



## **Pensando paisagens ribeirinhas, sentidos arqueológicos e alguns dilemas sobre a antropização da floresta**

**Jaqueline Gomes**

---

Quem já esteve em alguma cidade do norte do país é provável que tenha percebido em algum momento referências ao passado da região. Em Belém, por exemplo, telefones públicos aludem às urnas marajoaras; em Santarém, Macapá ou Manaus, abertura de novas ruas e obras em praças, podem se tornar eventos de grandes achados arqueológicos. Mas quem se aventurar a andar por povoados e comunidades - indígenas ou não - é ainda mais provável que venha pisar por terrenos com remanescentes arqueológicos aflorando à superfície ou mesmo manusear apliques cerâmicos ricamente decorados.

Essa é uma característica muito disseminada na região: crianças colecionam artefatos milenares como brinquedos, professores formam coleções e museus locais com peças diversas, agricultores usam solos férteis transformados pela ação humana para o cultivo (solos que são conhecidos como Terras Pretas de Índio). Não é por acaso que uma frase circula entre arqueólogos que atuam na região: “encontrar um sítio arqueológico não é difícil, mas sim o que fazer com ele!”

O fato é que a recorrência de ocupações contemporâneas nos sítios arqueológicos, na maioria das vezes formados ainda no período pré-colonial, tem sido uma importante pauta de pesquisa na região. As relações das pessoas com os vestígios arqueológicos já são tema de larga reflexão sobre processos de patrimonialização, desde a crítica da domesticação do “pensar vestígios como patrimônios” até sua “rede emaranhada de sentidos” como a arqueóloga [Marcia Bezerra](#) nos convida a refletir. Essas características também se tornaram um princípio metodológico muitas vezes não-reconhecido por pesquisadores como tão bem salientou um [coletivo de profissionais](#) engajados com populações tradicionais: não é raro que pesquisadores encontrem seus objetos de estudos apenas conversando com moradores de vilas e comunidades, mas é incomum que este aspecto da identificação de sítios esteja explícito nas publicações dos textos arqueológicos.

Atualmente um dos principais objetivos contemporâneos na arqueologia praticada na Amazônia – e que tem sido extrapolado para outras regiões do país - é demonstrar a amplitude das transformações antrópicas sobre a biodiversidade que os povos indígenas



imprimiram por milhares de anos antes da chegada de europeus às terras ameríndias. Para isso, olhares diversos são lançados sobre a paisagem, havendo diferentes vetores de diálogo das análises e pesquisas:

- 1) evidenciar a capacidade de transformação humana sobre a natureza – por exemplo: os extensos estudos sobre as terras pretas de índio e formações relacionadas a monumentalidade como os montículos na Amazônia Central, os tesos na Ilha de Marajó e os geoglifos no Acre;
- 2) empreender análises sobre as dinâmicas de ocupação territorial, o estabelecimento de assentamentos, funcionalidade de sítios e áreas de atividades específicas, além de estratégias de exploração de recursos naturais, entre outros aspectos que produziriam marcas materiais e visíveis no registro arqueológico;
- 3) tornar aparentes aspectos da relação entre lugares e memórias de coletivos contemporâneos, através de análises que se debruçam sobre mobilidade e território.

Penso que essa ênfase tem a ver com a transversalidade do tema. Ao longo do desenvolvimento de nossa disciplina, as perspectivas sobre as paisagens se alteraram no compasso de um quadro teórico mais amplo. Inicialmente no empenho de compreender a cultura material em si, as paisagens eram entendidas como plano de fundo ou cenário. Depois elas passaram a ser vistas como fundamentais na formulação de modelos de adaptação e exploração de recursos. Hoje focamos sobre a dimensão fenomenológica das relações das pessoas com os lugares e seus territórios.

