

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAN)

Queiton Carmo dos Santos



QUANDO FALAM OS ANCESTRAIS: arqueologia, etnografia, tempos e modos de conhecer na Ilha do Pará-Afuá, foz do Rio Amazonas, Brasil

Dissertação de Mestrado
Belo Horizonte
2021



Queiton Carmo dos Santos

QUANDO FALAM OS ANCESTRAIS: arqueologia, etnografia, tempos e modos de conhecer na Ilha do Pará-Afuá, foz do Rio Amazonas, Brasil

Versão Final

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia. Área de Concentração em Arqueologia.

Orientadora: Profa Dra. Mariana Petry Cabral

Belo Horizonte (MG)
2021

306 Santos, Queiton Carmo dos.
S237q Quando falam os ancestrais [manuscrito] : arqueologia,
2021 etnografia, tempos e modos de conhecer na Ilha do Pará-
Afuá, Foz do Rio Amazonas, Brasil / Queiton Carmo dos
Santos. - 2021.
225 f.
Orientadora: Mariana Petry Cabral.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia.

1. Antropologia – Teses. 2. Arqueologia - Teses.
I. Cabral, Mariana Petry. II. Universidade Federal de Minas
Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.
Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM ANTROPOLOGIA DE QUEITON CARMO DOS SANTOS

(MATRÍCULA N.º 2019654436)

Aos 27 (vinte e sete) dias do mês de agosto de 2021 (dois mil e vinte e um), reuniu-se em ambiente virtual às 14 hs, pelo canal do Youtube PG-ANTROPOLOGIA UFMG, a Comissão Examinadora para julgar em exame final a Dissertação intitulada: *“Quando Falam os Ancestrais: Arqueologia, etnografia, tempos e modos de conhecer na Ilha do Pará-Afuá, Foz do Rio Amazonas, Brasil”*, requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Antropologia, área de concentração: Arqueologia - linha de pesquisa: Arqueologia do Mundo Moderno e Contemporâneo. A Comissão Examinadora foi composta pelas professoras doutoras: Mariana Petry Cabral – (PPGAn/UFMG) – Orientadora; Marcia Bezerra de Almeida (Universidade do Pará - UFPA); Irislane Pereira de Moraes (Universidade Federal do Amapá - UNIFAP) e Magda dos Santos Ribeiro (PPGAn/UFMG). Abrindo a sessão, a Presidente da Comissão, Profa. Mariana Petry Cabral, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao mestrando Queiton Carmos dos Santos para apresentação da sua Dissertação. Seguiu-se a arguição pelas examinadoras, com a respectiva defesa do candidato. Logo após a arguição das examinadoras, a Comissão se reuniu, sem a presença do mestrando, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Dissertação por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente ao candidato pela Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, a Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 27 de agosto de 2021.

Membros da Comissão Examinadora:

Profa. Dra. Mariana Petry Cabral - Orientadora

Profa. Dra. Marcia Bezerra de Almeida

Profa. Dra. Irislane Pereira de Moraes

Profa. Dra. Magda dos Santos Ribeiro



Documento assinado eletronicamente por **Mariana Petry Cabral, Professora do Magistério Superior**, em 27/08/2021, às 18:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marcia Bezerra de Almeida, Usuário Externo**, em 27/08/2021, às 19:04, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Irislane Pereira de Moraes, Usuário Externo**, em 27/08/2021, às 19:26, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

30/08/2021

SEI/UFMG - 0917563 - Ata de defesa de Dissertação/Tese



Documento assinado eletronicamente por **Magda dos Santos Ribeiro, Professora do Magistério Superior**, em 27/08/2021, às 20:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0917563** e o código CRC **36FBCF1B**.

Referência: Processo nº 23072.244002/2021-01

SEI nº 0917563



***Para minha avó Dorvina Rosa Viana
(Vovó Lili) in memoriam. Aos
ancestrais que falam além do tempo e
com o tempo.***

AGRADECER

Ato confuso e misterioso que pode parecer simples, mas que nos exige humildade e se faz verdadeiramente no concentrar de nossas energias, geralmente agradeço no silêncio.

Agradeço por ter nascido na foz do maior rio do mundo, Rio Amazonas. Olho para o lado esquerdo da porta de trás da casa dos meus pais em Santana, Amapá, vejo as folhas das plantas balançarem ao vento, algumas suspensas nos canteiros, como em muitos lugares da Amazônia se costumam fazer próximas de área alagáveis. Olho mais ao fundo lá estão as palmeiras de açaí e algumas outras plantas que crescem no limite do muro de concreto que divide a nossa casa com o terreno ao lado. É o segundo dia de verão no hemisfério norte, o Amapá cortado pela linha imaginária do equador, dá início ao clima ainda mais quente do verão amazônico. Escrevo esses agradecimentos daqui, olhando para as plantas de minha mãe, no barulho dos pássaros e no momento em que a Terra recebe mais intensa as luzes vindas do Sol.

Obrigado às pessoas que contribuíram comigo no decorrer desta pesquisa. Todas que de alguma forma direta ou indiretamente me fizeram perceber e amadurecer o que é não somente fazer um trabalho acadêmico que nos exige atenção constante, mas para modos de viver que estão muito além do que conseguimos imaginar. Para os nomes aqui citados e aqueles cujos apelidos ganham ainda mais força, obrigado !!! Primeiro agradeço aos ancestrais pelo cuidado e paciência de me fazer ouvir, pois o tempo que vocês falam é um tempo que eu talvez nem se sequer consiga materializar. Agradeço minha ancestral que fez uma passagem recente e infelizmente não pode ver esse trabalho se finalizar, mas eu sei que a senhora está orgulhosa vovó Lili, obrigado por lá no início das nossas conversas a senhora já sabia que eu ainda tinha muito para aprender com nossas gentes. Agradeço às avós do mundo.

Agradeço às moradoras e aos moradores da Ilha do Pará por terem me oferecido tantos cafés nos pátios das suas casas enquanto conversávamos. Aos meus mais velhos do rio Furo Seco, meu avô paterno Hilton Batista, seu Edilson Raimundo, Dona Luzamira, sem vocês essa pesquisa teria sido apenas uma impressão que eu tinha de como “de primeiro não era assim”, “tor-dia aconteceu isso...” “do tempo dos antigos” tudo de fato era diferente, vocês sabem que estão certos. No meu lado materno, agradeço aos moradores dos rios As Palhas, Arangona e suas comunidades,

agradeço Domingão Marajó (Domingos Miranda do Carmo, eita esta família de Marajó) tenho certeza que foram vocês que pediram que essa presença voltasse para iniciarmos um ciclo outro. Eu sonhei, eu sei.

Aos meus avós que se foram antes de eu compreender suas vidas aqui, mas sei que estão com a gente, Maria da Conceição Baia da Silva, José Miranda do Carmo. Aos bisas pais de Maria, Heliodoro Favacho da Silva, (seus pais, tataravós Marcelino José da Silva e Maria Favacho) Raimunda Baia da Silva (filha de Benedito Baia e Maria Cezar Baia). E os bisas pais de José Miranda do Carmo, vindo de São Joaquim do Marajó João Miranda do Carmo para Ilha do Pará (são muitas diásporas...)

Grato aos tios e primos, da Ilha, Tia Herlene, Tio Heraldo, Tio Bitá, Maria Raimunda, no Furo Seco, Sônia e toda sua família nas Palhas.

Após essas jornadas de nomes ancestrais que apareceram na feitura desse trabalho, agradeço minha mãe Valdeia Silva do Carmo, que também junto comigo esteve imersa nesses nomes me explicando sempre que possível nossos laços familiares, ao meu pai Aloelson Rodrigues dos Santos, o senhor é mais tradicional (no bom sentido do termo) do que acha que é, o senhor conhece mais do que acha que conhece, você me ensina muito, errado está quando acha que se tivesse o “tanto que a gente estudou”, eu e minhas irmãs, o senhor seria “gente grande”. Mal sabe o senhor, que é gigante e conhece como respeitar viver nos e rios e florestas dessa foz que nos une. Falando nas minhas irmãs, agradeço por cuidarem de nossos pais nas minhas ausências e mesmo nas nossas implicâncias de irmãos, que possamos crescer e aprender com nossos mais velhos, Karen, Carina e Carol (a família “sonora do Q”). Aos mais recentes Eloá e Heytor, crianças que trazem risos e choros.

Grato pela “chosen family” (família escolhida), família de axé, afetos e carinhos que os muitos cuidados fomos cultivando durante todos esses anos; Obrigado Iyá Oyá Feloni/ Mãe Simone de Oyá, Omoni Gabby Hartemann pelas conversas, pelas trocas de carinho e afeto de todos esses anos, pela insistência muitas vezes quando eu só queria deixar para lá, por me fazer acreditar que somos crianças aprendendo também a viver, igualmente obrigado Ewejemi Iris Moraes por toda essa caminhada, sou eternamente grato!! Pelos risos dessa família em expansão Naiara Silva, César Filho, Suzi. Gratidão pela empolgação também familiar, parceria, amizade e palavras necessárias em me orientar Mariana Petry Cabral, pelos chás no frio, duvidar do meu gosto musical e entender nesses anos de mestrado minhas “birras aquarianas”.

Nessas mesmas birras, também agradeço as amigadas aquarianas que a vida me deu Ionah Santos e Rodolfo Napoleão.

Grato pelas amizades que me foram alimentadas nos bancos universitários e para fora deles, Sabrina Bentes (é sobre as inúmeras piadas internas que podemos contar, obrigado pelo aconchego e os abrigos de lembrar que sempre somos gigantes – emojis de coraçãozinhos laranja aqui). Vocês são tudo, obrigado Lucas Marcel, Aldenize Almeida, Roger Azevedo, Alice Madureira, Juliana Belfor, Leandra Marques.

À galera da salinha do PPGAn e migos de mestrado Jaime Xamen Wai Wai, Roque Wai Wai, Raquel Silva, Vinícius, pelas trocas antes da pandemia no modo presencial e também nos cafés pelos corredores da “Fafashion” (Fafich). Pelas longas conversas e brincadeiras, Victória, Denise, Marina. Lúcio Costa Leite grato pelos memes de “pós” e trocas desde à orientação no término da graduação. Grato ao Rafael Stabile pela disponibilidade na elaboração de mapas para mim e também incentivo.

Agradeço à Mayara Mattos pelas hospedagens quando Bh parecia tão grande aos meus olhos, logo quando cheguei na cidade para uma mobilidade em 2016. Mariela Pereira pelas voltas rodando a Afonso Penna, dias icônicos e memoráveis. Desde então, também conheci inúmeras pessoas que no susto de ser um “amapaense” quase perdido, nessa grande pão-de-queijolândia me acolheram. Inclusive, sou grato também pelas conversas, cervejas, cafés e muitas muitas playlists e músicas trocadas com você Mariana de Moraes Silveira, também agradeço à lenda Patti Smith que além de suas músicas a escrita é fascinante (são muitas camadas inspiradoras).

Grato a todes que fizeram dessa pesquisa realidade. Escrita, como muitos dizem, é coletiva os acertos são de todos e os erros são de completa responsabilidade minha. Que as palavras que nos cercam sejam sempre palavras que gerem vidas-histórias mesmo e apesar do estado de luto vivenciado de pandemia e governança do estado genocida no presente global.

Agradeço assim, aos trabalhos que estive completamente imerso em entender essa abertura do mundo para tudo que existe e suas coisas; Denise Ferreira Silva, Jota Mombaça, Grada Kilomba, Conceição Evaristo, Whitney Battle-Baptiste, Célia Xakriabá, Sônia Atalay, bell hooks, Linda Tuhiwai Smith, Márcia Bezerra... Grato pelos ensinamentos de Ailton Krenak, Davi Kopenawa, e tantos dos nossos povos da

floresta que sabem que para adiar o fim do mundo, mais um, é preciso ritualizar e curar, ouvir conhecimentos além das peles de papel. Seguimos vivendo implicados.

À CAPES pela bolsa de pesquisa nesses anos de formação no mestrado, todo apoio ao conhecimento público, gratuito, crítico e de qualidade.

OBRIGADO!!!

RESUMO:

Ouçã e aprenda, conte e repasse, preste atenção *quando falam os ancestrais*. Esta pesquisa é construída como um exercício e um sopro de reflexão sobre como pensar o conhecimento. Por meio da arqueologia etnográfica na Ilha do Pará, Afuá, região ribeirinha entre o Amapá e o Pará, estados pertencentes à Amazônia brasileira, me interessei em questionar lugares, tempos e coisas. Na Ilha do Pará tenho parentes, primos, tios, tias, avós com os quais aprendo. Desse modo, construí minha atenção para o que os mais velhos da Ilha me contavam. Este exercício e tal arqueologia são embasados com ancestralidade e maneiras de aprender que questionam como os *espaçotempos* são formados. Assim, esta arqueologia está implicada com a vida como uma forma compartilhada de aprender sobre múltiplas temporalidades na possibilidade de pensar e invocar mundos.

Palavras-Chave: Arqueologia etnográfica; Mundos; Tempos; Saberes; Amazônia.

ABSTRACT:

Listen and learn, tell and pass along, pay attention when the ancestors speak. This research is built as an exercise and a breath of reflection on how to think about knowledge. Through ethnographic archeology in Ilha do Pará (Afuá), a riverside region situated between the states of Amapá and Pará in the Brazilian Amazon, I became interested in questioning places, times and things. In the communities of Ilha do Pará, I have relatives, cousins, uncles, aunts, grandparents and acquaintances with whom I have been constantly learning. Hence, I direct my focus to what the elders have told me about ancient times. Such an exercise and such an archaeology are rooted in ancestry and ways of learning that question how *spacetimes* are formed by different kinds of people and things. This archaeology is defined and involved with this life and with this knowledge as a shared way to learn about different times as a possibility to think and invoke worlds.

Keywords: Ethnographic Archaeology; Worlds; Times; Ways of Knowing; Amazonia

LISTA DE IMAGENS

- Figura 2- Mapa da Ilha do Pará-Afuá, foz do Rio Amazonas. Autoria: Queiton Carmo. Fonte de dados: IBGE22
- Figura 3- Entrada do Rio Furo Seco, vista para a foz amazônica, do lado direito o Amapá, do lado esquerdo a Ilha do Pará. Segunda imagem de baixo à esquerda, antiga Igreja da Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, padroeira do Rio Furo seco. Segunda imagem à direita da entrada do Rio Mará. Fonte: Autoria da Pesquisa.46
- Figura 4 - Catraios e uma rabeta na parte de traz da embarcação. Exemplo de tipos comuns de embarcações na Ilha. Fonte: Autoria da Pesquisa.....49
- Figura 5 - Seu Edilson me explicando como se fazia alguidar em sua frente, e na imagem em baixo eu segurando um pedaço de cerâmica. Fonte: Autoria da pesquisa.86
- Figura 6 - Dona Bebé com seus santos. Fonte: Autoria da Pesquisa89
- Figura 7 -Meu avô Hilton, "tio Babico", desamarrando nós de uma malhadeira. Fonte: Autoria da Pesquisa93
- Figura 8 - Vista externa pelo Rio Mará..... 101
- Figura 9 - Imagem de cima demonstrando tipo de "caiera" utilizada para queima de folhas secas em maioria de palmeiras de açai. Imagem de baixo um pedaço de esteio, "toco" queimado. Área próxima à casa atual do meu avô, Rio Mará..... 102
- Figura 10- Dispersão na frente da casa de várias árvores frutíferas como juru: um pequeno fruto esverdeado com uma polpa branca. Goiabeira e outros esteios por onde existia um pátio que ligava a ponte da casa em direção ao rio. 103
- Figura 11 - Parte da casa, vista externa esquerda, que interligava a sala, o quarto e a cozinha. A estrutura da cozinha e da sala era formada com 3 esteios laterais, um de cada lado, com uma distância em geral de dois metros entre eles. E o telhado estilo duas águas, que na sala era de brasilit e, atrás na cozinha, de palha. Fechando um retângulo em todo o espaço da casa. 105
- Figura 12 - Lado externo direito do terreiro da casa, vista para cozinha, na primeira imagem pode-se observar a estrutura do jirau e espaço utilizado para guardar alimentos e utensílios. Na segunda imagem, de baixo, nota-se a escolha do lugar e sua interligação com o igarapé e a presença também de árvores frutíferas que eram cultivadas. 106
- Figura 13 - Após quase um ano quando retornei em dezembro de 2019, ao constar a primeira visita que ocorreu em janeiro, podemos notar a mudança dos escombros da casa que aos poucos vão sendo levados para e pela a terra e a água..... 107
- Figura 14 - Distintos tipos de materiais encontrados aos arredores da casa, principalmente na região próxima da cozinha. Como se pode ver nas duas primeiras

imagens são garrafas de vinho, a primeira de 5 litros e segunda de 1 litro, também eram reutilizadas para armazenamento de azeites como de andiroba e pracaxi....	108
Figura 15 - Tipo de vidro utilizado para armazenamento do palmito.....	112
Figura 16 F- Mapa “Lugares & Coisas Ancestrais: Lugares-raízes”. com as localizações das prospecções e materiais registrados pertencente as antigas moradias de Pedro Hilton. Fonte: Acervo da Pesquisa. Elaboração: Rafael Stabile & Queiton Carmo.	115
Figura 17 – Imagens da vasilha que veio de Belém dada pela minha vó Lili, que meu avô Hilton me mostra onde guardava; e ele me indicando como deveria fazer para medir.	117
Figura 18 - Seu Edilson e seu neto na imagem de cima me demonstrando como fazia açai, propositalmente colocadas em movimento. Alguidar na imagem de baixo. ...	119
Figura 19 - Distintos tipos de fragmentos, entre eles, nas duas últimas imagens, base de uma vasilha. Encontrados próximo à casa do meu avô durante prospecção em 2019 e 2020.	127
Figura 20 - Demonstração de como era feito modo de serrar madeira com o uso desse tipo de serrotão, como diz seu Edilson.....	158
Figura 21 - Tajá, taiá, coração-de-jesus, comigo ninguém pode, tinhorão, a Caladium Bicolor, ou Branco. Ilha do Pará. Fonte: Queiton Carmo, arquivo pessoal.	212
Figura 22 - Seu Raimundo (segurando a garrafa de grês) e Jonas (marido de Sônia prima de minha mãe) falam como esses materiais às vezes aparecem e escolhem para quem devem ser mostrar Raimundo é primo de minha mãe, é filho do primeiro casamento de Dona Davina, tia de minha mãe. Ele guarda em sua casa a garrafa, e me falava com curiosidade sobre o aparecimento dela. Ele mora atualmente nas proximidades da antiga casa que meu avô Zelão morava, na entrada do Rio Arangona.	221
Figura 23 – Amanhã é um dia maior – Rio Mará, Ilha do Pará, fim de tarde.....	235

LISTA DE SIGLAS

AP – Unidade Federativa do Estado do Amapá

CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INPA - Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia

PA – Unidade Federativa do Estado do Pará

PPGAN – Programa de pós-graduação em Antropologia

SDES-PMA - Secretaria de Esporte da Prefeitura Municipal do Afuá.

UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais

SUMÁRIO

ESCUTE O SILÊNCIO: SOBRE INTERLÚDIOS (O Fim Está No Começo)	18
I - TEMPOS DE PARAGENS	19
Apresentação	19
Travessias (Conhecendo Conhecimentos)	30
II - OUVIR & APRENDER	45
1.0 Conhecendo e sendo conhecido: a Ilha, a arqueologia e a etnografia	45
2.0 Arqueologias de mundos implicados	57
2.1 Atravessabilidades	60
2.2 Mundificações	66
2.3 Ancestralidades	76
3. Reaprender com as e os mais velhos	80
3.1 Edilson Raimundo, Seu Edilson	85
3.2 Luzamira Pereira, Dona Bebê:	88
3.3 Ouvindo meu avô, Pedro Hilton	90
4.0 Nadar pelas histórias	94
III - CONTAR & REPASSAR	97
1. Lembrar por que tu andas por aqui...	100
1.2 Relacionando lares, lugares-raízes e responsabilidades	112
2.0. A vida emaranha as coisas e as coisas emaranham a vida	115
2.1 Decompor para compor, aparecimentos	123
3. Entre outras presenças arqueológicas	133
3.1 Tempos & Ontologias – Ou, uma ontologia do tempo:	142
IV - LANÇANTES & VAZANTES (IMERGIR)	153
1. Visualizando paisagens, construindo territórios, materializando histórias 153	
V - QUANDO FALAM OS ANCESTRAIS	204
1. Não era assim	204
2. “Muitas coisas têm, dos antigos, mas muita coisa não têm mais”	207
2.1 “Naquele tempo tinha gente que sabia fazer as coisas...”	209
3. Visagens, botos e o meu lugar no meio disso tudo	213
3.1 Uma Ilha, muitas águas e os rastros	217
3.2 Indisciplinando histórias	220
3.3 Duas histórias, um século, múltiplos tempos	221
VI - “AMANHÃ É UM DIA MAIOR” – DIZ MEU AVÔ. (O Início Está No Fim)	231
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:	236



Figura 1 - SEJA BEM-VINDO

E se, em vez de o Mundo Ordenado, imageássemos cada coisa existente (humano e mais-que-humano) como expressões singulares de cada um dos outros existentes e também do tudo implicado em que/como elas existem, ao invés de como formas separadas que se relacionam através da mediação de forças?

(...) quando o social reflete o Mundo Implicado, a socialidade não é mais nem causa nem efeito das relações envolvendo existentes separados, mas a condição incerta sob a qual tudo que existe é uma expressão singular de cada um e de todos os outros existentes atuais virtuais do universo, ou seja, como Corpus Infinitum.

Denise Ferreira da Silva, 2019: 43-47

ESCUTE O SILÊNCIO: SOBRE INTERLÚDIOS (O Fim Está No Começo)

Interlúdio é uma palavra para designar o momento de transição na música entre um momento e outro, geralmente entre duas músicas, a “interlude” não é uma pausa. Ela faz parte da própria composição de uma obra musical. Ela assim pode ser entendida, espero eu, como o movimento de interligação, de formação entre espaços, entre campos que se encontram. Uma transição suave ou brusca garante o sucesso dessa ligação.

Assim funcionam as interludes em forma de citações em epígrafe no início de cada momento de transição nas seis partes dessa dissertação, assim como o samplear que é uma cocriação a partir de uma base de outras criações musicais. Tais interludes são percursos que sigo na tentativa também do não rastreamento, ou não objetificação dos pensamentos de onde eu as retirei e estive envolvido. A epígrafe, nesse sentido, é um espaço em transição, um pular de pensamentos, não rastreados, unem mais do que separam. Operam aqui como as interludes na música. Longe de achar que posso compor uma música ou que entendo além do necessário de música para escrever essas palavras, mas as músicas sempre nos ensinam a entender o som com emoção e memória sem ser interrompido pelas dimensões do *espaço e do tempo*.

Ainda há muitos silêncios que precisamos ouvir. Quase imperceptíveis em uma lógica da aceleração dos sentidos que nos chega, mas que precisamos ouvir. Assim, talvez essas epígrafes possam nos acompanhar até o fim dessa leitura, pulando de um *tempoespaço* para outro, interligando-os. Fazendo-nos frutos de uma conversa longe de ter um final, mas que se anuncia como necessária aos nossos dias, em que ciência, ficção, literatura, crítica, mundo, parecem compor uma música de muitas notas, a fim de desvendar o mistério que é viver. Acredito que se quisermos acreditar em algo, que seja nesses momentos em que podemos estar em relação, de contar e ouvir muitas histórias nesses tempos de transição... sempre tempos indetermináveis.

I - TEMPOS DE PARAGENS

Apresentação

“*Paragens, paragem*: Qualquer ponto do globo. Ação de parar. Cessão do movimento. Parada, pausa. Lugar, sítio. Espaço de mar acessível à navegação. Estado de disposição de alguma coisa”¹. É tempo de parada, é tempo de abrir passagem. É tempo de ouvir, é tempo de pensar. É tempo de seguir pelas paragens. O que poderia ser quase contraditório, em uma só palavra conter significados múltiplos do que está sendo construído nesta dissertação, não é. *Parar – agem*, expressão de sentimentos de parar uma ação, ao mesmo tempo, que se refere a lugares, sítios, pontos (extremamente carregados de movimento), histórias. Talvez, também pelo antigo entendimento da palavra, seja preciso parar para que possamos entender uma paragem. Seu tempo.

Uma primeira paragem: nasci e cresci em Santana, cidade litorânea na costa sul do estado do Amapá, uma porção do norte da Amazônia oriental banhada pela foz do Rio Amazonas. Venho de uma família de pai racializado como afro-indígena e minha mãe como pessoa branca, isso lido em termos de entendimento amazônico sobre branquitude. Meus pais são um típico casal de migrantes paraenses que saíram da costa da Ilha do Pará, para tentar oferecer para mim e minhas irmãs uma educação formal que naquele momento era ainda muito difícil de se conseguir vivendo na Ilha ².

Durante percursos da minha infância e juventude cursei escolas públicas que me ensinaram algumas palavras e sobre como esse mundo cedo me mostrava que para falar sobre nós era preciso aprender sobre eles. Nessas escolas, desde muito cedo também aprendi que eu deveria decorar todas as vezes que o tapete de Ilíada era tecido para passar em uma prova de filosofia, de saber que ocorreu uma guerra chamada guerra do Peloponeso. Em uma discussão de história, saber os motivos do abandono das cidades para se viver em feudos, das questões em torno das cruzadas europeias, sem mencionar a chamada “conquista da América”. Esses momentos eram e são tão assustadoramente repetidos e por vezes suas violências eram naturalizadas. Mas, hoje não quero contar tais histórias.

¹ **Paragem**, verbete retirado de Dicionário Priberam da Língua Portuguesa 2008-2020. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/paragem> . Acesso em 03-02-2021.

² Utilizarei em algumas passagens desse texto a palavra Ilha para referir à Ilha do Pará, ou mesmo Interior.

Quero falar sobre modos de interação com o mundo de maneira não compartimentada, em uma amarga noção de conhecimento. Quero aspirar a teorizar sobre nossas concepções de mundo amazônicas, quero ouvir as histórias sobre as e os mais velhos, sobre como elas e eles se reuniam para fazer fogo, construir plantações, caçar, pescar, tirar açaí. Quero pensar nesses modos de vida como aprendizagem de práticas de estar para o mundo, e assim implicar e lutar por um mundo coletivamente em comunidades.

Segunda Paragem: no ano de 2018, ao terminar uma tumultuada graduação em história, eu ouvia da minha mãe e do pai, que deveria estudar sobre os mais velhos da Ilha do Pará, que lá muitas pessoas contavam que existiam muitas “coisas” dessas que eu estudava. Minha mãe, Valdeia, e meu Pai, Aloelson, falavam quase brincando sobre estudar essas “panelas velhas”, que tinham em alguns lugares da Ilha. Conforme eles explicavam, tinha vezes que apareciam alguns “seres” que davam as coisas para as pessoas, e que muitas pessoas de “primeiro” falavam com esses seres. Que muito não se conhece mais sobre essas histórias antigas, que os lugares, entretanto, continuavam sendo respeitados e que algumas coisas de vez em quando apareciam na floresta. Os materiais arqueológicos que iam aparecendo eram assim entendidos pela maioria das pessoas da Ilha como vislumbres desse tempo recuado em que “as pessoas sabiam fazer as coisas”.

Eu inquietado, estudando arqueologia e disciplinas com foco em debates de antropologia no decorrer da graduação, entendia que era preciso dar ouvidos ao que meus pais, e pessoas mais velhas me contavam sobre esses tempos e coisas da Ilha. Desde criança, ao ir passar férias na casa do meu Avô Hilton, no Rio Mará, Furo Seco, ouvia essas histórias, mas ao não entender muito bem do que se tratavam seguia disciplinado a entender isso como meras “lendas”, “mitos” sem sentidos. Foi só após a graduação que comecei repensar, reaprender o que me contavam as pessoas da Ilha. “De primeiro não era assim”, “antigamente os mais velhos faziam diferente”, frases como essas se mostravam cada vez mais frequentes nas nossas conversas.

Após esse período final da graduação, no meu próprio interesse em discussão sobre tempo e arqueologia, pensei então em escrever um projeto de mestrado que pudesse falar sobre as histórias da Ilha do Pará contadas pelas pessoas mais velhas ao relacionar as marcas, os rastros dessas histórias por meio do arqueológico. Após um período de mobilidade acadêmica e ter conhecido o programa de pós-graduação

em antropologia da UFMG, resolvi tentar a seleção naquele ano, já descreditado que passaria. Após noites em claro, dúvidas e ajuda de muitas pessoas que constam nos agradecimentos dessa pesquisa, passei. Lá estava agora, pesquisando sobre a minha própria relação familiar na Ilha, de como as ocupações, as histórias eram narradas por meio das inúmeras recordações de seu Edilson, Dona Bebé, meu avô Hilton, vovó Lili, e mais recentemente meu tio avô Domingão. E várias outras pessoas que acreditavam, mesmo que por muitos olhares desconfiados, sobre o interesse de estudar as histórias da Ilha. Os *Marajó* como eram conhecidos as minhas tias e tios-avôs por parte de mãe, começaram a habitar também esse narrar, Tia Raimunda, Francisca, José Miranda do Carmo (finado vovô Zelão), Luiz, Domingos. Todos tinham esse apelido, família “Marajó” como eram chamados, morando nas Palhas e Rio Arangona na Ilha, tal apelido havia sido herdado pelo meu bisavô João “Marajó”.

Assim, de início minha proximidade de parentesco direta de pelo menos quatro gerações atrás, era lembrada por essas histórias, mas quase não era interligada por mim. O meu próprio olhar de descendente e pesquisador ao construir meu pertencimento mantinha-as separadas, justamente por receio, “crise de impostor”, ou mesmo por achar que esse trabalho seria menos válido academicamente caso eu comesse a desvelar meu próprio papel no decorrer da pesquisa. Aprendi que não. Que deveria fazer, ou demonstrar, que meu lugar como estudante de antropologia, arqueologia, história, é um modo entre outros possíveis de ouvir essas histórias, de me atentar aos tempos das paragens dos meus e outros ancestrais, de reconhecer aquilo que ficou para trás. Movimento que Irislane de Moraes (2021) localiza e chama em sua pesquisa e prática de conhecer como movimento Sankofa de olhar para atrás e de que ancestralidades e cosmopolíticas e reentendimentos sobre percepções e composições de mundos e tempos.

Terceira paragem: Sobre a Ilha do Pará. Precisa-se fechar esse mundo como o conhecemos nos dizeres de Denise Ferreira da Silva (2019), e demandar uma possibilidade de imaginar formas de viver, contar e estar com conhecimentos de maneira não separada, determinada ou sequencializada. Como também chama atenção Chimamanda Adichie (2019), contar uma história única é um perigo o qual muitas vezes, consciente ou inconscientemente, pode ser facilmente produzido. Em especial aquelas “disciplinas” que lidam com a percepção de temporalidades não ocidentais, como é o caso da arqueologia. Procuo aqui afastar-me desse risco de

contar uma única história, em diálogo com o proposto por Gabby Hartemann & Irislane Moraes (2018), em que contar histórias e caminhar com os ancestrais é uma maneira de pensar a arqueologia e perspectivas de conhecimentos que podem ir além do convencional, pelo qual a própria disciplinaridade está limitada a interagir.

Esse estudo na Ilha do Pará, em comunidades convencionalmente chamadas de ribeirinhas na Amazônia brasileira é propositalmente localizado e parcial (Haraway, 1995), logo, está restrito ao tempo que o escrevo, mas não fechado nele. A Ilha do Pará (Fig.2) é um distrito pertencente ao município de Afuá, formando um conjunto de comunidades interioranas situadas no estuário amazônico, ou foz do Rio Amazonas, e estão em uma área de fronteira fluvial entre o estado do Amapá e o Pará. Por localizarem-se nesse interflúvio, mesmo pertencendo oficialmente ao Pará, os habitantes da Ilha estabelecem relações frequentes com a costa do Amapá, devido às constantes viagens aos municípios de Santana e Macapá.

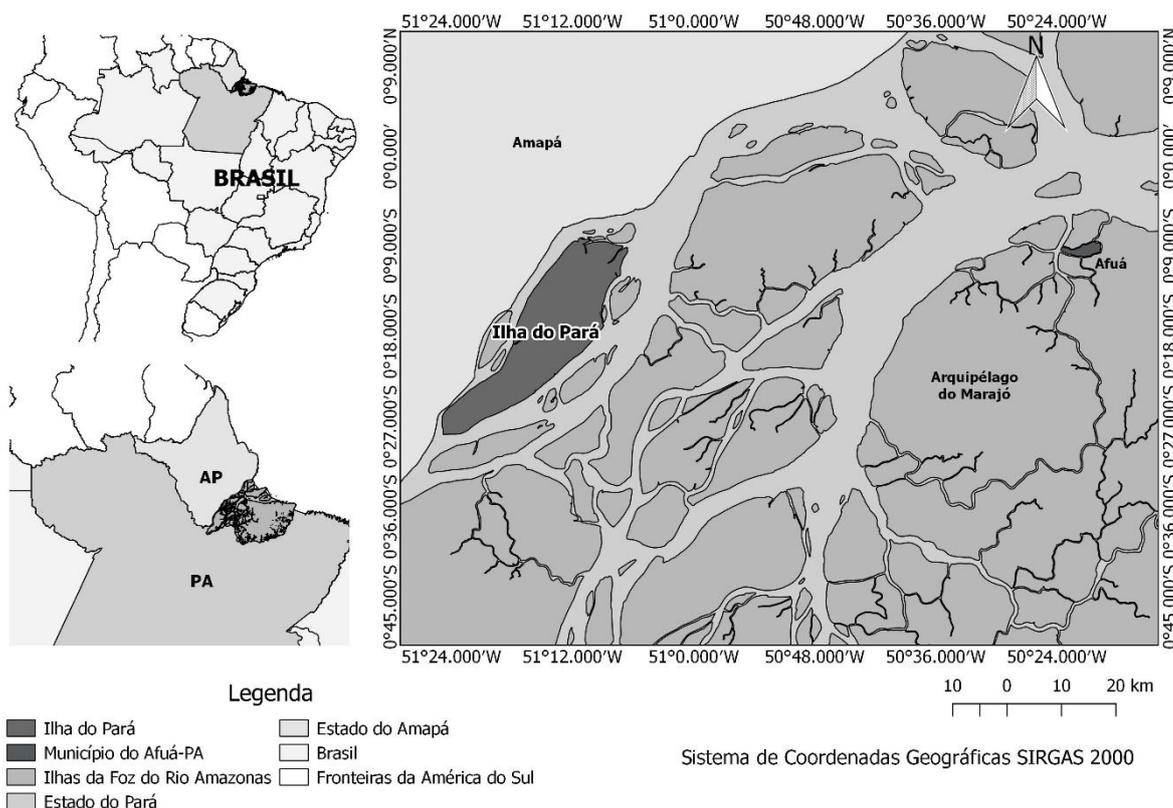


Figura 2- Mapa da Ilha do Pará-Afuá, foz do Rio Amazonas. Autoria: Queiton Carmo. Fonte de dados: IBGE

O município de Afuá, por sua vez, faz parte da grande Ilha do Marajó, segundo o último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)³ demonstrou, há uma população total em torno de trinta e cinco mil pessoas. Na parte ocidental sul da Ilha do Pará existem cerca de quinze comunidades identificadas conforme o nome do rio que habitam, ou com o nome do santo padroeiro da localidade. Elas são nomeadas como: Maniva, Cutias, Palhas, Arangona, Samuminha, Rio Furo Seco, Rio Água Preta, São Sebastião, Francisco Luiz, São Raimundo, Rio Samaúma, Rio Três Irmãos e Forta Fênix, entre outras. As e os habitantes das comunidades do Rio Furo Seco, Água Preta e Arangona giram em torno de duas mil pessoas. Essas são as comunidades com as quais tenho uma relação direta, a partir da qual desenvolvo esta pesquisa.

