de assentamento, mas são um dos indicadores de antropogênese anterior dos lugares.



As *terras firmes* são terrenos que não sofrem alagação e possuem solos com menor estoque de nutrientes, o que torna a queima e a coivara importantes técnicas que garantem, em curto prazo, respostas satisfatórias ao uso do terreno. O *roçado* é exclusivamente usado para identificar o cultivo da mandioca e variedades, além de outras espécies, como o milho, mas também é comum sua associação a uma espécie predominante, o que não exclui o cultivo de espécies secundárias. Um roçado geralmente possui um hectare e é definido em função do tamanho da família e/ou do planejamento de produção de excedente para a venda. As *terras pretas* são as áreas de terra preta arqueológica, reconhecidas pelos moradores pela constituição do solo, pela profundidade da camada orgânica e a presença de vestígios cerâmicos. São consideradas ideais para o cultivo de diversas espécies, já que possuem solo com teores de nutrientes muito maiores do que nas áreas de terra firme. Estão sempre próximas ou no interior das comunidades e são utilizadas para o estabelecimento de *sítios*. Os moradores associam sua presença às antigas ocupações, não como um produto delas, mas no sentido de que, no passado, as pessoas podem ter morado ali devido à composição das espécies de plantas presentes nessas áreas.

Os *sítios* são áreas com plantas frutíferas e variam muito quanto à composição e ao manejo, de acordo com o propósito e sua localização com relação à sede da comunidade. É um termo cuja variação de significados é grande e se relaciona não só a uma complexa rede de cultivos, mas, a meu ver, são os elos mais importantes na história de longa duração na RDS Amanã. Há pelo menos duas subdivisões: os *sítios (pomares)* destacam-se como áreas manejadas com o objetivo de produção para o mercado e possuem menor variedade de espécies, com predominância daquelas com valor econômico (como açaí, pupunha, abacate, cupuaçu ou cacau). Os *sítios (quintais)* e *terreiros* estão localizados próximos às casas e apresentam maior diversidade de espécies, com manejo mais intenso, sendo importantes para a produção de alimentos e remédios e para a aclimação de novas espécies. O *terreiro* propriamente dito é a área mais próxima às casas, passa por capinação frequente e limpeza quase diária; já o *quintal* é a parte restante, que ocupa a maior porção do espaço. Os *caminhos* são trilhas usadas entre a comunidade e as áreas de cultivo; nesses espaços são plantadas diversas espécies, como a macaxeira e as frutíferas. Esses lugares são fundamentais nas estratégias de manejo, partes integrantes do sistema de agricultura de corte e queima, cuja intenção é de uso mais perene do que a roça e, sobretudo, uma forma de manejo integrado das terras, da agrobiodiversidade e da vegetação. Neles, estão espécies de uso cotidiano, de finalidade comercial e de valor afetivo (Rognant 2014; Viana, Steward e Richers 2006; Viana Steward e Rognant 2006).

Furquim e Rognan (2014), em recente análise que reuniu dados etnobotânicos e etnográficos sobre as técnicas agrícolas contemporâneas no lago Amanã, destacam que as áreas de terra preta e a proximidade de pontas de terra firme com acesso estratégico às vias de circulação e aos recursos foram os principais critérios na escolha da área de moradia ou de uso:

[...] a paisagem no momento da escolha desses lugares enfatiza a presença de concentrações significativas de plantas úteis (cacoais, açaizais, castanhais, piquiá, paxiubão, mari, andiroba), o que reforça a ideia de uma reincidência entre lugares possivelmente manejados no passado e reutilizados hoje (Furquim e Rognan 2014: 63).

Há recorrência de espécies encontradas nas áreas de terra preta ou próximas aos sítios arqueológicos, interpretadas localmente como vestígios de cultivo pretérito, com relatos de plantas que nasceram espontaneamente nos primeiros roçados, estabelecidos

entre 20 e 50 anos atrás, com destaque para a variedade de espécies de cacau<sup>10</sup>. Segundo as autoras, tais “plantas” encontradas concentradas em lugares específicos das beiras e “pontas de terra”, em áreas consideradas de mata bruta, e aquelas “nascidas” nos roçados, são frequentemente adjetivadas como “dos índios”, “dos antigos”, “dos outros” (Furquim e Rognant 2014: 63)<sup>11</sup>.