O arqueólogo Eduardo Neves, pesquisador generoso que tive o prazer de ter como orientador, vem destacando, em suas publicações mais recentes, como a Antiga História da Amazônia pode nos indicar outras formas de relação com a floresta. Se a Amazônia foi pensada como limitante nos estudos antropológicos pioneiros – quando foi formulado o conceito de Cultura de Floresta Tropical – hoje deveria ser tratada em termos de sua abundância e através de outras chaves analíticas como familiarização, socialidade, fluidez e produção de diversidade, aspectos tão marcantes das epistemologias e ontologias ameríndias. Em um desses textos provocativos, Eduardo nos lança o desafio: além de fazer arqueologia sobretudo como história indígena, podemos fazê-la sem objetos ou artefatos.



Sem dúvidas a proposta é interessante! De um ponto de vista pragmático nos últimos 20 anos a arqueologia amazônica vem se reconfigurando para este desafio. Focada menos no caráter exploratório dos mapeamentos de sítios e tipologias da cultura material, nos aprofundamos em estudos regionais intensivos, mais holísticos e com diversificação das análises sobre vestígios do passado. Um movimento impulsionado por um fundo teórico alinhado à Ecologia Histórica. Superadas questões como antiguidade das ocupações e complexidade social - como o famoso debate sobre os cacicados amazônicos – as pesquisas agora envolvem uma quantidade enorme de especialistas de diversas áreas, entre botânica, química, agronomia e biologia, que por exemplo, estudam marcadores químicos do solo, restos faunísticos, macro e micro vestígios botânicos (como carvões, sementes, polens e fitólitos).

Com esta mudança de foco tem sido realmente possível empreender uma arqueologia sem artefatos, mas, antes, sobre as paisagens. Trata-se de um incremento com uma vertente politicamente engajada com a defesa do bioma, onde informações arqueológicas amparam o dimensionamento do impacto humano sobre a floresta. Esse aspecto faz da arqueologia uma área de conhecimento extremamente atual, socialmente responsável e preocupada com temas urgentes que reverberam na garantia de direitos e possibilidades de existências e resistências de povos indígenas e tradicionais frente ao desmatamento e expansão da fronteira agrícola. Destaca-se o papel fundamental das populações indígenas, ribeirinhas e quilombolas na manutenção da biodiversidade. Desconfio que a principal contribuição das análises é mostrar as diferentes manifestações da preferência pela ocupação e reocupação de locais previamente antropizados que são abundantes no bioma. De algum modo busca-se entender como esses grupos contemporâneos se engajam com a floresta e como os resultados materiais desses diferentes comportamentos dialogam com os registros arqueológicos nesta milenar história de transformação antrópica.



Foto 1: Ponta de terra Cajumbim, complexo de áreas de roçados e sítios com intenso manejo florestal no Igarapé do Baré, área de uso da comunidade Bom Jesus do Baré. Foto: Jaqueline, 2019.

A [Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã](#) é uma Unidade de Conservação localizada próximo à confluência dos rios Japurá e Solimões, no Estado do Amazonas. Abriga comunidades formadas por grupos de parentes que compartilham um sentimento de *viver em harmonia*, como os próprios moradores definem a vida comunitária. São grupos com diferentes trajetórias históricas. Há aqueles que se identificam como filhos do Amanã, outros como arigós devido a ascendência nordestina, ou apenas como amazonenses, e por fim, aqueles que reivindicam identidades específicas com o fenômeno do *passar para indígena*.

No médio e alto curso do rio Solimões já foi amplamente evidenciada a diversidade étnica que marcou o desenvolvimento histórico da região, o impacto desastroso do projeto colonial e a paulatina reconfiguração de alianças entre os diferentes povos indígenas e a



formação de uma população ribeirinha que vivenciou diferentes momentos de exploração econômica dos ciclos da borracha.

