

ARQUEOLOGIA  
COMUNITÁRIA NA RESE  
AMANHÃ: HISTÓRIA, ALTERID  
E PATRIMÔNIO ARQUEOLÓG



# ARQUEOLOGIA COMUNITÁRIA NA RESERVA AMANÃ: HISTÓRIA, ALTERIDADE E PATRIMÔNIO ARQUEOLÓGICO

JAQUELINE GOMES

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, SÃO PAULO/SP, BRASIL

RAFAEL BARBI COSTA E SANTOS

INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL MAMIRAUÁ, TEFÉ/AM, BRASIL

BERNARDO LACALE SILVA DA COSTA

INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL MAMIRAUÁ, TEFÉ/AM, BRASIL

## **ARQUEOLOGIA COMUNITÁRIA NA RESERVA AMANÃ: HISTÓRIA, ALTERIDADE E PATRIMÔNIO ARQUEOLÓGICO**

### **Resumo**

O presente artigo apresenta um panorama das ocupações da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, colocando em perspectiva as relações que a população mantém com o patrimônio arqueológico existente na área. As pesquisas são desenvolvidas com a participação comunitária e, a partir de trajetórias históricas particulares das comunidades, identificamos duas formas distintas de apropriação e significação do patrimônio arqueológico. Nesta reflexão, sugerimos que as ocupações em Amanã remetem a processos de continuidade marcados nas paisagens. Além disso, exploramos os significados e as relações que os moradores estabelecem com os vestígios arqueológicos, relações estas que envolvem processos de autodefinições e noções de alteridade que influenciam diretamente as estratégias de gestão.

Palavras-chave: Arqueologia comunitária, RDS Amanã, gestão do patrimônio

## **COMMUNITY ARCHAEOLOGY IN THE AMANÃ RESERVE: HISTORY, ALTERITY AND ARCHAEOLOGICAL HERITAGE**

### **Abstract**

This paper presents an overview of settlement patterns in the Amanã Sustainable Development Reserve, putting into perspective the relations that the population maintains with local archeological heritage. Research was carried out with the participation of local communities. Through the communities' particular historical trajectories, we identified two distinct ways in which they appropriate and give meaning to archeological heritage. In this reflection, we suggest that settlement patterns in Amanã refer to processes of continuity inscribed in the landscape. We explore the meaning and the relations that local dwellers establish with the archeological vestiges, relations that encompass processes of self-definition and notions of alterity that directly influence strategies for the management of archaeological heritage.

Keywords: Community archaeology, Amanã reserve, heritage management

## **ARQUEOLOGÍA COMUNITARIA EN LA RESERVA AMANÃ: HISTORIA, ALTERIDAD Y PATRIMONIO ARQUEOLÓGICO**

### **Resumen**

Ese artículo presenta una visión general de las ocupaciones de la Reserva de Desarrollo Sostenible Amanã, para poner en perspectiva las relaciones que la población tiene con el patrimonio arqueológico local. La investigación se desarrolló con la participación de la comunidad y desde de las comunidades con particulares trayectorias históricas se han identificado dos formas distintas de la apropiación del patrimonio arqueológico. En este trabajo se sugiere que las ocupaciones en Amanã se refieren a procesos de continuidad marcados en paisajes. Además, enfatizamos los significados y relaciones que establecen los residentes con los restos arqueológicos, relaciones que implican procesos de auto-definiciones y nociones de alteridad que influyen directamente en las estrategias de gestión de patrimonio arqueológico.

Palabras clave: Arqueología comunitaria, RDS Amanã, gestión del patrimonio

Endereço da primeira autora para correspondência: Estrada do Bexiga,  
2584 - Fonte Boa, Cx. Postal 38, CEP 69470-000 - Tefé/AM, Brasil.  
E-mail: jaquelinegomes06@gmail.com

## INTRODUÇÃO

As paisagens sempre foram o pano de fundo dos vestígios de cultura material na pesquisa arqueológica, entendidas como um cenário para a ocupação humana. Felizmente, as abordagens teóricas e metodológicas sobre o tema se transformaram ao longo dos anos, pois, antes as paisagens estiveram sob a perspectiva funcionalista, ecológica, ambiental e econômica e eram consideradas como um cenário passivo cujo foco de análise das pesquisas estava nos mecanismos e estratégias de subsistência e exploração de recursos, hoje as perspectivas, embora variadas, têm sua ênfase nas dimensões sociossimbólicas da paisagem, que envolvem a reflexão sobre os conceitos de memória, continuidade, descontinuidade e transformação, gerando implicações na interpretação arqueológica (David & Thomas 2008, Knapp & Ashmore 1999).

Na Amazônia, são inúmeras as evidências de manejo florestal, como a criação de ilhas de recursos por ação humana no passado (Balée 1989), sendo o paradigma da Ecologia Histórica amplamente aceito entre os arqueólogos que trabalham na região (Erickson 2008, Neves et al. - no prelo). Ainda que as reocupações de sítios arqueológicos sejam muito comuns em qualquer bioma brasileiro, no contexto amazônico, elas nos oferecem indícios de escolhas culturais por espaços previamente antropizados, sugerindo processos de continuidade no manejo de espécies vegetais (Machado 2012).

A Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Amanã é uma unidade

de conservação situada na porção central do estado do Amazonas, habitada por populações tradicionais Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSMS 2010). Desde 2006, pesquisas arqueológicas desenvolvidas na área evidenciaram um extenso patrimônio formado por 41 sítios de habitação e funerários, além de ocupações que remontam há 3.200 anos (Costa 2012). Tais pesquisas objetivam a elaboração de um plano de manejo do patrimônio arqueológico e foram iniciadas a partir de uma demanda local para o seu aproveitamento turístico. Em conjunto, desenvolveram-se atividades de levantamento, intervenção e um diagnóstico para a elaboração de um programa de educação patrimonial.

Apesar de se configurarem como uma obrigatoriedade legal da gestão do patrimônio histórico e cultural que visa à divulgação dos resultados de pesquisas e à valorização do patrimônio nacional, as atividades de educação patrimonial tiveram o objetivo de traçar o perfil das relações que os moradores estabelecem com os vestígios arqueológicos, procurando identificar os elementos que são eleitos como patrimônio e as concepções locais sobre o passado da região. Nesta reflexão, sugerimos que as ocupações antigas e recentes da RDS Amanã remetem a processos de continuidade marcados nas paisagens, além disso, exploramos a maneira como os moradores percebem os vestígios arqueológicos, com base nas relações que envolvem processos de autodefinições e noções de alteridade.

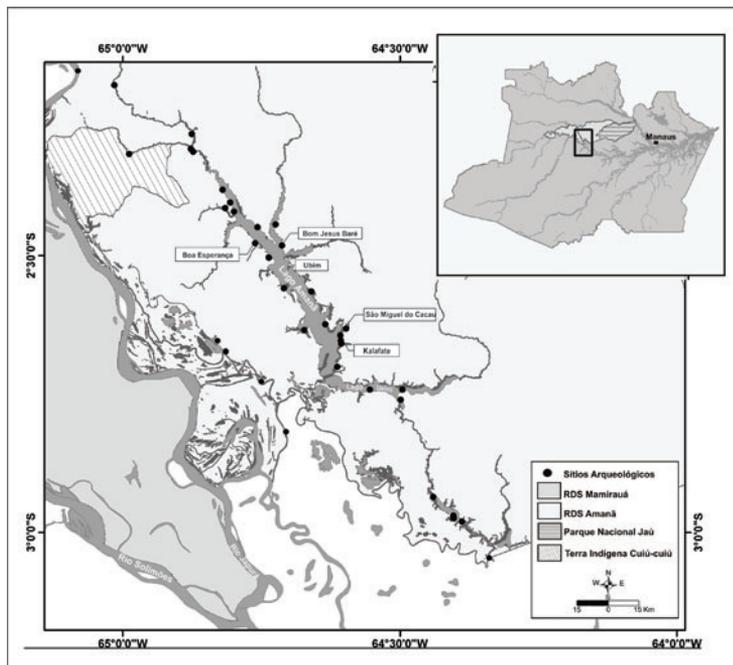
O artigo será desenvolvido em quatro partes. Na primeira, apresentamos

uma caracterização dos contextos ambientais e sociais da RDS Amanã, bem como os aspectos teóricos e metodológicos que orientam as pesquisas arqueológicas. Um breve panorama das ocupações da região de Amanã é realizado em seguida, abordando desde o período pré-colonial, com a constante presença indígena na região, até o século XX, chegando à ocupação recente e suas principais características, atores e áreas de povoamento, com base nos estudos de Alencar (2007, 2009, 2010). As observações sobre as escolhas culturais para a formação dos assentamentos e as relações dos moradores com o patrimônio arqueológico se encontram expostas na terceira parte do texto. Por fim, é realizada uma breve reflexão sobre como as ocupações podem ser compreendidas em termos de continuidade, destacando que a apropriação do patrimônio arqueológico,

cujas relações envolvem questões de identidade e alteridade, influencia diretamente nas estratégias para sua gestão.

### A RDS AMANÃ NO CONTEXTO DAS PRÁTICAS CONSERVACIONISTAS E DAS PESQUISAS ARQUEOLÓGICAS

A RDS Amanã é uma unidade de conservação (UC) criada pelo estado do Amazonas, em 1998, gerida pelo Centro Estadual de Unidades de Conservação (CEUC) e pelo Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSM). Sua área total é de 2.313.000 hectares e abrange parte dos municípios de Barcelos, Maraã, Coari e Codajás, na porção central do estado amazônico. A Reserva está inserida entre as águas pretas da bacia do Rio Negro e as águas brancas dos rios Solimões e Japurá (Figura 1).



Do ponto de vista biológico, é extremamente importante devido a sua localização entre essas duas importantes bacias, florestas de várzea e terra firme, além do alto valor de sua biodiversidade. O lago Amanã, que dá nome à Reserva, possui 44 km de comprimento, 3 km de largura e suas cabeceiras situadas em ecossistemas de água preta, enquanto sua parte inferior tem forte influência das águas brancas do Japurá e Solimões. A RDS Amanã está vinculada a outras duas importantes unidades de conservação: a RDS Mamirauá (reserva de proteção de várzea amazônica) e o Parque Nacional de Jaú, que juntas formam o maior corredor ecológico de Floresta Tropical oficialmente protegido (Queiroz 2005).