Apesar desse aspecto, os moradores não traçam uma relação necessária entre seu mundo vivido e a continuidade histórica de suas habilidades de engajamento com ambiente a um passado indígena. Entre meus interlocutores, parece bastante claro o papel que desempenham na transformação dos *lugares*. No olhar local sobre matérias-primas e recursos, destaca-se uma dimensão transformativa das propriedades físicas desses elementos conforme a manipulação humana, como na transformação do barro como impróprio para produção cerâmica mencionada anteriormente, neste mesmo sentido, a paisagem é também alvo dessa lógica.

Durante minhas incursões na comunidade e roçados com diferentes membros de uma família extensa, distintos elementos na paisagem foram chamados à minha atenção e associados à história da comunidade. Um deles foi a área de pupunha sem espinho (*Bactris gasipaes*) plantada há quinze anos, por ocasião da doação de mudas pelo então prefeito de Alvarães aos moradores da comunidade, sendo um exemplo da influência política que alguns deles possuem e da amplitude das ações sobre aquele lugar, referido muitas vezes como radicalmente diferente da capoeira, quando ali chegaram para morar.

Mas nessa mesma paisagem também podem ser encontrados dispositivos que acionam a alteridade. Trago como exemplo uma pupunha-marajá localizada no caminho da comunidade até um roçado, que teve sua presença destacada, dentre outras espécies, e associada a uma narrativa sobre um homem que andava com índios e quando visitou o lago Amanã não levava fogo pela mata, pois dominava a técnica de acender cigarros com a raiz da planta. Assim como os vestígios materiais arqueológicos, a paisagem também é usada na distinção de categorias sociais, aludindo, mais uma vez, à ideia do índio como o conhecedor da floresta, diferente do *arigó*, que soube sobreviver nela.

Outras plantas podem se relacionar às memórias do grupo familiar, como nestes dois exemplos específicos presentes na comunidade: uma única sorveira (*Sorbus domestica* L.) no *caminho* entre uma casa e o roçado, e, em meio a um açaizal localizado entre o campo de futebol e a sede comunitária, uma única seringueira (*Hevea brasiliensis*) (Fig. 5). Ambas as árvores apresentam cortes de sangria em seus troncos e são indicadas, por diferentes interlocutores, como exemplos do tempo da seringa.

O mais interessante nesse caso é que um jovem, já nascido na atual Boa Esperança, ao guiar um visitante pela comunidade, pode fazer uma pausa nessas árvores para uma demonstração de como era realizada a sangria e a retirada do látex ou sorva, mesmo sem ele próprio ter vivenciado a rotina e o trabalho de seus pais e avós. Funcionando como marcos de uma paisagem de memória, tais plantas nos remetem ao tempo da exploração

10 Entre as quais, o cacau-verdadeiro (*Theobroma cacao*); cacau-jacaré (*Theobroma mariae*); cupui (*Theobroma subincanum*); cacau bafute (*Theobroma spp.*); cabeça-de-urubu (*Theobroma obovatum*); cabeça-de-macaco (*Theobroma microcarpum*). Além de outras plantas úteis, como variedades de pimentas (ova de aruanã, *Capsicum chinense*; malaguetas, *Capsicum frutescens*; de nhambu, *Capsicum spp.*); tucumã (*Astrocaryum aculeatum*); castanheiras (*Bertholletia excelsa*); variedade de manivas desconhecidas; goiaba-da-anta (*Bellucia dichotoma*); padu (*Erythroxylum coca var. ipadu*); piquiá (*Caryocar villosum*); ingá (*Inga spp.*); ingá-açu (*Inga cinnamomea*).