Atuo como pesquisadora na região há alguns anos através de diferentes vínculos institucionais durante meu percurso formativo e participo de um [grupo de pesquisa](#) que se propõe a pensar algumas dessas relações que expus acima. No momento desenvolvo minha pesquisa de doutorado sobre como paisagens são construídas e transformadas por três comunidades ribeirinhas<sup>1</sup>, elegendo como vetores de análise os lugares significativos para além dos sítios arqueológicos. Vejo que esse interesse se alinha às transformações da prática arqueológica, mas afetada pelo contexto etnográfico, passei a me preocupar com as relações mais amplas das pessoas com suas materialidades. Quero apresentar neste texto algumas reflexões a partir de informações da vida cotidiana e afetiva das pessoas com as quais convivi. Elas englobam relações com o ambiente ecológico que conferem às paisagens significados multidimensionais, marcadas por [cosmopolíticas](#) que se configuram como um “terreno” pouco acessado na arqueologia.

Nesse contexto ribeirinho são abundantes as feições antropizadas da floresta que poderiam ser associadas aos vestígios de antigas ocupações humanas. Praticamente todos os assentamentos contemporâneos estão sobrepostos aos sítios arqueológicos<sup>2</sup>. Roças e sítios (porções cultivadas e manejadas que constituem sistemas agroflorestais) apresentam espécimes vegetais que nascem espontaneamente e por vezes são associados pelos agricultores ao trabalho dos antigos. Mas me chama atenção que as existências de *encantados* e outros seres não-humanos são tão factíveis que estratégias são desenvolvidas para evitar o encantamento das pessoas. Nesse sentido, é possível reconhecer marcas e vestígios desses seres que transitam entre estatutos ontológicos, bem como dos diversos

---

<sup>1</sup> Cabe mencionar que uso a expressão totalizante “comunidades ribeirinhas” como um recurso retórico, mas destaco que as descrições etnográficas não se referem a uma coletividade ribeirinha como um coletivo bem marcado e específico, mas antes a algumas pessoas e famílias com as quais me relacionei durante os anos de pesquisa.

<sup>2</sup> As pesquisas arqueológicas se iniciaram em 2001 a partir de demandas dos moradores. Um grande objetivo era a elaboração de um plano de gestão comunitária do patrimônio. Conhecemos hoje com algum grau de detalhe a cronologia de ocupação regional, que se relaciona de modo mais amplo com o processo de ocupação humana da Amazônia Central. São mais de 40 sítios arqueológicos identificados que variam muito em seus componentes materiais, espacialidade e dimensões. Dois contextos chamam atenção, aqueles formados exclusivamente por conjuntos de urnas cerâmicas e os sítios que além de apresentarem áreas específicas de deposição de urnas, são também formados por áreas domésticas bem claras, apresentam extensas camadas de terra preta e grande variabilidade artefactual. Esta variabilidade foi classificada em 4 conjuntos distintos, correlatos de diferentes momentos de ocupação, o mais antigo deles com cerca de 3.500 anos.



outros habitantes dos lugares – de abelhas e mutucas às antas e ariranhas, dos uxus às castanheiras centenárias.

Lugares têm donos e histórias nas quais está descentralizada a exclusividade das marcas humanas para falar sobre o passado e transformações vividas. Se as iniciativas de pesquisas vêm experimentando com sucesso formas de ampliar a materialidade foco das análises arqueológicas, isso não exclui possibilidades de uma análise alternativa. E esse tem sido meu exercício, considerar não somente critérios antrópicos e ecológicos, mas também cosmológicos para dar sentido à formação de lugares de gente humana, contemplando a dimensão ontológica das relações estabelecidas entre as pessoas e suas paisagens que são povoadas por muitos mais seres que o registro arqueológico tradicional permite visualizar.

Esse exercício parte de um incômodo que percebo na literatura arqueológica. Quando efetivamente os conhecimentos ribeirinhos são alvo de registro e reflexão, somente em parte tais conhecimentos parecem ser acoplados à produção de conhecimento arqueológico, principalmente focando sobre o manejo da biodiversidade. Ao associar o processo de transformação de paisagens aos modos de vida de populações tradicionais, trazemos profundidade histórica a tais aspectos, mas por outro lado ainda ignoramos uma extensa rede de relações entre dimensões que ultrapassam o binômio natureza e cultura.