A criação da categoria RDS se deu a partir de um modelo implantado no início dos anos 1990, na região do médio Solimões. Com a necessidade de proteção do primata uacari-branco (*Cacajao calvus calvus*), que se encontrava ameaçado de extinção, 200 mil hectares de várzea foram transformados em área de proteção, recebendo o nome de Estação Ecológica Mamirauá, em 1986, com posterior ampliação de seus limites entre os rios Solimões e Japurá e pelo canal Auati-Paraná, somando uma área total de 1.124.000 hectares.

Percebeu-se que a categoria UC de proteção integral, em uma área de especial importância por seus recursos piscosos, seria ineficaz ao seu objetivo de conservação da biodiversidade sem a participação e gestão da população local. Foi nesse momento que um grupo de pesquisadores elaborou um plano de manejo com nova proposta

de categoria de UC. Segundo Queiroz & Peralta (2006), de acordo com essa proposta, as populações continuariam a ter direito de residir na área e utilizar seus recursos, seguindo normas do plano de manejo e do sistema de zoneamento.

Ressalta-se que a abordagem da gestão e manejo da RDS teria como base a combinação do conhecimento científico com o conhecimento tradicional. Era assim criada a categoria RDS, em 1996, pelo estado do Amazonas, que posteriormente foi incorporada ao Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), em 2000.

O que distingue este tipo de UC é a promoção da conservação da biodiversidade, com o objetivo de assegurar condições e meios necessários para a reprodução social, a melhoria dos modos e da qualidade de vida, por meio da exploração racional e sustentável dos recursos naturais por parte das populações tradicionais, bem como a valorização, conservação e aperfeiçoamento do conhecimento e as técnicas de manejo do ambiente desenvolvido pelas populações (Brasil 2000).

Grande parte da população atual da RDS Amanã descende de moradores dos seringais da região do médio Solimões e afluentes, portanto, integrante de um processo mais amplo da recente ocupação humana da Amazônia, marcada pela exploração de recursos naturais com a crescente migração de trabalhadores nordestinos para as regiões dos altos cursos dos rios Japurá, Solimões e Juruá (Alencar 2010, Lima-Ayres 1992).

Esses migrantes vieram a se juntar a uma população indígena marcada por um intenso processo de colonização. Desde a década de 1980, a região assiste a um intenso processo de reafirmação da condição indígena por parte de seus habitantes.

A população da RDS Amanã aumentou com o passar dos anos, resultado da fixação dos moradores em comunidades, ação incentivada pela Igreja Católica na década de 1970. Somando 3.860 pessoas dispostas em cerca de 80 assentamentos (IDSMS 2011), a organização em comunidades tem sua consolidação na década de 1980, quando passa a ser reconhecida por instituições governamentais para efeito de acesso às políticas públicas.

No processo de implementação da RDS Amanã, esse tipo de organização foi incentivado, uma vez que o uso dos recursos naturais possui relações com a organização dos grupos locais. O termo comunidade não é tratado apenas como assentamento, mas denota o sentido de responsabilidade comunal de decisões políticas fundamentais à vida dos moradores.

A população não é homogênea, havendo grupos que se identificam ou são classificados segundo as categorias de *ribeirinho*, *caboclo*, *arigó* e *indígena*. Os meios de subsistência e produção se baseiam nas combinações de atividades como a caça, a pesca, o extrativismo e a agricultura, sendo esta última a atividade predominante, caracterizada como sazonal na várzea ao longo do Rio Japurá e permanente na terra firme em torno do lago Amanã.

A RDSA é dividida em duas zonas, uma de proteção integral e outra de uso sustentável, organizada em quatro setores políticos: Amanã, Castanho, Coraci e São José, instâncias locais de organização política que concentram as demandas sociais das comunidades.

Foi nesse contexto que as pesquisas arqueológicas em Amanã se iniciaram. O projeto nasceu de uma demanda local para o aproveitamento turístico do patrimônio arqueológico. Moradores da comunidade Boa Esperança, ao receberem, em 2001, a visita de do antropólogo Glenn Shepard, relataram a preocupação com a destruição de urnas devido a intempéries naturais e outras intervenções (Figura 2), demonstrando o interesse pela realização de pesquisas científicas:

“Os moradores estão cientes do potencial valor histórico dos artefatos, e estão ansiosos para ter alguma orientação de especialistas. Mas também acham que as urnas poderiam ter valor para o turismo, e talvez valor como “tesouro perdido”, fatos que talvez estejam motivando escavações destrutivas. Eu enfatizei a importância de deixar as urnas intactas, e guardar todos os artefatos achados sem realizar mais escavações amadoras, até que uma equipe especializada possa realizar estudos. Mas os moradores estão um pouco ansiosos e fartos de esperar: afirmam que o Projeto Amanã já tentou atrair arqueólogos há algum tempo sem sucesso. É possível que continuem escavações de curiosidade até que uma equipe profissional faça alguma intervenção. Espera-se que o IPHAN, em colaboração com o Projeto Amanã,

possa registrar o sítio, realizar uma avaliação preliminar, e dar uma orientação para os moradores” (Shepard 2001:2).



Figura 2 – Escavações amadoras na Comunidade Boa Esperança no ano de 2001. Foto Glenn Shepard

A partir da colaboração entre pesquisadores da Universidade de São Paulo, da Universidade Federal de Minas Gerais, do IDSM e de moradores da comunidade (Lima et al. 2006), as pesquisas tinham como objetivos:

- i) a produção de informações arqueológicas, identificando as antigas ocupações e estabelecendo uma cronologia para a região e sua inserção na história pré-colonial da Amazônia central.
- ii) a elaboração de um plano de manejo comunitário do patrimônio arqueológico, visando oferecer

aos moradores mais uma alternativa de uso sustentado de um recurso não renovável.

As etapas de levantamento foram realizadas com a participação de diferentes comunitários e a partir das informações orais dos moradores, em geral, sobre a localização dos vestígios - que entendemos como um conhecimento específico sobre a paisagem que ocupam. Observações de processos pós-deposicionais naturais (como chuvas e inundações sazonais), informações sobre processos pós-deposicionais culturais (como o uso atual do espaço, intervenções para construções, limpeza de quintais, roças, trilhas, lixeiras etc) e sobre a composição e densidade de vestígios arqueológicos foram consideradas em conjunto para a elaboração de uma lista de relevância dos sítios, de modo a orientar as intervenções futuras (Costa 2008, 2009, 2012).

Até o momento, seis sítios/comunidades foram alvos de intervenções arqueológicas realizadas com a anuência comunitária e participação dos moradores, com o objetivo de mapear o sítio e coletar amostras de cultura material e outros vestígios<sup>1</sup>. As ações no terreno, entretanto, foram orientadas não apenas pelas metodologias de mapeamento e interesse dos pesquisadores, mas também pelos moradores que, por exemplo, indicaram a necessidade de resgate de urnas e de negociação de locais para a abertura de unidades de escavação.

Juntamente com essas atividades, um diagnóstico para a elaboração de um programa de educação patrimonial foi

desenvolvido entre seis comunidades do Lago Amanã<sup>2</sup> (Gomes 2011a, Parente & Gomes 2011, Parente 2012). A principal questão era compreender as relações que os moradores mantêm com o patrimônio arqueológico que convivem diariamente, além disso, como essas relações produzem tal registro através do uso do espaço e da construção de paisagens, com o objetivo de obter informações que subsidiem a elaboração de atividades educacionais, considerando a diversidade de significação do patrimônio arqueológico.

No primeiro momento, os esforços se concentraram em estabelecer um diálogo com líderes, antigos moradores, professores e artesãos de cada comunidade, identificando significações atribuídas aos sítios, empreendendo uma observação preliminar do uso atual do espaço, conhecimentos sobre o ambiente e seu entendimento sobre a própria história.

Procuramos apreender as interações e percepções dos moradores sobre a pesquisa arqueológica, de início exclusivamente associada por eles à “história dos índios”. Porém, foi sob uma perspectiva da arqueologia como um modo de produzir conhecimento sobre a “história do lugar” que procuramos estabelecer um diálogo entre as pesquisas em arqueologia no lago Amanã e o conhecimento dos moradores (Gomes 2011a, Parente & Gomes 2011).

Desse modo, as pesquisas arqueológicas na RDS Amanã compreendem o estudo das ocupações analisadas através do registro arqueológico conside-

rado em seu contexto, cultura material, manejo de recursos naturais, como também as ocupações atuais, que podem ser compreendidas através de um trabalho sistemático de documentação e registro de aspectos do mundo vivido dessas comunidades, através de memórias de antigos moradores, formas de organização do espaço, construção de paisagens, sentidos e significados dos lugares.

As informações aqui apresentadas foram alcançadas através de visitas às casas, do acompanhamento de atividades cotidianas (no roçado, casa de farinha, tratamento de peixe, tarefas de limpeza, almoço) e de conversas informais. Espontaneamente, realizaram-se pequenas reuniões com núcleos familiares que, quando possível, foram gravadas em vídeo ou voz<sup>3</sup>. Não havia roteiro de entrevistas, mas, procurou-se trazer à tona discussões sobre memória, transmissão de conhecimentos, diversidade cultural, valorização da história local e pesquisa arqueológica (o que é, métodos, resultados de pesquisas, comparação com outras áreas).

Em um segundo momento, o acesso à ampla produção científica desenvolvida nos últimos anos pelo IDSMM permitiu incorporar informações cedidas pelos moradores a pesquisadores (Pereira et al. 2006, Pereira 2008, Soares 2006, Sousa 2008). A escolha por uma etnografia, com a observação e participação da rotina diária das comunidades, permitiu-nos acessar discursos locais sobre o passado, onde a paisagem seria o maior índice de continuidade entre as ocupações de diferentes escalas temporais.

Consideramos a forma como a arqueologia na RDS Amanã é realizada como uma pesquisa participativa de base comunitária (community-based participatory research), assim definida por Atalay (2010:419):

“The theoretical underpinnings of CBPR assume that research should benefit society, and it provides a methodology for democratizing research to ensure that people are involved in the process of knowledge production while simultaneously building capacity within their communities”.