11 A existência de uma paisagem já antropizada, reconhecida localmente, pode ser explicada também pelo possível processo de quebra de dormência de sementes que podem ter permanecido no solo por um longo período, até que o fogo da agricultura de corte-e-queima as reativasse, sendo integradas aos sítios atuais (para consumo) e manejados de várias formas: poda, limpeza, transplante para outras áreas de plantio (Furquim e Rognant 2014).

gomífera, cuja referência ao trabalho nos seringais feito no passado vem acompanhada da ideia de uma origem *arigó*, mas que também se transformou, ao longo dos anos. Motivo de orgulho da comunidade, a agricultura é a atividade eleita como a mais importante entre os moradores, centrada no cultivo da mandioca e seu processamento voltado para o consumo e o mercado, muito embora atividades de pesca, caça, coleta (temporadas de quebra da castanha) e programas de manejo promovidos pela instituição gestora da Reserva (como pirarucu e peixes ornamentais) confirmam a diversificação da economia doméstica. A ênfase na condição de agricultores nos informa sobre como aquele *lugar* é diferente do passado indígena, mas principalmente marca uma radical diferença do modo de vida atual dos *arigós* de Boa Esperança em relação ao seu próprio passado, quando viveram sob o domínio do sistema de aviamento, no tempo dos *patrões brabos* (Alencar 2009).

Figura 5



Seringueira no açaizal, exemplo da paisagem como memória do tempo de exploração da borracha.  
Foto: Jaqueline Gomes.

Viver no lago Amanã exige o domínio de técnicas que poderiam inicialmente ser pensadas como “tradicionais” ou “ancestrais”, contudo as práticas ribeirinhas não provêm diretamente de um legado do passado indígena, transmitidas entre gerações como conhecimentos prontos (Adams, Murrieta e Neves 2006: 16; Nugent 2006: 43). Em uma perspectiva pragmática, são construídas por meio de diversas capacidades e recursos, com práticas de imitação e recomposição de habilidades (Harris 2005).

As paisagens congregam dimensões que vão além de um repositório de recursos para manutenção e subsistência dos grupos sociais, os *lugares* são partes desse fenômeno que possuem história, construídos pelas atividades cotidianas (Lane 2008: 240). As pessoas criam lugares por meio de suas experiências com o meio (tangível e intangível), significando-os e produzindo conhecimento sobre eles. Os lugares têm uma dimensão individual e social, ligados à história e à memória das pessoas e, por isso, podem também assumir dimensões políticas e identitárias (Silva 2013: 31).

No caso de Boa Esperança, o passado e o presente têm suas relações intermediadas por questões de identidade e alteridade do principal grupo social em relação ao componente indígena. A construção das narrativas históricas, associada sempre ao parentesco, permite também pensar além do interesse sobre o passado, de modo a destacar essas relações, expressando uma preocupação latente dos moradores com o próprio passado e história. Sejam os vestígios materiais ou as paisagens, ambos são dispositivos de narrativas sobre o passado, e não qualquer passado, mas o de seus parentes, um passado mais íntimo e próximo, relacionado ao presente (Lima e Alencar 2001).

Tentei mostrar que o engajamento com o ambiente é extrovertido nas falas dos moradores que nomeiam as plantas de seu terreiro, dos caminhos utilizados até seus roçados e sítios, atribuindo a elas saberes e eventos sobre a trajetória histórica individual, do seu grupo familiar, da comunidade ou sobre os *outros*. Por sua vez, os vestígios materiais arqueológicos são desencadeadores de narrativas sobre categorias sociais, em que, mais uma vez, nos levam às especificidades dos *arigós*. A pesquisa arqueológica como mediadora sobre o conhecimento do passado se insere neste contexto de construção de memórias e permite compreender, pelo menos em parte, um processo em que pessoas, coisas e conhecimentos estão entrelaçados. Se em contextos indígenas as análises arqueológicas estão atentas a essas questões, procurei demonstrar que, entre os ribeirinhos, elas não estão ausentes.