Mesmo não morando na Ilha, foi a partir desse meu lugar que surgiu o modo pelo qual penso essa pesquisa. Atualmente possuo primos e tios que vivem na Ilha. Meus pais e meus avôs nasceram e cresceram nela, possuo uma relação de proximidade indiscutível na maioria das minhas interpretações sobre os seus saberes locais. Aqui, meu lugar como descendente e pesquisador opera de modo situacional na interação com as pessoas da Ilha, a fim de levantar distintos modos de relações e reflexividades pessoais e ancestrais (Engmann, 2019; Hartemann, 2019).

Dessa maneira, lido aqui com a noção de autoarqueologias ancestrais, similarmente debatida pela arqueóloga Rachel Engmann (2019). Com base na abordagem decolonial nos seus projetos de pesquisa no *Christiansborg Castle*, Osu, Accra, um ex castelo escravocrata usado em Ghana, África ocidental. Engmann, tal qual outras pessoas locais, possui um passado de descendência direta com a história de dominação colonial dinamarquesa no castelo. A autora definiu o conceito de autoarqueologia como:

o "auto" em autoarqueologia destaca como a localização, as posicionalidades e as perspectivas - estruturais e experimentais, imaginadas ou reais - conectar pessoas, lugares, eventos, objetos, idéias e imaginários. A transição da arqueologia para a autoarqueologia desafia, rompe e reformula noções de sujeito/objeto, observador/observado, pesquisador/pesquisado, insider/outsider e, ao fazê-lo, contribui para uma maior compreensão da subjetividade/objetividade das interpretações lógicas arqueológicas (Engmann 2019: 207-208, tradução minha)

³ Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/belem/panorama> . Acesso em: 15 de março de 2018.

Assumindo-me como descendente utilizo dessas dimensões de posicionalidades, para aprender ou reaprender narrativas sobre lugares, pessoas e suas coisas que foram invisibilizadas. Devido às consequências do processo perdurado de colonização e cuja os resultados continuam menosprezando e fragmentando muitos saberes, interditando e em muitos momentos impossibilitando a transmissão dos mesmos. Minha relação de pertencimento que recorro em muitos momentos nessa pesquisa foi provocada pelas inúmeras conversas com parentes, por exemplo, com a minha mãe, desde planejamentos de pessoas que podiam me receber na Ilha, como rememorando uma série de possibilidades de construção das histórias que iam sendo contadas.

Com isso quero dizer, que em muitos momentos precisei ir com minha mãe Valdeia Silva do Carmo, visitar lugares, memórias, e coisas presentes em nossas ancestralidades. Do mesmo modo que as estadias na casa do meu avô Hilton e também nas conversas com meu pai Aloelson Rodrigues dos Santos, fui percebendo nomes e situações que fizeram trilhar essa relação de pertencimento que foi sendo demonstrada no decorrer dessa pesquisa. Tanto minha, quanto das pessoas que estão envolvidas nessas conversas ancestrais, pois, para cada nome que poderia ser lembrado e contado era sempre como se estivéssemos invocando nossas histórias de muitos tempos.

As aproximações com os moradores da Ilha, posteriormente a esses entendimentos iniciais, que eu fui trilhando esse reconhecimento e pertencimento como descendente, que não é dado, mas construído. Do mesmo modo que fui me relacionando com as questões desse trabalho entre etnografia e arqueologia na possibilidade de visibilizar tal entendimento das coisas, tempos e ontologias que são contadas na Amazônia. Dessa forma, as habitabilidades na Ilha do Pará foram as primeiras formas de pensar quais registros e modos de contar histórias dos mais velhos poderiam ser traçadas junto dos habitantes.

O que provocou observar que as pessoas na Ilha atualmente vivem da extração do açaí, da pesca, caça e de outros produtos advindos da floresta⁴, os quais são geralmente comercializados no estado do Amapá. Como a maioria dos transportes nessa parte da Amazônia é feita por meio fluvial, os moradores transitam

⁴ Apesar de outros produtos industrializados vindo da cidade como frango, linguiça, mortadela, e carne bovina fazerem parte da circulação de alimentação local.

e realizam suas atividades cotidianas por meio de embarcações de médio e pequeno porte conhecidas como lanchas, catraios, canoas e rabetas.

De um outro modo, do ponto de vista de registros das culturas arqueológicas amazônicas, por meio de vestígios pré-coloniais advindos das atuais regiões tanto no Amapá, quanto no Pará, vêm demonstrando o fluxo de relações culturais cada vez mais intenso na Amazônia⁵. Ademais, a Ilha do Pará compõe o arquipélago de ilhas da foz do Rio Amazonas, um lugar de trânsito intenso de pessoas desde o período pré-colonial. É uma região que já foi alvo de primeiras buscas arqueológicas ocorridas durante o final do século XIX, por naturalistas e seus colaboradores (Guedes, 1898; Goeldi, 1898, 1900), que tinham o intuito de coletar material arqueológico para montagem de coleções museais e intervir em debates políticos naquele momento (Ferreira, 2009).

Para além dessa discussão inicial descrita, compreendo como as pessoas que habitam a Ilha do Pará-Afuá relacionam-se com seus lugares e suas coisas, ambos campos de estudos da arqueologia, bem como, questiono como elaboram e contam seu passado por meio dessas coisas materiais. Nesse sentido, intenciono apresentar um esforço interpretativo a partir da minha experiência com foco na relação entre arqueologia e etnografia (Edgeworth, 2006; Castañeda, 2008; Hamilakis & Anagnostopoulos, 2009; Hamilakis, 2009).

Por essa via, experimento nessa dissertação provocar uma relação estreita entre tais campos de estudos *na* e *da* Amazônia. Provocado a repensar a atmosfera dos aparatos convencionais do que se chama de disciplina arqueológica, intento relacionar outras formas de saberes e não somente o arqueológico ocidental como o único. Mas, fomentar perceber outros tempos por meio de outros mundos, histórias ontológicas que constroem suas próprias bases materiais de entendimento para suas explicações.

Ao me questionar sobre a possibilidade de uma prática arqueológica relacionada a partir dos conhecimentos locais, por meio desse modo de pensar e fazer arqueologia, busco apresentar um olhar dinâmico para as capacidades de compreensão de formas de interpretação daquilo que se aceita como artefato ou sítio

⁵ Para uma síntese com foco na cerâmica da região, ver: Cabral & Saldanha (2010), sobre corpo e figuração na Foz Amazônia Mário Polo (2019), Saldanha & Cabral (2014) a respeito da longa história indígena na mesma região.

arqueológico. Pensar nessas formas de interpretação e interação, como entendido por Márcia Bezerra (2017, 2018), é refletirmos a respeito das “coisas que vazam” (Ingold, 2012), compreender múltiplas narrativas encantadas e encantadoras que a arqueologia pouco tem se interessado (Bezerra, 2018).

Permeado por essas noções, trato aqui de alguns temas discutidos na arqueologia, por meio da chamada virada ou giro etnográfico como definido por Quetzil Castañeda (2008). Engajo-me a partir disso nas esferas de saber e conhecer de maneira situacional e localizada, nos termos proposto sobre conhecimentos situados e debates sobre mundificações abordados por Donna Haraway (1995, 2016). Acompanho assim o que foi salientado por Mariana Petry Cabral (2014, 2016) ao pensar a arqueologia como possibilidade de criar pontes de conhecimentos, em relacionar distintas maneiras de conhecer uma diversidade de mundos, e mesmo como perceber formas de conhecer.

Dessa maneira, esse percurso metodológico faz com que nossos momentos em campo sejam de trocas que podem ser recíprocas, em que diferentes tipos de interesse possam ser apresentados. Essa relação também não é e nem deve ser romantizada. Como alerta Linda Tuhiwai Smith (1999, 2018), quando em “nome da ciência e de sua aparência não humana, neutra e objetiva” (1999: 118, tradução minha) se defendem metodologias e motivos ocidentais recaindo em um cinismo científico de benefício para as próprias populações (Tuhiwai Smith, 1999: 118). O que se salienta nesses distintos tipos de conhecimentos é como podemos estabelecer diálogos verdadeiros e com bases em conhecer de maneira séria sem a pretensão de um saber se sobrepor a outro.

Nesse diálogo, estive praticando uma arqueologia em que papel meu de descendente, pesquisador e também autor está interligado com distintas formas de conceber entendimentos sobre que é conhecer, seja ele ocidental, arqueológico, etnográfico, histórico, seja o conhecer das próprias pessoas das comunidades na Amazônia em que estou em aprendizado. E por conseguinte a exigência tomada como metodologia nesse processo foi estar atento às responsabilidades que alimentamos com as pessoas que estamos envolvidos ao ouvir o que contam. Fui articulando esse movimento a partir de quatro verbos nesta dissertação os quais estão dividindo a segunda e a terceira parte desse trabalho.

Nesta primeira parte nomeada como *Tempo de Paragens* traço um diálogo intelectual da pesquisa apresentada em que sigo em todo o trabalho a fim de construir interligações entre distintas maneiras de conhecer e perceber temporalidades na Ilha. A próxima parte, *Ouvir & Aprender*, aproxima como foi meu primeiro momento ao tentar lidar com as questões surgidas no início e volta para a Ilha com propósito de desenvolver essa pesquisa e as relações entre arqueologia e etnografia, em que também dialogo com modos de pensar a escrita, as atravessabilidades e mundificações, concebendo essas como formas de pensar histórias e ontologias imersas com a vida. Após esse primeiro momento de reaprendizagens e aproximações, fui então sendo chamado para buscar *Contar & Repassar* aquilo que surgiu desses primeiros encontros. De maneira mais profunda esses verbos demonstram também o processo de aprendizagem sobre tempos e coisas, eles emaranham e envolvem capacidades de sentir. Para que eu possa contar e repassar, primeiro tive que ouvir e aprender a respeito. Nessas primeiras partes, guio-me pelos verbos que as abrem. Na quarta seção, apresento então uma parte fotográfica a partir dos encontros e das viagens feitas no decorrer da pesquisa, nomeada de *Lançantes & Vazantes (Imergir)* com a qual muitos momentos em que estive na Ilha me fizeram conectar com muitas paisagens, tempos, águas e terras.

Em seguida, *Quando Falam Os Ancestrais*, me remeto ao sentido das temporalidades por meio da relação material e como alguns moradores me contam sobre as histórias distante das noções de separação e linearidade temporal. Finalizo com “Amanhã é um dia maior”, frase ensinada muitas vezes pelo meu avô, e assim insisto para pensarmos outros tempos possíveis, na expectativa também de um outro mundo. Ao todo, as seis partes dessa dissertação apresentam modos sobre habitar, sentir o sol, a chuva, o vento, ver as plantas, os animais, as pessoas, as coisas... A partir desses eixos que apresento essa metodologia aos encontros na Ilha do Pará e que me foram demonstrados a partir de aparecimentos múltiplos para aquilo que os *tempos das paragens* me ensinaram.

Nesse sentido, eu busquei discutir como meu papel veio sendo desdobrado em uma metodologia que me conectou aos lugares e modos de contar histórias e seus materiais a partir do que as pessoas iam me ensinando. Nessa costura, os modos de conhecimentos de mundos foram sendo reflexionados para a compreensão que muitas explicações na Ilha fugiam à ideia convencional de história unilinear. Além

disso, observei o aparecimento de seres que rompem com a separação daquilo que é entendido somente como “humano” e somente como “natural”, muitos deles transitando entre essas duas noções ou mesmo não as considerando como pilares fixos de organização dos seus próprios mundos. Em uma Ilha rodeada de água na foz do Rio Amazonas, entre suas enormes florestas e várzeas, coberta de mata fechada em seu interior, é equivocado⁶ considerar que somente as gentes “humanas” ocupem um lugar central nas relações socioambientais que ali são tecidas.

Essas relações tornam-se aparentes devido aos seus estatutos ontológicos da não separação do humano e do seu entorno, como também das próprias noções de tempo e espaço que são realidades expressas no cotidiano vivido. Esse é o argumento que tenho defendido, de que para que a arqueologia possibilite entender outras noções de mundo ela precisa re-entender como esses mesmos mundos são demonstrados por meio das suas próprias formas de conhecer e mesmo o que se entende como “mundo”. Tempo e ontologia são modos traduzíveis para as muitas histórias que são contadas e que podem ser captadas.

As temporalidades em que vou me debruçando no decorrer da dissertação estão intimamente ligadas ao modo ontológico de percepção das coisas e dos seus lugares, relacionando-os com a possibilidade de pensar suas implicações, aventuro-me pela figura de um Mundo não fechado, costurando por meio da filosofia indígena e crítica feminista negra filosófica de Denise Ferreira da Silva (2019a) como um diálogo experimental. A não separação é um exercício dessa maneira interpretativa para pensar os muitos conhecimentos a respeito do *tempoespaço* em *Mundos Implicados*. Assim, *tempoespaços* e *espaçostempos* juntos e marcados como conceitos, trazem essa figura do mundo que pressupõe interligações, de estar com, de não separar

⁶ Penso aqui a ideia de equívoco como no entendimento sobre perspectivismo ameríndio, em que Eduardo Viveiros de Castro debate a noção de equivocação controlada sobre processos de diferenças ontológicas deve ser ressaltada, ao invés de uma comparação que visa meramente semelhanças, o autor resalta a importância de pensar relações e tipos de antropologias e diferenças inversas aquelas que ressaltam essas mesmas semelhanças “culturais”. Essa diferença é percebida na sua própria abordagem sobre perspectivismo que: “enquanto nossa ontologia multiculturalista moderna, antropológica, está fundada na implicação mútua da unidade da natureza e da pluralidade de culturas, a concepção ameríndia iria supor uma unidade espiritual e uma diversidade corpórea – ou, em outras palavras, uma ‘cultura’, múltiplas ‘naturezas’” (Viveiros de Castro, 2019: 251). Compreender esse estatuto antropológico sobre uma metodologia que pressupõe tradução acadêmica como um equívoco controlado, reconhece que está atuando sobre distintos pontos de vistas, utilizo a expressão como um trocadilho dentro da própria questão sobre os debates entre “natureza” e “cultura”.

modos de conhecer das suas próprias coisas. É este o caminho, de interligações, que decidi seguir nesta dissertação.

Travessias (Conhecendo Conhecimentos)

Viver e estar apesar das fissuras de um mundo fragmentado. Com essa frase início essa travessia, chamo você para atravessar essa baía comigo. Nesta dissertação me propus investigar como o (des)entendimento com o tempo me levou a pensar algumas das questões que me fizeram estar e pensar a arqueologia e a etnografia. Depois aprendi arrastado sobre as tantas histórias da Ilha do Pará, como uma outra possibilidade de pensar, se não outras arqueologias, uma arqueologia que está imersa na implicação com tudo que vive: as coisas, gentes, bichos, plantas, seres, lugares e tudo mais.

Nessa travessia traço o entender de uma metodologia que sigo nos caminhos de águas e de terras dessa Ilha; nessa minha terra ancestral, ouço seu chamado, sei que ainda tenho muito que aprender com você. Assim, essa metodologia é no embalo da rede, faz-se movimento porque não esconde o movimento.

Como já comentado, a arqueologia que estou em aproximação no fundante dessa pesquisa é aquela em relação à etnografia, modo de conhecer que compreende o envolvimento entre muitas pessoas que estamos em diálogo seja em campo, ou, fora dele. Esse tipo de arqueologia é orientada, nesse sentido, ao entendimento etnográfico como modo de conceber relações de pesquisa profundas, em que as muitas partes envolvidas, sejam de fato trazidas para fora de seus posicionamentos, interesses, lugares e compreensões sobre o que significa fazer arqueologia *com* comunidades e não somente sobre ou em comunidades.

Essa arqueologia baseada no conhecimento descendente e comunitário também aspira um lugar central a partir de um enfoque metodológico sobre visões éticas, de responsabilidade (McDavid 2002; Colwell-Chanthaphonh & Ferguson 2008; Silva et al. 2011; Gnecco & Ayala 2010; Engmann, 2019). Como propõe Anna Agbe-Davies (2010), a comunidade, ou, as comunidades, devem ser vistas de maneira não homogênea e não essencialista, assim a comunidade por ser entendida em distintos contrastes (Agbe-Davies, 2010: 375).

Nesses aspectos, concebo o intuito de pensar etnografia e arqueologia em relações múltiplas sobre o que é conhecer a partir da possibilidade de invocar mundos. Faço isso para que possa relacionar e questionar como pessoas, coisas e seres podem ocupar e transformar a arqueologia, tornando-a, assim, engajada em outras

esferas de saber e conhecer de maneira autoconsciente de sua situacionalidade, localizada ao postular o posicionamento da pesquisa como possibilidades de produções de diálogos na arqueologia e fora dela. E desse modo conceber o conhecimento moderno ocidental não como o único, mas marcá-lo para fora do que nos foi ensinado como o único.

Esse entender da etnografia está alinhado com que Quetzil Castañeda (2008) apontou sobre estudos que aproximaram etnografia e arqueologia, ao levantar a preocupação da arqueologia para a diversidade de significado que as comunidades descentes dão ao seu material, assim como para o seu próprio passado. Ele acentuou que é possível observar transformações no modo como arqueologia e etnografia têm se relacionado, destacando que há uma “mudança na forma como [a etnografia] é usada, bem como os motivos e a agenda que orientam essas novas práticas, [e que] podem muito bem ser definidas como a “virada etnográfica” da arqueologia” (Castañeda, 2008: 25).

Entre os diferentes modos de relação entre arqueologia e etnografia destacados por Castañeda, entendo aqui o que ele chama de arqueologia etnográfica: “a integração do estudo etnográfico de diferentes aspectos da arqueologia no projeto e processos de pesquisa arqueológica” (Castañeda, 2008: 42). Para além das formulações que a reflexividade possui na antropologia e de como essa é associada com a subjetividade, para Castañeda ela assume outra forma, que não é em si meramente “subjetiva”. Ele entende que antes de um posicionamento do pesquisador (a), deve ser avaliado o posicionamento da pesquisa, e isso significa entender a contribuição que a etnografia pode fornecer a uma reflexividade para as pesquisas em arqueologia (Castañeda, 2008).

Ademais, conforme se tem discutido a respeito da etnografia arqueológica, essa é pensada segundo Yannis Hamilakis (2011), não somente como uma mera metodologia de pesquisa, mas como uma maneira de compreensão de múltiplas formas de conhecimento de modo transdisciplinar envolvendo diversos conceitos, como a ideia de multiplicidade temporal. A etnografia arqueológica se desdobra então sobre diferentes áreas e públicos com o intuito de realizar conotações críticas, políticas e epistemológicas que envolvam a arqueologia (Hamilakis & Anagnostopoulos, 2009).

Em ambas as abordagens, existe um esforço de reposicionar ou transformar o modo como, tradicionalmente ou convencionalmente, a arqueologia e a etnografia se relacionaram. Acentua-se desse giro, ou virada etnográfica, que o papel da pesquisa em arqueologia ao dialogar diretamente com pessoas vivas é transformar inclusive o próprio modo convencional atribuído à etnografia. Ou seja, perceber como a etnografia pode contribuir para transformar de maneira singular como concebemos os conhecimentos a respeito do mundo, ou, como o mundo nos mostra seu conhecer.

Ademais, além do posicionamento do pesquisador, estaria também elencada nessa arqueologia uma posição de pesquisa, ou seja, a reflexão analítica sobre a subjetividade e os conhecimentos situados do pesquisador em campo, o que é um fundamental para os contextos antropológicos (Castañeda, 2008). Nesse sentido, posicionamento de pesquisa na arqueologia é uma estratégia principal de autoconsciência e uso da localização do conhecimento de trabalhos de campo nas estratégias de divulgação de resultados e em outras formas de pesquisas arqueológicas que não somente foquem no etnográfico.

Posicionamento de pesquisa é trazer, para a esfera dos projetos práticos e intelectuais, questões que geralmente são deixadas para fora da pesquisa arqueologicamente configurada como convencional. Essa possibilidade metodológica pode abrir a disciplina para formulações de estratégias de produção do conhecimento que relacionam uma multiplicidade de fatores sociais, até então, invisibilizados por uma prática de ciência autoritária (Battle-Baptiste, 2011; Hartemann, 2019; Moraes 2021).

Ao mesmo sentido é preciso exigir uma reflexão a respeito da limitação de saberes e conhecimentos, privilégios, e noções de mundo que segregaram uma diversidade de aspectos vividos. Igualmente, pontuar o que está para além das próprias categorias de ciência onipresente, das suas autocentralizações e a proeminência de único e “legítimo” tipo de conhecimento.

Falar em saberes situados, postulados inicialmente pelo foco de debates feministas sobre a compreensão da ciência articulada por Donna Haraway (1995, 2011, 2016)⁷, é tanger uma observação na qual falamos de um lugar específico. E

⁷ Donna Haraway é conhecida talvez pelo seu ensaio mais famoso denominado de “Manifesto ciborgue. Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX” publicado originalmente em 1985. Em que ela chama atenção e aprofunda um estilo crítico da ficção científica e pensa questões que a

essa especificidade do lugar está marcada por identidades, onde atuam seus limites que em muitos momentos não podem ser ampliadas, o que possibilita uma localização dos saberes que se pretende elaborar, dialogar ou observar de maneira não apática. Para que se evite o que comumente no discurso da ciência pretende ser um posto como “truque de deus” (Haraway, 1995), uma espécie de falsa consciência que estaria em vários lugares ao mesmo tempo.

No mesmo aparato, outros trabalhos se voltaram também de referenciais e interesses para uma crítica ao lugar social ocupado de diferentes pessoas e saberes sobre distintos discursos e conhecimentos. O elaborado debate pensado por Gayatri Spivak (2010 [1985]) ao questionar sobre se “pode o/a subalterno/a falar” ela apresenta a profunda questão sobre a possibilidade de constituição da própria “fala” como enunciação das pessoas que ocupam lugares e são subalternizadas.

Spivak postulou tais ideias principalmente sobre hegemonias de como se reproduz violência epistêmica e acentuou que esse modo de violência é um produto das formas de narração e codificação organizados pelo conhecimento ocidental ao que “o exemplo mais claro disponível de tal violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, estendido e heterogêneo de constituir o sujeito colonial como outro” (Spivak, 2003: 317, tradução minha). E essa construção de quem é o “Outro” como preso nas armadilhas coloniais do saber é que ela apontou justamente para a impossibilidade de habermos esse mundo perante a única epistemologia vigente ocidental (Spivak, 1994).

Como diz a teórica brasileira Lélia Gonzalez, talvez “Isso aí tem mais a ver com as explicações do saber constituído do que com o conhecimento” (Gonzalez, 1984, 240). Ou seja, saber constituído - epistemologia dominante - não é a única forma de conhecimento. Desse modo, reconhecer os limites desse exercício tem justamente me feito repensar os lugares que ocupamos e para que os ocupamos. Não somente a crítica aberta por Spivak é fundamental para seguirmos outros percursos ao questionar os modos de praticar conhecimentos, bem como, os pressupostos de saber

provocam elaborar teorias a respeito do “pós-humanismo”, relações interespecies e também atuais abordagens sobre uma crítica ao Antropoceno (Haraway, 2016). A partir também do seu debate sobre metáforas biológicas e construção de conhecimentos situados ensaio que utilizo como referência nessa pesquisa para pensar não somente o estatuto de afirmar que conhecimentos são situados, mas de demonstrar como distintos conhecimentos podem gerar mundificações conceito de Haraway (2011) (também desenvolvido nessa pesquisa).

situado de Haraway (1995), ao nos indicar para uma abertura outra sobre *o poder de nossas falas* e nos tornarmos realmente criadores de nossas próprias histórias.

Dessa maneira, muitas arqueologias com foco na etnografia no Brasil vêm sendo debatidas e executadas, em especial na Amazônia, diversas pesquisas com esse enfoque demonstram uma dinâmica em apresentar novas questões e relações que a arqueologia pode construir com as pessoas vivas. Os trabalhos, por exemplo, postulados por Márcia Bezerra (2017), inscrevem os distintos significados da dimensão patrimonial e os seus sentidos contemporâneos que a arqueologia carrega consigo (Bezerra, 2012, 2013). Assim como, os distintos enfoques sobre as diversas comunidades na Amazônia têm levado um questionar de pesquisas sobre o que é o arqueológico, seja com povos indígenas (Fabíola Silva, 2012; Mariana Cabral, 2014, 2016), com comunidades quilombolas e ou afrodiáspóricas (Gabby Hartemann & Irislane Moraes, 2018; Hartemann 2021), bem como ribeirinhas e demais comunidades tradicionais (Juliana Machado, 2014; Leite, 2014; Gomes, 2018; Carmo dos Santos, 2021a).

Influenciado por essas pesquisas, penso as possibilidades de diálogos com tais debates que localizam um outro caminho para a pesquisa etnográfica na arqueologia. Tanto do ponto de vista imbuído da própria disciplina, quanto de uma guinada ao sentido exterior à arqueologia. Junto com as minhas comunidades de origem na Ilha do Pará é que tomo como referenciais o princípio de posicionamento da pesquisa que constrói esse trabalho. Nesse sentido, resta nos interrogarmos a respeito dessa virada, ou giro, entorno do debate não somente da etnografia, mas dos aspectos de pesquisas que levantam uma abordagem a respeito da relação entre pessoas e suas coisas na arqueologia como ordem de conhecimentos.

Visar fazer uma arqueologia para além de sua fundamentação moderno-científica (Gnecco, 2012) é traçar possibilidades também para uma abertura disciplinar. A arqueologia pode traçar um caminho de mudança direcional brusca que implica em se refazer como disciplina, ou, mesmo como tem abordado Alejandro Haber (2017) como uma *indisciplina*. Nessa abertura, pode-se criar condições de possibilidades para que se desfaça de seus traços coloniais e evoque discursos não hegemônicos como formas compreensivas das realidades práticas do que se chama de passado e presente.

Para além das noções apresentadas, a etnografia torna-se também em determinada medida insubordinada, ou mesmo, desobediente caso seja olhada de um ponto de vista que vise questionar doutrinas disciplinares paroquiais arqueológicas ou mesmo antropológicas. Ela possibilita uma ferramenta de luta, se utilizada como modo de deslocar violências de ordens capitalistas, imperialistas e colonialistas. E quem sabe pode nos reposicionar frente a outras possibilidades de modos de pensar ciências no plural, como argumenta Célia Xakriabá (2018). Nesse sentido, é necessário romper com uma forma violenta de pensar a própria ciência que a arqueologia em muitos momentos ativa no seu discurso de maneira hierárquica sobre quem pode contar histórias (Atalay, 2006).

Na pesquisa que desenvolvo nas comunidades do As Palhas, Arangona e Furo Seco viso não somente falar sobre elas e sua importância para uma outra arqueologia, mas também situar meu lugar enquanto pesquisador, descendente e autor. Sigo o mesmo sentido que tem sido pontuado pela crítica da arqueologia negra, feminista e afrodiaspórica de Whitney Battle-Baptiste, ao acentuar que “nem todas as pessoas têm suas vozes e histórias valorizadas do mesmo modo no passado e no presente” (2011:35). Contra essa ordem que temos insistido por outros caminhos.

Seguindo esse caminho complementar à reflexão de Whitney Battle-Baptiste, para revirar nossos passados e os papéis que ocupamos em nossas pesquisas têm uma importância fundamental, pois também apontam contra a ordenação de que não podemos falar dessas nossas histórias. Contar nossas próprias histórias é compreender vozes que ecoam de muitos tempos, ou, como venho chamando a atenção aqui, para distintas ontologias históricas, que fazem surgir um emaranhado temporal de distintas experiências no tempo. O exercício de reflexividade em arqueologias sobre posicionamento de pesquisa guia então esse trabalho como tentativa de método com que tais vozes deixem de ser desvalorizadas e passem a ser escutadas, com responsabilidade, e guiadas por arqueologias implicadas com muitas vidas e mundos.

Esse processo é um desafio, pois como modo de conhecer hegemônico o saber ocidental opera também quando visamos expor as muitas violências nessa assimetria de quem conhece o quê. No decorrer dessas páginas, eu - em muitos momentos - estou costurando essa travessia que evidencia a reflexividade na arqueologia por meio da etnografia, ao mesmo tempo que tenho consciência da limitação desse

exercício, como salientou Whitney Battle-Baptiste (2010) sobre o trabalho arqueológico em comunidades:

Acredito que, às vezes, à medida que os arqueólogos estão lidando com as diversas necessidades de vários públicos e mudando seu foco para as comunidades descendentes, geralmente acreditamos que viemos de um lugar de conhecimento. Estamos plenamente conscientes do que as comunidades descendentes precisam, do que elas estão procurando - antes mesmo de elas entenderem o que fazemos. No entanto, raramente nos envolvemos nessas conversas críticas com um senso de quem elas são e o que elas já sabem. (Battle-Baptiste, 2010: 388)

Nesse exercício, busco fazer com que justamente o (des)conhecimento sobre modos de conhecer quando nos envolvemos em conversas críticas em comunidade sejam ressaltados. Enquanto descendente, entendo que se produz a partir disso um conhecimento que busca nas fissuras re-entender o mundo em pressupostos outros que não sejam os apresentados como únicos pelo entendimento da modernidade ocidental. Essa conversa também nos leva a reconhecer a colonialidade do saber arqueológico e violência epistêmica como discutidos por Gabby Hartemann (2019; 2021), e as limitações implicadas nesse processo. Nos levando a entender aquilo que o pensar de Whitney Battle-Baptiste (2010) debate, no qual deve haver um modo que arqueólogos não se preocupem mais com o poder e controle do conhecimento arqueológico.

Esse modo de entender a arqueologia se preocupa e se posiciona frente ao entendimento não somente arqueológico como ligado a uma explicação somente e enquanto material, mas formula aquilo que a arqueóloga Sada Mire (2007, 2011) defende como a centralização dos conhecimentos, e assim preservar conheceres e não simplesmente objetos. Esse talvez seja o maior desafio para arqueologia ocidental, que comentado por mim adiante nessa pesquisa, lida indiscutivelmente com a grande divisão de natureza-cultura e a partir disso também organiza a esfera do conhecer na separação do que é tangível e intangível, a crítica de Mire a partir da sua pesquisa sobre arqueologia na Somália tem afirmado porque essa noção de patrimônio é falha.

A abordagem de preservar o conhecimento ao invés de objetos faz sentido para a arqueologia ocidental e os teóricos do patrimônio com uma reconhecida preferência pela preservação do patrimônio tangível? A abordagem somali também entra em conflito com a noção de autenticidade. Por exemplo, a materialidade das coisas é importante para o antropólogo / curador de museu/arqueólogo treinado no Ocidente. Os objetos valorizados por esses grupos são geralmente antigos e únicos (Holtorf 2001; Cleere 2001). Os objetos são importantes porque são autênticos, não podem mais ser reproduzidos no mesmo contexto de antes. O objeto se torna importante

também porque simboliza um passado perdido (cf. Holtorf 2001; Hassan 2005). Para o somali, que tem a facilidade de executar o objeto, sempre que produz um objeto, isso representa um contexto autêntico em que algo se executa com habilidade no presente, e parece que esse conhecimento capacitador é o patrimônio que representa o passado, como foram ensinados por seus pais e pela sociedade. Pois em muitos momentos entra em conflito com o próprio modo que distintos povos organizam ou mesmo desorganizam seu modo de viver em que as coisas estão girando, pulando de um lugar para outro, de um tempo para outro, sem necessariamente estarem restritas a uma única organização e explicação. Aparecem como crítica abordada em outros trabalhos na arqueologia traçam esse caminho de conceber algumas respostas para que possamos engajar e visualizar uma mudança possível no horizonte. (Mire, 2007: 64)

Essas questões são aqui tratadas muito mais como apontamentos para pensarmos uma arqueologia que em muitos momentos conecta o global e o local e quais tipos de explicações essa conexão tem valorizado. Como demonstra Mire (2007), a noção de patrimônio tem sido muito homogênea, produzindo um afastamento das pessoas que se deveria envolver. Pois, o que se percebe é que quanto mais lugares, em especial ex-colônias europeias, onde a arqueologia tem sido feita ela tem operado a favor das manutenções dos sistemas de dominação a favor da reprodução da violência e em continuidade com o colonialismo e o capitalismo. Um desses sintomas também é uma alteração sobre a percepção do tempo, pois ao levar em consideração a atual aceleração dos modos de vida cada vez mais presente que as mudanças estão cada vez mais irreversíveis nas comunidades que anteriormente viviam de outros modos.

A questão que estou formulando aqui está além do saber arqueológico, arqueólogos devem estar atentos para os modos de conhecimento que são centrados para cada comunidade com que se trabalha. Mesmo como descendentes e pesquisadores, nós devemos estar atentos também sobre a nossa própria participação na manutenção nesse conhecimento ocidental que se anuncia como neutro ou mesmo sem a noção da figura política carregada de valores e de procedimentos exógenos aos das próprias pessoas que o fazem (Latour, 1994), a constar o problema da linguagem como dominação.

Nesse sentido, ao ser levado a questionar as formalizações de pensar o tempo e a memória em que as coisas e lugares são feitos e se fazem na Ilha do Pará, concebo junto dos meus mais velhos outros entendimentos sobre o que contamos quando falamos dessas histórias. Faço isso a partir de uma mistura de modos de conhecer na Amazônia afro-indígena, o que me direciona a pensar tais histórias, as coisas e lugares como formados a partir da ontologia e epistemologia que elas

operam, seguindo um sentido da vida em que a ideia das formas, superfícies, coisas e histórias pressupõe interligações.

Interligações essas como apresentado pelo historiador e filósofo Luis Ferrara Saraiva (2020), em seu livro “Ubuntu e a Metafísica Vodum. O pensar filosófico a toques de tambor de Mina”, ele debate a construção filosófica de um pensar o que está além da noção do conceito de história marcado pela modernidade e nas conjunturas do entender das tradições que não dividem o mundo em categorias bifurcadas da natureza-cultura.

Para ele, a MemÓria, conceito que ele inscreve fruto do conhecer ontológico das filosofias africanas, demarca aquilo que também venho defendendo com a integralidade da vida, apesar das desconexões impostas pelo colonialismo. Tal conceito então marca que memória não é representação. Memórias são formadas e são formas de conhecer, conhecem e são conhecidas. Estão no tempo e são o tempo. Assim, “Essa memória que está ligada aos meios de transmissão oral, a qual a palavra se constitui enquanto agente; uma força motora que não separa mundos em dicotomias ontológicas... é nela que se compõe a difusão do conhecimento” (Saraiva, 2020: 33).

É nessa interação sobre as nossas constituições que somos levados a pensar nessas memórias como e a partir de seus conhecimentos. Em *Memórias da Plantação Episódios de Racismo Cotidiano*, Grada Kilomba (2019) narra de maneira incontornável como pessoas negras e (nós pessoas assumidamente colonizadas não brancas, racializadas) estamos presas nesse ordenamento colonial. Desnaturalizar a noção do conhecimento ocidental como universal é um modo de experimentarmos, mesmo que de maneira limitada, a sua não reprodução. Ela narra um exercício executado em sala de aula por ela, a respeito de perguntas que fazem parte da história da colonização africana e alemã, em que as pessoas negras que ocupam a sala de aula estão aptas a responder porque justamente as perguntas descentram quem costuma saber, pessoas brancas. Conhecimento e poder racial se entrelaçam (Kilomba, 2019: 49).