O conceito de colaboração é usado em diferentes contextos pelos arqueólogos, sendo mais notável nas arqueologias praticadas em comunidades e terras indígenas (Colwell-Chanthaphonh & Ferguson 2008, Heckenberger 2008, Silva et al. 2011). Contudo, há uma variedade de termos utilizados para descrever pesquisas de base comunitária que se relacionam a diferentes níveis de participação e atravessam áreas de conhecimento, mas se encontram em um ponto: são projetos orientados para a comunidade, desenvolvidos com seus membros para lidar com interesses e necessidades que eles identificam, conduzidos contando com os valores fundamentais da comunidade (Atalay 2010).

Arqueologias comunitárias articulam abordagens metodológicas cujo objetivo é essencialmente a colaboração entre pesquisadores e comunidades locais em todas as fases do processo de investigação. Sua premissa é a de que a interpretação do passado é mais bem alcançada quando as mais diversas vo-

zes estão envolvidas nesse processo e, ainda, que o passado é altamente relevante para inúmeras situações sociais e políticas. Nesse sentido, é preciso considerar que projetos arqueológicos frequentemente envolvem diferentes grupos de interesse (Atalay 2010, Colwell-Chanthaphonh & Ferguson 2008, Marshal 2002, Moser et al. 2002, Tully 2007).

Na experiência de Amanã, procedimentos consultivos, participativos e colaborativos são a tônica entre os pesquisadores e moradores nas mais diversas áreas de conhecimento, o que está no cerne da própria concepção da categoria de UC de desenvolvimento sustentável (Queiroz 2005). Cada vez mais há um afastamento da investigação “sobre e para” comunidades, para pesquisas “por e com” comunidades. Essa mudança é paradigmática e ocorre no âmbito das ciências sociais em geral, contribuindo para o que Atalay (2010) chama de uma prática arqueológica sustentável.

### **AS OCUPAÇÕES DA RDS AMANÃ: ARQUEOLOGIA, DADOS ETNO-HISTÓRICOS E MEMÓRIA SOCIAL**

Cinco anos após os moradores da comunidade Boa Esperança demonstrarem interesse em desenvolver um projeto de arqueologia, pesquisas sistemáticas passaram a ocorrer, incluindo as principais comunidades dos arredores do lago Amanã. Entre 2006 e 2008, um levantamento oportunístico e não interventivo foi realizado, resultando no registro de 32 sítios arqueológicos na área do Lago Amanã, dos igarapés

Baré e Urumutum que formam sua cabeceira, no Lago Urini e Paranã Castanha. Em 2011, mais uma etapa de levantamento permitiu o registro de nove sítios no Paranãs do Tambaqui e Coraci e comunidades às margens do rio Japurá.

Até o momento, seis sítios passaram por etapas de intervenções para mapeamento e escavação, sendo três situados na cabeceira do lago e três na porção inferior: Boa Esperança, Bom Jesus do Baré, Cacoal do Amanã, Kalafate, Monte Sinai e São Miguel do Caucau (Figura 1). As informações e análises destacam a variabilidade cultural no passado pré-colonial, assim como uma longa e antiga cronologia de ocupação que foi estabelecida a partir dos estudos de cerâmicas e datações radiocarbônicas<sup>4</sup>.

A arqueologia do Lago Amanã se relaciona com fenômenos históricos e sociais mais amplos ocorridos na Amazônia Central (Neves 2008). Sabe-se através dos estudos no sítio Boa Esperança que as ocupações se iniciam por volta de 3.300 anos ( $3.320 \pm 30$  BP e  $2.800 \pm 30$  BP), com cerâmicas associadas às profundas feições. Em torno de 600 a.C. ( $2500 \pm 50$  BP e  $2410 \pm 40$  BP), há o estabelecimento de uma ocupação da Tradição Pocó-Açutuba, interpretada como evidência do início de ocupações mais sedentárias na calha do Amazonas, com a produção de solos antrópicos e cerâmicas com antiga policromia ainda no primeiro milênio a.C. (Neves et al. - no prelo).

Ao longo da estratigrafia, há a formação de um pacote de *terra preta*,

com uma datação de 560 d.C. Nesse período, parece se formar um cenário de adensamento populacional com intenso manejo da paisagem, característico dos meados do primeiro milênio da Era Cristã (Costa 2012, Petersen et al. 2001). Essas ocupações estão relacionadas à fase Caiambé da Tradição Borda Incisa, já identificada em quatro sítios arqueológicos. Suas principais características são a grande variabilidade de cerâmica e os contextos funerários.

As análises iniciais sobre práticas funerárias dessas ocupações indicam a formação de espaços específicos nos sítios para a deposição de urnas que podem ser entendidos como “lugares de memória” e constituição física de paisagens que são também simbólicas (Costa et al. 2012). Por fim, são identificadas cerâmicas da fase Tefé, relacionada à expansão da Tradição Policroma na calha do Rio Amazonas (Costa 2012, Gomes 2011b, Gomes & Costa 2010).

Um estudo sistemático da atual ocupação de Amanã foi realizado por Alencar (2007, 2010), que caracterizou a ocupação do espaço e a construção do território a partir de uma metodologia baseada nos relatos de moradores, recuando para um período de cem anos de ocupação, relacionando-o principalmente aos tipos de produção econômica que dominaram a região durante o século XX.

O modelo de ocupação colonial predominante na Amazônia era marcadamente voltado para a economia extrativa, em detrimento do povoamento

(Weinstein 1993). O declínio da produção da borracha nas primeiras décadas do século XX deu força a um novo fluxo migratório. Seringueiros começaram a descer os rios em busca de lugares para se estabelecer. Parte se dirigia para as áreas de várzea do médio Solimões, do Japurá e Purus, conhecidas pelos recursos piscosos e pela presença de outros produtos extrativos com valor de mercado (como a castanha-do-pará, couro de jacaré e onça). Outra parte se estabeleceria em terras localizadas nas proximidades do Lago Amanã, em rios e paranás que davam acesso ao lago.

A vinculação dos clientes aos patrões, a concentração fundiária, o controle do acesso a terra e aos recursos, a intensa mobilidade dos trabalhadores e a dispersão dos grupos sociais não permitiam a formação de assentamentos fixos, mas um padrão de ocupação humana caracterizado pela residência dispersa de famílias e pequenos núcleos de povoamento localizados em áreas de maior facilidade de comercialização de produtos.

O território foi ocupado e construído a partir das ações dos trabalhadores que se deslocavam por amplas áreas em busca da sorva e do leite de maçanduba, em longas expedições entre sistemas fluviais do Rio Japurá e o Rio Negro. O tipo de exploração econômica desenvolvida na região refletiu sobre o processo demográfico, dada à existência de um número pequeno de povoados em um período de cem anos na área da RDSA (Alencar 2007).

A partir dos anos 1960, com as ações da Igreja Católica através da Prelazia de

Tefé que visavam à melhoria das condições de vida da população ribeirinha, as famílias foram incentivadas a formar comunidades e a realizar outras atividades produtivas além da extração, como a agricultura e o cultivo de frutíferas. Também foram estimuladas a fazer a reserva de lagos situados no território de seus assentamentos para manejar os recursos pesqueiros (Peralta 2012).

Alencar (2007) observa que os grupos sociais, que se formaram em Amanã, estavam preocupados em controlar os territórios e o acesso aos recursos naturais. Essa preocupação era determinante na escolha do local para construir os povoados, geralmente à entrada de igarapés de acesso aos seringais e aos castanhais ou próximos aos lagos piscosos.

Apenas nos anos 1980 foram registrados grandes povoados associados ao desenvolvimento de uma atividade econômica centrada na agricultura e na criação de animais. Já nos anos 1990, com a criação da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, houve o reforço do modelo de organização comunitária instituído pelo MEB, desenvolvimento de ações preservacionistas de recursos naturais e valorização dos saberes tradicionais que envolvem o uso do espaço e dos recursos naturais.

No que tange à ocupação indígena, as fontes etno-históricas apresentam alguns aspectos importantes, principalmente no que dizem respeito às redes de trocas existentes no século XVII, documentadas por viajantes, sendo Amanã um provável circui-

to conhecido pelos índios Cauauri ou Caburicena, que viviam entre o Negro, o Japurá e Solimões. Como Porro (1995) afirma, é cada vez mais aparente a existência de um sistema regular e multidirecional de trocas comerciais entre sociedades ameríndias, estabelecido antes do contato europeu, ao qual veio se inserir o trânsito de mercadorias ocidentais.

Ao estudar as relações interétnicas e os movimentos indígenas na cidade de Tefé, Faulhaber (1987) faz um levantamento de fontes que demonstram a grande diversidade cultural da área do Japurá, que era anteriormente povoada por pelos menos quatorze povos diferentes (Yuri, Pica-Flor ou Uainumã, Miranha, Catuquina, Chomana, Pacé, Xama, Mura, Yupiua, 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 e Miranhas), as ondas migratórias entre o Uaupés e o Caquetá (Umauás ou Carihonas), a permanência de um grupo 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.

A presença dos Miranha na região do médio e baixo Japurá foi extensamente documentada nos séculos XIX e XX (Spix & Martius 1981 [1831], Marcoy 1875 [1862], Bates 2009[1863], Koch-Grünberg 2005 [1909], Tastevin 2008 [1928]). Viajantes naturalistas e etnólogos relatam a predominância desse

povo indígena no Japurá e a dispersão causada pela compra e venda de escravos Miranha, sobretudo crianças.

Na região do Lago Amanã, no entanto, a presença indígena enfatizada é dos Mura. Marcoy (1875 [1862]) afirma que, no início do século XVII, os Mura habitavam na margem direita do Amazonas, próximo aos lagos e igarapés entre os rios Tefé e Madeira. Lima-Ayres (1992) destaca que, no século XVIII, os Mura eram apontados como um dos motivos da escassez de comida na região de Tefé, por suas investidas contra assentamentos dos colonizadores da região. Essa situação se transformou depois de um evento no qual os Mura procuram Martins José Fernandes, o diretor da localidade do Imaripé, na região do Amanã, com o intuito de pedir “a agregação de suas Malocas a sociedade Portuguesa” (Baena 1969:207). A partir daí, os Mura “pacificados” passam a se fazer reconhecer aos colonizadores através das palavras “Mathias Camarada”, que viriam a ser usadas por outros grupos Mura que desejavam travar contato com os portugueses para fins comerciais.