No intuito de demonstrar a manipulação humana sobre a natureza não estaríamos nadando contra o fluxo das teorias antropológicas contemporâneas? Em que medida as proposições sobre as contribuições teóricas originais, que giram em torno da possibilidade de extrapolar as noções de desenvolvimento e progresso, poderiam se efetivar quando elegemos a “preferência por espaços antropizados” como eixo das reflexões arqueológicas em contextos de ocupação contemporânea? E quando começamos a levar a sério narrativas de encantamentos e a existência de seres além dos humanos nas nossas perspectivas arqueológicas sobre a formação dos lugares, quais desdobramentos poderíamos vislumbrar?

Essas são questões que foram se formando ao longo da presente pesquisa. A inicie buscando empreender uma observação etnoarqueológica com as populações contemporâneas de modo a aventar possibilidades de relações entre os lugares e estendê-las aos sítios pré-coloniais. Fico feliz que a pesquisa tenha se alterado



profundamente pelos “imponderáveis” no decorrer do trabalho de campo. Quando retornei ao Lago Amanã em 2017, como primeiro exercício, apresentei aos moradores aquele novo interesse. Como disse, estava concentrada em mapear lugares significativos, incluindo roças, sítios e pontos de caça e tentava promover um diálogo que prezasse pela localização de lugares que fossem nomeados. Para os moradores era difícil entender o que eu queria, visto que toda e qualquer ponta de terra era nomeada, mas em algum momento perceberam que a pesquisa não giraria em torno apenas dos “*cacos de índios*”, que havia de minha parte uma demanda por conhecer o que eles consideravam “*marcas de gente*”.

Para ilustrar parte desse processo, gostaria de trazer uma lembrança que envolve Seu Mimi, nos documentos ele está registrado como Otílio Feitosa, com cerca de 80 anos, importante liderança comunitária, patriarca da comunidade Ubim. Ele nos deixou recentemente, enquanto eu me preparava para adequar este texto para a publicação. Levou consigo conhecimentos profundos sobre a região, foi uma pessoa extremamente ativa na luta por direitos sobre o território de seu grupo familiar, um defensor da floresta e um grande incentivador de projetos sociais e culturais, era músico, agricultor e caçador habilidoso. Ele já havia trabalhado comigo no ano de 2011 durante escavações arqueológicas no quintal da casa de uma de suas filhas, e ao ouvir a proposta da pesquisa levantou de sua cadeira, me levou até à janela e me apontou, falando o nome de duas grandes árvores que se destacavam na paisagem, um local que deveria ter sido um poço de criação de bicho de casco: “*aquilo deve ser trabalho dos antigos!*”

Mas seria desleal com quem me lê, dizer que respostas como essas seriam fáceis de obter. De fato, não é tão simples determinar que marcas seriam exclusivamente de gente, e por isso em minhas interlocuções, as pessoas expressavam esta dificuldade. Minhas andanças sempre foram entremeadas por direcionamentos de marcas infinitas: locas de lontras às margens dos barrancos com seus rastros efêmeros, tauaris e sapopemas que podem ser lugares de curupira e mãe da mata, palmeiras jauari que são índices da vida e movimento de peixes tambaquis. Em algum momento passei a colocar minha questão de interesse da seguinte maneira: “*Nós sabemos que temos muitos lugares com cacos de índios e eles mostram que já viveu muita gente nesse lago. Será que nessas beiradas tem lugares que podemos ver também o trabalho dessa gente? As concentrações de palmeiras,*



*de castanheiras, de plantas que servem para comer e fazer coisas, para atrair bicho... será que tem a ver com o trabalho de toda essa gente que já viveu aqui no lago antes? ”*

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

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

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

Tão comuns, frases como “*parece mesmo plantado*”, podem nos remeter a sentidos de correspondência entre uma visão “nativa” e aquela arqueológica da floresta como recurso. Mas venho pensando como poderiam indicar, antes, uma equivalência entre os seres que povoam os mundos e possibilidades de entrarem em relação que necessariamente uma lógica que humaniza as ações de seres (animais, vegetais e cosmológicos) ou confere



“continuidades” de manejo sobre a floresta entre populações indígenas passadas e os grupos que hoje a habitam.