Aquelas/es usualmente silenciosas/os começam a falar, enquanto aquelas/es que sempre falam tornam-se silenciosos. Silenciosos não porque não conseguem articular suas vozes ou línguas, mas sim porque não possuem aquele conhecimento. Quem sabe o quê? Quem não sabe? E por quê?

Esse exercício nos permite visualizar e compreender como conceitos de conhecimento, erudição e ciência estão intrinsecamente ligados ao poder e à

autoridade racial. Qual conhecimento está sendo reconhecido como tal? E qual conhecimento não o é? Qual conhecimento tem feito parte das agendas acadêmicas? Quem é reconhecida/o como alguém que possui conhecimento? E quem não o é? Quem pode ensinar conhecimento? E quem não pode? Quem está no centro? E quem permanece fora, nas margens?

Além de elaborar esses apontamentos, questões guias, justamente sobre como o saber acadêmico é organizado, ela reconhece que “as estruturas de validação de “verdade” e “válida” são controladas por acadêmicas/os brancas/os” (Kilomba, 2019: 53). Ou seja, nesse mesmo sentido deve-se apontar para a crítica de que “qualquer forma de saber que não se enquadre na ordem eurocêntrica de conhecimento tem sido continuamente rejeitada, sob o argumento de não constituir ciência credível” (Kilomba, 2019: 53) e também buscar novos procedimentos fora de tal ordem. Nesse sentido, descolonizar pressupostos sobre o conhecimento tem a ver com mudança e as formas de demonstrar como funcionam os mecanismos de força que reproduzem hierarquias entre quem conhece e quem não. Evidenciar isso gera uma possibilidade que traz a consciência das próprias noções que operam as formulações no entorno e de como se conhece.

Dessa maneira também que ao falarmos da margem do conhecimento, distante do centro branco eurocêntrico, faz com que ela seja entendida como “um local que nutre nossa capacidade de resistir a opressão, de transformar e de imaginar mundos alternativos e novos discursos” (Kilomba, 2019: 68). E isso não é cair em uma romantização das muitas vidas que estão em jogo nesse processo, mas uma escolha de ponto de vista. Ao mirarmos da margem enxergamos onde está o centro, mas também enxergamos a própria margem na organização global do conhecimento.

Nesse interesse em desvelar essas cortinas entre quem conhece o quê, quem pode fomentar e criar espaços não hierárquicos de saber, como ensina a escritora e educadora bell hooks (2013), é importante estar atento às maneiras como aprendemos. No meio dessas ideias de conhecer, preservar (e questionar) conhecimentos e não apenas objetos (Mire, 2007), faz com que entremos em uma batalha com esse mundo como nos é apresentado. Influenciado a pensar as frestas e brechas desse mundo, é necessário relacionar o que a multiartista e intelectual Jota Mombaça (2021: 14) demarca:

“À revelia do mundo, eu as convoco a viver a pesar de tudo. Na radicalidade do impossível. Aqui, onde todas as portas estão fechadas, e por isso mesmo somos levadas a conhecer o mapa das brechas. Aqui, onde a noite infinita já não nos assustam porque nossos olhares comungam com o escuro e com a indefinição das formas. Aqui, onde apenas morremos quando precisamos

recriar nossos corpos e vidas. Aqui, onde os cálculos da política falham em atualizar totalizações. Aqui, onde não somos a promessa, mas o milagre. Aqui, onde não nos cabe salvar o mundo, o Brasil ou o que quer que seja. Onde nossas vidas impossíveis se manifestam umas nas outras e manifestam, com sua dissonância, dimensões e modalidades de mundo que nos recusamos a entregar ao poder. Aqui. Aqui ainda.” (Mombaça, 2021: 14)

Nesse sentido, convocamos pensar outros mundos por meio da leitura da socióloga, filósofa e também artista Denise Ferreira da Silva (2007, 2016, 2019a, 2019b) em que suas obras, reflexões e palavras escapam às estruturas filosóficas do conhecimento moderno ocidental. Denise, ao ser inquietada pela questão de “por que a morte de jovens negros não causa uma crise ética global?”, nos ensina que a *separabilidade*, *demonstrabilidade* e *sequencialidade* organizadas pela filosofia moderna e encontradas na ciência pós Iluminista, que começa se organizar a partir do século XVI até o contemporâneo, impedem justamente pensar um Outro (pessoa negra, indígena, corpos racializados) em sua integralidade. Esses pilares do pensamento moderno e a promessa do sujeito autodeterminado que surgem com o nascimento da modernidade, assim como a difusão da ideia de “humanidade”, sustentam a organização de todo saber moderno que está alinhado com as noções de espaço e na linearidade cronológica do tempo (Ferreira da Silva, 2019a).

No presente atual, nos aponta também Mombaça (2021: 51) sobre os modos que pensar as situações que esse Outro nos é imposto, como barganha e “extorsão ontológica” em muitos casos. Pois, como é discutido:

“A emergência historicamente disruptiva de discursos, práticas e demandas antirracistas, queer/cuir, feministas e descoloniais a partir da década de 1960, definitivamente mudou o horizonte representacional em relação ao qual as políticas da visibilidade se definem. Ainda assim, não é seguro ler esse processo como sendo linear ou transparente, especialmente se consideramos a elasticidade do capitalismo racial (isto é, a habilidade em reconfigurar os modos de apropriação do trabalho de comunidades racializadas contra essas mesmas comunidades), a onipresença de formas racializadas e genderizadas de aniquilação e as contradições internas às formas de distribuição da violência como elementos constitutivos desse processo” (Mombaça, 2021: 51-52).

Nesse sentido que pensar em ontologia, conhecimento, poder, violência, não nos coloca em uma posição de conforto, ao contrário, é na necessidade de atuar para fora dessas amarras que devemos vislumbrar que “em alguma medida nosso trabalho tem sido ocupar e demolir, num só movimento, habitando os escuros do mundo da supremacia branca para então estudá-los e adivinhar suas brechas, bordas, gatilhos, campos de explosão e implosão, linhas de fuga e *moonlights* para outras terras.” (Mombaça, 2021: 41). Nessas searas que ao também recuarmos nas críticas já há

algumas décadas apresentadas ao conhecimento filosófico euro-ocidental que hoje podemos seguir outros caminhos de força para ocupar outros modos de articular formas de conhecer.

Como argumento no decorrer dessa pesquisa, devemos estabelecer conversas sinceras, seja ao nos interrogarmos sobre como conhecer com as relações com as pessoas que estão às nossas voltas, seja sobre nossos parentes ou demais seres, pois mesmo a organização de um certo tipo de conhecer pode operar na reprodução e alimentação desse ciclo que visamos combater. Essas questões são mais uma vez questões que nos colocam situações-problemas de “método” e posicionamento diante do modo de articularmos qualquer tipo de emancipação via conhecer:

“mesmo quando parecemos ter, no marco deste mundo, as ferramentas para interromper os ciclos de opressão e violência que nos inscrevem, estas, em vez de abrir espaço para outras emergências afetivas, sensoriais, cognitivas, encarnadas e epistemológicas, devolvem-nos indefinidamente ao mesmo mundo – à mesma situação-problema, com outra forma de posição” (Mombaça, 2021: 62)

É nesse modo contínuo de desconfiança desse mundo como o conhecemos, nas palavras de Denise Ferreira (2019a), e como uma questão que me guio ao lidar com tempos-espaços nos mundos amazônicos no decorrer dos caminhos e das linhas desse trabalho, que renuncio qualquer possibilidade de resposta definitiva. Mas, dúvidas, assim como Jota Mombaça questiona: *“como fazer implicar, em cada transição que se anuncia, a ancestralidade das gentes cuja terra foi roubada, como pólen e semente das gentes cuja terra ainda há de ser feita?”* (Mombaça, 2021: 62, itálico meu).

Se formos capazes de re-imaginar um outro mundo que se anuncia, mas que também já se anunciou, se formos levados a articular modos de conhecer em que a soberania e tirania que a violência do saber nos traz muitos corpos e conheceres para fora desse conhecimento que se diz igualitário e livre, deveremos ser intuitivos em querer conceber um outro modo de viver a própria vida. Nesse estado de emboscada intelectual que nos colocamos conscientemente, sabemos da limitação das aproximações entre distintos conhecimentos que estão fora da compreensão epistêmica da modernidade, entretanto, nos arriscamos nesse exercício.

Nas palavras de Ailton Krenak (2019), precisamos reaprender a sonhar, adiar o fim do mundo para contar mais histórias, às vezes, e muitas vezes é uma trama que

faz com a necessidade de percebermos outras gentes que não são somente nós nessa viagem com a vida nesse mundo que chamamos de Terra, ou, como ele indica:

Há centenas de narrativas de povos que estão vivos, contam histórias, cantam, viajam, conversam e nos ensinam mais do que aprendemos nessa humanidade. Nós não somos as únicas pessoas interessantes no mundo, somos parte do todo. Isso talvez tire um pouco da vaidade dessa humanidade que nós pensamos ser, além de diminuir a falta de reverência que temos o tempo todo com as outras companhias que fazem essa viagem cósmica com a gente. (Krenak, 2019: 20)

Com todos esses trabalhos e diálogos com os quais eu estive envolvido no decorrer dessa pesquisa, indiscutivelmente, esse trabalho só pode ser pensado a partir do meu lugar enquanto descendente-pesquisador e escritor desse texto. Minhas palavras não dão conta de expressar a minha maior tentativa de expor as relações de saberes despertadas com o encontro das coisas na Ilha do Pará. Mas esse registro talvez seja o qual eu possa compartilhar e desdobrar com os parentes, amigos, conhecidos e ancestrais que estão aos arredores dos lugares e histórias contadas em uma fração desse encontro.

Narrar esses envolvimento me fez perceber justamente aquilo que Roberta Nascimento (Estrela) chama de *vocigrafias*, cartografias da voz (Nascimento, 2019), vozes que falam, que voam, que estão em tempos espaços múltiplos. Tal cartografia das vozes na Ilha do Pará me fez compreender minha própria dimensão ancestral e familiar, vozes que se encontram e se dissipam na minha memória pessoal, e aquelas provocadas muitas vezes pelas gargalhadas em forma de piada que muitos causos são contados. Este, mais uma vez, é um exercício, uma experimentação de articular arqueologias em implicações, etnografias insurgentes, autoarqueologias ancestrais e modos de conhecer que possam realizar a tarefa de re-entender o mundo além desse que nos é ensinado.

E essa compreensão me fez ter a responsabilidade de habitar outros mundos, fazendo com que justamente experimentemos diálogos verdadeiros, a fim de tentar estarmos vivos com conhecimentos e não a sensação de que conhecer é estabelecer vínculos de rupturas. Não há mais motivos, como salientou Whitney Battle-Baptiste (2010), para ignorarmos o fato de que a arqueologia é também sobre genealogias. E em tais modos de apreensão possamos construir passagens, lugares de fugas, habitar o invisível e um tempo que está com espaço apenas em frações de segundos. Como diz Denise Ferreira da Silva (2019), se o mundo como o conhecemos precisa de um

fim, que possamos se não criar outros modos de viver na totalidade, que possamos nos aventurar no emaranhado de um pensamento sem limites, que se faz nas bordas e está além de um tempo e espaço, coexistem para fora dos nossos entendimentos convencionais de natureza. Ainda estamos aprendendo a saber e como fazer tal arqueologia das coisas em descompassos.

É isso que me implica com o conhecimento e com as pessoas das comunidades que habitam a Ilha do Pará, terra dos meus ancestrais, sobre qual penso e reflexiono as questões envolvendo arqueologia e etnografia. E a partir disso, ouço o chamado que na maioria das vezes é remetido às pessoas mais velhas, com quem escuto falar sobre os tempos de antes, “de primeiro” na Ilha do Pará. Vou para a Ilha com o intuito de conhecer sobre as nossas histórias, assim, ativar modos de conhecer que me guiem existir por meio dessas mesmas histórias e coisas, e quero assim no decorrer dessas palavras encontrar um mundo possível que possa contar os muitos tempos e seres ainda lembrados nessas histórias, como nos fragmentos que se juntam à terra compondo muitas misturas.

Quando criança fora, até um dado momento, um moleque qualquer. Um dia aprendera a ler. A leitura veio aguçar-lhe a observação. E da observação à análise, da análise a ação. Não era um mero observador, um enamorado das coisas e do mundo. Era um operário, um construtor da vida.

Já de jovem, adquiriria a certeza de que muita coisa estava para ser feita, e não podia esperar, cruzar os braços, esperar respostas dos outros e do além. Era preciso ir lá, no fundo do poço, era preciso pôr o dedo na ferida e fazer sangrar. Era preciso que a ferida sangrasse o sangue mau, apodrecido, primeiro. Depois, aos poucos, gota por gota, o sangue estancaria e o corpo novamente poderia pôr-se de pé e procurar seus caminhos.

Conceição Evaristo 2017: 54

II - OUVIR & APRENDER

Ouvir & Aprender, foi com esses dois verbos em mente que eu tentava imaginar minhas reaproximações para a Ilha do Pará, agora não mais alguém que possui somente uma relação de parentesco e que reconhece como um dos seus lugares ancestrais, como também meu lugar de pesquisa. Com isso em mente, ouvir é entrar em modo de prestar atenção para as múltiplas camadas que esses lugares levantam, como também é estar atento para aquilo que se ouve: para que se possa aprender, é preciso ouvir. Esses dois pontos de conexões entre aprendizagem e escuta me foram essenciais para entrar nas conversas que apresento a seguir. Tais verbos me fizeram pensar as ações dentro das relações, interrogando sobre os fios de tempos que aparecem nos diálogos.

Iniciamos nossa conversa, pegamos água em uma vasilha, acendemos o fogo, é meio da tarde boa parte do dia já se foi, assim como, boa parte das tarefas no decorrer daquele momento. Água quente, café colocado para ferver junto, coador de pano já com alguns pequenos remendos é utilizado para filtrar o líquido que servirá de guia para nossas conversas. Na varanda cercada por palmeiras de açaí sento no banco de madeira em minha frente, o que proporciona uma vista para o rio e das grandes árvores do seu outro lado. Observo meu avô ao chão retirando sua bota que costumeiramente anda entorno da casa no seu trabalho diário. O café estava pronto, começamos a conversar...

1.0 Conhecendo e sendo conhecido: a Ilha, a arqueologia e a etnografia

A Ilha do Pará está exatamente na área da fronteira entre a margem esquerda do Rio Amazonas, (em sentido norte-sul), onde localiza-se o Amapá, e a direita, o Pará. A Ilha, por exemplo, está mais afastada geograficamente do próprio centro do município, do que comparativamente com as cidades de Mazagão, Santana e Macapá, ambas na costa sudeste do Amapá. Assim, as viagens entre Macapá-Santana e as Ilhas, de maneira geral, são mais comuns de serem feitas, visto que também a margem oeste proporciona essa aproximação com o continente.

Na parte ocidental sul da Ilha⁸ existem cerca de quinze comunidades identificadas conforme o nome do rio que habitam ou com o nome do santo padroeiro da localidade. Elas são nomeadas como: *Maniva, Cutias, As Palhas, Arangona, Nossa*

⁸ O outro lado da Ilha não foi visitado por mim durante a pesquisa devido a sua larga extensão e falta de possibilidade de logística, como embarcação apropriada.

Senhora da Conceição, Samuminha, Furo Seco, Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, Rio Água Preta, São Sebastião, Francisco Luiz, São Raimundo, Rio Samaúma, Rio Três Irmãos e Forta Fênix, entre outras menores. Os habitantes dessa parte da Ilha do Pará, especificamente das comunidades existentes do Rio Furo Seco, Mará e Água Preta, giram em torno de 120 unidades habitacionais, e que aqui são as comunidades com as quais possuo uma relação direta nesta pesquisa. Devido ao fato que nessa localidade mora parte da minha família paterna e materna, entre meus tios, primos e meu avô.

As relações de estadia na Ilha foram principalmente desenvolvidas no Rio Furo Seco. Do lado esquerdo, ele é cortado por outro rio de nome Tiojupá, e se divide entre o Rio Mará e Água Preta. No Furo Seco há duas comunidades no seu lado direito, comunidades chamadas de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e São Sebastião, pertencentes a um afluente do Rio Furo Seco denominado de Água Preta, devido à cor da água desse braço do rio ser mais escurecida.



Figura 3- Entrada do Rio Furo Seco, vista para a foz amazônica, do lado direito o Amapá, do lado esquerdo a Ilha do Pará. Segunda imagem de baixo à esquerda, antiga Igreja da Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, padroeira do Rio Furo seco. Segunda imagem à direita da entrada do Rio Mará. Fonte: Autoria da Pesquisa.

Nos documentos observados por mim sobre o Afuá, pude verificar que em apenas um deles havia a breve presença da informação no que diz respeito à Ilha do Pará, em que consta “O município possui 06 (seis) distritos: a Ilha do Pará, Charapucú, Jurupary, Cajuúna, Baturité e a sede⁹, distribuídos em um território de 5.438 km²” (SDES-PMA, 2011)¹⁰. Desse modo, tirando os poucos dados oficiais, minha relação de maneira geral com a Ilha do Pará, foi posta durante as minhas conversas com os moradores.

Por estar na foz Amazônica, a Ilha é influenciada precisamente pelo aumento da maré e seus momentos de seca. Uma relação comum na chamada várzea amazônica, marcada por áreas inundáveis devido ao sistema fluvial ou hidrográfico. Os períodos sazonais, que variam em determinadas épocas do ano de janeiro até início de julho, são caracterizados como inverno, devido às fortes chuvas, nesses períodos também a maré se torna mais cheia e chega a subir cerca de meio metro acima do nível do solo. Fenômeno conhecido como lançante.

Apesar das explorações do século XIX (Guedes, 1898), outros registros que se voltam especificamente para a arqueologia na Ilha do Pará não foram encontrados. Nesse sentido, ao pensar a arqueologia, distanciando-me dessas perspectivas exploradoras, construí nesse percurso aqui apresentado uma possibilidade de diálogo, para que os próprios habitantes da Ilha me demonstrem o que elas e eles fazem como uma arqueologia possível. O decorrer dos dias em que estive na Ilha com foco nesse estudo aconteceu nos meses finais e iniciais do ano¹¹. Essa época das lançantes traz com ela também algumas histórias que são contadas a respeito desses eventos em que a maré crescia muito, isso acontece por volta do mês de março e as histórias eram ainda mais um ponto de encontro sobre o aumento da maré.

Percebi esse momento como também um dos marcadores da passagem do tempo, quando meu avô Hilton me lembrava que “daquela vez, foi uma grande de uma lançante que deu, chega dava de andar de canoa em cima da terra”. Passagens como essas são bem comuns entre os mais velhos e também adultos quando conversamos sobre esse aumento da maré. Em suma, sorriem e contam piadas quando algo

⁹ Sede aqui entende-se o Afuá, centro do município, como descrito no tópico passado pertencente ao noroeste da Ilha do Marajó.

¹⁰ Secretaria de Esporte da Prefeitura Municipal do Afuá.

¹¹ Entre janeiro de 2019, dezembro do mesmo ano e durante janeiro e fevereiro de 2020, ocorreram com mais frequência minhas estadias na Ilha.

azarado acontecia com alguém que não sabia que a água crescia tanto, às vezes, passando por cima de grandes troncos de árvores caídos, um perigo para quem estiver descuidado desconhecendo o que pode estar por baixo dessas lançantes.

Na época do início de agosto até dezembro, ou final de novembro, as chuvas já são escassas e as altas temperaturas são acompanhadas por dias ensolarados. Esse momento é marcado pelas secas, o rio pouco enche além do esperado e outros tipos de insetos comuns desse período deixam os ambientes ainda mais característico da estação. Nesses dias de sol, frequentemente se trabalhará em roçados, capoeiras e na continuidade da criação dos animais.

A partir das interlocuções e vivências locais, em suma, as pessoas que habitam a Ilha vivem da extração do açaí, da pesca, caça e de outros produtos advindos da floresta os quais também são geralmente comercializados no estado do Amapá. Apesar de outros produtos industrializados vindos da cidade como frango, linguiça e carne bovina fazerem parte da circulação de alimentação local. Havendo alguns moradores que também criam patos, galinhas e porcos, porém que não são consumidos cotidianamente.

Criam-se, por exemplo, os porcos, mas que só podem ser consumidos após uma determinada “idade”. Para alguns desses animais são colocados nomes de pessoas, e caso o porco cresça saudável como o esperado, a pessoa que dá nome ao porco merece uma parte da renda, ou mesmo, se for morto para o consumo do grupo familiar as partes mais valorizadas vão para a pessoa que nomeava aquele animal.

Como a maioria dos transportes nesta região da Amazônia é feita por meio fluvial, os moradores transitam e realizam suas atividades cotidianas por meio de pequenas embarcações conhecidas como lanchas, catraios ou canoas, ou as mais atuais, as rabetas (Fig. 04). As lanchas são embarcações fechadas por paredes de madeira e possuem diferentes tipos de tamanhos e estilos, as maiores podem ser definidas com mais prestígios do que as menores. Esse prestígio também recai sobre embarcações como os catraios típicos dos comerciantes, atravessadores, por não possuírem paredes em sua volta apenas um casco largo e grande¹². Quanto maior é

¹² Com cerca de 15 a 20 metros da frente (proa) até a parte de trás (popa) e 2 a 3 metros de largura.

a embarcação, menos tempo de uso e maior for sua capacidade de velocidade, mais valorizada ela pode ser por seus admiradores.



Figura 4 - Catraios e uma rabeta na parte de traz da embarcação. Exemplo de tipos comuns de embarcações na Ilha. Fonte: Autoria da Pesquisa

Nesse contexto de mobilidade para a Ilha durante as minhas viagens no decorrer da pesquisa fui conhecendo os chamados atravessadores ou passadores de açaí, que são geralmente donos de embarcações que, além de levarem o açaí para ser comercializado no porto de Santana, estado do Amapá, ao retornarem para a Ilha, levam algumas toneladas de gelo para vender, e em grande maioria alimentos como frango industrializado.

Daniel da Silva Miranda (2019) registrou os processos atuais da obtenção e venda do açaí, fruto de grande abundância na Ilha do Pará, registrando especificamente como o fruto era sistematizado nas vivências no Rio Bacabal, costa oriental norte da Ilha¹³. Para o autor, além de apresentar como estar ali em um barco demonstrava sensibilidades diversas, ele salienta que as embarcações nesses percursos fluviais agem como elemento que interliga as águas e os humanos.

As paisagens fundem-se junto com o barulho do motor que move a embarcação, a partir da sua experiência tátil, auditiva e visual, o barco mostra-se como um novo lugar nesse mundo estuarino (Miranda, 2019). Em suma maioria, as diversas embarcações são elaboradas por meio de um saber-fazer local, o que exprime formas

¹³ Essa porção da Ilha está localizada do outro lado ao qual eu venho desenvolvendo os debates discutidos nessa pesquisa. Devido a sua vasta extensão não pude estar em todas as comunidades da Ilha do Pará, mas ela é constantemente dita pelas e pelos moradores como um lugar central na relação com municípios como Gurupá, e outras ilhas menores, como a Ilha dos Porcos e Ilha do Teles, ambas também na foz do Rio Amazonas.

de “Saberes elaborados através de tentativas-erro que resultaram, por exemplo, em uma classificação autóctone de espécies de árvores amazônicas e dos usos mais apropriados de suas madeiras para o seu melhor aproveitamento nas terras ou nas águas” (Miranda, 2019: 35).

Em algumas das minhas idas, no decorrer desse percurso para a Ilha do Pará, logo ao início do Rio Furo Seco, percebia que o catraio ia fazendo paradas para que fossem sendo colocados os gelos nas cubas das pessoas que estão à espera das suas mercadorias em suas casas. Essas mercadorias são solicitadas com antecedência aos atravessadores de açaí, que atuam fazendo essas viagens cerca de três vezes por semana. Ao fim desse percurso de deixar em cada casa que se solicitou, as pessoas também conversam sobre como estavam os preços, se havia muita maresia durante a viagem, oferecem café e tiram piadas com as pessoas envolvidas nesse processo.

Em dois momentos conversando com dono de um catraio, seu Walber, que estava retornando para Ilha com gelo, frango e outras mercadorias, ele me dizia o quanto esse trabalho era cansativo. Afirmava também que agradecia a deus por conseguir fazer aquilo, com ajuda dos filhos homens, que tinham em torno de 12 e 17 anos. Nessa viagem ele me contava sobre a sua família, viagens e quando migrou para Ilha. Ele é reconhecido pelos moradores locais como uma figura recentemente nova, pois havia chegado tinha por volta de dez anos lá. Ao me contar das suas viagens, ele reclamava da falta de apoio do governo e às vezes das próprias pessoas em ver que “lá era um lugar bom demais, tem muitas coisas boas, que poucas pessoas sabem valorizar isso”.

Nesse momento, sobretudo de conhecer muitas das pessoas que me foram apresentadas de nome por tios ou pelo meu avô, eu ainda era muitas vezes visto com um olhar de desconfiança, tendo que reafirmar meu lugar como filho daquele “compadre”, ou parente de pessoas que são da Ilha, para quebrar essa desconfiança inicial. Sobre a confiabilidade desenvolvida em campo e fora dele, ela pode ser compartilhada por meio do entendimento de que na Ilha do Pará:

é significativo notar que, ser conhecido e gozar da afinidade de alguém que mora em outro rio ou outra ilha, importa em grande medida ali. Sobretudo se tomarmos em consideração que, para conhecer e ser conhecido, é necessário investir longas idas por incontáveis distâncias percorridas à remo ou à barco, coisa que não se faz ao sabor do acaso naquelas “paragens”. (Miranda, 2019: 64).

Com isso, ser conhecido e estabelecer confiança na Ilha é uma tarefa que não depende somente de onde você é, ou quem você é, mas quais são as suas relações com os próprios moradores que exprimem tal confiabilidade, como demonstrado acima. Produzir essas relações, como explicado por Daniel Miranda (2019), exige um esforço físico e pessoal dos envolvidos, que por meio de trabalhos em comum, ou recém chegados que mesmo trabalhando há alguns anos na Ilha ainda podem ser vistos como não locais. Desse modo, não localidade e desconfiança se estabelecem como parcelas nem sempre favoráveis nas conversas, negócios ou meras informações trocadas nas comunidades da Ilha. A diferença aqui é estabelecida pela estabilização desse grau de proximidade com alguém de confiança, ou, morador antigo que mantém o prestígio de ser alguém de “respeito”.

No rio Furo Seco, apesar da mobilidade frequente entre as cidades de Santana e Macapá as pessoas afirmavam gostavam de morar lá, sobretudo porque “na cidade parece que é muito diferente”, como expressaram Dona Bebé e seu Edilson e mesmo meu avô Hilton, mais velhos da comunidade. Eu era interrogado, vez ou outra, sobre como era morar numa cidade grande (fazendo alusão a Belo Horizonte), eu falava que de fato era diferente da nossa realidade naquela parte da Amazônia, mas com o tempo a gente se acostumava, brincava que o que sentia mais falta era do açaí. O que era ainda mais evidente de estranhamento, pois o consumo do açaí é sem dúvidas o alimento principal nas comunidades nessa parte da Amazônia, falar que você não consome cotidianamente o açaí gera um certo espanto.

A partir desses diálogos havia estabelecido tanto meu lugar de alguém que gostaria de entender mais profundamente o conhecimento daqueles que vieram antes de mim e que habitavam a Ilha, como das demais pessoas, e isso só pode ser feito por meio da troca de experiências de ambas as partes. No decorrer de conversas informais, e em meio a idas e vindas, fui percebendo que diferentes das ideias de documentos encontradas sobre o Afuá, alguns dos moradores do Rio Furo Seco não conheciam a história oficial da Ilha do Marajó e tão pouco alguns tinham ido à sede do município. Por meio do processo de escolarização local, a maioria deles, quando terminam o ensino fundamental que é ofertado nas escolas que existem no Rio, quando querem “terminar os estudos”, seguem para o estado do Amapá, e mais especificamente para Santana ou Macapá, onde possuem algum parente que pode hospedá-los. Foi a partir já dessas primeiras idas para Ilha que fui tentando relacionar

com o que Alejandro Haber (2017) chamou de não metodologia para arqueologia, ou, metodologias que seguem por meio de enfoques que questionam o próprio modo de como se faz pesquisa.

Segundo Castañeda (2008) nesses aspectos não somente nossos lugares como pesquisadores devem ser refletidos e reflexionados, mas toda a ordem das questões do que é fazer pesquisa em volta dele. Na orientação crítica desse movimento, ciência e formas de conhecimentos têm sido levadas para o debate sobre o que comparamos quando conhecimentos de distintas enunciações podem construir se não outra ciência, um conhecer de maneira limitado, não dominante, exprimindo uma visão não mais de “lugar nenhum”, e, assim compreensiva das suas responsabilidades (Haraway, 1995). Essa crítica ressalta uma outra forma de conceber ciência ou qualquer conhecimento moral e eticamente orientado, politicamente marcador daqueles que fugiam das suas marcações, sejam essas marcações de gênero, classe, raça e nacionalidade, para um resumo dos marcadores nos modos de fazer ciência, ou, que suas práticas exigem.

A história da ciência e filosofia têm há algum tempo ensinado que pressupostos científicos são marcados, assim, por ideologias, maneiras de lidar com a sociedade e com a tecnologia. E que a famosa e incansável busca pela neutralidade científica parece ser um assunto que ficou “bem resolvido” nos debates sobre conhecimento orientado e seus lugares (Haraway, 1995). Do mesmo modo que comprovado a inexistência de “constituição de um sujeito desinteressado” de um mundo político e social tais críticas circulavam com um pretense nome de “pós-modernidade” a partir principalmente da década de oitenta.

Contextualmente, nesse sentido, nos últimos trinta anos, a ideia de neutralidade, verdade, conhecimento, ciência e objetividade pareciam navegar mais ou menos por campos incertos de constituição de qualquer certeza de universalidade. Reconhecendo esses pressupostos, me guio aqui pela crítica elaborada pela bióloga norte-americana, branca, teórica feminista Donna Haraway (1995). Entendendo as formalizações desses entendimentos de saber e conhecimento científico definidos por ela nos seus estudos de comparações múltiespécies que questionam profundamente a barreira moderna da retórica natural-cultural. Avanço em tais críticas que advém da possibilidade e fundamentação de um mundo da ciência justamente que esteja além

das formalizações de realidade e verdade que existem sob os pilares modernos da racionalidade.

Dentro desses pilares, a arqueologia por mais de um século vem reproduzindo o que poderíamos entender como método da diferença pela separabilidade, determinabilidade e a sequencialidade, constituições modernas de interpretação estudadas por Denise Ferreira da Silva (2007, 2019a, 2019b), aos quais entendo que compreendem parte do trabalho arqueológico. Método primeiro de cunho interpretativo em que coloca sujeitos (culturalmente) distintos em polos de poder e saber antagônicos. Produzindo uma sensação de separação não somente, alicerçada pela chamada diferença cultural, mas também pelos aspectos políticos e temporais de determinados momentos históricos. A própria ideia de história para a arqueologia é pensada dentro dessa separação, porque se faz in loco de cronologia unilinear da divisão passado-presente-futuro. Sua própria organização como uma disciplina que lida com as coisas materiais, os vestígios, monumentos, artefatos, patrimônios se constrói dentro dessa ideia de história única e progressista temporal.

A partir dessas abordagens e discussões críticas, o interesse de pensar as diversidades de saberes e tempos na Amazônia precisa ser apresentada como um contraponto a essa hegemonia de conhecer e explicar o mundo. Averiguar possibilidades de metodologias plurais e diálogos com essas mesmas ideias que já há alguns anos vêm desafiando modos de narrações tradicionais de contar histórias não ocidentais, não eurocêtricas, é um desafio. A arqueologia que se quer socialmente engajada sobre esses contextos deve estar atenta sobre qual tipo de conhecimento ressaltamos em modos de aprendizagens éticos, políticos e sociais (Atalay, 2006; Colwell-Chanthaphonh & Ferguson 2008; Gnecco & Ayala, 2010; Battle-Baptiste, 2011).

Sobretudo como argumenta bell hooks “a teoria não é intrinsecamente curativa, libertadora e revolucionária. Só cumpre essa função quando lhe pedimos que o faça e dirigimos nossa teorização para esse fim” (hooks, 2013: 86). Dessa maneira, ouvir e aprender com os mais velhos da comunidade do rio Furo Seco foi uma metodologia pela qual entendi um dos modos de conhecer. A partir de então, tanto ao falar sobre arqueologia, quanto aprender com os saberes da Ilha fui despertando meu interesse em relacionar ambas as partes. Esse movimento provoca uma aprendizagem que exprime modos de como estamos imersos em formas de pensar a escrita e também

o campo de maneira não somente marcado pelo senso de que a arqueologia é “escavação”.

Sobre esse todo não escrito, que é a relação de campo e a escritura, que aqui chamarei a atenção. A construção da metafísica arqueológica foi fortemente criticada e esmiuçada por Cristóbal Gnecco (2012) em que ele definiu sobre a escavação ser o centro da disciplinaridade arqueológica, segundo ele:

Escavar é uma atividade física — esgotadora, feita com cuidado, sujeita a um treinamento rigoroso— central à prática arqueológica; no entanto, seu caráter empírico (o de uma atividade que requer habilidades físicas, bem como o controle da mente) esconde uma outra de suas facetas: escavar também é um tropo poderoso, intimamente ligado ao tropo de um passado enterrado. (Gnecco, 2012: 10).

Os dois tropos da arqueologia que se debruçam numa atividade propensa a uma série de observações foram resumidos por ele com essa expectativa da disciplina em uma forte presença de longevidade temporal e constitutiva da metafísica do escavar arqueológico. Sendo a escavação, e diria até a quadrícula, o lócus icônico da *episteme* arqueológica (Gnecco, 2012). Mas, assim como Gnecco, interrogo o que acontece se não existir escavação, essa arqueologia é menos arqueologia? Quais relações podem ser pensadas entre o campo e a escrita? Acredito que a noção de campo em arqueologia deve ser pensada para além da escavação. E entendendo a etnografia como uma prática articulada dentro dessa noção mais ampla de campo, que não somente descentraliza esse “lócus icônico”, mas coloca-a em relação à compreensão das demais formas de conhecimento.

Do ponto de vista comparativo entre antropologia e arqueologia o campo “sempre teve sua contraparte na “redação” - pós-escavação, pós-pesquisa etc. Cada prática tem seus próprios textos, seus próprios recursos e materiais” (Lucas, 2001: 12 tradução minha). Entretanto, mesmo que a diferença disciplinar ressalte essas práticas e materiais distintos em arqueologia e antropologia, como apontou muito bem Marilyn Strathern (2014), a escrita é o trabalho de dois campos, aquele que acontece com as pessoas com quem se está e outro provocado pela produção de um texto. Do modo como entendo, isso que Gavin Lucas (2001) está provocando pensar como interlocução entre redação e escavação é da ordenação desses dois campos salientados por Strathern (2014).