No início do século XX, Tastevin (2008 [1928]) relata a presença Mura no lago Urini, afirmando que os remanescentes desse povo teriam sido expulsos da região do Amanã quando os “civilizados” ali chegaram à procura de produtos extrativos. Esse grupo teria iniciado um processo de migração intensiva, mudando de lugar em lugar até se estabelecer no paraná do Aiucá, próximo ao Solimões.

Os deslocamentos forçados dos povos indígenas continuaram devido à demanda de mão de obra para os seringais. A exploração das áreas centrais de terra firme, onde alguns povos indígenas haviam se refugiado após o primeiro momento da ocupação colonial, permitiu contatos desastrosos, “onde encontrassem índios, suas aldeias eram assaltadas e sua população arregimentada para o trabalho de busca” (Oliveira 1983:224).

Na segunda metade do século XIX, a maior procura pela borracha aumentou a demanda de mão de obra das populações indígenas pelos seringalistas e caucheiros. A violência foi usada de maneira recorrente, sob diversos métodos, para garantir o recrutamento e a permanência dos indígenas no trabalho das frentes da exploração da borracha (Koch-Grünberg 2005 [1909], Taussig 1993, Weinstein 1983).

No mesmo período, iniciou-se um processo migratório em larga escala, no qual populações de camponeses do Nordeste se deslocaram para a Amazônia, sendo, mais tarde, absorvidos pela empresa seringalista, na qual eram submetidos a tratamento similar àquele reservado aos indígenas (Oliveira Filho 1979).

A decadência da economia gomífera contribuiu para a diminuição da escala dos deslocamentos forçados e da violência contra os povos indígenas. No entanto, estes continuavam inseridos no sistema de aviamento, trabalhando nas feitorias estabelecidas pelos *patrões*. Relatos coletados por Alencar (2007) indicam a ida de um grupo de indíge-

nas para a área do lago Amanã (Urini):

“O Joaquim Pachola ele veio uma viagem e trouxe uns índios lá do Purê pra cá pro Centro Grande né. Ai *destombou* o pessoal pra lá. Ele trouxe esses índios pra cá, deixou lá no Centro Grande. Aí os índios ficaram doidos por aí e começaram a comprar de um, de outro. Trabalhando pra cá, pra acolá. Ainda foram pra lá pro lado do Arapapá, já dentro do Castanha. Tem um lugar lá que chama Arapará né. É um igarapé de *centro*. Aí foram pra lá tirar sorva. Aí num deu certo e depois andavam por aí, se viravam e foram embora. Voltaram pro Purê” (Sebastião, comunidade Vila Nova) (Alencar 2007:35).

“Tinha esses índio que o Pachola trouxe. Agora eu num sei que tipo de índio era não. Era do Purê. Parece que eles varavam pro Solimões. Eles me falaram que no tempo que eles estavam trabalhando aqui, eles vieram de lá né, a família deles. Mas era lá pro lado da parte do Solimões. Agora eu não sei que paragem é. Ele disse que foram pra lá uma vez. Sei que era uma animação só. Sei que dançaram, fizeram festa e fizeram Caiçuma, como eles falam né. Caiçuma eu acho que é farinha ou é de macaxeira, mingau, pra beber. Sei que era animação. Depois disso aí, ele falava que morreu o pai dele, morreu mãe. Ele contando pra mim. Disse que quando amanhecia o dia, tinha de dois assim morto em cima da caixa. Era sarampo que deu com força. De lá eles vieram já pra cá de novo. Aí eles num foram mais pra lá, que morreu o pai dele pra lá” (Sebastião comunidade Vila Nova) (Alencar 2007:39).

Joaquim Pachola foi um patrão que, nos anos 1950, dominou as áreas do Igarapé Centro Grande, que deságua no Urini. Teria levado índios do Purê para extrair sorva e castanha. É pouco provável conseguir determinar com exatidão a qual povo pertencia os “índios do Purê”, dada à escassez de informações, mas é possível ter uma noção dos diferentes povos que habitavam o rio.

O rio Purê, também chamado de Puruê, é um afluente da margem esquerda do alto Japurá. No século XIX, é referido por Spix & Martius (1981 [1831]) como local de habitação do povo Juri. Na primeira década do século XX, Theodor Koch-Grünberg (2005 [1909]) afirmou que o Purê era habitado pelos povos Passé e Yuri (Juri). Segundo ele, o rio teria duas cabeceiras: uma que vem do oeste, outra do norte. Na primeira residiriam os Yurú-Pixuna e, na outra, os Uainumá.

Descendo o rio Japurá, o etnólogo avistou ainda uma choupana dos Yuri e outra dos Passé, na boca do Purê, ambas abandonadas. Tastevin (2008 [1928]: 33) afirma que “no sentido da boca do Purê” havia um lugar onde se reuniam índios de “diversas línguas e denominações”, vindos do rio Apaporís: Kueretu, Yabahana, Yahuna, Tanibunka, Makuna, Soco e Tukano.

Alencar (2007) não reconhece referências a grupos indígenas habitando a área do Lago Amanã ou Urini que tenham sido contemporâneos dos antepassados dos atuais moradores, mas alguns relatos sugerem concepções lo-

cais interessantes sobre a presença indígena na região:

“E quando eu me entendi no mundo, esse lago era só cearense. Aqueles brabo! O meu avô alcançou eles ainda. Agora ninguém sabe como foi pra eles virem aqui. A metade morreu. Todo esse lugar era a maior dificuldade. Por ali pelo Belo Monte, tem aquele buracão de tesouro dos índios, eles sentavam no caco de barro. Por isso que eu digo que depois desses índios que o povo já veio pra cá” (José Antonio, São José do Urini).

“Aqui sempre o papai dizia que só morava índio, índio, índio, só índio brabo mesmo! Índio que chega avermelhava na beira do rio! O finado João Carneiro, todos diziam. Eu mesma num vi, conto por que os outros contavam. Mas os antigos contavam né. Eu sei que tinha um aí que era Paumari. Tinha até índio peruano, esses índios da marca da comadre (Helena), daqueles que comia gente. O pai da mãe dela comia gente” (Francisca Contreira, comunidade São José do Urini) (Alencar 2007:60)

Não estamos associando as ocupações identificadas nos sítios arqueológicos estudados até o momento com as populações indígenas que esses relatos indicam, tampouco uma inferência direta sobre a cultura material identificada e os povos registrados nas fontes etno-históricas, mas essas informações indicam dois aspectos que devem ser levados em consideração na longa história de ocupação de Amanã: a grande variabilidade linguística e cultural presente na região e uma instabilidade po-

lítica que, sem dúvida, modificou as formas de ocupação. Se no período pré-colonial eram sedentárias e duradouras como sugere o registro arqueológico, no período pós-contato se tornaram mais rápidas e de maior mobilidade.

A história oral da atual população de Amanã nos remete a um período de mais de cem anos, de 1900 a 2005, e permite identificar distintos momentos desse processo de ocupação recente, relacionados aos tipos de produção predominantes e aos fluxos migratórios a eles associados. Nossa intenção ao destacar a presença indígena na região, que é ainda viva na memória dos moradores, busca justamente complexificar as relações existentes nesse pro-

cesso recente de ocupação.

## AS COMUNIDADES E OS VESTÍGIOS ARQUEOLÓGICOS

A comunidade Boa Esperança se encontra assentada sobre um sítio arqueológico de quinze hectares, formado por quatro componentes culturais com uma longa cronologia de ocupações, iniciada há aproximadamente 3.200 anos. Na área de maior circulação da comunidade, são encontrados grandes recipientes cerâmicos (urnas) aflorando a superfície, o que parece ter sido no passado uma área específica de deposição de estruturas funerárias (Figura 3).

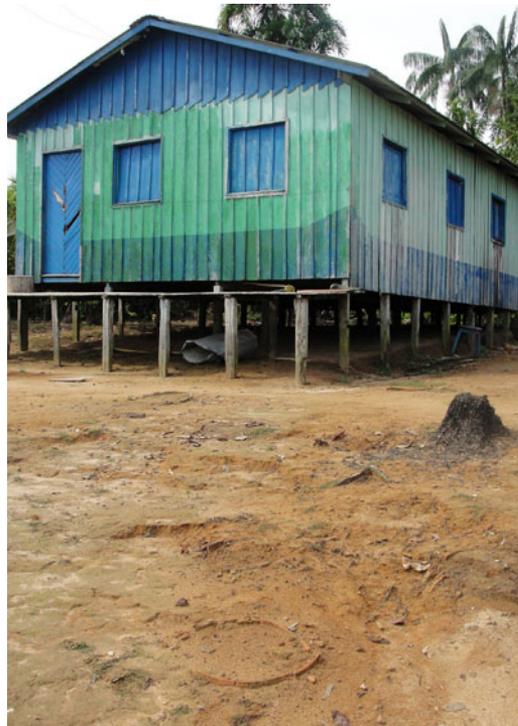


Figura 3 – Urnas aflorando na superfície do terreno. Comunidade Boa Esperança, 2011. Foto: Jaqueline Gomes.

A formação da comunidade está relacionada à chegada de famílias cujos membros vieram de outras regiões e, dessa forma, não estavam relacionadas, anteriormente, por parentesco, com moradores mais antigos ou com as famílias que iniciaram a exploração de recursos de Amanã.

Na década de 1970, famílias do rio Juruá foram trazidas por um parente que havia se tornado patrão no município de Coari (AM). Primeiramente estabelecidas no Igarapé Juá Grande, deslocaram-se para o lugar atual por fatores sociais e ambientais, como a queda na produção da castanha e da sorva, o falecimento do patrão e o isolamento geográfico durante a seca. No final da década de 1980, foram feitas as primeiras roças e, após um ano, quando já estavam maduras, mudaram as casas de lugar (Soares 2006).

Grande parte dos moradores da Boa Esperança reconhece e enfatiza a descendência dos nordestinos ou cearenses, autodenominam-se *arigós* e são assim classificados por moradores de outras comunidades. Boa Esperança também é reconhecida como a maior e mais organizada comunidade da RDS Amanã, possuindo 52 domicílios e 250 moradores (IDSMS 2010). Atuante na organização comunitária, possui relações políticas com os municípios de Tefé e Maraã, com representação política através de um vereador morador da comunidade.