## Referências

- ADAMS, Cristina, MURRIETA, Rui e NEVES, Walter. 2006. Introdução. As sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade. In ADAMS, Cristina, MURRIETA, Rui e NEVES, Walter (Ed). *Sociedade caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo. Annablume: 15-32.
- ALENCAR, Edna. 2007. *Estudo da ocupação humana e mobilidade geográfica de comunidades rurais da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã – RDSA*. Relatório Final. Santarém/Tefé. 168p.
- ALENCAR, Edna. 2009. O tempo dos padrões 'brabos': fragmentos da história da ocupação humana na Reserva de Desenvolvimento sustentável Amanã, AM. *Amazônica: Revista de Antropologia* (Online) v. 1, n. 1: 178-199.
- ATALAY, Sonia. 2012. *Community-Based Archaeology: Research with, by, and for Indigenous and Local Communities*. Berkeley: University of California Press, 328 p.
- BENCHIMOL, Samuel. 1977. *Amazônia: um pouco-antes e além-depois*. Manaus: Editora Umberto Calderano, 841 p.
- BESPALEZ, Eduardo. 2014. *As formações territoriais na Terra Indígena Lalima, Miranda/MS: os significados históricos e culturais da Fase Jacadigo da Tradição Pantanal*. Tese de doutorado. Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 281 p.
- CABRAL, Mariana. 2014. E se todos fossem arqueólogos? Experiências na Terra Indígena Wajãpi. *Anuário Antropológico*, v. 39: 115-132.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuel e ALMEIDA, Mauro W. B. 2009. *Populações tradicionais e conservação ambiental*. In: Carneiro da Cunha, Manuela. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo. Cosac Naify: 277-300.
- CHAMBOULEYRON, Rafael e BOMBARDI, Fernanda Aires. 2011. *Descimentos privados de índios na Amazônia colonial (séculos XVII e XVIII)*. *Varia Historia*, (Online) v. 27, n. 46: 601-623.
- COLWELL-CHANTHAPHONH, Chip e FERGUSON, Thomas John (Orgs.). 2008. *Collaboration in archaeological practice: engaging descendent communities*. Lanham. Altamira Press, 317 p.
- COSTA, Bernardo L. S. da. 2008. Levantamento Arqueológico na RDS Amanã. *Uakari*, v. 4, n. 2: 7-19.
- COSTA, Bernardo L. S. da. 2009. *Plano de Manejo do Patrimônio Arqueológico Existente na RDS Amanã*. Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá. Relatório Final apresentado ao CNPq/PCI. Tefé, 93 p.
- COSTA, Bernardo L. S. da. 2012. *Levantamento Arqueológico na RDS Amanã – Estado do Amazonas*. Dissertação de mestrado. Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 160 p.
- COSTA, Bernardo L. S. da; RAPP PY-DANIEL, Anne; GOMES, Jaqueline e NEVES, Eduardo Góes. 2012. Urnas funerárias no Lago Amanã: Contextos, gestos e processos de conservação. *Amazônica: Revista de Antropologia*, (Online) v. 4, n. 1: 60-91.
- DAVID, Bruno e THOMAS, Julian. 2008. Landscape Archaeology: Introduction. In: DAVID, Bruno e THOMAS, Julian (Orgs.). *Handbook of Landscape Archaeology*. Walnut Creek. Left Coast Press: 27-43.
- FAULHABER, Priscila. 1987. *O Navio Encantado. Etnia e Alianças em Tefé*. Belém. Museu Paraense Emílio Goeldi, 253p.
- FURQUIM, Laura. 2014. *Análise Laboratorial do Material Cerâmico do Sítio São Miguel do Cacau e Monitoramento dos Sítios em Área de Comunidade no Lago*