Nesse sentido, a relação proposta por essas duas ações para Strathern é entendida como um *momento etnográfico*. Ao compreender que escrita, segundo ela, é “recriação imaginativa de alguns efeitos da própria pesquisa de campo. A escrita só

funciona se ela for uma recriação imaginativa de alguns dos efeitos da própria pesquisa de campo” (Strathern, 2014: 346). Desse modo, devemos estar atentos para essas formas criativas que surgem a partir do campo, seguindo um esforço metodológico para não cair na presunção de que operacionalizamos categorias prontas e acabadas. Sobre imersão etnográfica, campo e escrita ela salienta:

É significativo que a imersão em campo se repita no estudo subsequente, longe do campo. Os etnógrafos se colocam a tarefa de não só compreender o efeito de certas práticas e artefatos na vida das pessoas, mas também recriar alguns desses efeitos no contexto da escrita sobre eles. É claro que a análise (a escrita) começa em campo... Ora, a divisão entre os dois campos cria dois tipos de relação (inter-relacionados) ... o antropólogo pode considerar que uma dessas trajetórias pertence a observação e a outra, a análise; o outro é o efeito de envolver juntamente os dois campos, o que podemos chamar de momento etnográfico. Poderíamos dizer o que o momento etnográfico funciona como exemplo de uma relação que junta o que é entendido (que é analisado no momento da observação) à necessidade de entender (o que é observado no momento da análise). Todo momento etnográfico que é um momento de conhecimento ou de discernimento, denota uma relação entre imersão e o movimento. (Strathern, 2014: 350)

A partir disso penso algumas das noções que estou argumentando aqui. Em que postular a relação entre arqueologia e antropologia, a partir de noções do que é o campo etnográfico e arqueológico, nos projetam aproximações para pensar metodologicamente problemas e práticas de ambas as formas de conhecer. Não entender a etnografia como um mero método, bem como, arqueologia como técnica. Mas, as duas práticas carregadas de sentido provocadas pelo o que as pessoas fazem ou fizeram. A escrita, nesse sentido, é um potencial e possui um papel fundamental nisso que pode ser entendido como uma produção de dois campos. Entretanto, ao olhar o arqueológico em que pese vetores, ou dispositivos específicos de práticas naturalizadas não postas em dúvidas, poucas vezes, nos informam sobre a própria reflexividade além do olhar disciplinar. E que escrita e reflexividade são práticas com o que podem ser pensadas com os sítios, os lugares, as coisas, os tempos e as pessoas.

Apesar dos entendimentos críticos epistêmicos e ontológicos que tanto a antropologia como a arqueologia alimentam uma visão ocidental de mundo sobre “O outro” e sobre a diferença, busco utilizar da etnografia aqui como uma prática insubordinada para pensar aproximações de mundos e não simplesmente uma descrição e produção de uma diferença, frutos de uma visão ocidental¹⁴. Utilizar-se da

¹⁴ Para uma crítica fundamental a respeito dessas noções de Outro e de reproduções de alteridades ver Spivak (1994) e também sobre a ordem do tempo como um difusor de alteridades no sentido de descompasso de temporal ver Fabian (2013).

etnografia aqui, como uma prática insubordinada para pensar aproximações de mundos e não simplesmente uma descrição e produção de uma diferença frutos de uma visão ocidental. Defender uma abordagem que reflexione a prática da escrita e do campo orientada pela etnografia, assim, é pensarmos o que Gnecco (2012: 2), postulou no caso específico da arqueologia, como “Não outra arqueologia senão outros mundos a partir da arqueologia: outras sociedades, outras temporalidades, outras formas de aglutinação, outras formas de ser”. Ou mesmo abolir o “outro” da gramática de poder que o seu significado pode implicitamente conter.

O próprio Gavin Lucas (2001) reconhece que a arqueologia é uma prática a qual é feita “com os outros, talvez no trabalho de campo em particular, e há uma violência que acompanha isso quando as pessoas estão silenciadas em nome da representação, a produção do conhecimento”. (Lucas, 2001: 13). E não somente porque há um mero silenciamento, a prática arqueológica e o conhecimento, como mostram as investigações de Sonya Atalay (2006: 283, tradução minha), esses procedimentos “têm implicações e relevância contemporâneas complexas para as pessoas que vivem a vida cotidiana”.

Parto desses entendimentos para pensar então como conhecimentos podem ser conhecidos. Segundo Donna Haraway (1995) na premissa de que os conhecimentos podem ser localizados, nem sempre o são na pesquisa com o intuito de demonstrarem o lugar de onde operam pelas pessoas que os fazem. Pois, as suas orientações dependem de toda a organização em volta de que o conhecimento como qualquer atividade humana é marcado de pressupostos. A arqueologia como um saber ocidental, como demais formas de disciplinas que almejam determinado grau de cientificidade, precisa lidar com propostas de conhecimentos verdadeiramente distintas. Reaprender modos de imaginar mundos marcados além do pensamento ocidental é uma postura política, mesmo que a atual epistemologia negue tal função e queira ser onipresente como em um “olhar de deus” (Haraway, 1995), negar tal pressuposto ocultado pela ideia de que conhecer é neutro e desinteressado é de certo modo ir contra uma das próprias virtudes do conhecimento científico; a criticidade.

Pensar nessas costuras de modos de conhecer é correr riscos, é estar em embate e lutas sobre formalizações de nossos próprios lugares no mundo. Como diz Jota Mombaça (2021) a questão não é somente de acessar formas de saber ontológicas distintas das hegemônicas, mas incidir um modo de pensar que seja outro,

construir barricadas, operar nas fissuras, confundir. Reinventar as ordens temporais. Assim, outros tempos, mundos e vidas atravessam e se implicam nessa arqueologia.

2.0 Arqueologias de mundos implicados

Entender o *Mundo como Implicado*, ao invés de um *Mundo Ordenado*, para argumentar com Denise Ferreira da Silva (2019), é parte de uma não aceitação de nossas imaginações apenas como frutos da modernidade, para que possamos re-*imagear*¹⁵ o mundo. No mesmo passo, caminhamos para entender a diferença, mas que isso só seja possível sem a dinâmica da separação, conhecer sem separabilidade (Ferreira da Silva, 2016). Segundo Denise Ferreira da Silva (2019), esse modo de pensar nos permite apontar para uma outra visão de espaço, que corresponde a uma “não-localidade”. Mais uma vez, é importante construir essa argumentação no que diz respeito às formulações, a qual se entende como possibilidades de reimaginar espaçotempo, em que:

Quando em vez da ordem do Sujeito, o pensamento atende à infinidade que A Coisa tanto abriga e oferece. Aqui, as falhas da física de partículas (quântica) oferecem a possibilidade de pensar fora dos limites da física de corpos (clássica). Por exemplo, o princípio da não-localidade sustenta um modo de pensamento que não reproduz as bases metodológicas e ontológicas do sujeito moderno, isto é, a temporalidade linear e a separação espacial. Justamente porque rompe essas articulações do tempo e do espaço, a não-localidade nos permite imaginar a socialidade de tal maneira que contemplar a diferença não pressupõe *separabilidade*, *determinabilidade* e *sequencialidade*, os três pilares ontológicos que sustentam o pensamento moderno. (Ferreira da Silva, 2019a: 44).

Não se trata, entretanto, como já defendido anteriormente sobre o fato de conhecimentos não serem situados em um espaço, o que em si, são. Se trata de reentender espaçotempos como construtos ontológicos e epistêmicos para um mundo em que a “não-localidade” existe fora da diferença colonial, que exuma o corpo colonizado e seu saber¹⁶, esse não lugar então atua para fora da violência imposta

¹⁵ Aqui a autora usa a ideia de *imagear* aproximada ao entendimento benjaminiano, em que filósofo Walter Benjamin compreende a figura do tempo como um fluxo do passado e do presente que estão em constantes “sobreposições” e que se cria uma imagem do agora (Ferreira da Silva, 2019a: 112).

¹⁶ Segundo Ferreira da Silva (2019: 97), essa operação exige que possamos pensar que “A decolonização exige a implantação de outras arquiteturas jurídico-econômicas de retificação através das quais o capital global restaura o valor total que continua a derivar da expropriação do valor total rendido pela capacidade produtiva do corpo do escravo e da terra do nativo. Antes de podermos desenhar tais arquiteturas, precisamos de uma outra descrição da subjugação racial pois a que possuímos hoje não é capaz de compreender a demanda pela decolonização, isto é, necessitamos um des-conhecer e des-fazer [*unknowing and undoing*] d/o Mundo que atinja seu âmago. Antes de começarmos a desenhar coletivamente um modelo da reconstrução, precisamos seguir a Negritude enquanto esta sinaliza que conhecer e fazer podem ser desatados de um tipo específico de pensamento, o que é necessário para abrir a possibilidade para um afastamento radical de um certo tipo de Mundo.”

por valores e economias das arquiteturas jurídicas modernas científicas (Ferreira da Silva, 2019a).

Ainda segundo a autora, é interessante pensar “No universo não-local, o deslocamento (movimento no espaço) e a relação (conexão entre coisas espacialmente separadas) não descrevem o que acontece porque as partículas implicadas [*entangled*] (isto é, todas as partículas existentes) existem umas com as outras, sem espaçotempo” (Ferreira Da Silva, 2019a: 44, traduções da autora). Aqui é onde ela organiza e defende a não-localidade¹⁷ justamente embasada nas questões abertas pelos atuais debates da física quântica e modos de conhecimento, indicando que descolonizar significa abrir mão do conhecimento e do mundo como “nós” o conhecemos (ou como os modernos ocidentais nos ensinaram a conhecer).

Explico esse percurso intelectual das ideias gerais da autora para retornar ao debate sobre as necessidades de conexão com um mundo que não fazemos ideia de como ele é em seu “*plenum*”. Rearticular essa figura do Mundo Implicado tem a ver com a possibilidade desse *imagear* uma outra história possível, em que as distintas posições de tempos espaços operacionam um agora sempre por vir. Ou seja, não há a ideia de tempos separados onde passado orienta o futuro e o presente é apenas um momento entre essas imagens do tempo ¹⁸.

No caso da Ilha do Pará, imaginar (ou imergir) as histórias dos tempos que eu nomeei como “*quando falam os ancestrais*” é inscrever metodologicamente uma prática atenta a formalizações de quando operam diferentes modos de conhecer, em que a arqueologia, ou, uma arqueologia postulada aos entendimentos etnográficos de modos de viver, se preocupa com a manutenção desse conhecer. É uma preocupação perceber como hoje as histórias já não são repassadas para os mais novos do mesmo modo, já que as pessoas mais velhas quase não são ouvidas, uma situação que tem sido destacada por outras pesquisas sobre essa relação geracional sobre aprendizagens e distintos modos de conhecimentos (Silva, 2014; Cabral, 2014; Tuyuka & Vale, 2019) e isso apresenta obstáculos a respeito do entendimento sobre um estar no *mundo implicado* como diz Denise Ferreira da Silva.

¹⁷ Não-localidade é um conceito discutido pela autora para pensar a matéria fora do espaço e tempo (ambos pensados separadamente como foi comumente feito pela filosofia ocidental europeia, ele não está se referindo a gentes discursivos, “sujeitos”, conceito também criticado por Ferreira da Silva (2019a, 2007).

¹⁸ Os escritos filosóficos de Walter Benjamin (1987) sobre o conceito de História orientam esse pressuposto de *imagear* presente na obra de Ferreira da Silva e que também emprego aqui.

Em uma análise sobre a obra de ficção científica de Octavia Butler, *Kindred*, decorrida nos anos da escravidão e antes da guerra civil estadunidense Denise Ferreira da Silva (2019a) destaca a capacidade da personagem principal Dana em atravessar tempos (e por que não mundos?). Esta capacidade, de certo modo, nos permite vislumbrar outros modos de entendermos múltiplos tempos¹⁹. Essa capacidade pode ser sentida também por formas em que a matéria como se conhece, se desfaz e também reside para fora dela, na possibilidade de uma *atravessabilidade*, expressa no pensamento de Denise Ferreira (2019a) (des)compondo o espaço e o tempo como únicos e verdadeiros para o mundo moderno.

Nesse sentido, pensar coisas que invadem sonhos, provocam seres, marcam casas, fazem barulhos, somem e aparecem não me parece conter nada de ‘estranho’ ao meu próprio viver amazônico. Percebo isso perante as histórias, as quais trago mais adiante, como aquela salientada no pátio da casa de Raimundo no Rio Arangona quando todos nós de certa forma *atravessamos* algumas memórias, maresias e mundos.

A seguir, traço três modos de entender esse imaginar de mundo como caminhos para uma *arqueologia implicada com a vida*. Nesse percurso, dialogo com as ideias de Denise Ferreira da Silva (2019a), e tento traçar esses outros modos de construir um mundo implicado. Para isso, proponho seguir as formulações de *atravessabilidade* (de acordo com o conceito de Ferreira da Silva, 2019a), *mundificações* (ideia que traço junto a outras possibilidades de histórias do mundo e de vida, baseadas no conhecimento indígena (Atalay, 2020; Barreto, 2013; Kopenawa, 2015). Com isso, defendo que a realidade como se conhece depende dos referenciais ontológicos²⁰ que estão em jogo sobre temposespaços.

¹⁹ A obra de Octávia Butler (2017) de ficção científica costura justamente como Dana estava ligada a um tempo dos seus antepassados, que a linearidade do tempo e dos lugares poderiam ser facilmente solapadas em um piscar de olhos, em que de um lado poderiam se passar horas e do outro, dias, semanas, onde o próprio tempo implica em relações de estranhamentos com as vidas.

²⁰ Sigo o conceito de ontologia marcado por Benjamin Alberti (2016), segundo ele o conceito de ontologia nos debates arqueológicos está assentado com as teorias indígenas e metafísicas “abertas”. Ele discute que se pode “conceituar ontologia como uma ‘crença sobre’ a realidade das pessoas ou você pode conceituar ontologia como uma realidade das pessoas, seus reais compromissos ontológicos” (2016: 164, tradução minha). Na próxima parte dessa dissertação trabalho mais detalhadamente essa abertura para pensar ontologias na Ilha do Pará.

2.1 Atravessabilidades

Retomo os fragmentos do Rio Furo Seco e toda a sua gama de interações com a superfície e demais modos de entendimento do exercício arqueológico, para destacar que esse exercício não é somente ver a matéria ou entendê-la em seu “palimpsesto”. Os fragmentos atuam por meio e em meio às contações das histórias que podem ser evidenciadas. Foi o entendimento ontológico do espaçotempo que me fez justamente me apoiar nos debates da constituição do pensamento ameríndio e afro-amazônico para conseguir avançar em um outro entendimento de mundo, que não é o regido por um mundo em que tudo está separado, mas em interligações, em *implicações*.

Nesses mundos tudo está em movimento. Como é contado pelos mais velhos, sobre as pessoas que se perdiam por dias na mata, mas depois sabiam voltar, encontravam o caminho ou o leito de rio mais próximo. Antigamente como me contaram, quando alguém se perdia no mato era justamente porque era levado a algum tipo de desentendimento com os seres que lá habitam. Da mesma maneira, não são somente esses diferentes tipos de seres que lá habitam, há também os distintos tipos de lugares, que podem exprimir várias experiências com os distintos materiais que lá se encontram.

No entendimento local, as misuras e visagens seres não humanos que habitam distintos tipos de espaços não somente os ocupam como poderia ser interpretado como uma leitura da ideia de “preservação daquele ambiente” num modo de ver pessoas e espaços como recursos, mas também porque elas (e os seres) são e estão com o ambiente. Nesse sentido, é o ponto de questionarmos o que está além do jogo das pessoas, coisas e lugares, o que convencionalmente essas categorias ocultam.

Mais uma vez, o tipo de aprendizagem aqui é guiado pelas observações daquilo que não é restrito apenas aos termos unicamente da visão, mas o que também é sentido. É o caso de visagens e misuras, que sucumbem a explicação do tempo e espaço formal da visão, e acabam abrindo a possibilidade para outros sentidos da percepção do que existe. Por exemplo, quando se percebe que até determinado horário não se pode ficar na beira do rio, ou, quando se quebra alguma regra em adentrar a mata sem pedir licença, ou mesmo em práticas mais rotineiras como caçar por longos períodos sem respeitar os animais caçados, tudo isso pode ocasionar sérios danos à saúde da pessoa que as rompe.

Com isso, o *estar bem* na Ilha depende dessas relações de respeito, pelo menos ao que me confere pelo que foi dito por Domingão e demais velhos nas seguintes páginas. Se pressupõe uma lógica do respeito com tudo aquilo que está no entorno. As coisas e seres, além dos marcadores humanos, operam nesse sentido um outro estar - carregado fisicamente de possíveis agentes e por meio da experiência explicável, sentida e vivida.

No mesmo ponto de vista, podemos reentender o cuidado com o que se está em volta a todo momento e em qualquer lugar que se vá seja sozinho, seja acompanhado, nas matas ou nos rios. Dessa maneira, interpretar os materiais arqueológicos nesse contexto é interpretar uma lógica que não se restringe ao material, mas tudo aquilo que o cerca, visível ou não, convencional ou não. A arqueologia também como um modo de conhecer que explica histórias pelo e com o material exerce uma ligação que pode oferecer outros caminhos para suas próprias explicitações. O que estou destacando é que há todo um conjunto dessas mesmas explicações a partir dos modos de conhecer na Ilha do Pará.

Essa arqueologia que atravessa distintos tipos de tempo é, como já dito, uma arqueologia comprometida com a vida, com a sua manutenção, com as formas de pensar conhecimentos em seus mais amplos significados. Aprender com os mais velhos e também com aqueles que podem nos ensinar desde a juventude da vida, como no caso das crianças, é tornar-nos capazes de compartilhar não somente as alegrias, mas as tristezas, os desgostos e todo os sentidos que, ao fazer isso que entendemos como ciência, achamos que não podemos lidar. Como nos ensina Grada Kilomba (2019), as mais variadas subjetividades (não somente aquelas direcionadas ao sujeito) devem aparecer em um outro projeto de desenho do mundo, para além do qual se conhece (Ferreira da Silva, 2019a).

As coisas operam nessa travessia. Somos em movimentos. Elas traçam justamente formas que ainda podemos lidar com um contingente de composições. Formas jamais acabadas, formas estão sempre nos seus movimentos, que aparecem e somem, que fazem barulhos, silêncios e podem ser achadas. Escondidas. Podem chamar outras formas para o jogo dessa travessia entre temposespaços. Elas atravessam a travessia.

E atravessar é o principal movimento que podemos fazer saindo da parte do continente mais próximo para chegar à costa da Ilha. As inúmeras travessias que se

encontram nesse percurso são também o que há de mais integral nos mundos amazônicos, a capacidade de não ser somente uma coisa. Certa vez me contaram que grandes navios, quando passavam pela foz do Rio Amazonas, cruzando a paisagem da Ilha, geralmente pela madrugada, logo em seguida de serem vistos desapareciam no horizonte. Tais formas ocupam justamente essa *atravessabilidade* que não é desconhecida para pessoas acostumadas a entender justamente um mundo que já está implicado, nossas fragmentações é que impedem que possamos entender essa implicação.

Mas se tratando de um pressuposto de pensamento, a *atravessabilidade* está no físico, mas também está fora dele. Se não, não faria sentido para a lógica das histórias que me contam, desde de garrafa de grês, aos cacos, ou vestígios de casas antigas a possibilidade das múltiplas formas que residem nesses lugares encontrarem outras gentes nos sonhos, ou nas súbitas visões de algum ser que é responsável por esses lugares e empenha determinada coisa para ser feita. Como comentado mais à frente a respeito das “riquezas”, que são entregues com orientações precisas de como a pessoa deve agir, mas justamente porque as pessoas não agem de acordo, a forma da riqueza se transforma em outra coisa. Os caroços de murumuru, por exemplo, são um comum resultado dessas aparições de valiosas recompensas, que ao não serem cumpridas, logo viram caroços.

Em um mundo coabitado de muitas presenças, a constituição de conhecer não está restrita e limitada. Ela pode ser entendida no compartilhamento. Quando a pessoa que tem certo “dom desses conhecimentos” na Ilha, ela é orientada desde cedo a ensinar tudo que pode para que outra pessoa possa também exercer essa aprendizagem deixada. Há tratamentos de cura, benzer, saberes de ervas, e uma série de outros conhecimentos que podem vir a ser repassados para que quando a pessoa faleça, a pessoa ensinada dê continuidade.

Antigamente distintas pessoas ocupavam esse papel na Ilha, eram conhecedoras e atuavam nessas práticas. Essa possibilidade de repassar conhecimentos é também um modo de compreender esse mundo cercado por esse atributo de atravessar tempos, que assim como a memória, essa travessia de saberes circunscreve as possibilidades de pensar as marcas deixadas por muitas temporalidades.

De maneira resumida, para que haja travessia é necessário que haja compartilhamentos. Seja com outros humanos, sejam com seres além do humano, seja com tudo o que se está na volta. Como em uma chuva forte que impossibilita ver em meio às maresias que ocorrem ao atravessar da Ilha rumo ao Amapá ou para outros lugares próximos. Quando chove muito nessas travessias, não se consegue enxergar nada, apenas um horizonte esbranquiçado e cinza, como uma cortina de fumaça, a chuva típica do início do ano na região.

Para viajar com ela, é necessário conhecê-la. Ela se faz um componente de toda tripulação e de quem guia a embarcação, geralmente por meio de um catraio e seu comandante que a atravessa, mesmo sem enxergar um palmo na sua frente. Ele segue, confiando na própria maré, na chuva, mas sabe que se algo estranho aparecer por esse caminho deve procurar um lugar mais próximo para poder parar o barco, para que depois se possa passar, ou melhor, atravessar e completar o percurso.

Atravessar a baía, é assim, um ato para expert, para quem tem a experiência de entender como funciona tudo que está na sua volta. Sempre quando chegamos, ou estamos partindo da Ilha, depois de feita a viagem, as pessoas ficam perguntando como estava a maresia. Se estava muito forte, era porque a viagem foi mais perigosa e precisou de mais atenção; se estava muito fraca, então a viagem foi mais tranquila. Ou seja, pelo conhecimento sobre a maresia, se deduz antes de se saber se a viagem foi ou não boa. Pela força da maré, é mais uma vez num lugar rodeado por águas, que apreendemos sentidos de viver-com-estar-com nessa travessia e na sua potência o próprio ato de aprender com o atravessar, com o fazer-se, assim é que o real se posiciona como mutualidade.

Inspirado pela noção discutida de atravessabilidade de Denise Ferreira (2019a), a partir da obra de Butler, que pensar o tempo além da linearidade é *imagear*²¹ a “capacidade de atravessar, criar uma brecha no tempo linear, um efeito da causalidade eficiente –, que intervém em ambas a cena ética e a cena econômica do valor” (Ferreira da Silva, 2019a: 151). A partir de outros fluxos, nos leva para

²¹ Segundo a autora essa figuração contraria a flecha do tempo e ao mesmo tempo que nos possibilita entender que “este é um experimento do pensamento que mostra o que se pode contemplar quando, em vez do Entendimento, aquele se deixa guiar pela Imaginação. Entre outras possibilidades, é possível rerepresentar a cena econômica do valor de uma forma que transforma as categorias do materialismo histórico em ferramentas intelectuais que finalmente sirvam à decolonização, ou seja, à restauração do valor total expropriado do trabalho escravo e das terras nativas.” (Ferreira da Silva, 2019: 151)

necessariamente pensar outros modos de entender o seu “real”. Por isso, a questão de uma reflexão de pesquisa que leve a sério os desígnios ontológicos de tempo e espaço, que escape as formalizações da modernidade, é demonstrativo de percursos que a arqueologia deve estar tensionando e evidenciando violências (Hartemann, 2021; Moraes, 2021).

No âmbito arqueológico etnográfico dessa pesquisa se projetou sobre essa crítica em levantar eventos (histórias) e fragmentos materiais por meio de prospecções, coisas arqueológicas fora do próprio entendimento convencional do arqueológico. Produzindo não somente uma crítica ao conhecimento moderno ocidental alimentado pela arqueologia, mas a fim de falar de conhecimentos em implicações que possibilitam outras formas de fazer e perceber arqueologias. Essa liberação reside, a partir de um programa intelectual que se pressupõe pensar a multiplicidade ao invés daquilo que é unilinear, separado, a contingência como capacidade explicativa dos eventos, reside então em possibilidades:

existem as descrições *do que acontece* nas nossas experiências diárias *como* eventos separados, que se sucedem ou são simultâneos e podem ou não estar relacionados uns aos outros. Quando uma relação é assinalada, geralmente esta toma o formato da *identidade* ou *efetividade*: eventos estão relacionados porque são do mesmo tipo ou são vistos em relação a causa e efeito. De outro lado, conceitos e categorias descrevem *o que acontece* de tal maneira que acabam por reencenar as operações da espacialidade nas descrições do que acontece no tempo. De fato, a espacialidade é refigurada quando (a) o que é simultâneo é compreendido através da variação ou da modalidade; ou (b) quando o que é sucessivo consiste em um estágio no progresso, retrocesso ou desaparecimento de um existente particular. (Ferreira Da Silva, 2019a: 153-54)

Neste sentido, virtualidade, conhecimento, atualidade, espaço, imaginação, matéria e experiência devem coagir a liberar uma ideia de tempo para fora daquilo como nós (colonialmente) o concebemos. Para além dos desígnios da sequencialidade, separabilidade e demonstrabilidade, a questão que surge é como operar diante de outros descritores, e a resposta é estarmos justamente atentos nas maneiras em que não metodologias e distintos interesses temporais e políticos praticamos (Haber, 2012; 2017), ou seja, metodologias em processo que podem ser formuladas a partir de distintos e diferentes interesses.

A temporalidade como atributo da história, o passado, o presente e o futuro, não estão nesse sentido distante um do outro ou sequer operam em um único sentido. A questão de sabermos e nos ocuparmos de como atravessar é uma ação que possibilita pontos de fuga dessa dimensão homogênea temporal, relacionando

espaços, lugares, modos de habitar, em que conhecimentos, formas de existir, surjam de maneira a não separar a vida e todo seu enquanto.

Constituir justamente nesse processo de conhecer atravessabilidade como indeterminação, é antecipar aquilo que foi na urgência da atualidade do viver, em experiência perceptiva, junta-se ao pode vir a ser, ou, não ser. Dessa maneira, uma arqueologia provocada por uma reflexão de mundos, ontológica e criticamente envolvidos com a vida emaranhada, traça linhas de compreensões de espaçotempos que resistem às dívidas e à violência do conhecer na brutalidade do capitalismo e do colonialismo.

A partir desse olhar para o tempo é que as histórias da Ilha podem ser captadas, pois demonstram justamente a sobreposição de várias histórias simultaneamente no tempo não linear. Como a capacidade das coisas de serem explicadas em formulações de conhecimentos muito diversos, desde sonhos, maus presságios, dias de santos que não são respeitados, e outras formulações que advogam outros entendimentos sobre um mundo que se forma e que habita para ser habitado.

As substâncias desse mundo formam outras substâncias, e compõem múltiplos lugares onde reside a matéria como nós a conhecemos, e que ocupa geralmente o lugar que atravessa tempos e terras. Essas atravessabilidades das substâncias nos ocupam na atualidade, mas estão com as superfícies em movimento. Uma arqueologia que investiga esse olhar de conhecer, contar e narrar, pelo menos nessa pesquisa, não pressupõe a forma como acabada, ou, como experiência limitada.

As substâncias como corpos que elaboram a forma e são elaboradas no tempo e na sua atravessabilidade, devem também chamar nossas atenções ao lidarmos com distintos de tipos de narrativas que contam e mundificam o mundo. Muitas vezes, mais uma vez, inimaginadas pelos pressupostos filosóficos modernos ocidentais, sua anatomia do valor, propriedade e jurisdição que regem o mundo como conhecemos (Ferreira da Silva, 2019a). Construir para fora desse ciclo vicioso é atentar muitas vezes às inúmeras contradições que possam surgir dessas experimentações imaginativas de uma outra ciência coletiva, socialmente engajada em mundos implicados.

A disciplinaridade como também armadilha do processo educacional da modernidade nos adentra a não rompermos com os descritores que formam e são

formados pela base dos pressupostos de separação, sequenciação e demonstração. A dominação de saberes, pessoas, coisas, e terras não produziram seres que ainda muito recentemente pudessem ir contra a hegemonia de um pertencimento ao Mundo Ordenado. Nesse mundo, a gramática da vida não esteve para fora do biológico, uma dimensão de poder amplamente defendida como projeto ético e político. No mundo como conhecemos, a promessa da emancipação nos leva às noções ainda fundamentadas nas necrópoles da política de separação fundida entre coisas e pessoas (Mbembe, 2018). Nesse mesmo sentido, é necessário falar do fim do mundo como nós o conhecemos (Ferreira da Silva: 2019a) e ir além de sua aparência utópica que chega às nossas portas no estado das coisas urgentes do agora. É possível, ainda, mundificar.

2.2 Mundificações

Mundificar: “verbo transitivo. Limpar; assear. [Figurado] Purificar”²², oriunda do latim *mundificare*.

Mundos, do latim, *mundus*: “Conjunto de tudo que existe, os astros e planetas; universo. Planeta Terra e tudo o que nele existe; conjunto de indivíduos que formam um agrupamento humano determinado; designação da espécie humana. (...) Seção restrita de um âmbito do conhecimento ou atividade”²³.

Após verificar o significado dessas palavras fiquei por várias horas pensando sobre o porquê das suas distinções. Para mim, mundificar indicaria um verbo que poderia corresponder facilmente à ideia de habitar o mundo²⁴, ou um mundo, porém, aparentemente, não existe um verbo explicitado para essa experiência total. O que também poderia ser explicado pois a mesma não pode ser apreendida em sua totalidade. E talvez, só assim, mundificar faça sentido com seus outros sinônimos “limpar, assear, purificar”, pois a atividade humana de não apreender a totalidade exuma o seu contrário, pressuporia sua “purificação”.

²². Significado de Mundificar visto em Dicionário online de Português: <https://www.dicio.com.br/mundificar/> . Acesso em: 18. 04. 2021.

²³. Significado de Mundo visto em Dicionário online de Português. <https://www.dicio.com.br/mundo/> . Acesso em: 18. 04. 2021.

²⁴ Ao usar esse neologismo, estou alinhado a uma construção teórica feita por Donna Haraway (2011) sobre a habitabilidade do mundo em que ela utiliza o conceito de “worlding” em inglês para se referir a esse processo de tornar-se com o mundo.

Para Tim Ingold (2012), ao criticar a ideia de materialidade como entendimento contemporâneo de divisão de entender matéria e forma, quando se pressupõe as formas materiais como finais:

é como se o mundo tivesse interrompido sua mundificação e cristalizado na forma de um precipitado sólido e homogêneo, à espera de ser diferenciado pela sobreposição de uma forma cultural. Nesse mundo estável e estabilizado, nada flui. Não pode haver vento, clima, nem chuva para umidificar a terra ou os rios que correm por ela, muito menos o “erguer-se” da terra enquanto planta ou animal – não pode haver vida. Não pode haver coisas, somente objetos. (Ingold, 2012: 34-35, grifos meu)

É contra essa ideia de interrupção de uma mundificação que devemos estar atentos ao estarmos lidando com mundos em constantes transformações. Habitar entre as formas, com muitas outras espécies e seres, também é um atributo de compartilhamentos para nos encarregarmos da tarefa de estar-com o que é viver com o fluir. Donna Haraway (2011, 2016) salientou sobre a ideia de ‘mundificação’ (*worlding*) nessa defesa, de estabelecer laços e contarmos histórias que estão com o mundo.

Nesse sentido, o que eu gostaria aqui é de aproximar os significados dessas palavras, *mundos* e *mundificar*, em que uma assina a totalidade do estar e outra a “limpeza” desse estar. Deste modo, quando aproximados esse verbo e o substantivo, que parecem ser irreconciliáveis, a eles podemos enxergar e atribuir outros significados. Nesse sentido, o que estou significando é que a própria ideia de Mundo é presumida na e pela assinatura do que é vital e a sua imaginação sobre tudo que existe deve também estar nesse envolvimento. A partir disso, ainda segundo Donna Haraway (2016: 65-66, tradução minha) “Importa quais pensamentos pensam pensamentos. Importa que conhecimentos conhecem conhecimentos. Importa que relações relacionam relações. Importa que mundos mundificam mundos. Importa que histórias contam histórias.”

Assim, farei essa aproximação cautelosamente, tentando achar uma brecha para habitar o mundo, ou seja, quando práticas de pensar o mundo exigem Mundificações. Ações no plural. Histórias que mundificam o mundo, ao contrário de purificá-lo, exigem nos misturarmos em meio dele, sujarmos na lama, sentir o vento, atravessar maresias, correr terra etc., mundificar com o mundo é se reconciliar com tais histórias e mundos, pois precisamos delas, distante das suas purificações.

Tais histórias, como venho defendendo, fora da temporalidade compreendida pelo projeto da modernidade colonial, nos ensinam sobretudo outras maneiras ontológicas de compreensão da realidade. Pois, não são restritas na mera compreensão filosófica da separabilidade do mundo como o conhecemos (Ferreira da Silva, 2019a). Essa separação do mundo não atua na maioria das histórias que conectam a um mundo que se torna, que se materializa, e que se envolve (ou deveria) com nossos entendimentos sobre ele. A imaginação da totalidade do mundo como figura maior das nossas alteridades deveria ser repensada, nesse sentido, fazendo com que possamos, de fato, *mundificá-lo*, mais uma vez, não o purificar entre as divisões como natureza-cultura.

Me guio em abordar os trabalhos a seguir, ao conceber as múltiplas histórias indígenas sobre mundificações e suas implicações. Como apresentado pela arqueóloga Sonya Atalay (2020), na América do Norte, a respeito dos ensinamentos Anishinaabe sobre morangos, que evocam o movimento de uma história sem separações e carregam muitas aprendizagens. No mesmo sentido, tomo como entendimento o trabalho etnográfico de João Paulo Lima Barreto (2013) na sua dissertação, em que ele apresenta a categoria *Wai-Mahsã* sobre os peixes e as gentes humanas “invisíveis”, a partir da cosmologia Tukano no noroeste da Amazônia. No terceiro momento, trago as próprias e extensas considerações de Davi Kopenawa (2015) sobre o mundo dos muitos seres evocados por uma história ontológica que exige posições de muitos cuidadores da floresta, além de demandar essas múltiplas existências como parte essencial para manter a floresta em pé.

A coletânea de escritos editada por Kisha Supernant, Jane Eva Baxter, Natasha Lyons, Sonya Atalay (2020), denominada *Archaeologies of the Heart* [Arqueologias do Coração] demonstra como, de distintas maneiras, a arqueologia pode estar se voltando a pensar muitas histórias. Nessa coletânea, Sonya Atalay (2020) desenvolve um texto que acredito que seja necessário ao debate que venho construindo sobre arqueologias implicadas com a vida e mundos. Em *An Archaeology Led by Strawberries*²⁵ [Uma Arqueologia Liderada por Morangos], ela narra duas histórias: uma a respeito da Sky Woman Haudenosaunee [Mulher Céu] e outra a respeito da

²⁵. Para Atalay, esses conhecimentos a possibilitaram “a pensar mais profundamente sobre o poder do céu, ensinamentos femininos para informar nossos métodos e práticas de pesquisa contemporâneos” (Atalay, 2020: 136)

vida depois de uma inundação causada pelo derretimento do gelo (Atalay, 2020: 136). Segundo a descrição de outros colegas que lidaram com a história da Mulher Céu como prática de conhecimento, ela narra resumidamente:

A Mulher Céu vive entre o povo do céu. Ela está grávida e um dia vê um buraco gigante em seu mundo que foi criado por uma árvore desenraizada. Ela pula no buraco e cai por muito tempo. Os animais do mundo abaixo, que é o nosso mundo na terra, vêem-na cair. Eles conversam entre si, tentando decidir o que fazer, como podem ajudá-la.

Quando a Mulher do Céu cai, ela se agarra a árvores e plantas, pegando punhados de sementes, incluindo milho, feijão e abóbora, que virão para nutrir o povo da Ilha da Tartaruga e plantas sagradas de tabaco e morangos, ambos medicamentos poderosos.

Gansos decidem ajudar a Mulher Céu; um bando deles voa para pegá-la e ajudar a amortecer sua queda. A Mulher Céu está deitada de costas enquanto voam juntos. Os animais abaixo estão tentando decidir um lugar onde a Mulher Céu pode descansar. Nesse momento, há água cobrindo o terreno.