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

Ao contrário da arqueologia que constrói conhecimento através dos vestígios de ocupações humanas, as pessoas de Amanã reconhecem muito mais marcas que nós como especialistas somos treinados a ver. Elas travam relações com seres que podem ser donos e exercem maestria e *zelo* sobre determinadas feições e outros seres. Nesse sentido, buscar marcas humanas como fazemos, é um objetivo antes de tudo determinado por uma ontologia naturalista. E assim, se antes pretendia expandir minhas análises para as paisagens focando sobre marcas humanas, elas se desdobraram em também considerar as outras marcas, com maior interesse nos *encantados* que povoam as águas e florestas, vistas pelas pessoas com as quais trabalho.

Na cosmologia ribeirinha é muito pertinente o fato que há múltiplos sujeitos que habitam o mundo, que em resumo, poderia ser dividido em diferentes planos: terrestre (superfície), aquático (fundo) e celeste (céu/paraíso). Esses planos são povoados por gentes *de diferentes tipos*, animais, plantas, *encantados*, *bichos*, *donos* e espíritos. Podemos começar com uma caracterização breve desses diferentes domínios pelo plano celeste. Ele incorpora características do paraíso bíblico com novos arranjos do catolicismo popular, mas basicamente engloba a ideia do céu situado acima do plano terrestre, se constituindo



como o lugar dos espíritos de luz. Especialistas de cura podem acessá-lo, mas geralmente referências são mais raras a este plano e envoltas no contexto funerário e religioso.

A respeito do domínio aquático, ainda que sejam observadas particularidades entre comunidades de várzea e terra firme, para moradores de ambos os ambientes ecológicos existe um conhecimento generalizado sobre seres como a mãe-da-água, boto e cobra grande, estes dois últimos entendidos como *encantados* que mais interagem como as pessoas. O boto tem a capacidade de assumir forma humana e de levar as pessoas para seu mundo chamado de *encante*, descrito como cidades no fundo dos rios e lagos. A principal característica do mundo do fundo é que a todo tempo ele é claro, tem luz, muitas vezes descrito como cidades luminosas, mas é frio, diferente do calor do plano terrestre. Os moradores do fundo possuem pele fria, são botos, cobras, tracajás, tartarugas, arraiais ou até mesmo peixes-boi. É um mundo acessado durante trabalhos de cura por grandes especialistas conhecidos como *sacacas* e pelas pessoas encantadas.

Algumas vezes fui surpreendida por meus companheiros durante deslocamentos no lago, quando um *banzeiro* ou *rebojo* era atribuído aos movimentos da cobra-grande. Ela pode assumir formas como a de um grande barco bonito, luminoso, cheio de gente alegre, que oferecem alimentos, mas que se consumidos, são iscas que seduzem as pessoas para o *fundo*. A possibilidade de encontros com tais seres cosmológicos é levada em consideração não somente entre pessoas mais idosas, mas também entre jovens e crianças. Há marcas específicas nas praias formadas no período da seca que indicam que por ali viveu uma cobra-grande. Os matupás, que são ilhas flutuantes, são considerados suas casas, locais onde a cobra exerce seu domínio como mãe da água.

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



Concordando com outras análises, entendo que a *roça* é o primeiro investimento para a formação de um lugar que pode vir a se tornar um *sítio*, ou mesmo no futuro uma casa, mais tarde uma comunidade. Esse é um aspecto bem documentado em várias etnografias e não se difere na região. Para *abrir um lugar*, há práticas necessárias a depender do objetivo, mas invariavelmente elas envolvem o sentido de limpeza e sua manutenção, nos termos locais, o *zelo*. A limpeza implica roçar o mato e queimá-lo. Um lugar de convivência não importa a intensidade dela, deve ser limpo de mato, insetos e animais e de outras *coisas da natureza*. *Botar fogo* não é um ato ritualizado, mas transpõe a facilidade de asseio da área e engloba o sentido de afastar os perigos, torná-lo manso. Esse estado ou condição de mansidão pode ser atribuído às plantas e também aos lugares, e é construído por estratégias como o *zelo*, que imediatamente fala sobre características socialmente almejadas.