A transformação nos sistemas de produção, mudando a ênfase no extrativismo para a agricultura, tornou a farinha de mandioca a principal fonte

de produção e comercialização dos moradores de Boa Esperança (Pereira 2008). 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 Amanã, o que faz da Boa Esperança um polo de educação para crianças e adultos.

Bom Jesus do Baré e Kalafate são comunidades de maior antiguidade de ocupação, assentadas sobre sítios arqueológicos de pequenas proporções, com 0,5 ha e 1,4 ha, respectivamente, destinados exclusivamente para a deposição de urnas funerárias. Ambas as comunidades possuem laços de parentesco mais antigos na região e um padrão de ocupação historicamente consolidado através do uso de áreas para atividades extrativistas. É este também o caso da família Silva Araújo<sup>5</sup>, que forma as comunidades Ubim, Bom Socorro e São Miguel do Cacau.

O grupo extenso de parentes do Bom Jesus do Baré, que descende de uma família estabelecida na área do lago Amanã na década de 1930, ocupa uma posição privilegiada nas redes que regulam o direito de acesso e usufruto de recursos naturais. Disputas sobre o uso de áreas e exploração de recursos rodeiam a comunidade e a família Silva Araújo, por isso, são mediadas seguindo a lógica do pertencimento a grupos de parentes, por relações de descendência, casamento e coresidência (Lima et al. 2006). Essa comunidade concentra poucos moradores e possui uma escola que oferece educação infantil, com um quadro pequeno de professores.

No que tange aos vestígios arqueológicos, as interações dos moradores são aparentemente diferentes. Na comunidade Boa Esperança, é cultivada uma curiosidade: são comuns relatos de coleta de peças de cerâmicas e escavações de urnas que ocorriam antes do início das pesquisas arqueológicas. Após anos de contínuas atividades de pesquisa, os moradores mantêm peças arqueológicas em suas casas, apesar de haver cessado o empreendimento de escavações amadoras.

A percepção dos moradores em relação aos vestígios arqueológicos é construída de maneira reflexiva, em que se misturam elaborações próprias e as informações dos pesquisadores com os quais convivem. Esse conhecimento elaborado em torno dos vestígios aponta para uma série de teorias locais, sobretudo a relação entre os antigos habitantes do Amanã e a categoria de “índio” e suas contrapartes, como “civilizado” ou “arigó”.

Os moradores associam as concreções de ferro no solo às pinturas que observam nos fragmentos cerâmicos, nomeando as concreções como “pincel de índio”. Perguntas como “é verdade que Boa Esperança já foi uma grande aldeia de índio?”, permitiram perceber o interesse que os moradores têm em entender as pesquisas arqueológicas e as teorias dos pesquisadores acerca dos vestígios.

As mulheres associam a grande quantidade de vestígios cerâmicos ao fato de que existiria ali um local especializado de produção cerâmica. Dona Valdízia refere-se à Boa Esperança como *uma*

*antiga olaria de índio* (Gomes 2010), enquanto Dona Conceição, ao ver *cacaria por todo lado*, explica que isso se deve ao fato da alta qualidade do *barro de antigamente*. Dona Conceição é uma artesã com experiência em produção cerâmica e afirma que o *barro* atual não é adequado, devido à grande quantidade de areia misturada. Sua explicação é que os antigos moradores devem ter feito “porcarias” com o barro ou mulheres menstruadas tinham contato com ele (Sousa 2008).

As histórias contadas pelos homens tem relação com as diferentes origens dos moradores, as dificuldades de sobreviver na floresta e os encontros com grupos indígenas. Essas histórias são contadas como eventos acontecidos em lugares diversos e que podem ter sido testemunhados por conhecidos ou não. Uma narrativa coletada por nós sobre como um “índio da cara vermelha brigou com uma onça” demonstra as habilidades indígenas em viver no meio da floresta em contraponto às próprias habilidades dos *arigós*: “Antes a gente só tirava as coisas da mata, agora a gente é agricultor, a gente caça algumas vezes, mas não somos profissionais, já os índios são caçadores por profissão, são conhecedores da mata.” (Antônio, agricultor, Comunidade Boa Esperança, outubro de 2010).

Na descrição dessas categorias sociais, prevalece uma percepção na qual os índios seriam “caçadores” e os moradores de Boa Esperança, “agricultores”. Prevalece ainda outra oposição comum no contexto do médio Solimões e afluentes, entre *índio* e *civilizado*: “a gente é civilizado, e tem índio que é.

No Rio Negro, tem São Gabriel onde até o prefeito é índio, só tem índio!” A categoria de *civilizado* é profundamente marcada pela história da colonização na região, sendo caracterizada pela adesão às religiões cristãs, a capacidade de expressar-se através da língua portuguesa, o consumo de *mercadorias* obtidas no comércio e também através do engajamento no trabalho a um *patrão* (Santos 2012, Deturche 2009).

A adesão às formas regionais de organização política, sobretudo a *organização comunitária* promovida pelo Movimento de Educação de Base (MEB) nas décadas de 1970 e 1980, também contribui para a descrição de pessoas como *civilizadas*. A fala desse interlocutor expressa, com alguma ênfase, o fato de que haveria *índios civilizados*.

Certo temor atribui respeito dos moradores aos fragmentos cerâmicos arqueológicos, o que foi observado, por várias vezes, através da história de que a escavação de uma urna com existência de ossos teria causado um inchaço ou alergia a um morador, que a enterrou novamente e parece não ter escavado outra. O receio de alguns moradores em intervir nos vestígios é também causado pelas *visagens* (Galvão 1954), que dizem terem sido frequentes no início da ocupação daquele lugar.

Os grafismos das cerâmicas arqueológicas são entendidos como uma linguagem “que só os índios deveriam entender”. Essa é uma interpretação recorrente de diversos moradores em todas as comunidades, que comparam as línguas indígenas com outras como

o alemão ou chinês, as quais afirmam serem impossíveis de compreender.

As urnas funerárias são os vestígios mais abundantes na RDS Amanã, em treze sítios já foram contabilizados 390 vasos aflorando em superfície (Furquim 2014). Esses objetos já foram alvo de escavações estimuladas pela noção comum que guarda tesouros e objetos valiosos. Durante as escavações do Sítio São Miguel do Cacau, em 2011, realizadas com a participação da família Silva Araújo, Seu Mimi narrou a seguinte história:

“Havia dois amigos, o primeiro um pouco preguiçoso que gostava de passar horas na sua rede e não tinha muito afago ao trabalho, o segundo, era bastante trabalhador, contudo ambicioso. O amigo preguiçoso certa noite sonhou com um pote cheio de ouro, no sonho lhe era mostrado o local exato onde o pote estava enterrado e como faria para chegar ao local. Inquieto com o sonho contou ao amigo trabalhador e ambicioso que escutando a história ficou impressionado e com muita vontade de encontrar o pote. O amigo preguiçoso não tão animado com o trabalho que teria para encontrar o pote deixou de lado o sonho ficando em sua rede, enquanto o amigo ambicioso com certa avareza decidiu ir sozinho e escondido até o local e ficar com o ouro para ele. Assim, como havia sido mostrado no sonho do amigo, encontrou o local e lá havia de fato um pote enterrado. Ao abrir o pote, no entanto, o amigo ambicioso se deparou com muitas cabas pretas que voaram em sua

direção. Aborrecido, achando que a história era uma peça pregada por seu amigo preguiçoso, resolveu dar o “troco”. Fechou o pote, que ainda continha muitas cabas e com muito esforço levou o pote até a casa do amigo. Chegando lá, o amigo estava deitado em sua rede e pela janela o homem jogou o pote pesado dentro da casa, foi quando o pote se quebrou cheio de ouro”.

Segundo o interlocutor, a história fala sobre a ganância do amigo trabalhador e o cuidado que se deve ter ao contar os sonhos e planos futuros às pessoas. Embora o amigo preguiçoso não tenha feito esforço para conseguir o pote de ouro, o conteúdo lhe foi concedido, pois ele que havia sonhado com o pote e o local que estava guardado. Chamamos a atenção para o fato de o objeto arqueológico ser parte de uma narrativa local onde estão embutidos certos valores morais.

Na comunidade Bom Jesus do Baré, as percepções sobre os vestígios arqueológicos são mais tênues. É evidente a dificuldade em manter uma conversa longa com os moradores, quando os *cacos de índio* são o tema central do diálogo. O mesmo ocorre na comunidade Kalafate, ainda que os moradores estejam familiarizados com o tema, associando aos “cacos de índio” muitas histórias sobre povos indígenas – nomeando os locais

onde mais aparecem vestígios e descrevendo suas características estilísticas. Ao contrário de Boa Esperança, nessas duas comunidades, os moradores demonstram maior distanciamento com os vasos que encontram próximos às casas. Relatam que grande parte do material que havia na superfície desapareceu e que, ao encontrarem um vaso durante a capina do terreiro, jogavam-no para o lado.

Nessas comunidades não foram identificadas coleções de material arqueológico ou, ao menos, qualquer objeto arqueológico guardado nas casas visitadas. Isso é justificado pela antiguidade de ocupação do lugar, pois seus moradores afirmam que já se *acostumaram com os cacos*. Contudo, na comunidade Kalafate, onde as conversas foram mais constantes com as famílias de Dona Bebé e Seu Jota, antigos moradores e interlocutores-chave, chamam atenção para a “coleção” que esses dois moradores mantêm em seus domicílios.

No caso de Dona Bebé, são guardadas diversas *coisas da floresta* (cascas de árvores, folhas, sementes) que servem para manufatura de remédios. Na casa de Seu Jota, há diversos objetos que passam as esferas do curioso e do sobrenatural, um dos objetos é a “maçã-de-boi” levada sempre nas caças que fazia (Figura 4).



Figura 4 – Coleção de Seu Jota e Dona Bebé, moradores da Comunidade Kalafate, 2011. Fotos: Jaqueline Gomes.