A próxima parte da história chamou minha atenção porque é semelhante a uma história que o povo Anishinaabe também carrega - é a história do "Mergulhador da Terra", que se passa em um momento em que o derretimento das águas cria uma grande enchente e os animais devem trabalhar para encontrar terra entre as enchentes. Tanto na história da Mulher Céu quanto na história do Mergulhador da Terra de Anishinaabe, os animais se revezam mergulhando para encontrar o solo. Muitos animais perdem a vida sem sucesso. Eventualmente, os voluntários do rato almiscarado mergulham sob as águas em busca de terra, uma ideia que alguns animais acham mal planejada, porque o rato almiscarado é pequeno e não é o melhor dos nadadores. Os animais duvidam da capacidade dos ratos almiscarados de ter sucesso onde tantos falharam. O rato-almiscareiro [topeira-da-água] mergulha e, depois de muito tempo, quando muitos dos animais perderam as esperanças, ele emerge. Seu corpo sem vida flutua para a superfície, segurando uma pequena pata cheia de terra. Os animais colocam a terra nas costas de uma tartaruga, que se oferece para segurá-la, e enquanto a Mulher Céu dança suavemente naquele solo, ela se expande e circula para fora para se tornar "Tartaruga Ilha", nome que muitos povos nativos usam para se referir à América do Norte. (...)

(Atalay, 2020: 137, entre colchetes nota de tradução livre)

Segundo Atalay (2020), esse movimento completo pode ser notado no volume da obra, possibilitar imaginar como pesquisas em arqueologias preocupadas e embasadas em comunidades, tal qual na história da Mulher Céu, podem construir laços firmes de colaboração. Ela questiona: "Podemos nos imaginar como a Mulher Céu, caindo em um novo mundo, trazendo sementes e medicamentos que nos ajudarão a criar um novo mundo?" (Atalay, 2020: 137). Continua debatendo o que para mim é uma das questões com as quais muitas pesquisas que estão em comunidades podem ajudar a responder: "Aquele que cresce a partir de nossos pontos fortes e não considera práticas opressivas, injustas e exploradoras de nosso mundo atual. Como podemos nutrir e cuidar dessas sementes, permitindo que cresçam e prosperem, para nos fornecer dons de cura que melhorem nossos métodos

e práticas de pesquisa?” (Atalay, 2020: 137). Ela enfatiza ainda como *sementes são histórias*, a partir de um enfoque decolonial, e mesmo como em um “novo mundo” podemos fazer diferente:

Por meio de narrativas criativas, arte e outras práticas baseadas na criatividade, poderíamos trabalhar mais ativa e colaborativamente para imaginar o decolonial, dando-nos espaço para sonhar o mundo que queremos ver. Podemos usar esses esforços criativos como um meio de considerar, como indivíduos e no relacionamento uns com os outros e com nossos parceiros da comunidade, como plantar e cultivar as sementes que esperamos que cresçam e prosperem *nesse novo mundo?* (Atalay, 2020: 137)

É pensando nesse esforço que modos de imagear um outro mundo possível deve ser chamado à vida, que esteja além das condições de injustiça, das relações de poder e subjugação, fora do meio da violência de corpos e mentes. Esse tipo de arqueologia reivindica, justamente, esse movimento conforme as arqueologias em colaboração e inspirado pelos paradigmas de pesquisas indígenas, nas arqueologias do coração, já demonstram a concretude desse pensamento. E por estarmos cercados de dívidas impagáveis, como já exposto pela teoria crítica do conhecimento e da raça exposta por Ferreira da Silva (2007, 2019a), que operam no e com o capital global, a partir do estado de coisas que encontramos, devemos prestar mais atenção para histórias que estão com o mundo, e não separado dele.

Como a história Tukano na região do oeste da Amazônia, onde João Paulo Lima Barreto (2013), na sua dissertação intitulada *Wai-Mahsã: peixes e humanos um ensaio de Antropologia Indígena*, traça uma etnografia que constitui uma comparação entre distintos modos de conhecimento. Uma descrição que ele inscreve sobre o saber científico, sociotécnico, elaborado por biólogos e demais responsáveis pelos estudos populacionais de peixes no estado do Amazonas (um dos órgãos responsáveis por tais pesquisas é o Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia - INPA), com o conhecimento Tukano sobre a origem do mundo e dos peixes.

Barreto tece uma crítica a respeito da formulação antropológica da categoria humana e também a de peixe, segundo a qual o conhecimento Tukano afirma que: “contrariamente ao que dizem a maioria dos autores sobre as cosmologias do Alto Rio Negro, descobri que o peixe não é o ancestral dos humanos, mas que sempre esteve na condição de peixe desde a criação do mundo” (Barreto, 2013: 37).

Na concepção Tukano, viver um mundo é compreendê-lo a partir de uma complexidade de múltiplos seres. Na tradução elaborada por Lima Barreto, Wai-

Mahsã é traduzido por ele como “humanos-invisíveis”, sendo que o prefixo Wai designa apenas peixe. Assim, para ele nem todos os peixes foram ou são gentes, mas alguns tipos de gentes são e foram peixes. Ele também demarca que “*wai-mahsã* são os donos dos lugares e não dos animais, aliás, estes não têm um dono. Em cada ambiente por onde circula, o animal está sujeito à proteção de um *wai-mahsã*. (...) faz mais sentido associar os animais aos lugares (onde habitam ou frequentam) que aos seus supostos donos” (Barreto, 2013: 34). Sobre a construção do mundo Tukano, então ele conta:

Nós Tukano, postulamos que existem dois mundos primordiais que constituem as bases da construção do mundo terrestre, um superior e outro inferior. Os especialistas (*kumuã*) tukano pouco contam acerca da história sobre o mundo primordial inferior, apenas o descrevem como um espaço sem luz com pouca chance de vida. Por outro lado, o mundo primordial superior é a referência principal das narrativas (*kihti*) de origem do mundo e dos humanos. (...)

Buhpo-mahsu vivia com sua família num *bahsakawí* nuvem/terra no mundo primordial superior. O espaço era bastante confinado, do ponto de vista dos seus filhos, se limitando a um pequeno ambiente, insuficiente para desenvolver as atividades que desejavam. *Yepa-oãku*, tomando consciência da vida confinada que levava passou a reclamar junto a seu pai de sua inércia diante da realidade que estava condicionado, isto é, do limite do terreno, que não permitia maiores aventuras aos adolescentes e da mesmice de atividades. Esse fato levou *Yepa-oãku* a desejar construir outro mundo com muito espaço, onde habitassem seres com suas características psíquicas, intelectuais, corporais e *imortais*, embora visíveis, ideia que partilhava com sua irmã *Yepalio*. Posteriormente, os dois irmãos passariam a se dedicar para concretizar esta ambiciosa ideia.

Tendo alcançado certa idade, *Yepalio* cobrou do *Yepa-oãku* para que de fato colocasse em prática a sua *ideia*. Surpreendido pela cobrança da irmã, o demiurgo passou a arquitetar a construção do novo mundo, para isso, primeiro cuidou de se submeter a uma rígida formação para ser especialista sob controle do seu pai. Concluída essa fase, começou a pôr em prática o seu projeto de construir um mundo com bastante terreno para habitação de seus semelhantes, isto é, os Humanos. (...)

Encontrado o ponto equidistante, o próximo desafio foi a construção da plataforma terrestre. Novamente, após longos dias de concentração, *Yepalio* deu a ideia de lançar o próprio *wetiro* (escudo) do braço do *Yepa-oãku* para o ponto equidistante da qual formaria uma pequena base de plataforma.

Assim fez *Yepa-oãku*, e tendo alcançado o objetivo e se estabelecido sobre esta, os dois perceberam que a pequena base não estava em equilíbrio, parecia flutuar no espaço. Para solucionar o problema, construíram, por meio de *bahsesse*, grandes pilares nos quatro pontos da terra, e nelas amarraram cordas, fixando finalmente a pequena plataforma, então formaram uma estrutura básica de sustentação.

Estes pontos são considerados pelos Tukano como quatro portas ou janelas existentes nas extremidades do mundo que sustentam a plataforma terrestre, sendo que tais pontos são associados ao norte, sul, leste e oeste. (Barreto, 2013: 53-56)

Após a formação desta plataforma terrestre, segundo o autor, era preciso constituir as formas humanas, o que acontece quando “Os irmãos novamente passaram um longo período de concentração, alimentando-se apenas de *ipadu* e

fumando tabaco para descobrir um meio mais apropriado de fazer aparecer os humanos. O sucesso só se realizou após três tentativas frustradas!” (Barreto, 2013: 57). Porém, após essas tentativas e percebendo a fragilidade da vida humana, “os demiurgos finalmente intuíram que a melhor forma de fazer aparecerem os humanos seria por via aquática, conduzindo essa potência humana através de uma longa viagem pelas águas” (Ibidem: 58). Dessa maneira, o autor apresenta seu argumento a respeito tanto da categoria humana quanto a de peixe, a partir também das histórias que são contadas pelos especialistas Tukanos que geralmente são pessoas mais velhas que elaboram com detalhes tais existências, quando ele acentua que essa parte da história trata de uma viagem de transformação na grande cobra-canoa²⁶.

Depois desse longo percurso formando lugares e casas em toda a região do noroeste amazônico, João Paulo Lima Barreto nos conta que essa formação cosmológica se refere a um modo específico em que “a demonstração dessa natureza transformacional de *wai-mahsã*, que assume diferentes formas por meio da dinâmica de troca de roupas, podendo assumir uma roupagem de peixe, ora assumindo a condição de pássaro, e ora assumindo a condição humana.” (Barreto, 2013: 60). Ele afirma que não necessariamente condiz com a ideia de um ponto de vista “humano” que se transforma em animal, pois para ele “A explicação sobre o ‘domínio de conhecimento’, característico de cada grupo, é dada em função da posição que cada um ocupou ainda na condição de *wai-mahsã* (futuros humanos) na embarcação, durante a viagem da transformação” (Barreto, 2013: 64). Com isso ele diz que a cada povo que herdou esse domínio vem do lugar respectivo ao tipo de atividade de saber, a contar:

Os *wai-mahsã* que habitam o espaço-terra são chamados de *dita-mahsã*, e eles podem ser organizados de acordo com os diferentes tipos de espaços menores: terra firme (*dita-buamahsã*), montanhas/serras (*uhrupo-mahsã*) e areal (*nuhpori-uturi-mahsã*), e os animais que aí vivem, a exemplo da anta, cutia, paca; porco do mato, lagartos etc., gozam de seus cuidados e sua proteção.

²⁶ Uma belíssima e emocionante história narrada por Daiara Tukano e Ailton Krenak, roteirizada por Anna Dantes, no projeto audiovisual *Flecha Selvagem* mistura “imagens ‘compostadas’ de diversos arquivos indígenas, artísticos e científicos, além de animações e músicas” sobre a viagem na noção de cobra-canoa, “O fio condutor deste episódio costura duas narrativas: a da canoa cobra, memória originária de povos rio negrinos, e a serpente cósmica (...) vista como a dupla hélice do DNA, código de memória presente em tudo que é vivo. A viagem percorre uma sequência que entrelaça saberes indígenas e hipóteses científicas sobre o surgimento da Vida” (SELVAGEM, 2021, descrição do vídeo). A SERPENTE e a canoa. Produzido por Madeleine Deschamps. [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (16:18 min.). Publicado pelo canal SELVAGEM ciclo de estudos sobre a vida. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Cfroy5JTcy4>. Acesso em: 31. 05. 2021.

Os *nuhku-mahsã* são aqueles humanos invisíveis, que vivem no espaço-floresta, composta, por sua vez, de vários outros espaços, tendo cada um deles um responsável. Os seus *wai-mahsã* da floresta de terra firme (*nuhku-bua*) são chamados de *nuhkuri-bupa-mahsã*, os de florestas de areal (*tahtaboa*) são os *tahtaboa - mahsã* e aqueles dos ambientes de buritizal (*ne-entari*) são chamados de *ne-entari-mahsã*.

Todos os animais que habitam ou circulam nesses ambientes (macacos, preguiça, pássaros, insetos arborícolas etc.) estão sob suas responsabilidades.

Os *wai-mahsã* que povoam o espaço-ar, são chamados genericamente de *ome-mahsã*, e esta categoria de espaço compreende o vento, as nuvens e a luz. Os *ome-mahsã* são controladores dos ventos responsáveis pela renovação do ar. Aqueles que têm as nuvens como sua residência, são responsáveis principalmente pelo controle do ciclo das chuvas. Os *waimahsã* da luz são responsáveis para o controle das temperaturas.

Aqueles que habitam o espaço aquático são chamados de *wai-mahsã* – o mesmo nome

genérico dado aos humanos invisíveis de todos os espaços – e todos os bichos que vivem na água, os répteis, anfíbios, cobras e especialmente os peixes (*wai*) estão sob seus cuidados e gozam de sua proteção. (Barreto, 2013: 66)

A partir da sua etnografia, ele nos informa que essas distintas formas de entendimentos tanto de humanos invisíveis que habitam as águas, quanto dos próprios peixes, estão nessa relação, o que eu estou entendendo aqui como um tipo de *implicação* nessa história de entendimento ontológico, pois, ele afirma que quando um *wai-mahsã* “vestido com uma roupa de peixe (...) se vê como humano e vê os outros peixes como peixe – e veria uma anta como anta, um macaco como macaco, uma abelha como abelha e um humano como humano.” (Barreto, 2013: 70). Esse estabelecer de distintos modos de interagir com outros seres que não pressupõe separações, mas, junções, imbricações, emaranhamentos, desenrola modos de agir em um tempo implicado.

Mais um exemplo dessas implicações que estou evidenciando em histórias que estão ligadas a mundificações do mundo. Em sua implicação e não na sua purificação, esse modo de construção histórica, que se baseia em histórias antigas de origens, explicam como o conhecimento se materializa na “superfície terrestre”, como advogado por João Paulo Barreto (2013) sobre o mundo Tukano.

E apesar das diferenças de cada história, percebo que a implicação é uma das bases que Sonya Atalay (2020) nos ensina a partir dos nascimentos de morangos e outras sementes no mundo Anishinaabe. Tais formas que habitam a terra justamente estão empenhadas em demonstrar como não somente nós “humanos” chegamos também a habitar essas superfícies, mas construir com elas, espaços que estão em formações, são e estão sendo habitados. Não à toa, a compreensão do espaçotempo

ontológico por distintas histórias do mundo subtrai a ideia da centralidade humana, não somos os únicos a reconhecer a nossa existência, neste lugar que ser quer comum que chamamos de Terra. Nossas existências com os seres que sequer vemos cotidianamente está de toda maneira *implicada*, afirmando a sua possibilidade de criar outras presenças, formadoras assim de uma outra arqueologia.

Ainda sobre mundificações e o que elas nos fazem estar, me aproximo da obra “*A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami*” que se constitui, aqui e em outros momentos dessa pesquisa, uma inspiração com a sua escrita e sua filosofia em demonstrar muito mais do que o “autobiográfico”. Davi Kopenawa, juntamente com as traduções de Bruce Albert, demonstra uma história que nos conta uma maneira de escrever a história da sua própria vida e bem como do viver Yanomami (2015) em meio aos distintos ataques sofridos, em especial aqueles, como ele narra, ocasionados nas últimas décadas pela construção da perimetral norte e a intensificação do garimpo ilegal na área indígena localizada no estado brasileiro de Roraima.

Construir um entendimento desse trabalho a partir dos pressupostos xamânicos de Davi Kopenawa exige uma expertise e complexidade a qual provavelmente não irei alcançar, tão pouco esse é o meu objetivo aqui. Mas, gostaria de ressaltar o processo de pensar o que conta com não somente a enunciação desse mundo como ele existe a partir da sua ontologia, mas como ele também pode deixar de existir. Sua profecia xamânica parece nos lembrar todos os dias que, se nós não tivermos cuidado de suspender o céu, ele há de cair sobre nossas cabeças.

Foi Omama que criou a terra e a floresta, o vento que agita suas folhas e os rios cuja água bebemos. Foi ele que nos deu a vida e nos fez muitos. Nossos maiores nos deram a ouvir seu nome desde sempre. No começo, Omama e seu irmão Yoasi vieram à existência sozinhos. Não tiveram pai nem mãe. Antes deles, no primeiro tempo, havia apenas a gente que chamamos yarori. Esses ancestrais eram humanos com nomes de animais e não paravam de se transformar. Assim, foram aos poucos se tornando os animais de caça que hoje flechamos e comemos. Então, foi a vez de Omama vir a existir e recriar a floresta, pois a que havia antes era frágil. Virava outra sem parar, até que, finalmente, o céu desabou sobre ela. Seus habitantes foram arremessados para debaixo da terra e se tornaram vorazes ancestrais de dentes afiados a quem chamamos aõpatari. Por isso Omama teve de criar uma nova floresta, mais sólida, cujo nome é Hutukara. É também esse o nome do antigo céu que desabou outrora. Omama fixou a imagem dessa nova terra e esticou-a aos poucos, cuidadosamente, do mesmo modo como espalhamos o barro para fazer placas de cerâmica mahe. Em seguida, cobriu-a com pequenos traços apertados, pintados com tinta de urucum, parecidos com desenhos de palavras. Depois, para evitar que desabasse, plantou nas suas profundezas imensas peças de metal, com as quais também fixou os pés do céu.

Sem isso, a terra teria ficado arenosa e quebradiça e o céu não teria permanecido no lugar. Mais tarde, com o metal que ficou, depois de fazer com que ficasse inofensivo, Omama também fabricou as primeiras ferramentas de nossos ancestrais. Finalmente, assentou as montanhas na superfície da terra, para evitar que as ventanias de tempestade a fizessem tremer e assustassem os humanos. Também desenhou o primeiro sol, para nos dar luz. Mas era por demais ardente e ele teve de rejeitá-lo, destruindo sua imagem. Então, criou aquele que vemos até hoje no céu, bem como as nuvens e a chuva, para poder interpô-los quando esquentam demais. Isso ouvi os antigos contarem.

(KOPENAWA & AIBERT, 2015: 81-87)

A possibilidade e detalhamento dessa narrativa formulada sobre o mundo, e que também assinala sua existência enquanto mundo, descrita por Kopenawa, nos leva a pensar não somente a floresta e tudo que nela habita, como também a sua própria “manutenção”. E essa relação depende indiscutivelmente do envolvimento de muitos seres, dos ancestrais que repassam o conhecimento xamânico e dos fortes xapiri dos primeiros tempos que *atravessam* os diversos mundos e tempos que sustentam o céu que é conhecido atualmente. E essa atravessabilidade não é aqui uma mera questão de ontologia deslocada unicamente como “metafísica” daquilo que é real, como também é essencialmente de prática, de experiência do existir, conhecer e aprender.

Como descrito minuciosamente pelo conhecimento Yanomami sobre tudo que existe nesse mundo, no mundo antes desse mundo, e num mundo que só poderá vir a ser se esse, se o céu como é concebido não cair. Não quero aqui pensar com o final trágico que Davi Kopenawa nos aponta para a falta de noção “ecológica”, muitas vezes presente no pensamento ocidental que nos levou até o estado de obstruções, com isso que se entende por “natureza” e mesmo a destruição do mundo.

A potência dessa filosofia também parece habitar no contrário desse aspecto, aprender com o conhecimento indígena, como disse Sonya Atalay (2020), é investir na colaboração, é saber que uma arqueologia, ou qualquer outra forma disciplinar de conhecimento, que busca estar com demais conhecimentos, deve entender essa colaboração. Mas além disso, estender o que estou defendendo como um mundo que narra e que cresce, que nos ensina a estar com ele, para implicações, formulações sem separabilidade, seja temporal não sequencial, seja em busca de uma diferença que não reinterpreta uma mera demonstração de si, como discutido nas páginas anteriores sobre os descritores investigativos da modernidade analisados por Denise Ferreira (2007, 2019a).

Nesses aspectos todas essas histórias nos contam de um tempo antes mesmo do tempo como nos é ensinado pudesse ter existido. Nesses tempos, as suas lógicas residem justamente no caráter de que são compartilhados com o cosmo, que consomem e são consumidos pela vida. Um tempo que vem a ser tempo, porque antes dele ter existido foi possível uma implicação de forças potenciais de muitos seres viventes em transformação, inclusive da própria ideia de “humanidade”, como apontou João Paulo Lima Barreto (2013), que para habitar uma plataforma muito específica de espaço e mesmo de viver nele é preciso estar com tais forças.

Nesse sentido, é a partir desses interesses interpretativos que histórias ontológicas, ou espaçotempos ontológicos, que pressupõem uma complexidade de efeitos e afetações, podem estabelecer sensibilidades na complexidade do que somos com o mundo e suas muitas mundificações. Processos estes que atuam na correspondência entre o que se vive enquanto experiência do que se já viveu, e o que se viverá como uma experiência de uma memória ancestral que nos implica existir.

Com isso, é justamente nesse entender que na Ilha do Pará a explicação, o sentido do que é arqueológico, advém de uma lógica que *implica* em muitos seres, lugares, pessoas, tempos. Acredito que as formas de conhecer estão intimamente ligadas com o estatuto da fragilidade humana perante aos demais aspectos da vida. Pensar o *atravessar e o transformar-se* é uma das formas que possibilita a compreensão de um entendimento para um *Mundo Implicado* como defende Denise Ferreira (2019a). Nesta dissertação, meu esforço está em apontar por meio dos ensinamentos dos meus mais velhos e de autores indígenas justamente a força que já existe nos muitos mundos que insistimos em enxergar e sentir.

Pensar essas implicações também é uma questão de como podemos pensar práticas conscientes e suas relações com as pessoas. Articular essas questões em que a metodologia se organiza a partir das relações em campo e fora dele, mas principalmente com as experiências que senti nos lugares, conversas e pessoas com as quais estive envolvido, para assim, reaprender a contar nossas histórias.

2.3 Ancestralidades

Construir um percurso que venho chamando aqui de uma *arqueologia implicada com a vida* é um risco devido da sua amplitude, carregando múltiplos significados sobre aquilo que se entende por vida. Assim, perante uma série de desafios que esse exercício possui o intuito de compreender de qual tempo estamos

falando quando nos referimos a uma devida *coisa* que atravessa muitos tempos, provando suas relações com muitos seres viventes. Nesse percurso, *quando falam os ancestrais* é um exercício de deslocamento não somente para fora da epistemologia corrente que repousa as compreensões de tempo e espaço, material, separação, como também a possibilidade de perceber distintos modos de conhecimentos e mundos.

O que entendo das conversas com os mais velhos da Ilha do Pará é que existia ou ainda existe um tempo que as pessoas sabiam fazer as coisas, porque teciam redes de aprendizados com os seus próprios mais velhos. Ou seja, esse modo de aprender pautado no conhecimento que não é somente observado, como também vivido, contado, sentido. Como no pressuposto descrito nos quatro verbos das partes iniciais dessa dissertação, que carregam também os “tempos dos antigos” para que possamos compreender toda (des)ordem daquilo que é tangível, materializado, e também o que não o é.

Nesse sentido, a ancestralidade como modo de aprender traz de muitos tempos daqueles que fomos e estamos por meio das histórias que são contadas como uma força que se faz presente. Força que nos coloca nesse mundo, força que nos move, e está para todo o processo de existência como o conhecemos. Quando Dona Bebé me conta que aprendeu a plantar com a sua avó e que ela conhece todo tipo de planta para curar, fazer remédios e que gostaria que esse saber não “morresse” e que gostaria que os mais novos aprendessem, ela está me contando justamente dessa força ancestral que fala e quando se fala precisa-se ser ouvida para contar e repassar. O que ela me contou frustrada na impossibilidade da compreensão desse modo de vida que para ela, assim como Seu Edilson e mesmo meu avô Hilton me alertavam, estava “tudo diferente”.

Desse modo, é particularmente potente entender essa força como uma música, que quando aprendida e cantada para as próximas gerações, não podemos parar de entoá-la. Música que se faz presente em nossos ouvidos e até mesmo quando não sabemos que sabemos de algo, movimentamos tal força no estado de praticar o aprender que nos foi repassado, seja no cuidado com os trabalhos muitas vezes exaustivos de lidar com as plantas, terras e seres. Aprender a habitar, ou reaprender a habitar frente aos desafios do contemporâneo como um tempo da propagação de violência entre conhecedores e conhecimentos tem sido nosso maior desafio. E por isso *quando falam os ancestrais* é um exercício, uma prática de escuta para ser antes

de qualquer outra coisa, uma prática de entender o tempo como múltiplo daquilo que os nossos ancestrais nossos ensinaram.

Como debate Irislane de Moraes (2021) em sua tese de doutorado intitulada Arqueologia “‘Na Flor Da Terra’ Quilombola: Ancestralidade e Movimentos Sankofa No Território Dos Povos Do Aproaga - Amazônia Paraense”, a ancestralidade é assim postulada segundo os escritos de Moraes (2021) para pensar uma arqueologia provocada para (re)conhecimentos:

Nós que cultuamos a ancestralidade consideramos que praticamos e somos herdeiros de um legado ancestral composto de múltiplos conhecimentos. Embora muitas vezes não saibamos ou não lembremos disso, pois durante séculos e de muitas formas temos sido compelidos a esquecê-lo e a retirá-lo da nossa consciência.

Apesar da ignorância imposta pela violência colonial e pelo racismo, possuímos saberes que são e sempre serão (re)transmitidos por nossa ancestralidade. Em outras palavras, nós, enquanto ancestralidade manifesta no presente tempo, incorporamos memórias de saberes e fazeres conquistados por nossos Ancestrais, os quais por sua vez, são praticados e aprimorados por nós a cada geração ao longo de nossas existências. (Moraes, 2021: 48)

Moraes demarca ainda que o conhecimento proposto “pela ancestralidade implica um (auto)conhecimento de si, em meio ao (re)conhecimento do nós em comunidade.” (2021: 48). E com esse cuidado de entender também que “praticar a profundidade desse conhecimento em uma dimensão ancestral torna-se uma das maiores jornadas que empreendemos enquanto seres humanos no mundo.” (Ibidem: 48). A partir desse entendimento, então, que a ancestralidade como força e conhecer é uma forma de fazer existir-se, e aqui defendido sem separação, fazendo “co-existir com diversas cosmopolíticas estabelecidas mutuamente pelos seres entre si. A (co)existência em equilíbrio consigo e com a natureza do cosmo é uma base fundamental para a paz plena a qual dissipa impulsos e violências.” (Moraes, 2021: 51).

Assim como debatido anteriormente, na narrativa em que *A Mulher Céu* fez brotar morangos do coração e trouxe com ela muitas vidas para esse mundo (Atalay, 2020), arqueologias guiadas para esses percursos de implicações nos fazem desentender aquilo que é “entender”. Para que assim possamos seguir os caminhos Sankofa, como discutido por Moraes a partir da concepção afrorreferenciada em que buscar o que ficou para trás é preciso (Moraes, 2021). Como as arqueologias do coração (Supernant, Baxter, Lyons, Atalay: 2020) debatem, e também a partir das suas cosmopercepções, Moraes discute a partir do pressuposto em que “Fazer uma

arqueologia guiada pela ancestralidade é me permitir a sensibilidade do fazer e a cardiografia do pensar” (2021: 51).

Dessa maneira, ao me guiar para pensar ancestrais, memórias, lugares, coisas, e tempos, estive e estou totalmente implicado em uma arqueologia que aqui foi aprendida com os muitos saberes de meus parentes, tios, primos, meus avós, e também os demais moradores da Ilha do Pará com quem pude conversar. Essa arqueologia está na vida material das coisas, mas também está para além da própria dimensão material. Para perseguir a qual tempo pertenciam as histórias, e quais tipos de histórias são contadas, histórias que escorrem para fora do próprio tempo linear, foi necessário reentender a própria noção de *quando* falam os ancestrais. Quando, palavra que indica um tempo, é marcadora dessa compreensão que está como força e potência de saber.

Além de um mundo como se conhece, como um Mundo Ordenado, para a construção verdadeira de um Mundo Implicado, como adverte Denise Ferreira da Silva (2019a), é preciso assim compreender tempos, histórias e ontologias para muitos dos mundos que nós estamos implicados em querer conhecer. Nesse aspecto, temos investidos nossas compreensões da borda desse mundo e dos seus conhecimentos sobre demais mundos, finalizar esse mundo como nós o conhecemos é reconhecer como faz Denise Ferreira (2019a) a dinâmica além dos descritores modernos ocidentais e da sua arquitetura jurídica, econômica, filosófica que prendeu nossas imaginações nas garras do conhecimento operado pela modernidade.

A arqueologia etnográfica conectada com a ancestralidade é a que reconhece essas conexões com um mundo de implicações, cósmico, social e político. Tudo que pode significar conhecimento se faz por meio e com interligações, que reconhece ancianidade e saber ancestral como modos de existir com o todo e com os demais. Esse modo de imaginações pragmáticas cria possibilidades para um viver de demais conexões na arqueologia. Reconheço o avanço de grandes acelerações inclusive da noção do próprio tempo, que parece cada vez mais volátil no contemporâneo, e isso também possui sintomas de maneiras reais na vida de quem acionava saberes ancestrais antigos.

Isso cria as desconexões que a própria falta de tempo e interesse tem tido para reaprender com nossos próprios mais velhos, de estarmos em nossas terras achando que tudo será despossuído, é uma preocupação constante, sintoma de um mundo de

gentes que é levada a não-viver com a própria terra-Terra. Uma colonização, como diz Mbembe (2018), do efêmero, em que a mesma capacidade de se chegar em um lugar, extrair tudo o que ele pode oferecer, e ir embora na mesma rapidez tem sido um dos piores sintomas da modernidade e do capitalismo nas mais distintas partes do globo no contemporâneo.

Dessa maneira, reconhecer que é possível uma evidência de mundos com uma possível arqueologia, mais bem treinada para isso, pode ser capaz de fazer conhecer. Que possamos antes que seja tarde demais, antes mesmo que o segundo céu caia sobre nossas cabeças (Kopenawa, 2015), espalhando-nos para um tipo de mundo em devastação e destruição irreversíveis. Ainda é preciso insistir em procurar, se ainda não criarmos outros mundos possíveis, e outras arqueologias, que se possa acabar com o mundo como nós o conhecemos (Ferreia da Silva, 2019a). Ou seja, desfundar e confundir a sua própria arquitetura, destruindo seus escombros que já estamos habitando, sobre muitos vestígios em devastação, ao fazer com que diversas formas de conhecer possam ser reaprendidas.

3. Reaprender com as e os mais velhos

Com o intuito de aprender com os mais velhos, a partir das conversas com as e os moradores do Rio Furo Seco, fui percebendo a produção da minha relação com as pessoas locais, que estavam numa posição muito além de meras informantes. Sobretudo, estavam e estão em muitos momentos seguindo e vivendo suas vidas cotidianamente, me dizendo coisas que para elas é o centro do seu conhecer de modo rotineiro. Meu lugar foi ressaltado de modo que poderia assim, avisar o intuito das minhas conversas para a pesquisa que estava desenvolvendo e da mesma maneira em que esses diálogos eram moldados pelas próprias pessoas, me apontando para onde eu deveria seguir e com quem eu deveria falar. Nesse sentido, fui me aproximando das pessoas, nem silenciando a minha posição de pesquisador, nem tomando como um todo meu lugar como descendente. Estou em um lugar de uma luta de fronteiras, nos dizeres da teórica Gloria Anzaldúa (2005), no dirigir da minha prática e teorização.

A noção em torno desse lugar de fronteiras físicas e abstratas de conhecimentos, é que não posso entender a autoridade da pesquisa, ou, etnográfica,

como se fosse acabada²⁷. Ela é pensada junto da reflexividade como maneira de reconstruir e reimaginar modos de pensar a diferenças nas formas de viver não a fim de restabelecer uma separação, mas averiguar modos de pensar a diferença sem separabilidade como discute Denise Ferreira da Silva (2016, 2019a).

Com isso em mente, além de já ter informado o meu interesse inicial, de ouvir as nossas histórias locais, as pessoas que mais foram indicadas durante as conversas no Rio Furo Seco geralmente eram as mais velhas. Antes de conversar sobre as histórias e com seus narradores, me foi ressaltado cuidado sempre que eu era indagado a respeito de querer ouvir pessoas mais velhas. Esse cuidado era explicado algumas vezes com preocupações em falas como “*cuidado com o que tu vais falar, espera primeiro, ouve o que eles têm para contar*” dita muitas vezes pelo meu avô. Assim, procurei seguir uma metodologia que se construía com as pessoas, ressaltando quais eram os limites da minha própria fala e de outro lado o meu intuito de escutá-las.

Quando eu dizia que queria conversar com tal pessoa ou visitar tal lugar logo eu era interrompido e chamado a atenção para o motivo pelo qual eu deveria fazer aquilo. Quais eram os meus intuits em saber disso, visto que eu deveria ter esse cuidado. Tal movimento de cautela e cuidado me foi transposto em inúmeras falas e gestos. Foi dessa maneira que o cuidado e a preocupação do ato de ouvir me foram cada vez mais ressaltados. De outro lado, seguir tais modos de fazer nas relações dessa pesquisa colapsou muitas das minhas expectativas pessoais. Entretanto, como ficará exposto a frente, seu Edilson, Dona Bebê e meu avô me ensinaram que independente dos nossos objetivos a serem alcançados, as falas das pessoas que estamos ouvindo e conversando devem ser levadas a sério, e a partir de um lugar em que distintos posicionamentos são acionados.

A pensadora Maori Linda Tuhiwai Smith (1999, 2018) evidenciou em seu livro “Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas”, com foco em pesquisas e teorias indígenas, como há mais de vinte anos existem possibilidades para uma nova agenda que preconiza outras maneiras de pensar pesquisas. Ela elencou e discutiu questões para a efetivação dessas metodologias, trazendo outros modos de

²⁷ Me refiro à autoridade da pesquisa de modo geral, quanto suas funções disciplinares. De modo específico nessa interlocução com a etnografia, visto como um percurso que devemos estar atentos ao perceber distintas maneiras de lidar com o conhecimento acadêmico. Nesse sentido, essas relações de conhecimentos são vistas constantemente como um processo.

pesquisar que são contrários ao que ela identificou como “as formas imperialistas do século XIX e XX, como economia, cultura e ciência” (Tuhiwai Smith, 1999: 97).

Procurando distanciar-se dessas práticas coloniais, a autora apresenta participações indígenas como centrais nos diálogos sobre diferentes tradições de conhecimento. A partir de uma mudança estratégica do movimento das comunidades indígenas em níveis locais e internacionais, elas reivindicam por seus direitos e autonomia na história recente dos últimos cinquenta anos do século passado (Dodson 1994, apud Tuhiwai Smith 1999). Em disputar essa nova agenda de pesquisa, é necessário ter em mente que:

A autodeterminação em uma agenda de pesquisa se torna algo mais que uma meta política. Torna-se uma meta de justiça social que é expressa através de uma série de aspectos psicológicos, sociais, terrenos culturais e econômicos. Envolve necessariamente os processos de transformação, descolonização, cura e mobilizações com as pessoas. Os processos, abordagens e metodologias - enquanto dinâmicos e abertos a diferentes influências e possibilidades - são elementos críticos de uma agenda de pesquisa estratégica. (TUHIWAI SMITH, 1999: 116, tradução minha)

Como descrito acima, em alguns momentos eu mesmo fui interdito de conversar com pessoas que eu achava interessante. Quando retornei para Ilha pela primeira vez em 2018 para pensar essas questões, ainda achava que poderia separar meu olhar de pesquisa, a minha “observação participante” do meu viver enquanto descendente. Um ato falho. Como já demonstrado em outros momentos, as duas formas de relação que estava trazendo comigo eram saltadas, ora devido aos questionamentos nas conversas com meus tios, ora com os mais velhos ao interrogar sobre *as coisas de antes*.