Diferente de populações indígenas, entres esses coletivos não figuram narrativas míticas, mas a existência de seres cosmológicos e diferentes planos é corroborada por narrativas de encantamento, contadas entre gerações, sobre encontros entre *gente e bicho*, ou mesmo por episódios de caça e da pesca ou aqueles vivenciados no tempo da seringa. Há relatos de raptos de crianças por curupiras, lutas de caçadores com donos de bichos, capturas de mapinguari e até de pescador que foi levado ao fundo após ter acertado um boto. Tive acesso às narrativas sobre akãweres, são considerados seres agressores que vivem nos centros da mata e podem assumir forma humana, mas que visitavam pessoas quando elas desejavam comer determinados alimentos. O fato é que os encontros pragmáticos no retorno da roça, na coleta de ubim ou quando na espera em um ponto de caça, todos eles corroboram para a existência desses seres.

Chama atenção que o principal referencial de tempo nestas narrativas seja o presente, pois suas protagonistas são pessoas conhecidas e familiares, bem como as ações das entidades não estão circunscritas no passado, muito menos numa memória ancestral e mítica. Citações a determinados seres como a cobra grande ou curupira podem nos remeter a ações e intencionalidades que indicam a sua existência compartilhando locais atualmente ocupados, como me foi relatado “*que uma cobra grande deve estar morando no (Igarapé do) Castanha*”.



Se antes essas existências foram entendidas nos termos de lendas e folclore, novos olhares da antropologia têm trazido uma série de contribuições importantes sobre os modos de vida e práticas de conhecimento desses grupos e de seu universo cultural. Em consonância com o que já foi amplamente documentado entre populações indígenas, postula-se o reconhecimento de seres com o poder de transformar sua aparência e com os quais se estabelecem relações sociais.

Mas além da dimensão cosmológica, por peculiaridades da minha inserção no campo, penso que as questões que se associam através dos modos como as pessoas de Amanã empreendem a formação das paisagens e atribuição de sentidos e histórias aos lugares, passa por relações com a natureza que enfatizam a dimensão pragmática da vida e o desenvolvimento de habilidades nas relações com outros seres vivos. É nesta posição entre pragmatismo e narrativas que dissoluções de fronteiras podem se dar, tornando aparentes os modos como pessoas em suas atividades práticas, como habitar e obter alimentos, mobilizam redes entre diferentes seres e planos que compõem seus mundos. De algum modo, evidencia-se que nestas redes são indissociáveis ações humanas e não-humanas, que podem incluir desde insetos e seres curupiras, fenômenos como os temporais, os próprios cursos d'água, até as transformações antropogênicas.

A construção e transformação de lugares são ações operadas a partir de duas noções muito caras às pessoas de Amanã, *ter ciência* e *estar acostumado*. *Ter ciência* implica acessar conhecimentos comuns a todos e articulá-los diante à experiência individual através da prática, culminando no conceito de *acostumado*, que por sua vez, traduz o domínio de habilidades em viver em um determinado meio (ou numa perspectiva mais específica *acostumado* às suas paisagens, seus territórios e relações com outros seres vivos). Vejo que nessa articulação e engajamento que ao mesmo tempo se reconhece e produz lugares, que práticas cotidianas ancoram a formação e manutenção de paisagens.

Para essas pessoas a natureza é em si muito complexa, repleta de seres visíveis e invisíveis, de bichos que se comunicam, de forças e potências transformacionais que habitam um mesmo plano e podem acessar outros. Neste sentido é plausível assumir que formações vegetais são moradia e domínio de seres cosmológicos, pois essas existências são corroboradas a todo tempo, revelando que aquilo considerado aparentemente natural, é em si, fruto do trabalho de outrem. Por este motivo, numa roça é preciso cultivar um



coração que dará força para a produção diante de tantas potências que podem interferir no seu desenvolvimento. Da mesma maneira, os pontos de caça podem ser classificados conforme contornos fisiográficos, abundância e diversificação de animais frequentadores, mas também em relação às experiências, englobando percepções sensoriais e oníricas das pessoas nestes lugares.