- Amanã – RDSA – AM. Relatório Final apresentado ao CNPq. Tefé, 164 p.*
- FURQUIM, Laura e 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 (Orgs.). *Livro de Resumos*. Simpósio sobre Conservação da Amazônia. AM: IDSM; CNPq: 62-63.
- GOMES, Jaqueline. 2011. Is it true that this place used to be an Indian village? Ceramic analysis and preliminary chronology of Boa Esperança archeological site, located in Amanã SDR, Mid Solimões River, State of Amazonas, Brazil. *Uakari*, v. 7, n. 2: 7-20.
- GOMES, Jaqueline. 2012. *Arqueologia e Cultura Material na RDS Amanã: Análise Cerâmica dos Sítios Cacoal, Calafate e São Miguel*. Relatório Técnico Final apresentado ao CNPq. Tefé. Inédito
- GOMES, Jaqueline. 2015. *Cronologia e mudança cultural na RDS Amanã (Amazonas): um estudo sobre a fase Caiambé da tradição Borda Incisa*. Dissertação de mestrado. Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 196p.
- GOMES, Jaqueline. 2016. Contexto e relações cronoestilísticas das cerâmicas Caiambé no Lago Amanã, Médio Solimões. In: BARRETO, Cristiana; LIMA, Helena e BITENCOURT, Carla (Orgs.) *Cerâmicas Arqueológicas da Amazônia: Rumo a uma nova síntese*. Belém: IPHAN; Ministério da Cultura, 1: 321-333.
- GOMES, Jaqueline, SANTOS, Rafael e COSTA, Bernardo. 2014. Arqueologia Comunitária na RDS Amanã: história, alteridade e patrimônio arqueológico. *Amazônica: Revista de Antropologia* (Online), v. 6: 395-417.
- GOW, Peter. 2006. Da etnografia à história: “Introdução” e “Conclusão” de *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. *Cadernos de Campo* (São Paulo, 1991), v. 15, n. 14-15: 197-226.
- HARRIS, Mark. 2005. Riding a Wave: Embodied Skills and Colonial History on the Amazon Floodplain. *Ethnos*, v. 70, n. 2: 197-219.
- INGOLD, Tim. 2000. The temporality of the landscape. In: INGOLD, Tim. *Perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London/New York: Routledge: 189-208.
- KNAPP, A. Bernard e ASHMORE, Wendy. 1999. Archaeological landscapes: constructed, conceptualized, ideational. In: ASHMORE, Wendy e KNAPP, A. Bernard. (Orgs.). *Archaeologies of landscapes: contemporary perspectives*. Oxford: Blackwell Publishing, v. 1: 1-30.
- KOCH-GRUNBERG, Theodor. 2005. *Dois anos entre os Índigenas viagens ao noroeste do Brasil (1903-1905)*. Manaus. Editora da UFAM / Faculdade Dom Bosco, 627p.
- KUWANWISIWMA, Leigh J. 2008. *Collaboration means equality, respect, and reciprocity: a conversation about archaeology and the Hopi tribe*. In: COLWELL-CHANTHAPHONH, Chip e FERGUSON, Thomas Jhon (Orgs.). *Collaboration in archaeological practice: engaging descendent communities* Lanham: Altamira Press, v. 1: 151-169.
- LANE, Paul. 2008. The Use Of Ethnography In Landscape Archaeology. In: DAVID, Bruno e THOMAS, Julian (Orgs.). *Handbook of Landscape Archaeology*. Walnut Creek: Left Coast Press: 237-244.
- LIMA-AYRES, Déborah. 1992. *The social category caboclo: History, social organization, identity and outsider's social classification of the rural population of an Amazonian region (the middle Solimões)*. Tese de doutorado, Universidade de Cambridge, Inglaterra.