Apesar de ter conversado com várias pessoas que moram na Ilha do Pará, eu concentrei meu entendimento a partir de três pessoas mais velhas, com as quais gravei entrevistas e pude me estender sobre as suas relações com os seus lugares, histórias e coisas que surgiam nas suas narrativas. Uma dessas pessoas é meu avô, Hilton, ou “Tio Babico” aos mais íntimos, e tirando ele, a senhora Luzamira ou Dona Bebé como é conhecida, e seu Edilson foram indicados pelos moradores, dizendo que eles sabiam de muita coisa. Principalmente seu Edilson, que era dito como alguém que se recordava de tudo. E como era me dito muitas vezes, que os mais velhos eram os “*veteranos, né ?*”, então eu deveria ouvi-los.

Esse movimento me coloca em estado de volta, uma volta epistemicamente referenciada por um conhecimento das e dos mais velhos. Como postulou Gabby

Hartemann (2019) em *Voltar, contar e lembrar de Gangan: por uma arqueologia griótica afrodecolonial em Mana, Guiana* na qual le autore defende perspectivas afrocentradas e decoloniais para discursos e práticas na arqueologia. Hartemann enfatiza esse movimento de volta como carregado de vários sentidos:

Voltar é subversivo. Enquanto pessoas colonizadas, subalternizadas, coisificadas, temos sido levadas a esquecer ou desprezar nossas próprias percepções do mundo, a nos alienar para poder acessar conhecimentos hegemônicos. Aprendemos a absorver conhecimentos violentos e sem sentido, acreditando que esses eram os únicos legítimos, enquanto os conhecimentos dos nossos mais velhos desapareciam rapidamente das nossas referências para nos entender a nós mesmos, relegados ao status de objeto de estudo com categorias epistemológicas invalidantes, tais como superstições, crenças primitivas, mitos. (Hartemann, 2019: 43)

Voltar implica nessas concepções: um movimento de confluências e reconhecimentos. Ressaltando embates em um mundo que não reconhecemos como nosso. Em que a necessidade da volta é mais do que apenas descrever estes modos de conhecer distintos, entre nossos mais velhos e nós mesmos. Voltar é entender uma noção de trocas e aprendizagens dos que ainda podem nos ensinar, com seus muitos tempos e práticas – reconhecendo suas vidas como processos que percorreram diversos tipos de experiências.

Assim, concordo com os pensamentos expressos por Gabby Hartemann (2019) em que voltar nos provoca a: “perceber *nossos próprios* modos de conhecer como válidos, legítimos, e até como mais coerentes para nós mesmos requer movimentos de coragem e de tremenda transformação” (Hartemann, 2019: 43, grifo meu). Marco esses “nossos próprios”, pois ele demonstra como evidenciamos um olhar de quem está ocupando diferentes compreensões de conhecimentos, de um lado marcado com aqueles protocolados e rerepresentados em nossos movimentos de volta. E de outro, *nossas traduções* para essa escrita e interlocução acadêmica, científica, disciplinar.

Desse modo, voltar é ainda uma oportunidade para uma tentativa de pensar em “respeitar, acreditar, e levar a sério nossos mais velhos, nossos conhecedores, bem como as histórias que eles contam. Voltar para nossas percepções do mundo e dos seres do mundo, nossos conceitos, nossas formas de aprender, de lembrar, e de transmitir conhecimento.” (Hartemann, 2019: 43). Esse movimento é feito não negando o processo de colonização permanentemente sofrido por essas formas de conhecer o mundo de nossas pessoas mais velhas, mas também ressaltando suas existências frente a esse processo.

As memórias e histórias que encontramos nesses percursos são carregadas contextualmente desses modos de conhecer. Ecléa Bosi (1979: 2003) ao pesquisar as memórias das e dos velhos, em *Memória e Sociedade Lembranças de Velhos*, enfatiza:

A força da evocação pode depender do grau de interação que envolve: eventos de repercussão restrita diferem, em sua memorização, dos que foram revividos por um grupo anos a fio. Mas, uns e outros sofrem de um processo de desfiguração, pois a memória grupal é feita de memórias individuais. Conhecemos a tendência da mente de remodelar toda experiência em categorias nítidas, cheias de sentido e úteis para o presente. Mal termina a percepção, as lembranças já começam a modificá-la: experiências, hábitos, afetos, convenções vão trabalhar a matéria da memória. Um desejo de explicação atua sobre o presente e sobre o passado, integrando suas experiências nos esquemas pelos quais a pessoa norteia a sua vida. O empenho do indivíduo em dar sentido à sua biografia penetra as lembranças com um “desejo de explicação” (Bosi, 1979: 419).

Sobre a “função social” de ser velho, no mesmo livro, a filósofa Marilena Chauí (1979, p. XVIII), em sua apresentação, diz que seu papel: “é lembrar e aconselhar-memini, moneo - unir o começo e o fim, ligando o que foi e o porvir.” Porém, o ocidente e a própria construção de um sujeito moderno instauram a impossibilidade dessa ordem de conhecimento, já que a “sociedade capitalista impede a lembrança, usa o braço servil do velho e recusa seus conselhos... a sociedade capitalista desarma o velho mobilizando mecanismos pelos quais oprime a velhice, destrói os apoios da memória e substitui a lembrança pela história oficial” (CHAUÍ, 1979, p. XVIII).

Nesse cerne, ao retornarmos às discussões propostas por metodologias não colonizantes de Linda Tuhiwai Smith (1999), e os re-conhecimentos propostos por Gabby Hartemann (2019), evidenciar como o colonialismo e sua faceta mais moderna, o capitalismo, mobiliza armas que desarmam o conhecer em que a palavra dos mais velhos não é mais ouvida, compreendida e posta como importante. Essa palavra já não liga o começo e o fim, ela é cortada, fraturada. De um só modo, essa memória é posta ao esquecimento (Bosi, 1979).

Nesse sentido, e contra essas noções modernizantes e colonizadoras de não ouvir aos mais velhos, que, ao contar com as lembranças de meu próprio avô, me impus em costurar como dito, concepções que fui entendendo e desenvolvendo maneiras de relacionar o que era considerado importante para as pessoas, por onde seguir e com quem deveria falar. Alejandro Haber (2014) postula essa conversação como necessária para a arqueologia, pois, “não há remédio melhor do que o diálogo local, ou seja, colocar a arqueologia em conversa com as vozes cujo silêncio foi

construído” (Haber, 2014: 59). Silêncio que antes mesmo de ser silêncio faz muito barulho e é negado muitas vezes por modos únicos e hierarquizados de visualizar conhecimentos, e experimentar um mundo colocado de maneira afastada de seu próprio lugar de diálogo. É reiterado e atualizado pela “violência epistêmica colonial originalmente exercida sobre as pessoas e posteriormente transportada para o mundo das coisas, violência naturalizada, manipulada e metodologicamente modulada” (Haber, 2014: 49).

Retroalimentar essa passagem entre o mundo das coisas e das pessoas é habitar a noite escura sem ver a própria beleza da noite, sem poder sair dela, é encantar-se sem encantaria. Entretanto, *sair da grande noite* é um destino que ainda precisa ser traçado, muito bem indicado por Achille Mbembe (2014), para que ainda assim possamos evidenciar uma espécie de fragmento de imagens de uma temporalidade cujos indícios são tão numerosos, cujos deslocamentos são tão furtivos que toda a narração perde sua garantia exatamente onde o esquecido e o não-dito prevalecem (Mbembe, 2014: 35).

Desse modo, a seguir apresento alguns conhecimentos que fui colhendo junto às correntezas das memórias mais velhas. Seu Edilson foi o primeiro com quem tive uma relação de pesquisa mais duradoura, se dispondo em contar várias vezes suas relações familiares, desde quando morava na Ilha e como as suas concepções familiares foram sendo por ele contada. Como a figura de sua mãe que sempre ressurgiu não como imagem passada, mas viva, quase a se comunicar com ele nas suas contações. Dona Luzamira fez questão de me mostrar seus santos, ouvi e vi a intimidade de sua fé bem como sua admiração por um “mundo novo” o qual ela percebia muita diferença com aquele tempo de antes de seus pais e avós. Todos eles me deram muitas “horas aulas” de como estão ligados intimamente com as terras e com as águas do Rio Furo Seco, na Ilha do Pará.

3.1 Edilson Raimundo, Seu Edilson

Edilson Raimundo, também é conhecido como Sariba, possui 74 anos como ele costuma dizer: “nascido e criado aqui” (Furo Seco - Ilha do Pará), como me contou na nossa primeira conversa no início de 2019, ao chegar em sua casa localizada no Rio Água Preta, e só lá naquela paragem fazia 30 anos que ele habitava. Era fim de tarde, a maré estava cheia e naquele momento ele contava uma história para seu neto e filho que os escutavam, no pátio, varanda de sua casa. Achei esse momento

carregado de sincronicidade justamente porque ao chegar ali, eram as histórias dos mais velhos que tinha interesse em ouvir. Então esperei ele terminar de contar, para iniciar a nossa conversa. Após me apresentar, seu Edilson me surpreendeu já de início com sua lembrança.



Figura 5 - Seu Edilson me explicando como se fazia alguidar em sua frente, e na imagem em baixo eu segurando um pedaço de cerâmica. Fonte: Autoria da pesquisa.

Disse que se lembrava de mim, pois houve uma época que ele morava com meu avô, e quando era criança ao visitar meu avô conheci seu Edilson. Eu expliquei o motivo da minha visita e ele já me chamava para tomar um café e se sentar, porque ele tinha muita coisa para dizer. Eu sorri agradecido. Após esse primeiro momento de conversa ele me apresentou uma série de relações dos seus mais velhos, ele falou da sua mãe, uma figura muito presente em suas histórias, do trabalho de antigamente e da mudança na sua percepção de como estavam as coisas atualmente.

Depois disso, retornei para uma segunda conversa no fim de 2019 e no início do ano de 2020, já de maneira mais formal, seu Edilson me perguntou se tinham gostado do que ele havia me contado, eu disse que sim, porém gostaria de saber mais detalhes. Ele disse que tinha muita história pra contar que apesar de meio adoentado, lembrava de tudinho.

Nesse processo de construção e aproximação das nossas conversas, ele foi me informando o nome de distintas pessoas, modos de fazer açaí, retirar uma árvore da maneira certa, como eram as antigas embarcações e os objetos que guardava em sua casa. Esses momentos foram reelaborados principalmente antes da presença de energia elétrica por motor, que posteriormente trouxe a presença de máquinas

movidas por essa eletricidade. Atualmente existe também um crescente uso de placas solares em alguns grupos familiares.

Seu Edilson vive de sua aposentadoria que recebe do governo e vende, quando pode, gasolina para auxiliar em sua renda. Mora conjuntamente com a sua esposa Maria, e ele me diz que quando está bem de saúde vai fazendo outros serviços, e principalmente cuidando do seu terreno. Filho do mesmo pai e mãe só teve uma irmã, que era mais velha que ele. Depois de alguns anos haviam perdido o contato e ele achava que ela morava em Manaus, caso ainda estivesse viva. Seu Edilson me acentuou que sempre foi responsável por cuidar dos outros irmãos menores com seu padrasto. Me explicava que sempre trabalhou, “anotava tudo na cabeça”, seu Edilson demonstrava ter orgulho de ser uma pessoa trabalhadora, foi ensinado a ser assim e que queria que todos seus filhos fossem também assim. Suas lembranças relampejavam e as moradas no Rio Água Preta foram expostas ao me contar:

Sempre morando aí, nossa morada era um barracão, casarão porrudo, fazia festa... fazia festa nesse tempo perto do natal de menino deus como chamavam, aí fazia uma mesa dos inocentes que a minha mãe dava para as crianças, aí depois das crianças vinha as dos adultos, aí depois dava umas horas tinha ladainha e depois vinha uma festa. Era assim que eles faziam né, fui desde pequeninho criado assim, nesse terreno... Eu tô com 74 anos de idade, completei agora dia 10 de outubro desse ano, tô caminhando pros 75. Aí a gente veio mudando dentro do mesmo terreno, foi um tempo que me casei já que vim mudando pra cá né... é o mesmo terreno, mesmo terreno, só mudando a mediação de lá pra cá. Esse rio aqui é Rio Água Preta, aí divide o Furo Seco, pra lá né que já o Rio Mará, e pra cá o Água Preta. (Seu Edilson, fevereiro, 2020)

Entre a apresentação e sua fala existe uma experiente maneira de conhecer os lugares da Ilha, seu Edilson seguiu me contando sua vida pessoal e as de outras pessoas que ele considerava importantes. Sendo necessário destacar que ele fez questão de mostrar que tudo que ele dizia era de confiança, pois no tempo que ele intitulou como “de primeiro”²⁸, era muito diferente e que não anotava o que aprendia no papel, mas tinha tudo anotado na sua cabeça.

A partir dessas falas, como a de seu Edilson, elas recordam determinadas experiências marcadoras de uma temporalidade que age junto com as histórias das coisas. Como já indica seu Edilson, quando nos conta que a forma de morar atualmente é distinta daquele momento da manifestação de festas em grandes barracões. As mesas, os terços, os grandes espaços com bancos de madeira, dentro

²⁸ Retornarei à essas categorias temporais elaboradas pelos mais velhos, na próxima sessão em “nadar pelas histórias”.

desse barracão com uma ampla sala, justamente para agregar todos que fossem chegando para aquelas festas, nessas amplas casas na beira do rio. Uma espécie de organograma social que parece acontecer outro dia, “ontem” nas suas histórias, mas já não ocorre frequentemente.

3.2 Luzamira Pereira, Dona Bebé:

Senhora Luzamira Pereira, ou como é conhecida nas comunidades do Rio Furo Seco, Dona Bebé, possui 82 anos e com orgulho diz que está com saúde, que de vez em quando sente apenas umas fraquezas, com vigor complementa que nem parece ter a idade que tem. Ela me contou que aprendeu tudo que sabe com a sua mãe, inicialmente moradora da boca do Rio Tiojupá, que foi demonstrando cuidar do território que agora dividia com seus seis filhos. Meu interesse em ouvir Dona Bebé partiu de conversas que tive com Maria Raimunda, neta de Dona Bebé e esposa do meu Tio Bitá, ambos moradores do Furo Seco. Maria é professora na comunidade e já havia comentado comigo que sua avó foi uma das fundadoras da festa de São Jorge e São Sebastião, padroeiros do Rio.

Ao redor da casa de Dona Bebé, havia bastante plantas e ao ponto que iam aparecendo seus netos, bisnetos e filhos no decorrer da nossa conversa, fazíamos pausas para ela me apresentar, como no ato de respeito. De frente para o Rio e em um amplo salão que era usado geralmente para juntar pessoas nas suas comemorações ela foi me contando como era ali. Diferentes dos barracões apresentados por seu Edilson, esses espaços agora são conhecidos como sedes, lugares destinados para as festas de santos. Dona Bebé diz que aquele pedaço de terra veio por parte do finado Diógenes e seus avós Candido Pereira e Deolinda. Ressaltando caráter de herança, porque ela foi a que mais soube trabalhar lá. Sabendo que lá era dela e ninguém podia tirar.

Ela diz que mora naquela parte do terreno há quase 60 anos, sendo “dona mesmo”, visto que também tudo que tinha lá foi dos avós paternos dela que plantaram. Ela contava que teve bastante conflito para eles terem tranquilidade. Ela me falava a respeito de acreditar muito nos seus santos, que cada uma das suas imagens tinham um valor muito grande para ela. Que era devota de São Jorge, São Pedro e São Sebastião. Que ajoelhava e pedia muito a intercessão deles (Fig. 6). Ela dizia que era só chamarem ela para uma ladainha que, faça chuva ou sol, ela vai.



Figura 6 - Dona Bebé com seus santos. Fonte: Autoria da Pesquisa

Ela também se recordava como eram feitos os trabalhos de antes, ela disse que de agosto até dezembro se tirava leite das seringueiras, e também se juntavam os caroços de árvores de andiroba e também de bocuba, ou, ucuuba, Dona Bebé me explica que:

foi primeiro a borracha, defumava, botava para defumar, fazia aquela bola de borracha, aí pesava e levava pra fora, dava uns 50 ou 60 quilos para vender. Depois disso que veio o látex, era mais difícil porque fazia o fogo e tinha fazer com que a fumaça do leite para defumar e entrar no buraco e lá ficava, a vida era isso. (Luzamira, Fevereiro, 2020).

“A vida era isso” é o modo como ela indica sua relação com o tempo do seu cotidiano fazendo esses trabalhos distintos com a borracha. Ela seguiu me avisando sobre como achava diferente as pessoas atuais não quererem mais ouvir os mais velhos, de como isso a incomodava muito. Ela sabia que tinha muita coisa que ela viveu que queria ensinar para os netos e filhos, mas que poucos levavam a sério.²⁹ Eu comento com ela se ela teria vontade de falar o que ela sabe na escola da comunidade, ela diz que tinha muita vontade, mas que os professores pouco queriam ouvir como era nos “tempos dos seus avós”.

Dessa maneira, a partir desses diálogos fui aprofundando nas conversas com Dona Bebé sobre os chás, ou outros remédios caseiros, se ela também sabia e como aprendeu. Ela comenta que tinha aprendido tudo com a mãe dela, “minha mãe sabia de muita coisa, aprendi vendo, aprendia quando ela falava e assim ia” (Luzamira.

²⁹ Em outros contextos de pesquisas na Amazônia e com pessoas mais velhas essa relação também percebida (Silva, 2014, Silva et. al, 2011; Cabral, 2014a; Tuyuka & Valle, 2019).

Fevereiro. 2020). Ela diz também que os chás também ajudam bastante no fortalecimento da pessoa, principalmente se ela tiver “assim meia fraca” ela me dizia. Reclama da falta de animais, que antes tinha em abundância, que a caça era muito comum justamente por se encontrar com mais facilidade do que nos dias de hoje, em que além de escassos os animais, tem que ter respeito também, pois se um animal está pequeno ou é uma fêmea não tem que matar se ela for procriar. Mas, adverte que poucas pessoas têm esse cuidado e por isso já não se tem em quantidades como antes.

Pude notar, conversando tanto com Seu Edilson como com Dona Bebé, diferentes modos de lidar com a “natureza”, pois para ela o trabalho hoje em dia era melhor, mais leve, pro seu Edilson há uma noção de que naquela época as coisas tinham mais valor e o dinheiro podia se render com mais facilidade. Entretanto, para ambos trabalhar foi algo ensinado desde pequeno, sempre ligado com a terra, ou, o que provém dela.

Ambos nesses momentos iam me contando que era para eu sempre estar preparado para conhecer, pois tinha muita coisa para saber. Sentia que esse saber trazido pelos dois precisava ser escutado. Justamente para que as pessoas que não conheciam pudessem compreender as existências dos antepassados, dos seus modos de vida, pelo o que elas e eles haviam vivido. Percebia que ao construir esses diálogos, minha presença também foi entendida com menor desconfiança quando eu entendia do que estavam falando e quando não conhecia determinado nome de planta, ou qualquer outro lugar, recorriam para me explicar do que se tratava. A relação entre o que eu achava estar adormecido em forma de saber, na verdade, estava vivo nas conversas com os mais velhos. Assim, após esse momento percebi que meu interesse nas histórias e nas coisas materiais dos antigos apareciam com frequência nas narrativas.

3.3 Ouvindo meu avô, Pedro Hilton

Após o meu retorno para Ilha com intuito de saber sobre as suas histórias, o meu avô, morador e conhecedor do Rio Mará, Pedro Hilton Batista, conhecido também como Babico, me recebeu no seu terreno, localizado na margem direita da divisa com o Rio Água Preta, afluente do Rio Furo Seco. Meu avô foi uma das primeiras pessoas que me interrogaram sobre o meu interesse de saber sobre *as coisas* de lá. Eu ainda tímido, pois em maior parte das minhas estadias na Ilha eu estava em sua casa e não

gostava de sentir que eu estava atrapalhando sua rotina com as minhas perguntas ou mesmo questões, que envolviam desde “vô, o senhor sabe dizer por que isso é assim...” ou “por que em determinados lugares a gente não pode ir...” “quem era que morava ali de primeiro”. Fui logo percebendo que ele era quem deveria me dizer o que era importante no seu modo, sempre estive atento a ele provocar a contar alguma coisa para que nós pudéssemos conversar mais longamente.

Meu avô possui 77 anos, e mora por volta desde os 20 anos na Ilha, apesar de ter nascido lá, uma parte da sua vida morou no município de Mazagão-AP. Ele me contou que foi devido a morte do seu pai, meu bisavô, Abel Rodrigues e de já não ter a sua mãe viva, Jesuína Batista dos Santos, precisou atender o pedido do meu bisavô. Esse pedido do seu pai antes de falecer, era para ele ter que cuidar do terreno, o qual meu avô dividiu com o seu irmão, Raimundo um dos filhos do meu bisavô que ficariam morando ali no Rio Mará e Furo Seco, já falecido.

Foi a partir de então, já casado com a minha avó Dorvina Rosa Viana, vovó Lili, que retornaram do município de Mazagão, sul do Amapá, para a Ilha. Meu avô diz que seu pai Abel havia deixado para ele aquele terreno, porque sabia que ele teria responsabilidade de cuidar e lá ficar, e teve mesmo assim que jurar que de lá ele não sairia, e foi o que acabou acontecendo. Teve meu pai, e mais 8 filhos com a minha avó.

Após demonstrar meu interesse em escutar as histórias dos nossos antepassados, meu avô, inúmeras vezes me falou sobre algumas de suas viagens pelas ilhas próximas, suas coisas, de como para ele também já vivíamos um tempo muito diferente dos pais dele e do seu avô. Movido por um senso de curiosidade sobre como era naquele tempo e o que produzia essa sensação de diferença não somente dita pelos relatos do meu avô, mas como bastante marcado pelas falas do seu Edilson e mais sigilosamente pelos ditos de Dona Bebê, fui aprofundando nossas conversas para as diversas histórias que ele começou a me (re)ensinar. Dito isso, sinto-me confortável para gerir uma narrativa que meu avô havia me descrito logo após nossas primeiras conversas sobre os momentos que lembrávamos dos mais velhos como moravam na Ilha.

Já havia cerca de 5 anos que meu avô havia mudado para mais próximo da boca do Rio Mará, agora em uma casa menor, toda de madeira, telhado de brasilite, um quarto, uma ampla cozinha, um espaço para lavar louça chamado de lavador e

um fogão a lenha. Sua frente possui um pequeno pátio, trapiche e uma longa escada que é utilizada para buscar água ou ir até a margem do rio quando ele está seco. Dormíamos nas redes que eram atadas durante a noite.

Quando retornei àqueles *lugares-tempos*, tive um impacto muito grande na minha memória pessoal, pois ele havia mudado de sua casa anterior, a qual nos referíamos como “a nova casa velha”. Essa referência possui duas conotações, a primeira é que existia uma denominação de casa velha, para um lugar que era recorrente nas suas narrativas sobre uma casa anterior que ele havia morado, e a segunda interpretação é que aquela nova casa velha acabava se tornando um segundo momento de mudança para ele, mas um primeiro para as minhas memórias.

Esse impacto foi percebido de modo que a última vez em que eu havia estado lá, ele ainda morava na antiga casa onde eu costumava visitá-lo na infância. Uma ampla casa com um salão enorme que usávamos para brincar, uma cozinha também bastante grande, que ao contrário da sala que era coberta com telhas, a parte de trás era toda coberta com palhas. Seu lado direito e área externa era usada para fazer comida e guardar água que dava para um córrego do igarapé, e nós pulávamos na água quando ele enchia bastante. Bons tempos eram aqueles, agora dessa antiga casa, restaram minhas memórias e seus escombros que com o tempo vão levando a madeira velha que vai apodrecendo (Na próxima parte ofereço uma descrição detalhada do lugar). Diante de mim se formava não uma “ruína abandonada”, mas memórias de uma antiga habitação que ainda permanece viva nas várias histórias e pessoas que passaram na casa e naquele igarapé do qual ela faz parte.



Figura 7 -Meu avô Hilton, "tio Babico", desamarrando nós de uma malhadeira. Fonte: Autoria da Pesquisa

A sua madeira apodrecida, que sente também os dias, as chuvas e outros animais, logo irá se tornar parte da compactação do solo na beira do Rio. Já o igarapé irá estar em movimento de seca e de cheia, dia após dia, evidenciando também que o tempo físico está passando, a ponte que o cruzava para o lado de sua curta espessura já não existe. Também se tornará em partes, apodrecimentos, compactações, solo, com a passagem do tempo mais um rastro, evidência da memória.

Um rastro de que por muitos anos meu avô habitou aqueles lugares, e antes dele o seu pai, e até onde ele me conta o pai do seu pai. E agora eu o ouvindo, olhando e escrevendo sobre fazer parte de uma reconstrução histórica que se empenha em não olhar somente para minhas próprias ideias separadas de uma coletividade ancestral. Seus compartimentos estão em relações de vibrações e que, de algum modo, me dizem que olhar para o passado não é colher o que ficou para trás, inerte, mas é estar atento aquilo que virá e que está, não passou, se transforma em tempos vivos.

Nesses emaranhados, que fui tentando lidar com o jeito de pensar as questões propostas e conversas com meu avô, assim como ele me evidenciou que é possível perceber uma dinâmica para a vida em sua relação aos mais amplos tipos de seres. Ouvir as suas histórias é estar prestando atenção ao seu modo de indicar sua

realidade. Assim como sentar-se levemente, agachando primeiro o peso de uma perna e depois a outra em frente ao trapiche da sua casa, para observar o vento, a maré ou o assobio dos pássaros. Nesse sentido, que ao escutá-lo conjuntamente com os mais velhos fui me sentindo pronto para nadar nessas narrativas, nos seus modos de entender suas próprias temporalidades.

4.0 Nadar pelas histórias

Esse movimento temporal me fez nadar pelas histórias e pelas memórias ondulares, aquelas que assim como as maresias nos apresentam tantos fluxos, fui percebendo sobre que os usos das categorias passado e presente nas narrativas apresentavam justamente conexões com tudo existe na Ilha. Agora com a recorrência de falas não só da vida cotidiana, mas os apontamentos recorrentes nas histórias. *Trabalho e modo de viver* são duas dessas categorias que mais são presentes nas falas dos mais velhos, elas se entrelaçam com a experiência de fazer algo como tirar açai, amarrar uma canoa, sair para caçar, fazer uma roça... todas elas me eram apresentadas e falavam *do tempo que eram feitas*. Assim, as muitas temporalidades junto das experiências da vida, são modos de pensar a própria forma de lidar com os espaços marcados nessas histórias.

Ao questionar por exemplo, sobre *como era naquela época? por onde as pessoas andavam? onde e como moravam?* Essas duas categorias estão interligadas, em muitos momentos como demonstrado acima, existe um orgulho nas falas. Entretanto, quando comparavam aqueles tempos vividos pelos seus pais, ou, pais dos seus pais, ali na Ilha, percebi que um sentimento de melancolia era quase evidente ao falarem sobre as mudanças observadas nos dias atuais.

Dessa maneira, recorri às partes nas conversas e nas observações e algumas anotações realizadas por mim a partir desses diálogos, que demonstram uma relação sobre nadar perante essas histórias. Entendendo que nadar é um movimento de não estar preso na água, mas estar com ela, pois a maioria de nós sabe o que acontece quando não sabemos nadar, onde se está rodeado por águas, afoga-se. Ou seja, nadar também indica sobrevivência, nadar com e pelas histórias, é indicar as suas sobrevivências.

Um movimento que não pode ser parado, é na gravidade de se estar submerso que aprendemos que não podemos sair de um banho de rio sem termos deixado um pouco de nós nele e também ter levado um pouco dele conosco. Assim, talvez, essa

é a analogia que faço com as histórias contadas das quais estive imerso nelas, como estive nas águas dos rios na Ilha do Pará e no grande rio Amazonas. Muitos fios de histórias foram aparecendo assim como suas coisas, é preciso *Contar & Repassar*.

Como reconhecer um lugar de contato entre esses mundos, que tem tanta origem comum, mas que se descolaram a ponto de termos hoje, num tempo, gente que precisa viver de um rio e, no outro, gente que consome rios como recurso? A respeito dessa ideia de recurso que se atribui a uma montanha, a um rio, a uma floresta, em que lugar podemos descobrir um contato entre as nossas visões que nos tire desse estado de não reconhecimento uns dos outros?

Ailton Krenak, 2019: 25

III - CONTAR & REPASSAR

Lugares, coisas e seres no Rio Furo Seco

Nesta parte, abordarei especificamente como se deu minha relação em rastrear apenas um lugar que possuía alguns materiais arqueológicos em superfície, fazendo algumas prospecções. A partir das conversas e das histórias com as pessoas mais velhas da comunidade interpreto esses lugares e os próprios materiais a fim de entender uma temporalidade ontológica da Ilha, para, dessa maneira, relacionar os lugares, as pessoas e a variação de seres emaranhadas nas relações com as histórias, ou, os tempos-coisas das presenças arqueológicas, os convencionais como pedaços de louças e outros materiais recentes vistos pelos terreiros das casas e áreas ao entorno. Foi ampliando meu entendimento sobre o que as pessoas iam me explicando sobre as marcas, rastros e coisas que pude perceber outras presenças arqueológicas que não somente as convencionais, me fazendo multiplicar o meu entendimento daquilo que é considerado um lugar arqueológico. As outras presenças foram pautadas nos ensinamentos das pessoas mais velhas da Ilha.

Nesse diálogo, as marcas fazem parte de histórias, chamados de atenção para as aparências que elas estão nos demonstrando. Ao perceber tais marcas junto das narrativas dos mais velhos da Ilha do Pará e quais desses rastros elas e eles me contam sobre narrar suas próprias histórias, percebo a forte ligação existente, como descrito por Mariana Cabral, em que “As marcas não existem sozinhas, elas são materializações das histórias, que também se reforçam nas marcas” (Cabral, 2014a: 195).

Entendo como um tempo ontológico múltiplo em que a arqueologia aqui discutida é a das presenças, aquelas “passadas”, mas aquelas que são constantemente animadas pelo sentido de estarem no conjunto das narrativas não lineares, multitemporalizadas. Tais materializações das histórias, muitas vezes, estão dentro de um tempo situado historicamente por meio da memória, outras acabam ganhando teor mais velado sobre a temporalização a que elas se remetem e até sobre o estatuto de “sobrenatural”, que às vezes, acabam ganhando.

Para Benjamin Alberti (2016), o conceito de ontologia nos debates arqueológicos está assentado com as teorias indígenas e metafísicas “abertas”. Ele discute que se pode “conceituar ontologia como uma ‘crença sobre’ a realidade das pessoas ou você pode conceituar ontologia como uma realidade das pessoas, seus

reais compromissos ontológicos” (2016: 164, tradução minha). A realidade é um pano de fundo dessa discussão. Ontologia segundo o autor, não pode ser acessada pelo primeiro entendimento, pois a realidade é pré-estabelecida, por meio, “sobre” algo. No entanto, entender ontologia a respeito da “realidade das pessoas”, como proposto do segundo entendimento, permite mapear uma “agenda” que ressalte a existência dessa realidade.

Ainda sobre o conceito, Mauro Barbosa de Almeida (2013)³⁰, alerta para a questão de se “Há uma realidade independente que está sendo vista por diferentes observadores, conforme suas respectivas visões de mundo? A resposta provisória que estamos dando a essa pergunta é não. Há sim diferentes realidades em competição, junto com ontologias que nesse caso são antagônicas” (Almeida. 2013: 21). Os diferentes enfoques no entorno da noção de ontologia têm salientado a ideia também de temporalidades múltiplas (Alberti, 2016; Hamilakis, 2011), pois se existe a possibilidade de múltiplas ontologias, existem múltiplas temporalidades, dito também de outro modo, “a favor de múltiplos tempos existe também a matéria como multitemporal” (Alberti, 2016: 169). Assim, a busca pela compreensão de um tempo ontológico esbarra na luta política pela sua existência. E reconhecer existências e distintas ontologias faz com que essa “história ontológica” (Almeida, 2013: 23) não se esgote.

Tal abordagem privilegia um sentido de tempo que pode ser descrito em camadas de verdade e objetividade além do marco disciplinar convencional, que pode ser válido para si, porém limitado pela formulação de interpretação cartesiana e kantiana do mundo (Ferreira da Silva, 2007; 2016). Nesse enfoque, é preciso advertir sobre o andamento já em curso da capacidade de indisciplinar a arqueologia, ou ainda, os limites dos modos de conhecer com base somente no conhecimento ocidental (Haber, 2011, 2014, 2017).

³⁰ Em seu entendimento a partir de interpretações sobre a Caipora e a ideia de Panema no Alto Juruá, região da Amazônia central, Mauro Almeida apresenta uma discussão que intercrusa os reconhecimentos sobre tais conceitos ao focar sobre uma “economia política da natureza e de entes não-naturais” (Almeida, 2013: 07). Ele pretende justamente evitar um olhar antropológico que sobreponha formas de conceber conhecimentos, políticas e uma história de entes e existências sociais. “Não nos enganemos: não se trata de conflitos culturais, e sim de guerras ontológicas, porque o que está em jogo é a *existência de entes* no sentido pragmático. É questão de vida e de morte para *Caipora*, para *antas* e *macacos*, para *gente-de-verdade* e para *pedras* e *rios*” (Almeida, 2013: 22), o que está em jogo nesse embate é justamente a capacidade de gerar sobrevivências e sobreviventes.

Ainda vale ressaltar, segundo Alberti (2016), a noção abordada de ontologia leva para uma nova metafísica arqueológica. Sobretudo no que diz respeito para uma aproximação entre diferenças ontológicas de mundos e suas coisas. A abordagem etnográfica (Castañeda, 2008) que assumo aqui é ela mesma guia para pensar o tempo das narrativas da Ilha do Pará não somente como algo acabado. Minha observação é que a ontologia e as suas narrativas é que elas organizam pessoas e materiais, ao ressaltarem justamente a existência de distintos entes e temporalidades concebidos nas relações de conhecimento.

A partir dos pontos apresentados acima, acredito que é fundamental tensionar a noção abordada de antropologia e arqueologia que partem de um “reconhecimento de que alteridade e Outridade existem nas coisas. A alteridade arqueológica pode ser entendida como coisas que não fazem sentido ontologicamente, que escapam aos quadros tradicionais” (Alberti, 2016: 173). Ao reconhecer o meu papel de descendente com os habitantes da Ilha do Pará, me oriento justamente em desfazer na prática desse modelo de tal alteridade imaginada pelos ocidentais.

Em resumo, o que estou tentando trazer para o campo dessa aproximação teórica entre a etnografia e arqueologia são maneiras indisciplinadas de nos envolvermos com sistemas de conhecimentos não modernos ocidentais. Reconhecendo a contradição e o impacto também colonial dessa aproximação. Acredito ser significativo, como na definição indígena Palikur, descrita por Green, Green & Neves (2003), a arqueologia como atividade de “seguir os passos dos antepassados”.

Seguir os passos como maneiras de refletirmos sobre a criação de mundos possíveis, em que as marcas, os lugares, pessoas e histórias percorrem a força viva da floresta e seus muitos espíritos (Kopenawa & Albert, 2015). Tais modos de habitar a floresta, as águas, as terras, nos levam perceber as diversas ocupações que não são só humanas, como também, habitadas por diversas gentes. Nesse sentido, tempos e espaços são inseparáveis para pensar ontologias, pois essa mesma se manifesta como realidade tangível de seres reais, como acentuou Mauro Almeida, uma economia natural de entes não naturais (Almeida, 2008).