De modo geral, os moradores dessas comunidades mostram-se reservados em demonstrar curiosidade pelas pesquisas arqueológicas, mas sempre são solícitos ao falar sobre a própria comunidade, sobre como a vida mudou desde o *tempo dos patrões* até a criação da reserva. Em Bom Jesus do Baré, uma personagem importante no imaginário dos moradores é a avó Rosa Tavares. Segundo a família, ela era uma *índia peruana* que foi levada para o Juruá por um “homem muito traiçoeiro e vingativo”, conseguindo fugir com a ajuda de Henrique Tavares, nordestino e trabalhador dos seringais com quem se casou, e juntos chegaram ao Amanã. Essa perspectiva de valorizar o elemento indígena da família tem ainda mais força nas falas de Dona Deusa, que descreveu a utilidade das vasilhas de barro, tanto para sepultamentos

como para fazer o *caissuma*, bebida fermentada que aprendeu a fazer com a avó a partir da macaxeira (*Manihot utilisima*) e do abacaxi (*Ananas comosus*). Modos de fazer cerâmica, locais de coleta de barro em área do lago, bem como materiais utilizados para pintura e acabamento dos vasos são detalhados por ela.

A comunidade Kalafate também lança mão das relações de parentesco com indígenas, de modo a demonstrar um conhecimento próximo sobre o “tipo” de gente produtora dos vestígios arqueológicos. Em uma de nossas reuniões, em outubro de 2011, um dos assuntos levantados por eles foi a concepção de que o trabalho tenta escrever a história dos índios que habitaram a região, ilustrada pela fala de um dos moradores sobre o fato de eles serem *índios mansos* (Gomes 2012).

Em um primeiro momento, procuramos testar a hipótese de que os moradores teriam considerado a presença dos vestígios arqueológicos para a escolha dos assentamentos. Na comunidade Bom Jesus do Baré, os descendentes apontaram a existência de castanheiras no início da ocupação por seus avós, mas atribuíram a escolha do lugar à percepção de que *a terra é boa*. Já na Boa Esperança, segundo informações coletadas por Soares (2006), os moradores migraram do Juá Grande para a área conhecida como Ponta da Samaúma, motivados pelo menor distanciamento dos roçados em relação às casas, o que reduz consideravelmente a penosidade do trabalho agrícola:

“Veio bem uns seis moradores ver. Aí tá, 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 aqui, 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 citado por Soares 2006 – grifos nossos).

Apenas com o tempo, com a abertura de caminhos e as limpezas de terreiros próximos às casas, o avistamento dos vestígios tornou-se frequente. Aqui, a preferência por espaços antropizados parece ter sido regida pelas observações de espécies vegetais – uma capoeira que seria mais facilmente retirada

- e do regime de águas no período da cheia.

As relações dos moradores com os vestígios arqueológicos expressam modos locais de pensar a história e sua relação com as categorias sociais da região. Ao mesmo tempo em que a vida nas *beiradas* ou *no interior* exige o domínio de técnicas do engajamento com o ambiente amazônico, que poderiam ser pensadas como “tradicionais” ou “ancestrais”, os moradores não traçam uma relação entre seu mundo vivido e uma continuidade histórica nessas habilidades.

Harris (2005) argumenta, nesse sentido, que as práticas dos *ribeirinhos* não provêm diretamente de um legado Ameríndio (ou Europeu), elas não são transmitidas “de geração em geração” como conhecimentos “prontos”, antes disso, são habilidades construídas através da “improvisação de diversas capacidades e recursos”, no engajamento com o ambiente e nas práticas de imitação e recomposição das habilidades de outros.

Da mesma forma, os critérios de identidade e categorias sociais construídos localmente não estão implicados apenas na ascendência de pessoas e grupos, sendo profundamente influenciados pelas relações atualizadas no presente – especialmente de casamento e compadrio. Os interlocutores podem enfatizar a origem indígena ou nordestina de seus ancestrais, mas as descrições que fazem de si mesmos e de outros não estarão circunscritas a apenas um “tipo de gente”, seja ele *ca-*

*bocho*, *arigó* ou *índio* (Gow 1991, 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 pelas populações locais no *ser amazonense*.

### **GENTE DE HOJE E DE ONTEM: PERCEBENDO A TRANSFORMAÇÃO DA PAISAGEM COMO PROCESSOS DE LONGA DURAÇÃO**

Os moradores possuem um conhecimento refinado da paisagem, nomeiam as *plantas* (nome dado às espécies perenes cultivadas) de seu terreiro e dos caminhos utilizados até a roça, atribuindo a estas uma série de conhecimentos e eventos. Quatro casos de Boa Esperança podem ilustrar essa habilidade e ainda nos oferecem elementos para pensar em como essa paisagem se relaciona às memórias do grupo familiar e à formação da paisagem da comunidade:

- i) o buritizal sem espinho (*Mauritia flexuosa*), plantado há quinze anos, por ocasião da doação de mudas pelo então prefeito de Alvarães.
- ii) a pupunha marajá (*Bactris gasipaes*), associada com a história de um homem que, segundo se dizia, andava com índios e quando visitou a comunidade não levava isqueiro pela mata, pois dominava a técnica de acender cigarros fazendo fogo com a raiz da planta.
- iii) uma única soveira (*Sorbus domestica* L.) no caminho da comuni-

dade à roça tem diversos cortes de sangria em seu tronco, testemunho da prática de retirada do látex.

- iv) em meio a um açaizal, uma única seringueira (*Hevea brasiliensis*) também apresenta cortes de sangria em seu tronco (Figura 5).



Figura 5 – Seringueira no açaizal. Comunidade Boa Esperança, 2010. Foto: Jaqueline Gomes.

Esses dois últimos exemplos podem ser entendidos como marcos de uma paisagem de memória, remetendo ao tempo da exploração gomífera. A referência ao trabalho nos seringais feito no passado vem acompanhada da ideia de uma origem *arigó*, remetida muitas vezes como um contraponto à categoria de *índio*. O mais interessante neste caso é que um passeio pela comunidade com um jovem pode ter uma pausa nessa seringueira para uma demonstra-

ção de como fazer a sangria e retirada do látex.

Em todas as comunidades, a agricultura é a principal atividade econômica, com o cultivo da mandioca voltado para o consumo e o mercado. Na terra firme, onde os solos possuem menores estoques de nutrientes, restringindo o período de cultivo da mandioca para no máximo dois anos, o manejo baseado no sistema “derruba e queima”, seguido de pousio, é a principal característica desse sistema de produção (Balée 1987).

Pereira (2008) define uma tipologia local de áreas utilizadas para a agricultura com base nas distinções e uso de diferentes ambientes: restinga, baixo, praias, barranco, terra firme e terra preta. Para essa reflexão nos interessa os dois últimos. Os moradores também distinguem os sistemas de cultivo em *roçado* (*roça*), *sítio* (*pomar*), *quintais/terreiros* e *caminhos*.

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 para o cultivo de espécies anuais como a mandioca.

As *terras pretas* são as áreas de terra preta arqueológica, reconhecidas pela constituição do solo, profundidade da camada orgânica e 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 pró-

ximas ou no interior das comunidades e são utilizadas para o estabelecimento de *sítios* (quintais).

O *roçado* é exclusivamente usado para identificar o cultivo da mandioca e variedades, além de outras espécies como o milho, cará, pupunha, açaí e abacate. Entretanto, a mandioca é sempre a espécie predominante. Um *roçado* geralmente possui um hectare e é definido em função do tamanho da família e/ou planejamento de produção de excedente para a venda<sup>6</sup>.

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. 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 (açaí, pupunha, abacate, cupuaçu, cacau).

Os *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* é a área mais próxima às casas com capinação frequente e limpeza quase diária, e o *quintal*, propriamente dito, é a parte restante que ocupa a maior porção do espaço<sup>7</sup>.

Os *caminhos* são trilhas usadas entre a comunidade e as áreas de cultivo, nesses espaços são plantadas diversas espécies, como a macaxeira e frutíferas. Podem ser considerados como uma es-

tratégia elaborada para o fornecimento de sombra e fácil coleta de alimentos.

Pereira et al. (2006) chamam 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.

Em discussão das formas de posse (*ownership*) e propriedade (*property*) na Amazônia indígena, Brightman (2010) propõe uma conexão entre a dimensão antropogênica do ambiente amazônico e os regimes de apropriação nativos. De fato, a ênfase na dimensão criativa e transformativa nos regimes de propriedade e posse indígenas nos parece uma chave analítica possível para pensar as maneiras de legitimação da posse da terra na região de Amanã, especialmente devido à intensa prática da agricultura itinerante naquela área.

A pesquisa de Alencar (2007:133) enumera que as “capoeiras e plantas cultivadas” seriam elementos-chave para se “reivindicar o uso” de um território, sobretudo quando se tratam de locais cultivados no passado e reivindicados no presente. Uma vez que o trabalho na agricultura está profundamente implicado nas dinâmicas do parentesco regional (e vice-versa) (Lima 2005), os regimes de posse no Amanã integram as dinâmicas de composição de coletividades e habilidades necessárias para a transformação do ambiente e elaboração de paisagens antrópicas, lugares

de domínio e circulação de pessoas humanas.

Se observarmos as localizações das maiores comunidades na RDS Amanã, veremos que estão assentadas sobre sítios arqueológicos, em áreas estratégicas de acesso ao lago e igarapés de entrada para ilhas de recursos, seja para caça ou extração. Todas as comunidades aqui analisadas se referem aos castanhais como um elemento que motivou o estabelecimento das famílias.

A associação entre castanhais e a ocupação humana pré-colonial é recorrente na literatura (Balée 1989, Conklin 2001, Guix 2005, Pärssinen et al. 2009, Ranzi et al. 2007). A intervenção humana é crucial para o estabelecimento dessas floretas e uma revisão de casos etnográficos sugere como práticas culturais específicas podem ter facilitado a expansão das antigas populações de castanheiras (Shepard & Ramirez 2011).

Na RDS Amanã, o uso atual do espaço é realizado com o intenso manejo das espécies vegetais. Localmente as manchas de terra preta são classificadas como quintais e parece haver uma intencionalidade em conservá-las. A título de exemplo, Boa Esperança, em termos arqueológicos, pode ser dividida em dois setores.

O primeiro, composto por dezenas de urnas aflorando na superfície do solo, se configurando como um complexo funerário. Esse setor, que vem sofrendo severos impactos, segue a margem do igarapé Boa Esperança e do lago Amanã e tem formato linear, acompa-

nhando o alinhamento das casas e demais construções.