- LIMA, Deborah. 1999. A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. *Novos Cadernos NAEA*, v. 2, n. 2: 5-32.
- LIMA, Deborah. 2005. The Roça Legacy: land use and kinship dynamics in Nogueira, an Amazonian community of the middle Solimões region. In: HARRIS, Mark e NUGENT, Stephen (Orgs.). *Some other Amazonians: perspectives on modern Amazonia*. Londres: University of London, Institute of Latin American Studies: 12-36.
- LIMA, Deborah. 2010. As transformações na economia doméstica de Mami-  
rauí. *Uakari*, v. 6, n. 1: 9-26.
- LIMA, Déborah e ALENCAR, Edna. 2000. Histórico da Ocupação Humana e Mobilidade Geográfica de Assentamentos na Várzea do médio Solimões. In: TORRES, Haroldo; MONTEIRO, Heloisa. *Populações e Meio Ambiente: debates e desafios*. Brasília: SENAC e Associação Brasileira de Estudos Populacionais (ABEP): 133-161.
- LIMA, Déborah e ALENCAR, Edna. 2001. A lembrança da história: memória social, ambiente e identidade na várzea do médio Solimões. *Lusotopie*: 27-48.
- LIMA, Déborah; NEVES, Eduardo G; PERALTA, Nelissa; SOARES, Isabel; COSTA, Bernardo; NARDEY, Priscila; FRANCISCO, Antônio; REIS, Raimundo; COSTA, Fernando. 2006. *Participação Comunitária e Manejo de Recursos Arqueológicos em uma Reserva de Desenvolvimento Sustentável na Amazônia*. Projeto de Pesquisa. Inédito. Tefé, 37 p.
- LIMA, Deborah; SOUZA, Mariana e SANTOS, Rafael. 2011. Organizações indígenas e as políticas de reconhecimento no Médio Solimões. In: RICARDO, Carlos Alberto e RICARDO, Fany. (Orgs.). *Povos Indígenas no Brasil 2006/2010*. São Paulo: Instituto Socioambiental, v. 1: 349-352.
- LIMA, Helena. 2008. *História das Caretas: A Tradição Borda Incisa na Amazônia Central*. Tese de doutorado. Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- MACHADO, Juliana. 2009. Arqueologia e História nas construções de Continuidade na Amazônia. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* n. 41: 57-70.
- MACHADO, Juliana. 2010. Espaços antropizados: entendendo os processos de reocupação de sítios arqueológicos a partir de uma visão etnoarqueológica. In: PEREIRA, Edith e GUAPINDAIA, Vera. (Orgs.). *Arqueologia Amazônica*. Belém. MPEG; IPHAN; SECULT, v. 2: 345-364.
- MACHADO, Juliana. 2012. Lugares de Gente: mulheres, plantas e redes de troca no delta amazônico. Tese de doutorado. Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 350 p.
- MARSHALL, Yvonne. 2002. What is community archaeology. *World Archaeology* v. 34, n. 2: 211-219.
- MCCALLUM, Cecília. 1998. Alteridade e sociabilidade Kaxinauí: perspectivas de uma antropologia da vida diária. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, n. 38: -.
- MOSER, S.; GLAZIER, D.; PHILLIPS, J. E.; NEMR, L. N.; MOUSA, M. S.; R. N.; AIESH, S.; RICHARDSON, A.; CONNER, e SEYMOUR, M. 2002. Transforming archaeology thought practice: strategies for collaborative archaeology and the community archaeology project ar Quseir, Egypt. *World Archaeology* v. 34, n. 2: 220-248.
- NEVES, Eduardo. 2013. *Sob o tempo dos equinócios: oito mil anos de história*. Tese de livre docência. Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, São Paulo.

- NEVES, Eduardo. 2010. A Arqueologia da Amazônia central e as classificações na Arqueologia Amazônica. In: PEREIRA, Edith e GUAPINDAIA, Vera. (Orgs.). *Arqueologia Amazônica*. Belém. MPEG; IPHAN; SECULT, v. 2: 562-579.
- NEVES, Eduardo e PETERSEN, James. 2005. Economy of Pre-Columbian Landscape Transformations in Central Amazonia. In: BALÉE, William e ERICKSON, Clark. (Orgs.). *Time and Complexity in Historical Ecology: Studies in the Neotropical Lowlands*. New York: Columbia University, v.1: 279-310.
- NUGENT, Stephen. 2006. Utopias e distopias na paisagem social amazônica. In ADAMS, Cristina, MURRIETA, Rui e NEVES, Walter (Ed). *Sociedade caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo. Annablume: 33-44.
- PARENTE, Maria Tereza. 2012. *Preservação arqueológica e sociodiversidade na Amazônia*. Memorial de qualificação. Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. Inédito, 51 p.
- PARENTE, Maria Tereza e GOMES, Jaqueline. 2011. *Relatório de Atividades de Educação Patrimonial*. Relatório de Atividades apresentado ao IDSM. Inédito.
- PEREIRA, Kaio. 2008. *Agricultura Tradicional e manejo da agrobiodiversidade na Amazônia Central: um estudo de caso nos roçados de mandioca nas Reservas de Desenvolvimento Sustentável Amanã e Mamirauá*, Amazonas. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- PERALTA, Nelissa. 2012. *“Toda ação de conservação precisa ser aceita pela sociedade”:* *Manejo Participativo em Reserva de Desenvolvimento Sustentável*. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- PORRO, Antônio. 1995. *O Povo das águas: ensaios de etno-história amazônica*. Petrópolis: Vozes, 203 p.
- QUEIROZ, Helder. 2005. A Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá. *Estudos Avançados*, v. 19, n. 54: 183-203.
- QUEIROZ, Helder e PERALTA, Nelissa. 2006. Reserva de Desenvolvimento Sustentável: manejo integrado dos recursos naturais e gestão participativa. In: BECKER, B. e GARAY, I. (Orgs.). *Dimensões humanas da biodiversidade*. Rio de Janeiro: Vozes: 447-476.
- ROGNANT, Camille. 2014. *Evolução dos saberes agrícolas e das práticas agroflorestais nas comunidades de terra firme da Reserva Amanã*. Relatório Final de Pesquisa CNPq/PCI. Inédito.
- SANTOS, Rafael B. C. 2012. *Passar para Índio: etnografia das emergências indígenas no médio Solimões*. Relatório Final de Pesquisa CNPq/PCI. Inédito.
- SANTOS, Rafael Barbi C. e SOUZA, Mariana Oliveira. Todo amazonense é índio: o argumento inclusivo dos indígenas emergentes no médio Solimões. In: Reunião Brasileira de Antropologia, 28, 2012, São Paulo. *Anais da 28ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA*. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2012.
- SILVA, Fabiola. 2000. *As tecnologias e seus significados: Um estudo de caso a cerâmica do Xingu e da cestaria dos Kayapó-Xikrin sob uma perspectiva etnoarqueológica*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. São Paulo.
- SILVA, Fabiola. 2009. A etnoarqueologia na Amazônia: contribuições e perspectivas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Série Ciências da Terra, v. 4, n. 1: 27-37.
- SILVA, Fabiola. 2013. Território, lugares e memória dos Asurini do Xingu. *Revista de Arqueologia* (Sociedade de Arqueologia Brasileira. Impresso), v. 26, n. 1: 28-41.
- SILVA, Fabiola; GARCIA, Lorena. 2015. Território e memória dos Asurini do Xingu: Arqueologia Colaborativa na T.I. Kuatinemu, Pará. *Amazônica: Revista de Antropologia*, v. 7:7 4-99.