Com os encantados, ao mesmo tempo que são alteridades que adoecem as pessoas ou buscam capturá-las, também é possível negociar seus acessos entre os lugares de gente e o encanto. Por vezes, a eles cabe o papel de protetores do “meio ambiente” como definiram alguns moradores. Outras vezes são os nós da rede tecida por movimentos, através da predação, associação, e também da reciprocidade e do respeito, do homem saber *usar sem abusar*.

Comecei a encarar as marcas dos encantados com um sentido arqueológico em plenitude, quando percebi que para as pessoas, os lugares habitados por estes seres trazem consigo vestígios materiais e uma noção de perigo e fronteiras (entre domínios ou diferentes planos), embora lugares de *encantados* possam fazer parte do sistema de uso atual das pessoas.

As populações ribeirinhas na maioria das vezes não reconhecem no passado ameríndio uma ancestralidade, o que não significa a impossibilidade de presumir que as práticas e habilidades desenvolvidas por esses coletivos em muito se conectem às formas de construção e manutenção de paisagens indígenas. Mas no modo que essas pessoas constroem narrativas sobre a vida na floresta, são tecidas ligações entre marcas humanas e não-humanas, são acionados vestígios materiais amplos, através dos lugares já habitados, das plantas cultivadas por gente e animais, por memórias e encontros com diferentes tipos de gentes, bichos e encantados nas matas e rios.

Longe de ter resposta para as perguntas que lancei mais acima, e muito menos sobre o dilema do deslocamento da excepcionalidade humana sobre a qual a antropologia contemporânea tem nos feito pensar através de suas análises multiespécies, vejo que um dos caminhos que arqueólogos e arqueólogas podem trilhar é deixar explícita uma outra forma de relação entre pessoas e suas paisagens vivas, como um compósito de lugares, memórias e marcas de seres diversos.



Talvez assim poderemos complexificar nossas narrativas arqueológicas, ouvindo com seriedade o que coletivos que hoje habitam os sítios arqueológicos tem a dizer. Demonstrar uma relação mais horizontal, com várias conexões profundamente ecológicas que são delineadas sobre as ações de seres ínfimos (como jaquiranas e formigas) e poderosos (como donos dos bichos, mãe d' água, mãe da mata), pois nessa ecologia há uma cosmopolítica que é ainda pouco demonstrada nos registros que nos propomos fazer. Para tanto devemos começar a calibrar a ânsia de demonstrar a amplitude da antropização da floresta como recurso, mas amplificar um entendimento da relação desses coletivos com seus territórios que não atribui à natureza um sentido de consumo, mas antes de reconhecimento. Como tanto tem nos alertado Ailton Krenak, é urgente encarar a vida como um exercício de reconhecimento de outros seres, outras gentes e os vários mundos possíveis.

#### Para saber mais

Balée, William. O Programa de Pesquisa da Ecologia Histórica. (Tradução) . Cadernos do Lepaarq. V. 14, n. 28, 2017 pp 180-212. Doi: <https://doi.org/10.15210/lepaarq.v14i28.12675>

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

Ingold, Tim. Estar Vivo: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis: Vozes, 2015.

Neves, Eduardo. Arqueologia da Amazônia. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2006, 105 p.

Tsing, Anna. Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno. Brasília: Mil Folhas, 2019.



#### **A Autora**



Jaqueline Gomes é doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais. Arqueóloga pela Universidade de São Paulo e vinculada ao grupo de pesquisa Arqueologia e Gestão do Patrimônio Cultural da Amazônia (CNPq-Instituto Mamirauá). Desenvolve desde de 2010 pesquisas no lago Amanã e em suas publicações busca refletir sobre diferentes formas de relação que os coletivos ribeirinhos estabelecem com os vestígios do passado. E-mail: [jaquelinegomes06@gmail.com](mailto:jaquelinegomes06@gmail.com)