O segundo setor consiste na mancha de terra preta que compreende o fundo das casas. Esta é a maior parte do sítio e se encontra bem conservada, embora venha ocorrendo o crescimento do número de domicílios. Nas áreas de terra preta não são construídos domicílios e outras estruturas, trata-se, ao contrário, de áreas reservadas ao cultivo de frutíferas e, em alguns casos, pequenas plantações de subsistência. Há, portanto, um modo tradicional de uso desse recurso que, de certa forma, conserva o patrimônio arqueológico.

A preferência pelo uso e assentamento em espaços previamente antropizados nos permite pensar as atuais ocupações no Lago Amanã como uma sequência que é traçada “como fios de conhecimento que podem ser tecidos de formas diferentes por pessoas diferentes em tempos diferentes” (Machado 2010:363). Encarar essas escolhas culturais sob uma perspectiva histórica, e de longo prazo, revela questões importantes sobre as relações entre passado e presente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na RDS Amanã, os vestígios arqueológicos apontam formas de ocupação prévias, por grupos humanos radicalmente distintos dos atuais moradores: são pensados como “índios” que viveram em um passado que não é reconhecido na memória dos moradores. No entanto, as relações possíveis com os vestígios apontam para maneiras de

construir uma subjetivação (Lagrou 2007) através de um contraste com o passado indígena do Amanã.

A relação da comunidade Boa Esperança e as demais com os vestígios das antigas ocupações em seus respectivos territórios caminham em sentidos diferentes. Na Boa Esperança, percebe-se uma intensa curiosidade sobre o passado do lugar e os moradores demarcam uma diferença entre eles mesmos e aqueles que ocuparam o lugar no passado. As relações de alteridade que os fragmentos engendram são observadas nas falas e narrativas sobre índios, revelando uma concepção do indígena como o grande conhecedor da floresta. A categoria “*arigô*”, por sua vez, é associada ao passado de trabalho extrativo por excelência, especialmente nos seringais, já que esse foi o destino da maioria do contingente populacional vindo do Nordeste para a Amazônia, desde o século XIX (Oliveira Filho 1979).

Especificamente na comunidade Bom Jesus do Baré, os moradores não possuem discursos mais elaborados sobre os vestígios arqueológicos, os mais antigos enfatizam a origem indígena-peruana da avó e o casamento desta com um nordestino. A memória desse casamento e “mistura”, que marca o início do grupo, está viva para os descendentes que vivem atualmente na comunidade. Os moradores, embora reconheçam uma origem múltipla, referem-se a si mesmos como *amazônenses* e, ao contrário dos moradores de Boa Esperança, não se apropriam dos vestígios para demarcar semelhanças ou diferenças.

As comuns reocupações de sítios, em grande maioria, possuem um caráter destrutivo que, à primeira vista, desagrada aos profissionais da área, mas revelam dinâmicas sociais permeadas por encontros entre o passado e o presente intermediados por relações de identidade e alteridade dos grupos locais. A gestão do patrimônio arqueológico depende, assim, dos significados locais que ele adquire e, ao contrário dos pressupostos que acompanham grande parte das ações de educação patrimonial, não significa ausência de conhecimentos ou falta de consciência histórica (Parente 2009).

Diagnosticar as percepções daqueles que se relacionam diariamente com o patrimônio arqueológico e constroem significados sobre ele é fundamental para qualquer ação de gerenciamento do patrimônio arqueológico.

Procuramos nessa reflexão trazer a experiência de pesquisa de base comunitária na RDS Amanã, pois esforços, como as observações realizadas, sugerem tratar o patrimônio arqueológico como um agente nos processos de afirmação de populações, o que tende a se tornar importante quando pensamos no processo crítico que a própria disciplina arqueológica vivencia.

## AGRADECIMENTOS

Agradecemos aos moradores da RDS Amanã, em especial às famílias e pessoas citadas no texto. Ao Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá pela estrutura e logística de campo, além do financiamento para as pes-

quisas arqueológicas. Somos gratos a Maria Tereza Parente, por sua proposta de trabalho e pela colaboração nas atividades de educação patrimonial.

## NOTAS

<sup>1</sup> O “Projeto Plano de Manejo Comunitário do Patrimônio Arqueológico Existente na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã” obteve autorização em novembro de 2008, com validade de 24 meses, tendo sido renovada em 2011 por igual período, pelo Processo IPHAN nº 01490.0000551/2008-27.

<sup>2</sup> Essa atividade ocorreu durante os anos de 2010 e 2012, em parceria com a educadora Maria Tereza Parente, vinculada ao Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.

<sup>3</sup> Esta reflexão resulta do envolvimento que construímos com três famílias na comunidade Boa Esperança, quatro famílias na comunidade Bom Jesus do Baré, duas famílias na comunidade Kalafate e a família Silva Araújo, formada pelo casal Raimunda da Silva e Otilio Feitosa, conhecido como Seu Mimi, que ocupa as comunidades Ubim, Bom Socorro e São Miguel do Cacao.

<sup>4</sup> Detalhes sobre metodologias de trabalho aplicadas nas intervenções dos sítios, bem como das análises cerâmicas podem ser encontradas em Costa (2012), Neves et al. (2012), Santos (2012).

<sup>5</sup> A estratégia de ocupação do espaço da família Silva Araújo (D. Dica e Seu Mimim) é a utilização de Bom Socorro e do Ubim. Mensalmente, eles ocupam as duas áreas, fazendo grande esforço para manter os dois lugares, buscando se beneficiar disso. Enquanto criam gado no Bom Socorro, que também tem um lago e é mais farto

de peixe, tem grandes áreas de terra firme para cultivos, caça e extração de castanha (Coelho 2012).

<sup>6</sup> Apesar de as mulheres participarem ativamente do roçado, a interação feminina com o ambiente está mais associada ao espaço doméstico. São elas que cuidam das pequenas hortas que são cultivadas em jardins suspensos próximos às casas, fazendo uso de plantas para o tempero, tratamento de doenças e cuidados relacionados ao parto e ao recém-nascido. Esses conhecimentos e usos de espécies vegetais indicam as diferenças de gênero no cotidiano ribeirinho, já observado em trabalhos etno-arqueológicos (Machado 2010).

<sup>7</sup> Em quatro comunidades da RDSA, foram identificadas, em quintais, 115 espécies de plantas diferentes, distribuídas em 52 famílias. 37 (32,5% do total) utilizadas para alimentação, 34 (29, %) como remédio, oito (6,9%), como ornamental e uma (0,9%), como utensílio doméstico. As outras 35 (30,4%) são de uso múltiplo. 48 espécies (41,7%) possuem porte do tipo arbóreo, dezoito (15,6%), arbustivo e 49 (42,7%), herbáceo. As espécies mais comuns nos quintais foram o cupuaçu (*Theobroma grandiflorum*), o jambo (*Eugenia jambo*) e a goiaba (*Psidium guajava*), presentes em quase todas as unidades amostradas (92% do total). Em seguida, a bacaba (*Oenocarpus bacaba*), com 82% de frequência, a pupunha, o açaí do mato e a manga (*Mangifera indica*), verificadas em 75% das áreas. Quanto ao número de indivíduos por quintal, as espécies mais plantadas foram o açaí do mato (12,2% do total de indivíduos), o abacate, com 7,8%, o cupuaçu (6,8%), a bacaba (5,9%), o limão (*Citrus latifolia*) (5,4%) e a pupunha (5,3%) (Pereira et al. 2006).

## REFERÊNCIAS

- Alencar, E. 2007. *Estudo da ocupação humana e mobilidade geográfica de comunidades rurais da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã – RDSA*. Relatório Final. Santarém, Tefé.
- \_\_\_\_\_. 2009. O tempo dos padrões ‘brabos’: fragmentos da história da ocupação humana na Reserva de Desenvolvimento sustentável Amanã, Am. *Amazônica* 1(1):178-199.
- \_\_\_\_\_. 2010. Dinâmica territorial e mobilidade geográfica no processo de ocupação humana. *Uakari* 6(1):39-58.
- Atalay, S. 2010. ‘We don’t talk about Çatalhöyük, we live it’: sustainable archaeological practice through community-based participatory research. *World Archaeology* 42(3):418-429
- Balée, W. 1987. Cultural Forest of the Amazon. *Garden*, 11(6): 12-32.
- \_\_\_\_\_. 1989. The culture of Amazonian forests, in *Management in Amazonia: indigenous and folk strategies*. Editado por D. Posey, & W. Balée, pp. 1-21. W Bronx: The New Botanical Garden.
- Baena, A.L.M. 1969. *Compêndio das Eras da Província do Pará*. Coleção Amazônica. Série José Veríssimo. Belém: Universidade Federal do Pará.
- Bates, H. 2009 [1863]. *The Naturalist on the River Amazon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brasil, Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza – SNUC: Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000. Brasília: MMA/SBF, 32 p.
- Brightman, M. 2010. Creativity and Control: Property in Guianese Amazonia. *Journal de la Société des Américanistes* 96(1): 135-167.
- Coelho, E. 2012. *Viabilidade do turismo de base comunitária na RDS Amanã*. Instituto de