- SILVA, Fabiola e STUCHI, Francisco. 2010. Evidências e significados da mobilidade territorial: A Terra Indígena Kaiabi (Mato Grosso/Pará). *Amazônica: Revista de Antropologia*, v. 2, n. 1: 46-70.
- SILVA, Fabiola, STUCHI, Francisco e BESPÁLEZ, Eduardo. 2011. Arqueologia colaborativa na Amazônia. *Amazônica: Revista de Antropologia* v. 3, n. 1: 32-59.
- SOARES, Soraia Melissa Failache. 2006. *Em Boa Esperança: Momentos da organização social de uma comunidade da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã – AM*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Pará. Belém, 152 p.
- SOUZA, Marília. 2007. *Relatório do Diagnóstico da Produção de Artefatos e Artesanatos no Setor Amanã – RDSA*. Tefé, AM: IDSM, 2008. 38p.
- SOUZA, Mariana O. 2011. *Passar para Indígena na RDS Amanã*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 146 p.
- TAUSSING, Michael. 1993. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 482 p.
- TULLY, Gemma. 2007. Community archaeology: general methods and standards of practice. *Public Archaeology* v. 6, n. 3: 155-187.
- VIANA, Fernanda; STEWARD, Angela e RICHERS, Bárbara Trautman. 2016. Cultivo itinerante na Amazônia central: manejo tradicional e transformações da paisagem. *Novos Cadernos NAEA*, v. 19, n. 1: 93-122.
- VIANA, Fernanda, STEWARD, Ângela e ROGNANT, Camille. 2016. Dinâmica do uso da floresta na agricultura migratória – um panorama sobre as comunidades de terra firme da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, médio Solimões, Amazonas. *Cadernos de Agroecologia*, v. 10, n. 1: 1-5.
- WHITRIDGE, P. 2004. Landscapes, houses, bodies, things: place and the archaeology of Inuit imaginaries. *Journal of Archaeological Method and Theory*, v. 11, n. 2: 213-50.
- ZEDEÑO, Maria I. 1997. 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: 63-103.
- ZEDEÑO, Maria I. e BROWSER, Brenda J. 2009. The archaeology of meaningful places, In: BROWSER, Brenda J. e ZEDEÑO, Maria I. (Orgs.). *The archaeology of meaningful places*. Salt Lake City. The University of Utah Press: 1-14.