Entender justamente essas mobilizações dentro da possibilidade de ocupação humana ou não dos espaços. Assim como, entender as narrativas em torno dessas ocupações é promover uma história orientada para compreensões ontológicas do

mundo além do arcabouço de entendimento de como o mundo nos foi apresentado a conhecer (Ferreira da Silva, 2019a).

Desse modo, a partir daqui a superfície vibra, canta um som. Esse som espalha-se no eco. Mas, não se consegue tocar o som, ninguém cotidianamente vê o som, mas o escutamos, o sentimos – sabemos que existe. Assim como o som, essas existências materiais e além são escutadas. Elas demonstram um som singelo, o som de *quando falam os ancestrais*, como num piscar de olhos de um sonho. Onírica e de estar além do audível essas capacidades de captar tal som são diluídas nas letras que formam essas palavras. *Ouçó & aprendo, conto & repasso*.

1. Lembrar por que tu andas por aqui...

No início dessa pesquisa, os diferentes níveis de interlocução entre a minha escuta e quem falava comigo giravam entorno dos meus próprios pressupostos de entendimento do que eu queria ouvir. Como discutido na segunda parte desse diálogo, meus lugares como descendente e pesquisador me fizeram reentender minhas noções, por vezes ingênuas, de que seria possível separar esses dois modos de me relacionar. E eles foram sendo por mim cada vez mais inseparáveis nas conversas aprofundadas sobre os modos de contar as histórias no rio Furo Seco.

Em uma das minhas idas à casa do senhor Edilson, ele me dizia como um propósito para o qual ouvia atentamente, que era para eu “lembrar por que tu andas por aqui”, eu guardei a mensagem quase no mesmo instante e fiquei com aquilo na cabeça em boa parte daquela estadia. Ficava pensando sobre as relações entre as pessoas, as coisas e os lugares que haveria de andar para tentar lembrar porque estava ali.

Dias seguintes, no início do ano de 2019, após os cafés e trocas de conversas com o meu avô paterno Hilton, resolvi pensar em uma prospecção arqueológica próxima à área da atual casa do meu avô, cerca de 2 quilômetros de distância, que era no caminho da casa que ele morou durante muitos anos o que era mais em cima do Rio Mará, afluente do Furo Seco. Como se costuma dizer, “em cima” refere-se a parte mais próxima das cabeceiras dos rios, e “em baixo” mais próximo da sua saída com o Rio Amazonas.



Figura 8 - Vista externa pelo Rio Mará

Ir “por terra” é um tipo de olhar que se percebe as paisagens, distinto do que ir de “canoa”, assim, atento sobre essas formas de identificação desses espaços, geralmente marcados por árvores frutíferas, ou mesmo, por alguma outra planta na beira dos rios, segui aquela prospecção. Olhando pela canoa para onde estava a área, notei ainda mais como aquele lugar deveria ser, por onde eu deveria prestar minha atenção. E, logo nos primeiros momentos andando no entorno, notei que os porcos criados pelo meu avô haviam remexido a terra. Com o passar dos dias e das chuvas intensas, já nessa época do ano o solo estava mais propício ao aparecimento das coisas na superfície; assim, junto das fuçadas dos porcos não demorou muito para que eu notasse o aparecimento de alguns cacos cerâmicos e outros materiais. Por mais que essa superfície arqueologicamente parecesse confusa e muitas vezes um lugar de “caos” (Bezerra, 2018), ela era também o lugar da surpresa, do imprevisto. Nesses muitos lugares que fui tentando organizar o modo de perceber não só as coisas que vinham na superfície, como entender aquelas que não poderiam ser constantemente vistas.

Assim, a superfície foi ao meu encontro. Abracei o “caos”. Após observar e ter a sensação de que aquele lugar poderia ter significância não somente de formação arqueológica convencional, com a presença de materiais recentes como garrafas de vidro, metais, restos de plásticos, também carregava outros sentidos. A limpeza da área acontece com queimas dos ramos das palmeiras de açaí, quando secas, que são amontadas em estilo de fogueira, criando uma camada em superfície junto de

pedaços de madeiras chamados de “tocos”, ou pequenos pedaços de esteios não utilizados (Como demonstra as figuras abaixo).



Figura 9 - Imagem de cima demonstrando tipo de "caiera" utilizada para queima de folhas secas em maioria de palmeiras de açai. Imagem de baixo um pedaço de esteio, "toco" queimado. Área próxima à casa atual do meu avô, Rio Mará.

Seguindo o caminho em direção à casa que meu avô já não morava, localizada a mais alguns metros de distância, pude ir observando essa área e os distintos tipos de vestígios pelo solo. Por meio de diferentes lembranças sobre estar fazendo esse percurso, da antiga casa ressoavam lembranças de quando eu ia passar as férias quando criança. Sua frente era cheia de flores e árvores com frutos como goiabeira e um juruzeiro. Possuía um parapeito que interligava seu trapiche com o pátio. Assim como uma árvore antiga de ucuuba, a qual dava pequenos frutos e ela ficava bem na ponta de entrada entre o começo do pátio, o rio e a casa.

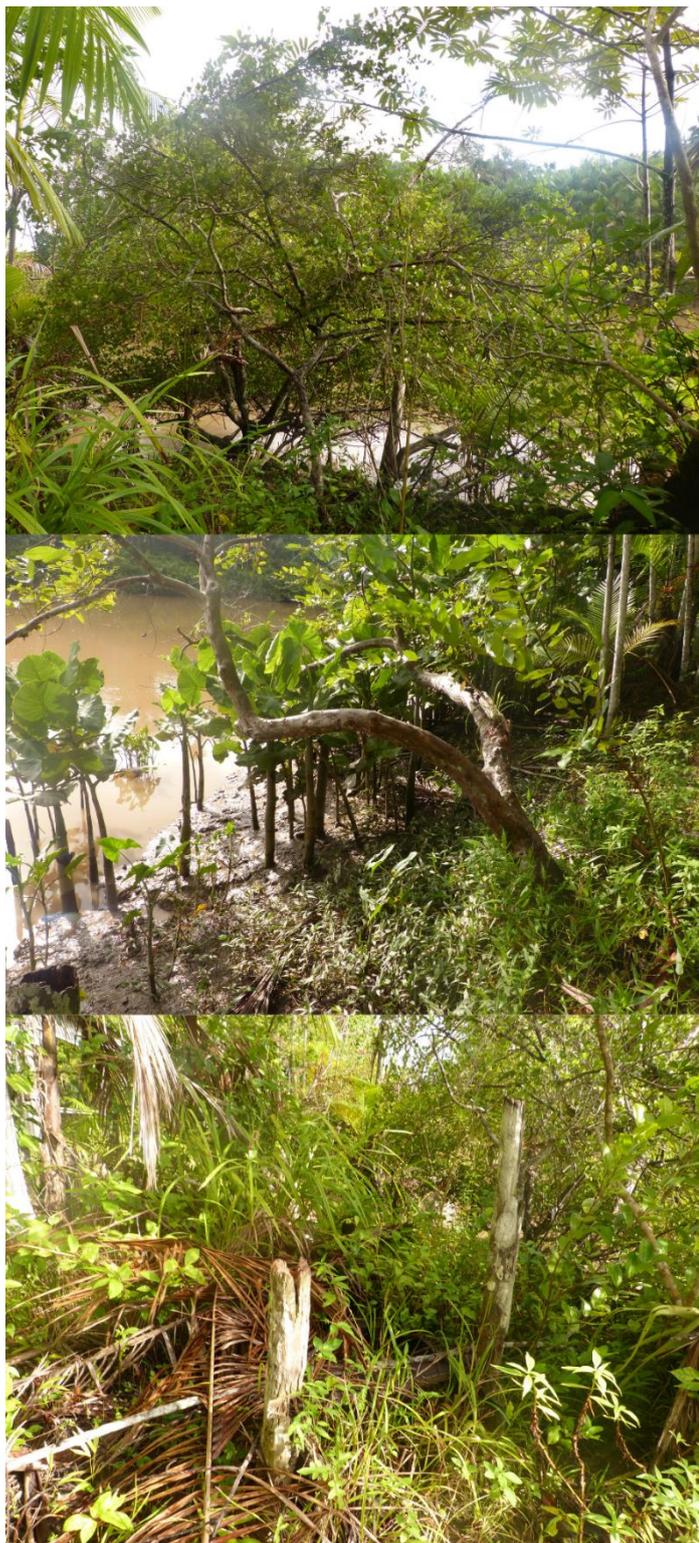


Figura 10- Dispersão na frente da casa de várias árvores frutíferas como juru: um pequeno fruto esverdeado com uma polpa branca. Goiabeira e outros esteios por onde existia um pátio que ligava a ponte da casa em direção ao rio.



Nessa última imagem, essa parte da casa possuía também um enorme salão o qual era utilizado para as festas de santo, que se costumavam fazer uma vez por ano ali. Havia ainda um quarto que dividia entre essa enorme sala e a cozinha também muito espaçosa. As redes, geralmente no momento de dormir, eram atadas na cozinha. Uma mesa no centro da cozinha ligava-se com um fogão à lenha revestido de barro que ficava do lado esquerdo no final da cozinha, e uma pequena mesa de

madeira geralmente era utilizada para colocar alimentos que iam ser preparados ao lado do fogão, fazendo-se uma bancada que de vez em quando sentávamos sobre.



Figura 11 - Parte da casa, vista externa esquerda, que interligava a sala, o quarto e a cozinha. A estrutura da cozinha e da sala era formada com 3 esteios laterais, um de cada lado, com uma distância em geral de dois metros entre eles. E o telhado estilo duas águas, que na sala era de brasilit e, atrás na cozinha, de palha. Fechando um retângulo em todo o espaço da casa.

Do lado direito, no final também da cozinha, tinha uma espécie de bancada bem mais ampla em que ficava o pote de água e algumas louças, se colocavam os alimentos na sua parte de baixo, chamávamos de caritó, tal parte era toda fechada de madeira com uma pequena porta, também de madeira, que abria empurrando para a esquerda. Na saída externa da cozinha existia espaço para lavar louças, nomeado de jirau, e armazenar água, também possuía uma bateadeira de açai manual com cerca de 60 centímetros de altura; de forma cilíndrica e de madeira (como a maioria das coisas ali), com uma parte interna com pequenos pedaços de madeira ligado a um pedaço firme responsável por girar, formando pequenas hélices para moer o açai, que era coado ao fundo com uma peneira. No seu lado direito, havia uma escada que descia em direção ao igarapé, que quando cheio era usado para banhos e pegar água. A cozinha toda era coberta de palha trançada, ilustrando uma técnica de junção entre ripas de madeira e a palha, que cruzadas e próxima uma a uma, impediam a entrada de água das chuvas.



Figura 12 - Lado externo direito do terreiro da casa, vista para cozinha, na primeira imagem pode-se observar a estrutura do jirau e espaço utilizado para guardar alimentos e utensílios. Na segunda imagem, de baixo, nota-se a escolha do lugar e sua interligação com o igarapé e a presença também de árvores frutíferas que eram cultivadas.

Quando visitei essa “nova casa velha”³¹, pela primeira vez no início de 2019, seus escombros e outras coisas que pertenciam a ela estavam se alterando. Aquilo que somente poderia ser chamado de formação do registro arqueológico foi para mim muito mais uma memória das vezes que eu corria por aqueles lugares e por toda a casa e recebia ralhos do meu avô para parar de correr por ali. Agora eu observava

³¹ Essa expressão é usada pelo meu avô e outras pessoas que costumam ir ao local, pois, antes dela existia outra casa velha, a qual eu não tinha conhecimento de onde ficava.

tudo isso com uma máquina fotográfica e uma escala de dez centímetros, para transformá-los aqui nessas imagens. Por meio desses materiais que aos poucos iam caindo em direção à terra, ou, à água, fui tecendo meu olhar sobre as suas não fixidades, assim como, as histórias que eles carregam.



Figura 13 - Após quase um ano quando retornei em dezembro de 2019, ao constar a primeira visita que ocorreu em janeiro, podemos notar a mudança dos escombros da casa que aos poucos vão sendo levados para e pela a terra e a água.



Figura 14 - Distintos tipos de materiais encontrados aos arredores da casa, principalmente na região próxima da cozinha. Como se pode ver nas duas primeiras imagens são garrafas de vinho, a primeira de 5 litros e segunda de 1 litro, também eram reutilizadas para armazenamento de azeites como de andiroba e pracaxi..

Até então, não sabia quais eram as histórias desses materiais, que me foram sendo reveladas aos poucos, tanto pelo avô, como pelo meu pai, que também me

contava sobre a origem delas. No decorrer desse percurso entre a casa nova que meu avô habitava e essa casa antiga, comecei a notar algumas marcas, passando brevemente algumas vezes por lá. A área fica na ligação entre a antiga casa que morava meu avô, e agora sua atual. O mato pouco crescido facilitava andar olhando para a terra, com bastante árvores de açaí, algumas cuieiras³², e uma mangueira que crescia em direção à beira do rio. O fato dessa mangueira existir ali não era por acaso, ela marcava que aquele lugar possuía algum significado que eu desconhecia. Pela canoa externamente, essa mangueira que caía em contato com rio também poderia ser facilmente identificada

Foi por meio desses muitos modos de lidar com a terra, que recorro o que diz Davi Kopenawa sobre dimensão da vida da terra e da floresta ao elaborar que “você deveriam sonhar a terra, pois ela tem coração e respira” (2015: 468). Com essa exclamação de entendimento do pensamento indígena de Kopenawa que fui tentando, no decorrer dessa pesquisa, sonhar com a terra. Sonhar com a terra ancestral é para muitos de nós que passamos por processos de desterritorialização não somente física, mas de modo de pensar, um desafio. Pensar e viver nossos *lugares-raízes* é difícil.

Assim, “mapear” um lugar ancestral ante todo o cuidado e conversa com os mais velhos da comunidade no Furo Seco é o desafio pelo qual sonhar com as histórias, assim como com a terra, trazendo esses lugares para o seu plano central da existência no cotidiano. Neles habitam não somente as formas de existências carregadas pela ação humana, mas também pelos rastros deixados por outras presenças, formando uma dimensão de lugar que disputa com distintos interesses a sua manutenção.

Inspirado por essa concepção, debato então a noção de lugares-raízes que são justamente lugares de volta (Hartemann, 2019), pelos quais estamos dispostos a enfrentar não somente fisicamente, mas psicologicamente. Tais lugares são um fazer sobre as nossas raízes, falam sobre quem somos, em meio ao que ainda podemos ser. E, se tratando de uma parte da Amazônia, é entender esses lugares em meio à floresta, próximos dos rios, como o pressuposto xamânico sobre o espírito da floresta,

³² Árvores com o nome científico de *Crescentia cujete*.

que é em si o da existência do mundo em muitas noções indígenas. Segundo Kopenawa:

A floresta está viva, e é daí que vem sua beleza. Ela parece sempre nova e úmida, não é? Se não fosse assim, suas árvores não seriam cobertas de folhas. Não poderiam mais crescer, nem dar aos humanos e aos animais de caça frutos de que se alimentam. Nada poderia nascer em nossas roças. Não haveria nenhuma umidade na terra, tudo ficaria seco e murcho, pois a água também está viva. É verdade. Se a floresta estivesse morta, nós também estaríamos, tanto quanto ela! Ao contrário, está bem viva. (Kopenawa & Alberti, 2015: 468)

Sobre esse pressuposto que os lugares estão vivos, as coisas e seus emaranhamentos junto com eles também estão. São ontologicamente e fisicamente as raízes que ao crescerem junto com a terra fazem suas existências. Tais lugares incorporados como entidades vivas produzem afetabilidade sobre nós mesmos, nos constituem como lugares-raízes. Nesse entendimento, que a eles podem ser entendidos como fisicamente carregados de significado nem sempre visível, as coisas, as gentes e os seres escolhem sua aparência. Pois, na tentativa de entender esses múltiplos significados se criam e recriam lugares, como de uma casa. A partir e com as experiências de tempos e coisas que neles existem, foi possível perceber que até o ato do seu desmoronamento não foi provocado totalmente pelos próprios moradores. Ela aos poucos foi deixada para ir caindo.

Assim, pode-se compreender os lugares-raízes como experiências daqueles que os praticaram, mas também o que ele pratica também sobre e com as pessoas, como entendido por Kopenawa: a floresta com um espírito vivo em sentido literal. “Não esquecer suas raízes” é uma frase comumente utilizada por pessoas oriundas de diversos “interiores” na Amazônia, geralmente esse comentário é seguido da observação da pessoa que costuma, mesmo na cidade, exercer os seus hábitos predecessores. Tais lugares-raízes, como entidades que nos fazem, produz assim nosso entendimento sobre quem somos. O fato de habitarmos outros lugares distante da nossa própria “comunidade”, quando temos a consciência de que as nossas raízes mobilizam as histórias vindas dos nossos lugares ancestrais, não faz esquecer nossas raízes.

Nesse entendimento, os distintos materiais que eram facilmente encontrados por toda região que ligava as duas casas, a atual que me avô mora e antiga que estava em estado de decomposição, chamavam ainda mais minha atenção. Ao perguntar para meu avô se alguém já havia ali morado, no lugar entre as duas construções

recentes, ele ainda retraído com meus questionamentos, me disse que lá quem tinha morado era meu bisavô, finado Abel. Naquele momento, percebi que não somente os sentidos que me levavam olhar para o lugar não somente eram de conotação arqueológica desconhecida, mas, mais uma vez, ancestral genealógica. Demorei para perceber a conexão entre aquilo que seu Edilson (que não possuo nenhum parentesco direto) tinha me dito dias antes sobre saber o porquê eu andava por ali.

Em outros contextos de trabalhos sobre os processos de construção e de destruição de casas nos espaços amazônicos, Magda Ribeiro (2020) debate como os castanheiros moradores da Vila de São Francisco do Iratapuru foram impactados pela construção da Usina Hidrelétrica Santo Antônio do Jari, localizada na região homônima entre o extremo sul do Amapá e norte do estado do Pará. A autora argumenta que “o modo como esse grupo organiza espacialmente o território que habita e como projeta seu modo de vida em áreas e localidades que estendem as relações entre humanos, ambiente, animais e plantas, desafiando nossas concepções de espaços demarcados como internos e externos” (Ribeiro, no prelo). No mesmo sentido, ela afirma sobre as comparações as novas moradias projetadas pelos engenheiros e aquelas antigas casas feitas pelas próprias famílias da antiga vila, em que:

os castanheiros projetavam os espaços em relação de continuidade com o ambiente: de uma casa também faz parte os animais soltos, o pedaço do rio onde se lava louças e se banha, as roças e plantações. Não é que tudo se confunde, tampouco que tudo seja considerado de todos e de qualquer um. Trata-se de uma organização espacial que conhece muito bem os territórios e as paisagens e assim os agrega, ainda que eles estejam geograficamente distantes ou desconectados. Uma maneira de projetar a vida e as relações que desafia, portanto, a lógica que só compreende a separação dos espaços por meio de muros, barreiras e cercas. (Ribeiro, no prelo)

As muitas noções de casas e espaços foram aos poucos sendo apresentadas para mim, jamais vistas como espaços “inocentes” as casas são significativas de muitos significados e memórias. Continuei assim, minhas idas e vindas entre os dois espaços, que agora se interligavam muito próximos, mas que se separavam entre a casa nova do meu avô e aquela antiga do meu bisavô na beira do rio Mará, cerca de um século, na contagem cronológica, de morada somente naquelas proximidades. Após meu avô me contar que era seu pai que lá havia vivido, eu perguntei sobre ele, disse-me que era muito trabalhador, mas tinha falecido de maneira muito séria e grave, a doença que meu avô não contava com detalhes. Comentou meu avô que,

antes de falecer seu pai, tinha pedido que viesse a prometer que cuidaria do seu terreno, meu avô assim ficou ali no rio Mará.

Entre muitas pausas nas falas, falava repetidas vezes: “de primeiro era assim”. Porém, não somente meu bisavô havia morado no lugar, como anos mais tarde foi feito nas proximidades uma pequena “fabriqueta” de palmito. Isso explicava a grande maioria de vidros de palmito espalhados semienterrados, pela superfície também. Mantive receio em continuar andando pela área e, naquele momento, resolvi retornar para o município de Santana-Ap.



Figura 15 - Tipo de vidro utilizado para armazenamento do palmito.

1.2 Relacionando lares, lugares-raízes e responsabilidades

Os sentidos propostos pela ideia descrita acima por “lugares-raízes”, foram também de inspiração com as noções discutidas por bell hooks (1990) de “homeplace”³³ como lugar de resistência. Ao visitar a casa da sua vó, hooks sente-se profundamente inundada pelas memórias que os “lares” representam e foram ao longo da história para as comunidades afro diaspóricas transformados em espaços de resistência. Principalmente, ao que toca o papel da mulher negra ou “de cor” na elaboração desse mesmo espaço seguro, mas também um espaço ambivalente.

³³ Homeplace pode ser traduzido ao português como “lar” (o que irei grafar entre aspas por uma questão de não entender somente como a noção da palavra em português expressa), acredito que a formulação original marque a existência mais ampla dessa noção trazida por bell hooks não somente como um “lar”, como também um espaço pelo qual esse lugar é pensado e efetivado no âmbito doméstico e comunitário.

Como discute Jamie Arjona (2017) ao pesquisar no contexto afro diaspórico estadunidense, no fim do século XIX e início do século XX, na atmosfera da música blues e das “subjetividades desviantes”³⁴ em casas de jooks, apresentou outras conotações ao entendimento de “lar”. Le autore acentua que a temporalidade tirada da memória e da história impulsionou as texturas resilientes do lar que lutas libertadoras sustentadas no presente e uma transformação futura imaginada (Arjona, 2017: 4). Assim como as pesquisas de Annelisse Morris (2014) e Whitney Battle-Baptiste (2011) têm enfatizado a importância desses “lares” como formação de consciência política coletiva em resposta ao processo de desumanização, silenciamentos e privação de direitos (hooks, 1990).

A casa, no seu âmbito diverso e contextual, é um espaço elaborado como maneira de lidar com as atrocidades do mundo exterior. Mas, muitas vezes, é também um espaço de reprodução da violência externa, caso não seja pensada como esse lugar da resistência. Visto que é preciso visualizar as diversas experiências que estavam para além dessa dicotomia externo e interno da casa. Esse espaço primordial pode ser pensado a partir de políticas fora e ao mesmo tempo dentro dos “lares” arqueologicamente notáveis de significados (Arjona, 2017).

A casa então é ambivalente, pois traz em meio a suas estruturas muitos sentimentos daqueles que nela habitam. Para Arjona (2017), ela pode ser tanto subversiva como claustrofóbica, mas para o sentido da abordagem aqui, sinalizo para o entendimento de que de muitos modos e distintas subjetividades acionam “sensações estranhas e perturbadoras que podem também se infiltrarem nas casas, distorcendo assim os ritmos espaciais do colonialismo” (Arjona, 2017: 5). Nesse sentido, que proponho o entendimento de lugares-raízes como uma distorção de que “perdermos nossos lugares histórias”, nossa capacidade de sonhar com a terra (Kopenawa & Albert 2015). Nessa distorção, o que vale é o contrário, os lugares-raízes são pensados como possibilidades de reconstruir comunidades enraizadas. Se não mais fisicamente, mas em formas de conhecimento.

³⁴ Aqui le autore utiliza a expressão “crookeds subjectivities” em perspectiva similar a noção atual de “queer”, interpretado como algo “tortuoso” (a norma, ao patriarcal, heteronormatividade e ao discurso biopolítico), o que pessoalmente traduzi como “desviante”. No mesmo entendimento casas de jooks seriam lugares reservados para pessoas excluídas socialmente, em que praticavam e viviam suas subjetividades em conflito com a noção de harmonia do lar, jooks podem ser espaços que iam contra normas vigentes, geralmente associados à venda de bebidas, danças, e é nessa atmosfera que também surge o ritmo musical blues.

Após um ano, retornei para o lugar onde os rastros, de onde morava meu bisavô, começaram a aparecer, ainda com a mensagem que ressoava de vez em quando, sobre o motivo de estar ali. Passando então parte dos meses finais de 2019, comecei a encarar o fato de que muito de mim já estava relacionado com a Ilha do Pará, que meu lugar como descendente estava indissociado da minha própria prática. Assim, as vozes que ecoavam na minha cabeça em algum momento precisavam ser ouvidas. Era talvez agora o momento não somente de ouvir, mas de contar e repassar.

Então, muito do que virá daqui para frente em nível de discussão arqueológica veio desse entrelaçamento com as coisas e as suas potências. É necessário perceber que nem tudo que está enterrado precisa sair debaixo da terra para possuir sentido. Nesse movimento, continuei meus percursos pelo lugar. Agora com experiência, ainda que fugaz, notei que de fato: *tudo tem seu tempo para aparecer, assim como, todo o tempo nos mostra alguma coisa*. As coisas e o tempo delas me demonstram que estar ali não era só o início por onde eu deveria começar, como dito anteriormente, mas que também era o início da história muito particular minha e de parte de quem veio antes de mim. Era materialmente percebido que elas só poderiam ser visíveis quando eu estivesse preparado. Naquele momento, eu sabia que estava.

A partir das marcas deixadas pelos meus ancestrais, e nos entendimentos de Hartemann & Moraes (2018), como no caminhar Sankofa e no olhar griótico, repensar a arqueologia foi e é essencial. Pois é, no caminhar com as coisas, levando a sério o que foi dito pelos mais velhos, me alinhei com a noção de “uma arqueologia inspirada no movimento Sankofa, ou seja, que na busca do passado olha e (re)conhece as pessoas e coisas pelas quais caminhamos” (Hartemann & Moraes, 2018: 22). Procurei, então, trilhar esses caminhos que me cercavam. Da mesma maneira, tento apresentar regimes de entendimento sobre distintas narrativas no que diz respeito a pessoas, lugares e coisas, em caminhos que foram traçados ali na beira do Rio Mará e Furo Seco.

Assumo também a noção de que a “responsabilidade das pessoas fazendo arqueologia então não reside na elaboração de uma explicação única atribuída por elas às narrativas sobre os outros tempos, mas na participação ativa a essa conversa” (Hartemann & Moraes, 2019: 29). E isso não significa que as chamadas ‘histórias únicas’ (Adichie, 2019) não são passíveis de investigação epistemológica crítica, até para rastrear mais uma vez a figura pela qual se reproduzem noções hegemônicas de

conhecimento e violência (Spivak, 2010; Mbembe, 2001, 2014). De outro lado, é na descentralização da unicidade de conhecer criada pela noção de saber eurocidental que podemos efetivar, buscar e criar outras maneiras de lidar com o conhecimento, escavar memórias e histórias dos nossos ancestrais.

Foi com esse intuito, e seguindo por esses percursos como dito anteriormente, que continuei meu caminhar entorno do terreiro da casa do meu avô. Lá nessa área encontrei alguns materiais que descreverei mais a frente, o que me aproximou para conversar ainda mais sobre ancestralidade e ancianidade. Assim como os cacos de cerâmica que começaram a aparecer, os detalhes desses cacos logo juntaram-se às lembranças dos mais velhos. Foram se *formando lugares-raízes de vidas e coisas*.

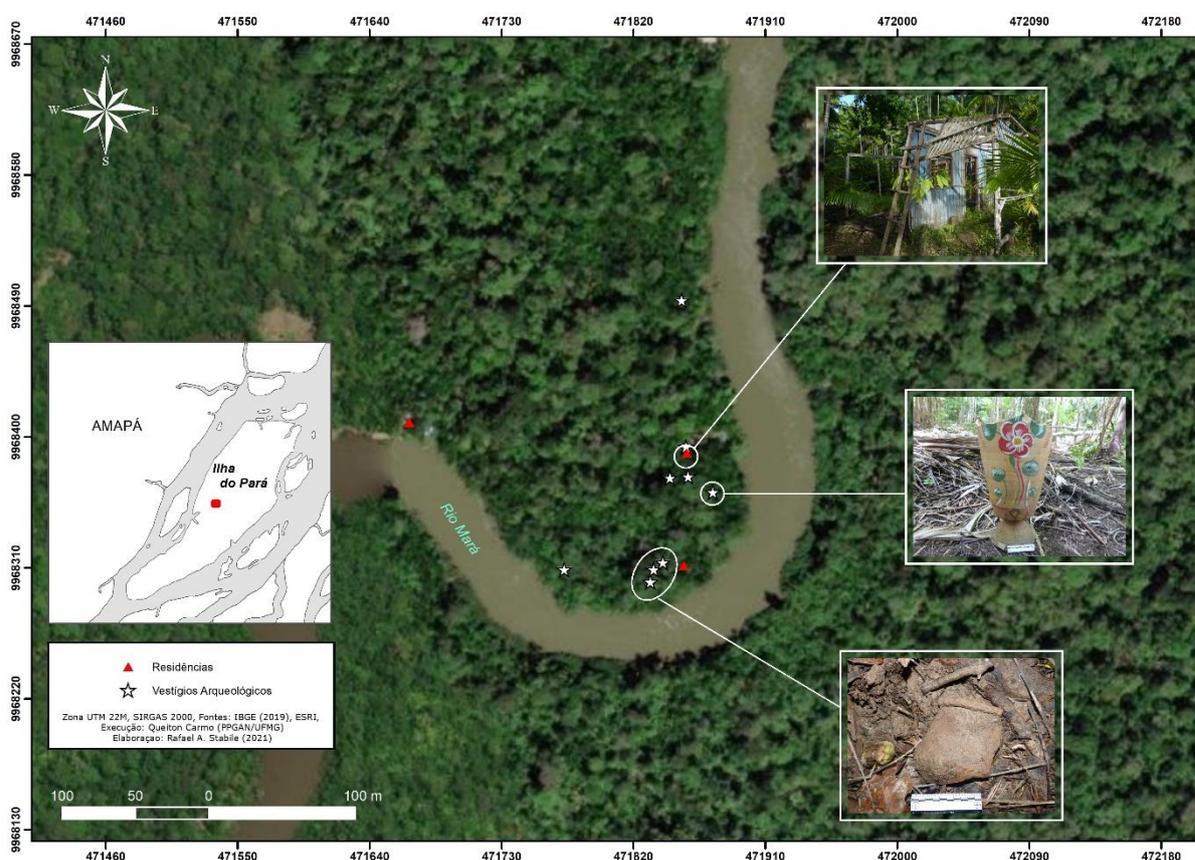


Figura 16 F- Mapa “Lugares & Coisas Ancestrais: Lugares-raízes”. com as localizações das prospecções e materiais registrados pertencente as antigas moradias de Pedro Hilton. Fonte: Acervo da Pesquisa. Elaboração: Rafael Stabile & Queiton Carmo.

2.0. A vida emaranha as coisas e as coisas emaranham a vida

Juntos dos meus lugares-raízes então, na Ilha do Pará, que foram aparecendo as coisas, as marcas dos tempos das narrativas que vinha ouvindo dos mais velhos do rio Furo Seco. Meu avô começou então a me narrar as histórias de quando minha

avó, ao fazer uma viagem para Belém do Pará, trouxe de lá várias vasilhas de cerâmica que ele considera muito bonitas. Disse-me que essas vasilhas ele guardava de maneira escondida para que ninguém pudesse pedir dele. Ao me demonstrar a vasilha, andando comigo em torno da sua casa, começamos a conversar sobre há quanto tempo ele tinha aquela panela e ele me disse que tinha praticamente uns vinte anos. Nossa conversa então seguiu sobre ele tentar me demonstrar como se faziam as comidas, que o uso da panela de barro conservava um sabor mais autêntico ao alimento. Parecia que os vários feijões com maxixes, preparados naquelas panelas para as grandes refeições em família, traziam nas suas lembranças aquele sabor.

Eu perguntei e ao mesmo tempo afirmei que podíamos tirar fotos da vasilha. Vendo que eu utilizei uma caneta para medir a vasilha, em seguida ele me mostrou que podíamos fazer isso com um pedaço de cipó. Com seu gesto, percebi que a nossas mútuas ações sobre medir aquela panela eram distintas, a minha comumente utilizada com escala métrica, que na sua ausência poderia ser feito com uma caneta, sendo eficiente para mim, mas não para ele. Pois, ao pegar o pedaço de “fio” do pequeno cipó, ele me demonstrava que eu podia medir de várias maneiras a vasilha, o que com a caneta não era possível de ser feito tão facilmente. Acabamos utilizando os dois modos de medição.



Figura 17 – Imagens da vasilha que veio de Belém dada pela minha vó Lili, que meu avô Hilton me mostra onde guardava; e ele me indicando como deveria fazer para medir.

Esses momentos ocorreram no início das nossas conversas sobre as coisas dos mais velhos, e foi andando próximo de sua casa, onde havia uma árvore de bacuri que insistiu para pegarmos alguns frutos, que fomos conversando. Vendo meu interesse em saber sobre tais coisas que ele lembrou onde havia guardado a dita vasilha. A partir de então, notei que a relação entre o material e as memórias demonstradas por ele para mim possuíam muitos sentidos, pois elas integravam distintas maneiras de lidar com a vida. Arqueologicamente, a vasilha possuía uma beleza típica das cerâmicas produzidas contemporaneamente com inspiração na antiga arte indígena marajoara, aos meus olhos. Para meu avô, ela era o catalizador das lembranças das muitas refeições servidas ali.

Estudar com meu avô, fez com esses nossos encontros falassem não meramente de nossa família, especialmente por ele ser alguém que geralmente é de poucas conversas. Ele pode me dizer, ao seu modo, se aquilo que eu estava fazendo possuía algum sentido. Entendo esse momento similar a uma forma de aprendizagem como descrita por Kopenawa em que “os dizeres de nossos ancestrais nunca foram desenhados. São muito antigos, mas continuam sempre presentes em nosso pensamento, até hoje”, pois é na relação entre os mais novos e os mais velhos que “as palavras dos maiores vão fazendo seu caminho nos pequenos. É assim que transmitimos nossa história, sem desenhar nossas palavras. Elas vivem no fundo de nós. Não deixamos que desapareçam.” (Kopenawa & Albert, 2015: 457)

Por meio desses sábios ensinamentos das palavras de Kopenawa, recordei dias antes desse encontro com meu avô, as histórias contadas pelo senhor Edilson ao lembrar da sua mãe e dos seus mais velhos como descrito na segunda parte. Ele relembrou a respeito de como tudo estava diferente, e que cada coisa do “tempo dos antigos” ele anotava na sua cabeça. Seu Edilson, quando me dizia isso, demonstrava por meio do seu conhecimento e que guardava o modo de como se fazia açai naqueles tempos, por exemplo, com o uso do alguidar e peneiras.



Figura 18 - Seu Edilson e seu neto na imagem de cima me demonstrando como fazia açai, propositalmente colocadas em movimento. Alguidar na imagem de baixo.

Nesse encontro, aprendi com seu Edilson a importância dessas palavras já descritas pela sabedoria xamânica de Davi Kopenawa, após quase um ano ao retornar para vê-lo novamente em janeiro de 2020, ele me dizia que já não estava tão bem da memória, mas que se eu gostaria de ouvir as suas histórias era para eu sentar porque ele ainda tinha muito que contar. Sempre empolgado.

Como demonstram as imagens: na primeira, seu Edilson me dizia como era feito o movimento para a feitura do açai, que depois de peneirado, o líquido era escorrido no alguidar. Nesse instante, ao observarmos mais atentamente, na direita

está seu neto, prestando atenção para o que ele estava fazendo e contando, isso realça o modo de como as coisas invocam as histórias do mais velhos e como também os mais novos então podem se atentar novamente sobre essas histórias.