- Desenvolvimento Sustentável Mamirauá. Relatório Final apresentado ao CNPq, PCI. Inédito
- Colwell-Chanthaphonh, C. & T. J. Ferguson (Eds.). 2008. *Collaboration in archaeological practice: engaging descendent communities*. Lanham: Altamira Press.
- Conklin, B.A. 2001. *Consuming grief: Compassionate cannibalism in an Amazonian society*. Austin: University of Texas Press.
- Costa, B. L. 2008. Levantamento Arqueológico na RDS Amanã. *Uakari* 42):7-19.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Plano de Manejo do Patrimônio Arqueológico Existente na RDS Amanã*. Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá. Relatório Final apresentado ao CNPq, PCI. Inédito
- \_\_\_\_\_. 2012. *Levantamento Arqueológico na RDS Amanã - Estado do Amazonas*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, Brasil.
- Costa, B., A. Rapp Py-Daniel, J. Gomes, e E. Neves. 2012. Urnas funerárias no Lago Amanã: Contextos, gestos e processos de conservação. *Amazônica* 4(1): 60-91.
- David, B., & J. Thomas. 2008. Landscape Archaeology: Introduction, in *Handbook of Landscape Archaeology*. Editado por B. David, & J. Thomas, pp 27-43. Walnut Creek: Left Coast Press.
- Deturche, J. 2009. *Les Katukina du Rio Biá (Etat d'Amazonas – Brésil): Histoire, organisation sociale et cosmologie*. Tese de Doutorado, Universidade de Paris Ouest, França.
- Erickson, C. 2008. Amazonia: the historical ecology of a domesticated landscape, in *Handbook of South American Archaeology*. Editado por H. Silverman, & W. Isbell, pp. 157-183. New York: Springer.
- Faulhaber, P. 1987. *O navio encantado: etnia e alianças em Tefé*. Belém: Museu Goeldi, CNPq-MCT.
- Furquim, L. 2014. *Análise Laboratorial do Material Cerâmico do Sítio São Miguel do Cau e Monitoramento dos Sítios em Área de Comunidade no Lago Amanã – RDSA – AM*. Relatório Científico apresentado ao CNPq, Tefé. Inédito
- Galvão, E. 1954. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Gomes, J. 2011a. *Análise Laboratorial do Material Cerâmico dos Sítios Boa Esperança e Cacoal*. Relatório Técnico Final apresentado ao Tefé: CNPq. Inédito.
- \_\_\_\_\_. 2011b. “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* 7(2):7-20.
- \_\_\_\_\_. 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, J. & B. Costa. 2010. Resultados Preliminares da Análise Tecnológica e Estilística da Indústria Cerâmica do Sítio Boa Esperança – Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (RDSA), AM, in *Resumos do Encontro Internacional de Arqueologia da Amazônia*. Manaus: UEA, SAB Norte, CNPq.
- Gow, P. 1991. *Of Mixed Blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Oxford University Press.
- Guix, J. C. 2005. *Evidence of old anthropic effects in forests at the confluence of the Caurés and Negro Rivers—NW Amazonia: The role of Indians and Caboclos*. Grupo de Estudos Ecologicos, São Paulo.
- Harris, M. 2005. Riding a Wave: Embodied Skills and Colonial History on the Amazon Floodplain. *Ethnos* 70 (2):197-219.

- Heckenberger, M. Entering the Agora: archaeology, conservation and indigenous peoples in the Amazon, in *Collaboration in archaeological practice: engaging descendent communities*. Editado por C. Colwell-Chanthaphon, & T.J. Ferguson, pp 243-272. Lanham: Altamira Press
- Knapp, A.B., & Ashmore, W. 1999. Archaeological landscapes: constructed, conceptualized, ideational, in *Archaeologies of landscapes: contemporary perspectives*. Editado por W. Ashmore, & A.B. Knapp, pp. 1-30. Oxford: Blackwell Publishing.
- Koch-Grunberg, T. 2005. *Dois anos entre os Indígenas (1903-1905)*. Manaus: Editora da UFAM.
- Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá. 2010. *Relatório Anual do Contrato de Gestão Celebrado entre o MCT e o IDSM -OS. Apêndices e Anexos. Exercício de 2009. Parte I*. Tefé.
- \_\_\_\_\_. 2011. Censo Demográfico da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã 2011. Tefé. Inédito.
- Lagrou, E. 2007. *A Fluidez da Forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinavá, Acre)*. Rio de Janeiro: Top-Books, UFRJ.
- Lima-Ayres, D. 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, D. 2005. The Roça Legacy: land use and kinship dynamics in Nogueira, an Amazonian community of the middle Solimões region, in *Some other Amazonians: perspectives on modern Amazonia*. Organizado por M. Harris, & S. Nugent, pp. 12-36. Londres: University of London, Institute of Latin American Studies.
- Lima, D., E. Neves, N. Peralta, I. Soares, B. Costa, P. Nardey, A. Francisco, R. Reis, e F. Costa. 2006. *Participação Comunitária e Manejo de Recursos Arqueológicos em uma Reserva de Desenvolvimento Sustentável na Amazônia*. Projeto de Pesquisa. Inédito.
- Machado, J. 2010. Espaços antropizados: entendendo os processos de reocupação de sítios arqueológicos a partir de uma visão etnoarqueológica, in *Arqueologia Amazônica 1*. Organizado por E. Pereira, & V. Guapindaia, pp. 345-364. Belém: MPEG, IPHAN, SECULT.
- \_\_\_\_\_. 2012. *Lugares de Gente: mulheres, plantas e redes de troca no delta amazônico*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil.
- Marcy, P. 1875 [1862]. *Travels in South America*. New York: Scribner, Armstrong & CO.
- Marshall, Y. 2002. What is community archaeology. *World Archaeology* 34(2):211-219
- Moser, S., D. Glazier, J.E. Phillips, L.N. el Nembr, M. S. Mousa, R. N. Aiesh, S. Richardson, A. Conner, e M. Seymour. 2002. Transforming archaeology through practice: strategies for collaborative archaeology and the community archaeology project at Quseir, Egypt. *World Archaeology* 34(2):220-248
- Neves, E. 2008. Ecology, Ceramic Chronology and Distribution, Long-term History, and Political Change in the Amazonian Floodplain, in *Handbook of South American Archaeology*. Editado por H. Silverman, & W. Isbell, pp 359-379. New York:Springer.
- Neves, E., V. Guapindaia, H. Lima, B. Costa, e Gomes, J. (no prelo). *A Tradição Pocó-Açutuba e os primeiros sinais visíveis de modificações de paisagens na calha do Amazonas*.
- Oliveira, A.E. 1983. Ocupação humana, in *Amazônia: desenvolvimento, integração e ecologia*. Organizado por E. Salati, W.J. Junk, H.O.R.

- Shubart e A. E. Oliveira, pp. 144:327. São Paulo: Brasiliense; Brasília: Conselho de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.
- Oliveira Filho, J.P. 1979. O caboclo e o brabo: notas sobre duas modalidades de força de trabalho na expansão da fronteira amazônica no século XIX. *Encontros com a civilização Brasileira* 11: 101-140.
- Pärssinen, M., D. Schaan, & A. Ranzi. 2009. Pre-Columbian geometric earthworks in the upper Purús: A complex society in western Amazonia. *Antiquity* 83(322):1084-1095
- Parente, M.T. 2009. *Preservação arqueológica e sócio-diversidade na Amazônia*. Projeto de Mestrado, Universidade de São Paulo. Inédito
- \_\_\_\_\_. 2012. Saberes locais e arqueologia no Lago Amanã (AM): Um programa de pesquisas em educação patrimonial, in *Livro de Resumos do Seminário Anual de Pesquisa do IDSM* (9.: 2012: Tefé, AM). Organizado por T. Santos, L. Melo e J. Valsecchi, p 96. Tefé: IDSM; CNPq.
- Parente, M.T., & J. Gomes. 2011. *Relatório de Atividades de Educação Patrimonial*. IDSM. Inédito.
- Peralta, N. 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, Brasil.
- Pereira, K.J.C., B.F. Lima, R.S. Reis, e E.A. Veasey. 2006. Saber Tradicional, Agricultura e transformação da Paisagem na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, AM. *Uakari* 1(2): 9-26.
- Pereira, K.J.C. 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, da Universidade de São Paulo, Brasil.
- Petersen, J., E. Neves, & M. Heckenberger. 2001. Gift from the past: Terra Preta and Prehistoric Amerindian Occupation, in *Unknown Amazon: culture in nature in Ancient Brazil Amazonia*. Editado por C. McEwan, C. Barreto, & E. Neves, pp. 86-107. Londres: The British Museum Press.
- Porro, A. 1995. O Povo das águas: ensaios de etno-história amazônica. Petrópolis: Vozes.
- Queiroz, H. 2005. A Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá. *Estudos Avançados* 19(54):183-203.
- Queiroz, H., & N. Peralta. 2006. Reserva de Desenvolvimento Sustentável: manejo integrado dos recursos naturais e gestão participativa, in *Dimensões humanas da biodiversidade*. Editado por B. Becker, & I. Garay, pp. 447-476. Rio de Janeiro: Vozes.
- Ranzi, A., R. Feres, & F. Brown. 2007. Internet software programs aid in search for Amazonian geoglyphs. *Eos* 88(21):226–229
- Santos, R.B.C. 2012. *Passar para Índio: etnografia das emergências indígenas no médio Solimões*. Relatório Final de Pesquisa. CNPq/PCI. Inédito.
- Shepard, G. 2001. *Relatório Preliminar sobre Sítio Arqueológico e Cemitério Indígena na Reserva Amanã*. Manaus: 1ª Superintendência do IPHAN. Inédito.
- Shepard, G., e H. Ramires. 2011. “Made in Brazil”: Human Dispersal of the Brazil Nut (*Bertholletia excelsa*, Lecythidaceae) in Ancient Amazonia. *Economic Botany* 65(1):44-65.
- Silva, F., F. Stuch, e E. Bospalez. 2011. Arqueologia colaborativa na Amazônia. *Amazônica* 3 (1):32-59
- Soares, S.M.F. 2006. *Em Boa Esperança: Momentos da organização social de uma comunidade da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Ama-*

ná – AM. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Pará, Brasil.

Sousa, M. 2008. *Relatório do diagnóstico da produção de artefatos e artesanatos no setor Amanã-RDSA*. Tefé: IDS.M. Inédito.

Souza, M. O. 2011. *Passar para Indígena na RDS Amanã*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.

Spix, J.B., & C.F.P. Martius. 1981 (1831). *Viagem pelo Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia.

Tastevin, C. 2008 [1928]. A Região do Solimões ou Médio-Amazonas (Brasil), in *Tastevin e a Etnografia Indígena*. Organizados por P. Faulhaber, & R. Monserrat, pp. 13-38. Rio de Janeiro: Museu do Índio.

\_\_\_\_\_. 2008 [1929], A embocadura do Japurá e o Piorini, in *Tastevin e a Etnografia Indígena*. Organizado por P. Faulhaber, & R. Monserrat, pp. 39-55. Rio de Janeiro: Museu do Índio.

Taussing, M. 1993. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Tully, G. 2007. Community archaeology: general methods and standards of practice. *Public Archaeology* 6(3):155-187

Weinstein, B. 1993 *A borracha na Amazônia: Expansão e Decadência (1850-1920)*. São Paulo: Editora HUCITEC, EDUSP.

Recebido em 30/05/2014

Aprovado em 29/07/2014