Esse intenso fluxo me provocou a debater sobre as noções de “vida”, “emaranhados” e “coisas” dessas histórias, ao lidar com suas explicações. Essa discussão, por demais heterogênea, aqui será resumida ‘equivocadamente’ e ‘controlada’, em formas de ver o mundo não fragmentado e de pensar o entendimento para além daquilo que é convencionalmente chamado de “cultural e natural” (Viveiros de Castro, 1996, 2002, 2019; Strathern, 2014).

Entorno desses conceitos, uma das figuras representativas é a do antropólogo Tim Ingold (2012, 2015). Sua discussão percorre desde a filosofia, campos da antropologia, ecologia, arqueologia e demais disciplinas que lidam com as ditas noções de *vida-emaranhado-coisa*³⁵. O autor explora essas ideias especificamente ponto de vista relacional das coisas. Uma das problemáticas abertas por Ingold (2012) é discutir o que gera processos vitais ao pensarmos sobre seus fluxos, de modo que entende “vida enquanto capacidade geradora do campo englobante de relações dentro do qual as formas surgem e são mantidas no lugar” (Ingold, 2012).

Para ele, a forma como o ponto final, um mero “objeto”, caso não entendida como uma *coisa* (um meio instável de vida – seguindo o pensamento de Ingold), pouco tem a nos informar sobre seus fluxos. As *coisas*, por sua vez, são como “fluxos materiais”, algo do que ele define como um “parlamento de fios”, um acontecer, o lugar que vários acontecerem se entrelaçam (Ingold, 2012: 29). Nesse entendimento, lembremos a citação do parágrafo anterior, “as formas surgem e são mantidas no lugar”, esse momento em que é então concebido como “despelar” a forma, demonstrar justamente aquilo que a gera, os “processos criativos” que *transformam*. Geram, por fim, *coisas*:

Nós observávamos a árvore; o que mais poderia chamar nossa atenção? Tropeço numa pedra no meio do caminho. Com certeza, você talvez diria, a pedra é um objeto. Mas ela só o é se nós a extrairmos do processo de erosão e deposição que a levou até aquele lugar, e lhe conferiu seu presente tamanho e forma. Uma pedra que rola, diz o provérbio, não junta musgo. Mas no próprio processo de juntar musgo, a pedra em repouso torna-se uma coisa; por outro lado, a pedra que rola – como um seixo na correnteza de um

³⁵ Ingold propõe outra interpretação para as ideias principais que disputam sentidos do que Bruno Latour chama de “agência dos objetos”, Ingold irá defender os pressupostos de “vida das coisas” e suas malhas de interação.

rio – torna-se uma coisa no ato mesmo de rolar. Assim como a árvore que responde através de seus movimentos às correntes de vento é uma árvore-no-ar, a pedra que rola levada pela corrente do rio é uma pedra-na-água. (Ingold, 2012: 29-30)

Assim, é a partir dessa ideia emaranhada, ou para não falar relacional, de formação dos processos que as *coisas* estabelecem e efetivam relações vitais. Pode-se ainda questionar se seriam os processos vitais na Terra, que por estarem em movimento, estabelecem as coisas. E, é por meio dessas relações que a humanidade enquanto espécie está diretamente envolvida. Porém, muito do que Ingold discute em sua abordagem vem de uma teoria filosófica ecológica, com usos estéticos de trabalhos artísticos e que parece ser teoricamente renovada ao público ocidental.

Para as plateias não ocidentais, que vivem seus lugares e coisas inseparáveis de suas múltiplas gentes e espíritos - é necessário ainda insistirmos nessas categorias –, não existe nenhuma novidade nesse programa teórico o qual são discutidas tais ideias já vivenciadas em um amplo sistema de conhecimento não eurocidental. Entretanto, considero que essa abordagem elenca um interessante ponto de partida para pensar além de fronteiras disciplinares e criar maneiras necessariamente carregadas de *emaranhados criativos*, para utilizar a expressão de Ingold (2012).

Ao objetivar entender o que faz a arqueologia e como se faz arqueologia, para pensar nos problemas descritos nessa dissertação. O que venho junto com as e os moradores da Ilha do Pará-Afuá salientando, é centralizar minha argumentação de como os próprios moradores me indicam sua relação com as suas formas materiais, visíveis - ou não, seus lugares, por meio de seus (nossos) conhecimentos e suas (nossas) histórias.

Para muitos que são regidos por fronteiras acadêmicas impenetráveis e disciplinares de encontrar o que se está lá fora, isso aparece pouco explícito. Mas, essa abordagem segue sendo um encontro de outras fronteiras, mais fluídas, como o movimento das águas do Rio Amazonas. Segue um modo de pensar o conhecimento como defendido por Denise Ferreira da Silva (2007, 2019a) sem *separabilidade*, *determinabilidade* e *sequencialidade* os quais são pilares modernos da filosofia ocidental que guiam seus métodos mais convencionais (Ferreira Da Silva, 2007).

Nesse movimento, evita-se construir tais elementos dentro de uma escala de separação, determinação e sequência, entendendo que as coisas deixam as suas marcas e que essas são contadas pelas pessoas com as quais essas marcas

interagem, dialogando literalmente com uma prática arqueológica guiada com a etnografia. Na Ilha do Pará, percebi entre outras presenças arqueológicas, não mais aquelas ligadas pela simples ideia do vestígio prova – mas pelas formulações ontológicas de espaço e tempo – um mundo com distintas gentes, fazer perceber demais marcas e arqueologias é evidenciar modos de conhecer (Cabral, 2014a). Como nas conversas demonstradas pelo meu avô e o seu Edilson, que alcançaram maneiras de olhar para aquilo que arqueologia poderia simplesmente excluir da sua explicação para a centralidade da sua própria narrativa.

Compreendo justamente esses emaranhados no decorrer dessa dissertação como modos de entendimento do conhecimento na Ilha que é repassado por meio das histórias, coisas e seres que nelas preenchem lugares, e agem fazendo com que muito cuidado seja tomado a respeito do estatuto humano que elas levantam. Os lugares-raízes, e os seus entendimentos sobre o que significa a casa como resistência (hooks, 1990; Arjona, 2017; Morris 2014; Battle-Baptiste, 2011), mas também lugar constantemente onde as disputas cotidianas foram modos de viver nesses mesmos lugares, que não são fixos, ou, meras “alegorias” do social. Eles propriamente também estão a todo momento se emaranhando entorno das noções mais amplas de vida e existência.

Fazendo, por exemplo, com que os fluxos materiais, como na minha observação da antiga casa que meu avô habitava, pudessem ser observados por uma outra ótica que não somente aquela da “formação do registro arqueológico”. Mas da sua decomposição, como propriamente um jeito que deveria acontecer conforme os entendimentos das próprias pessoas que escolheram não derrubar a casa, esperar que ela pudesse se desfazer sozinha.

Em estado de movimento dos ventos, das chuvas, na subida e descida da maré, dos altos dias ensolarados, esses movimentos junto da estrutura da casa atuam no seu modo de decompor para gerar uma outra composição. Abrindo espaço para aquilo que não se conhece, para que possibilidades de aprendizagem possam surgir e serem repensadas por meio desse lugar-raiz que se faz e refaz. Aqui não há uma retórica da perda sobre essa vida material, pois se sabe que aquilo que foi vivido nela está além da sua própria materialidade, é composição de memória em estado de relembrar, estados assim como os materiais de composições e decomposições.

2.1 Decompor para compor, aparecimentos

Seguir as marcas das coisas e seu movimento de *composição-em-decomposição*, me fez lembrar a noção de marca definida por Mariana Cabral (2014a, 2014b, 2016), sendo as marcas, como as pedras, os cascos dos jabutis e pássaros para o povo indígena Wajãpi, efeitos presentes de um tempo antigo, de eventos da criação do mundo. Que os diferentes sistemas de pensamento, o dela como arqueóloga e dos Wajãpi, repousam sob duas formas de entender o mundo distintamente. Ela salienta a possibilidade de uma existência de arqueologia para fora do marco científico, que é tão válida quanto aquela elaborada pela lógica ocidentalista. Sendo possível uma maneira de conhecer o mundo por meio da potencialidade de fazer com que a arqueologia se relacione com outras narrativas (Cabral, 2014b).

Consciente de ambas as maneiras de conhecimento a respeito do que é o arqueológico, Mariana Cabral descreve a possibilidade de pensar o que surge desse (des)encontro. De maneira que “uma arqueologia convencional estaria atenta apenas as marcas (que consideramos válidas) de ação humana, aqui há a possibilidade de outras marcas também contarem história, ou melhor, de outros agentes usarem estas e outras marcas para contar suas próprias histórias.” (Cabral, 2014b: 321).

Ao dialogar com o apresentado por Cabral, justamente no interesse em fazer com que as próprias histórias usem sua própria dinâmica de aparecimento, continuei o processo de tensionar as coisas e as narrativas. Nas minhas aprendizagens com os mais velhos na Ilha do Pará, muitas conversas surgiam entorno do espanto de uma pessoa mais nova, eu, manter interesse com os saberes dos antigos, que em suma vinham sendo subestimados principalmente pelo modelo escolar presente na comunidade.

Como me expressou Dona Bebé na sua insatisfação em ver que os professores que ministram aulas nas escolas não chamam as pessoas mais “veteranas” da comunidade para ensinar também como era antes, e como alguns conhecimentos precisavam ser repassados. Ao lhe perguntar sobre como ela achava que deveriam ser ensinado os saberes da Ilha nas escolas do Rio, com as pessoas mais novas, ela dizia: “deveriam chamar a gente que conhece, que ainda lembra como cuidar com chá, remédio caseiro, plantas certas, uso dos azeites, poucas pessoas que ainda ligam para isso”. Esse processo de cuidado, como disse Dona Bebé, é no Furo Seco pouco praticado justamente como ela advertiu e depois complementou salientando

que as pessoas já são muito acostumadas com os “remédios de farmácia”. O que para ela possui um efeito, mas que isso não precisava descartar os jeitos dos antigos de fazer coisas.

Por meio dessa minha conversa com Dona Bebé, percebemos a importância dos saberes comuns, que eram feitos antes de uma maior circulação de produtos externos da Ilha, e isso produziu mudanças que impactaram diretamente o modo de viver em comparação com o “tempo dos antigos”. Pois, naquele momento, como explica ela, sabiam cuidar de “tudo enquanto”, sabiam “fazer as coisas”. Foi preciso então, nessas distintas maneiras atuais de demonstrar como os conhecimentos, além de situados (Haraway, 1995), são marcadores de tempos e gentes que os praticaram. Essas temporalidades anunciam como conhecer está intimamente ligado com o modo de experienciar conhecer. Ou seja, se conhece porque sua prática é ensinada com o tempo e de capta distintos entendimentos sobre a realidade vivida.

Contar e repassar esses conhecimentos por meio de distintas presenças arqueológicas é um exercício não somente de posição e elaboração desse lugar situado, mas de composição e decomposição, como já venho argumentando tanto para as coisas e seus emaranhados como para as pessoas. Como um movimento de ligação dos processos materiais que dão formas às coisas e encaminham-se dentro das narrativas dos mais velhos das comunidades presentes na Ilha do Pará.

Carregadas desses processos, as histórias dos antigos são comumente pensadas e elaboradas por meio das marcas deixadas pelos conhecimentos transpassados dos ancestrais. Eu sei porque aprendi com meu pai, que aprendeu com o pai dele, ou, com a sua mãe, que aprendeu com seus pais. Essa ligação de aprendizagens ocorre na prática, como dito por Dona Bebé. Esses muitos conhecimentos são contados e repassados, seja por meio da identificação de uma planta para ajudar no processo de cura de alguma doença, seja na transformação de outra planta em animal, seja no mundo das presenças mais que humanas que habitam os lugares.

Ao estudar em arqueologia as coisas, mas com intuito de elaborar a dimensão de conhecimento sobre essas mesmas coisas, que podemos contar suas histórias, que produzimos modos de conhecer diversos. As histórias, se quisermos nomear de palimpsestos de conhecimentos, agregam inúmeras formas e coisas. A decomposição e composição desse movimento exige que olhemos para elas, como advertiu meu

avô, uma maneira de saber que medir uma simples vasilha pode ser feito de significado distinto para ambas as pessoas envolvidas nesse ato.

Durante a prospecção descrita no início dessa discussão sobre os lugares, alguns materiais que foram aparecendo ganharam por mim essa interpretação: distintas coisas e narrativas, por mais arqueologicamente que fossem, eram re-apresentadas pelo conhecimento de interpretação embasado nas histórias dos mais velhos, de *quando falam os ancestrais*. As coisas materiais podem contar detalhadamente as suas histórias, se ao mesmo tempo que vão aparecendo, são pensadas junto com as narrativas que os mais antigos ressaltam.

No tempo das velhas que sabiam fazer cerâmica, o barro era escolhido muito bem, geralmente próximo de rios, de lá escolhiam os tipos certos de materiais que faziam as vasilhas antigamente, como Dona Bebê e meu avô Hilton contam. Saíam de casa logo cedo, geralmente após tomar algo e comer um pedaço de beiju feito de tapioca, ou banana amassada, “iam pro mato”. Conhecendo as paragens, associando o que caçavam também com o modo de colher frutos e castanhas, seguiam o percurso de um dia de trabalho, sabiam que se desse tempo poderiam colher pedaços de argila. Aproveitando o percurso pelo mato para o bom encontro desse material, o que nem sempre era achado de maneira próximo das casas.

Assim, quando possível retornando para casa geralmente por volta do meio da tarde, se podia ouvir o barulho dos pássaros nas árvores e pensar o quanto o dia ia mudando, as luzes do sol fortes ou fracas, por meio das longas camadas das árvores que cobrem mata a dentro, ilustravam se o dia já estava, ou não, indo embora. Retornando para a casa, por terra, deveria ter o cuidado com alguma animal pelo caminho, dependendo da sorte, voltaria para casa com algum tatu ou preguiça que eram apreciados em uma boa refeição posteriormente. Caso voltassem pelo rio de canoa ou casco, atentava-se para algum jaboti que poderia ser capturado. Geralmente, a coleta da argila envolvia essas muitas ações e histórias que também iam sendo trocadas no decorrer dessas idas e vindas pela floresta, ou, pelo rio.

Naquele mundo, a alimentação dos animais parecia muita farta e decorria da boa convivência com as gentes que eles alimentavam. Após buscarem argila, iam seguindo caminho a dentro para pegar pedaço da árvore de cariapé para ser utilizado na mistura do barro e conseguir dar textura para a futura cerâmica. Depois de retornar

para casa, iam fazendo as bolotinhas e misturando de fio em fio de argila para compor finalmente as peças que iriam ser queimadas.

Assim, fazer aquelas vasilhas “de primeiro” dava muito trabalho, me dizia Dona Bebé. Como detalhado por mim, acima, após a escolha da argila já envolvendo outras atividades, elas precisariam de todos os “ingredientes” para serem finalizadas, como o uso do cariapé que, depois de pilado, ia ser misturado com a argila e levadas para serem queimadas. Mais uma vez, o modo de conhecer aqui é central no desenvolvimento dessa atividade, que ao contar dos mais velhos, precisaria conhecer tanto os lugares apropriados de onde saía a argila, como a busca do cariapé e demais tipos de materiais que tais atividades pudessem envolver. Algumas coisas a partir daí eram animadas.



Figura 19 - Distintos tipos de fragmentos, entre eles, nas duas últimas imagens, base de uma vasilha. Encontrados próximo à casa do meu avô durante prospecção em 2019 e 2020.

Esses materiais “*in situ*” fizeram sentido, para mim, após as inúmeras conversas com meu avô. Dessa maneira, notei que de fato, as coisas que habitam esses lugares-raízes possibilitam a capacidade de relacionar histórias e pessoas. Essa importante ligação, arqueologicamente presente, trazia na superfície tumultuada do solo remexido pelos porcos, as coisas dos antigos. Como advertiu Marcia Bezerra:

A superfície é, então, como uma moldura do passado enganchada no presente, conectando a profundidade do subterrâneo com a profundidade da superfície. A superfície de sítios arqueológicos é animada por pessoas e coisas, são “lugares praticados” (Certeau, 1994); são “lugares imaginados” (Bachelard, 2008); são praticados e imaginados na longa duração. (Bezerra, 2018: 53-54)

Nas imagens demonstradas em meio a essa superfície, foi possível notar diferentemente do que vira no ano anterior, quando passei pela mesma área e não percebi quase nenhum tipo de marca, vestígios, além dos que eu já conhecia. Aqueles cacos de cerâmica “antiga” só começaram a ser vistos por mim após os diálogos com o meu avô. Talvez, foi nesse momento que o imprevisível da superfície se animou com as pessoas e as coisas, como lembrado acima.

Para Tim Ingold (2017) a superfície possui uma característica impar ao estar presente nas nossas visões háptica e percepções com o mundo vivido. As superfícies operam na construção de formas, segundo ele “é graças à superfície que podemos considerar a forma como uma entidade coerente e independente que pode ser distinguido de seus arredores - ou em uma palavra, como um *objeto*” (Ingold, 2017: 05). Do mesmo modo, para ele é a superfície que molda os estatutos daquilo que está fora e dentro, como em um envelope, ela esconde o conteúdo interno, sem a superfície para ele, não há nenhum objeto, assim:

a superfície emerge na própria fusão de uma afetividade que se intensifica de dentro e do intemperismo – incluindo efeitos atmosféricos como sol, vento e chuva - isso traz sua influência para suportar de fora. A superfície, produzida nesta mistura de forças e movimentos, constitutivamente de "dentro para fora" e erosivamente de "fora para dentro", é em si de profundidade inestimável e ilimitado na extensão de seu derramamento nos arredores. (Ingold, 2017: 06)

A partir daí, sobre essas extensões em superfícies que captei modos de estar não mais reconhecendo o que está “dentro ou fora”, mas questionando os próprios modos de como e quando as formas aparecem. Após meus anos de aprendizagem em laboratório sobre diferentes formas de materiais cerâmicos e os tipos de “tempero” e outros atributos cerâmicos, fui percebendo que de nada poderiam ajudar nesses diálogos se eu não pensasse na interligação dos antigos modos de relação que os mais velhos haviam me contado. Esses materiais encontrados na Amazônia demonstram uma “antiguidade”³⁶, a qual tanto meu avô Hilton, quanto Dona Bebê, como num piscar de olhos, me informaram, contando como eram feitas aquelas

³⁶ Vale mais uma vez ressaltar que a antiguidade desses materiais não deve ser vista dentro dos marcos temporais “históricos ou pré-coloniais”, pois os mesmos são entendidos dentro das próprias esferas ontológicas de tempo na Ilha.

cerâmicas, o que me acarretou surpresa, pois não imaginava que aquele conhecimento ainda era lembrado por ambos.

Apesar de não ter feito nenhuma análise mais minuciosa desse material observado, entendia que o meu modo de aprender, o qual demorou anos para ser praticado por mim, logo foi dissipado pela rapidez da narração dos mais velhos do Rio Furo Seco. Eles me demonstraram que aqueles materiais não eram somente conhecidos dos tempos dos antigos, como também feitos por eles. Tais materiais são entendidos dentro da lógica de ocupação da Ilha em distintas temporalidades de gentes que os reconhecem enquanto seus. Assim, o reconhecer do modo antigo, categoria temporal discutida pelos próprios moradores da Ilha, não é necessariamente incorporar o modelo de dedução de uma cronologia ocidental dessa mesma antiguidade.

Nas histórias do tempo em que se riscavam seringas, já no século XX, por exemplo, muito desses materiais cerâmicos feitos eram utilizados para guardar água, andando por muito tempo dentro da mata, como também possibilitando coletar o leite para a produção do látex, me contou seu Edilson. Também andando dentro das matas pode-se notar a presença de árvores de cacau, onde são vistas geralmente em associação com as pessoas que plantavam essas árvores, pois é entendido que tal rastro dentro da mata é não convencional e não pode ser encontrada sem que alguém tenha a plantado.

São por meio desses rastros das coisas que as composições e decomposições, interpretadas por mim, interagem nas histórias que são animadas na Ilha. O material arqueológico convencional é uma das aparições perante as demais possibilidades que podemos pensar juntos e além da arqueologia. Etnograficamente, os significados que esses materiais ganham são por vezes comparados com os modos de análise que podem ser apresentados, a partir da própria relação com as comunidades, coletivos, ou pessoas com que estamos envolvidos.

Para Denise Ferreira (2019a), um contraponto das separações advindas da epistemologia ocidental, como já comentado, é atuar contra ideais de separação, sequência e determinação. A fim de apresentar uma outra leitura desses ideais ao desenvolvermos metodologias sobre o modo de *como* interpretamos *as coisas*, ela traz uma análise a respeito da obra de arte Majmua, da artista paquistanesa Madiha Sikander, obra descrita como “um agregado de coisas conhecidas, mas combinadas

de um modo inusual: cravos-da-índia e miçangas, unidos por uma linha e formando losangos diminutos e listras retangulares maiores” (Ferreira da Silva, 2019b: 49).

Ela chama atenção para a abordagem de interpretação poética negra, ao passo que existe uma obliteração das exigências de análise de um mundo regido pelas regras cognitivas descritas pela filosofia de Kant. Seu trabalho nos provoca algumas reflexões sobre metodologias que optam em vazar *as formas* e *as coisas* (Ingold, 2012; Bezerra, 2018), e em último instante as pessoas. Apesar de focar no entendimento da arte e da organização da filosofia ocidental nesse estudo, Ferreira da Silva (2019) salienta que:

É importante que se evite, primeiramente, pressupor o rearranjo moderno das causas clássicas – a saber, [causa] final, formal, eficiente e material –, no qual o material (aquilo de que algo é feito) não é mais que o efeito de uma meta (final), a fórmula abstrata (formal), ou a lei universal (eficiente) que não é transparente senão para o sujeito. Em segundo lugar, uma reflexão sobre o material, se não ignora o pertencimento desse material ao mundo, não pode proceder de modo a tratá-lo, meramente, como conteúdo. (Ferreira Da Silva, 2019b: 48)³⁷.

Atributos de um modo de interpretar e de pensar as finalidades e as eficácias que se detém na matéria. Nesse texto proeminente, me parece habitar interessantes questões que orbitam a esfera da arqueologia e diria da ação de observação etnográfica. A partir da quebra de pensamento proposto por Denise Ferreira para a análise de obras de artes em seu *estado bruto*, há uma relação indiscutivelmente estabelecida entre observador, (crítico da arte), artista, quem pensa e atua sobre os componentes das matérias. Ela nos apresenta por meio de sua abordagem inquietações profundas sobre a ‘constituição do sujeito moderno’, este mesmo, lido aos olhos de Kant como o sentido do humano mais próximo do homem europeu. De um outro ponto vista, Denise Ferreira é crítica da ideia de forma e coisa, forma compreendida além das restrições ocidentais como “‘forma’ tem, ao menos, dois significados: a forma aristotélica (enquanto figura, formato ou composição), e a forma kantiana (enquanto fórmula ou princípio)” (Ferreira da Silva, 2019b: 53), e a *coisa* é então composta pelo que ela delinea sua poética feminista negra como:

Em estado bruto, A Coisa, como um referente de indeterminação ($\infty - \infty$) ou como matéria prima, saúda a capacidade da negritude de libertar a imaginação das garras do sujeito e suas formas, o que não é senão um primeiro gesto em face de um modo de pensar que contempla total e simultaneamente a virtualidade e a realidade (Ferreira Da Silva, 2019b: 47, grifos da autora).

³⁷ Marcações em colchetes originalmente da própria autora.

Aqui, meu ponto de argumentação é pensar próximo dos conjuntos de composição e decomposição discutidos por Ferreira da Silva (2019b) que as formas tomam para si. Como o emaranhado de movimento que promove um aparecer da coisa e, assim, percebermos os elementos compreensíveis daquilo que notadamente vemos como vida. Ao chegarmos nos tempos-coisas-lugares e evidenciar seus caracteres de inscrições, que preenchem as narrativas de sentidos, estamos simultaneamente lidando com um referente de indeterminação chamado de *coisa* como apresentado pela autora.

A partir desse debate teórico é preciso decompor, para compor algo. Como a argila manuseada em suas inúmeras partes na tentativa de compor uma coisa. Como também o trabalho com o torno, os gestos, a argila, os seus aditivos, nada está separado, ao contrário, para que possamos empreender alguma coisa como finalização, tudo deve estar em composição, até quando parece se decompor. Pois, a decomposição também, em última escala, não é um outro movimento de uma outra composição?³⁸

Os cacos, as histórias locais, e as próprios conhecedores dessas histórias me fizeram imaginar uma arqueologia que poderia surgir desse encontro de composições. Como na discussão elaborada pela arqueóloga Cree e Stoney, Tara Million (2005), ao criar as possibilidades de elaboração de uma arqueologia não somente baseada em comunidade, como também, como arqueologia embasada nos princípios “aborígene”, o que segundo ela:

Quando comecei a praticar arqueologia dentro do contexto da filosofia Aborígene entendi que se envolver em arqueologia é criar um vínculo físico muito poderoso que replica a arquitetura Aborígene tradicional. A partir das características físicas de um sítio arqueológico, a imanência de todos os tempos e as redes de relacionamentos contidas nestes tempos podem ser reconhecidas e experienciadas explicitamente. Portanto, quando abordado a partir de um ponto de vista Aborígene, um sítio arqueológico funciona da mesma maneira que as Tendias do Suor³⁹ das culturas Aborígenes Norte Americanas e proporciona um espaço similar onde os ancestrais possam

³⁸ Retornarei para essa discussão no decorrer da sessão, ao pensar na relação com as coisas demonstradas carregadas de significados e histórias pelas pessoas na Ilha do Pará.

³⁹ Nota da tradutora: “Sweat Lodges” na versão original. Este é um nome comumente utilizado para designar a estrutura viva que faz parte de rituais xamânicos aborígenes. Tais rituais se fazem presentes, de formas variadas, em diversas culturas aborígenes/indígenas no continente Americano, desde grupos Mesoamericanos (onde eram chamadas Temazcal) às culturas das Primeiras Nações presentes nos territórios dos Estados Unidos e Canadá. É importante a distinção destas estruturas/cerimônias em relação às saunas usadas para recreação, limpeza e desintoxicação - propriedades geralmente usadas para vender as diversas formas de apropriação cultural destes ritos, incluindo as “Tendas de Suor” divulgadas no Brasil.

estar presentes juntamente com os vivos e os não-nascidos. (Million, 2005: 39)⁴⁰

Desse modo, a empreitada desse movimento é tornar visível as práticas de tanto uma arqueologia ocidental, quanto trazer para o debate a existência de pensar arqueologia para fora do seu marco fundador de pensamento, correlacionando-a com as comunidades de interesse, criando um ponto dessa conexão física de muitos tempos, como dita acima, em que os diferentes conhecimentos são elaborados. Para pensar ainda com Tara Million, é praticando uma arqueologia com bases filosóficas “aborígenes” (diria não modernas ocidentais) que a pessoa arqueóloga é transformada, fazendo com que muito se possa aprender com uma noção de que “O sítio arqueológico passa a ser uma área cerimonial e a arqueóloga uma praticante cerimonial. Além de ser a depositária de um lugar sagrado, a arqueóloga é a depositária de artefatos e ecofatos - todos objetos sagrados, transmitidos por um registro arqueológico que é consciente.” (Million, 2005: 39).

Nesse espaço de transformação, as coisas que foram encontradas na Ilha do Pará ganharam os atributos das narrativas dos mais velhos. Foi através delas, não somente por elas aparecerem como poderiam, mas por serem explicadas nessa arena de disputa entre uma explicação que eu poderia dirigir para essas mesmas coisas individualmente e aquilo que estavam me contando os mais velhos. Caso dirigida somente por mim, a interpretação estaria em desuso, visto que para que chegasse nesse processo de entendimento necessitava da explicação situada, necessitava construir minha *axis mundi*, como debatido por Million (2005).

É por meio da criação desses mundos que a arqueologia tem como instância a difícil tarefa de não engolir o lado “menos importante”. Ela pode fazer com seus modelos de separação, distinção e criação de valores estéticos sobre o material arqueológico encontrado, pode ser visto de outra maneira? na sua ânsia por acessibilidade de um passado visto como acabado ou soterrado pelas sobreposições estratigráficas? Se sim, devemos aprender de fato com as pessoas com quem estamos em diálogo comunitário. Como sugeriram as análises de Denise Ferreira (2007, 2019a), afastando-nos dos domínios de separabilidade, sequência e determinação das coisas. Sendo o holismo o modo de construção dessa arqueologia,

⁴⁰ Tradução não publicada feita por Sarah Schimidt (mestre em Antropologia com área de concentração em Arqueologia pela Universidade Federal de Pelotas), para uso didático. Maio 2017.

como na narrativa sobre a Mulher Búfala Branca de Tara Million, pois é nesse tipo de arqueologia que prioriza as conexões invés da separação (Million, 2005: 48) que reside a sua mais bela face: a criação de tempos e de mundos.

3. Entre outras presenças arqueológicas

Pensar paisagens em relação com ausência, ou presença, de ocupação humana por meio dos meus diálogos comunitários na Ilha do Pará, me fez entender sua abrangência, sua relação com a própria capacidade humana de afetação por esses demais seres que nela habitam. Sabe-se na Ilha, por meio dos ensinamentos deixados pelas pessoas mais velhas, que deve se ter cuidado ao entrar em clareiras na mata, em construir uma casa em um lugar “assombrado”, por exemplo, como se convém dizer “é danado pra dar misura”.

Existe uma série de cuidados que devem ser tomados ao se vivenciar experiências de vida com essas multiplicidades de seres que podem vir a atingir a saúde humana, causando adoecimentos diversos. Nos tempos mais antigos, existiam as pessoas que cuidavam para que isso não acontecesse, ou, quando acontecia, elas estavam aptas para administrar remédios de ervas, banhos e demais tipos de práticas de cura.

Sobretudo, as relações estavam ligadas justamente à aprendizagem que se estabelecia com as paisagens e seus lugares. As histórias que vêm desses lugares me foram contadas por seu Edilson quando perguntei se ele já havia passado por uma situação na Ilha com esse entendimento. Segue nossa conversa:

Queiton: Nessa época não tinha muita visagem Seu Edilson?

S. Edilson: Tinha, pessoal sempre via visagem meu mano, agora eu mesmo nunca vi! Para não dizer que eu nunca vi visagem, teve uma vez que eu estava com a minha mulher (Dona Maria), nesse mesmo mês de dezembro que nós estamos caminhando agora, a gente estava indo para o Mazagão. Ali na beira daquele rio Jararaca, ali embaixo do Cutias, não sei se tu sabes onde é?!

Queiton: Não sei não seu Edilson.

S. Edilson: Lá nos fomos ficar eu com ela, aí quando foi perto já do fechar da noite eu peguei fiz um fogo assim, na boca desse dito igarapé Jararaca, chegamos lá puxei minha montaria assim, peguei panela de galinha grande que nós tínhamos pegado para ir pro Mazagão que nós tínhamos levado, aí desembarquei tudo né, tinha um pracaxizeiro assim e outro lá (exibiu a distância entre as duas árvores) peguei amarrei a rede assim de um lado e outro né. Aí ela deitou na rede dela e começou a se embalar e peguei fiz um fogo lá com esses restos de pau seco que tem na beira da costa. Só sei que puxei lá e fiz um fogueirão medonho, clareava logo tudo, que era uma beleza igual uma cidade. Quando já estava noite bem fechada, ela deu um soninho e se acordou, assim meio espantada ela disse “Edilson, Edilson, Edilson, não dá onça por aqui?” (ele respondeu para Dona Maria) Não, eu acho que não.

Nunca vi onça por aqui, já deu muita onça por aqui, mas agora não tem não. (e ele seguiu contando) Aí ela se aquietou, deitei na rede assim com as duas mãos de baixo da cabeça e fiquei me embalando. Meu mano, nessa arrumação que nós estávamos lá, dela conversando comigo e eu com ela, a maresia na beira da costa estava estrondando assim “tchei, tchei, tchei”, isso já era pertinho da meia noite, mais ou menos, quando deu eu ouvi um grito assim, mais um grito a modo que aquilo foi em cima assim, e a modo que aquilo foi em cima que espalhou e entranhou, assim tudo, tudo. Fiquei assim meio ruim, e fui responder, no que fui responder, pronto meu camarada, fiquei preso mesmo, sabe que fiquei preso, do jeito que fazia para tirar a mão de baixo da cabeça não saía assim, nenhuma nem outra, minhas pernas também. Comecei a rezar, até que aquilo foi afrouxando e ela disse Edilson “vamos embora Edilson, vamo bora”, aí peguei nossas coisas porque eu disse que não ia deixar lá. Peguei, ajeitei tudinho e arrastei para fora a montaria na água e fomos embora no meio da maresia mesmo, naquelas tantas da noite. (Seu Edilson, 21 de dezembro: 2019)

Após me narrar esse acontecimento eu refleti e perguntei sobre a presença desses eventos serem apenas marcações daquele tempo de outra hora, ou se ainda ocorriam e se existiam outros seres nesses próprios lugares. Seu Edilson me respondeu com toda sua certeza:

Sim, tem o lugar delas sim, todo lugar tem seu dono. Outro dia seu Manezinho contou que ao ir atravessar o igarapé, aqui desse igarapé lá pro barreiro né, tem uma baixa que quando ele ia passando da baixa, jogaram umas pedradas nele, ele olhou para trás e não viu ninguém, as pedradas não pegaram nele, mas ele viu as pedradas, diz ele que se arrepiou todinho. (Seu Edilson, 21 de dezembro, 2019)

Como me chamou atenção essa fala seu Edilson trazer as presenças desses “donos” dos lugares, entendo que em outras partes da Amazônia demais pesquisas etnográficas indicam a presença ampla da ideia de *dono* por meio das gentes, lugares e coisas (Cabral, 2014a). Como discutido pelo antropólogo brasileiro Carlos Fausto (2008), a categoria sociocsmológica de “dono ou mestre”, por meio de leituras de etnografias com distintas etnias e línguas indígenas amazônicas, ele acentuou que esses distintos contextos a categoria dono-mestre aparece muitas vezes associada a “um mundo de múltiplos domínios. Esses domínios são constitutivos da estrutura do cosmos, de tal modo que um dos pressupostos a reger a ação humana sobre o que chamaríamos de mundo natural é o de que *tudo tem ou pode ter um dono*” (Fausto, 2008: 339, grifo dele).

A análise de Fausto recai principalmente no modo de comparação sobre a ideia de propriedade privada ocidental postulada por John Locke individualizada, e os diversos entendimentos que os donos e/ou mestres nos mundos ameríndios estabelecem sobre algo; sendo a ideia também de propriedade não individualizada um outro entender para noção “propriedade”. Mas ainda assim, compreendida pela

diferença entre si e os demais. Sujeito, poder, magnificação, singularidade, assimetrias e simetrias de relações são trazidas para o plano de complexificação do que esta noção de dono está abordando. Esse modo de entender pressupõe que “O dono está na origem daquilo que possui, pois o fabricou, seja este artefato pessoa ou coisa: na Amazônia, a noção de fabricação não se aplica apenas aos objetos, mas também aos corpos de parentes e de animais familiares.” (Fausto, 2008: 332). No mesmo sentido, ele também afirma “Em todas essas denotações, está se definindo a relação de um sujeito com um recurso: o dono seria o mediador entre esse recurso e o coletivo ao qual pertence.” (Fausto, 2008: 330).

A polissemia dessa categoria de fato parece central para entendermos as controversas e modos de organizar o mundo que ela demonstra. Porém, sobre o que me contam na Ilha do Pará, a ideia de *dono* descrita acima é também menos concentrada em uma “pessoa humana”, como também apontado na síntese de Fausto, mesmo que ela possa ser vista como esse mediador importante nessas relações. Acredito que na Ilha os donos também são os próprios lugares, seres, paisagens, pelo que me foi dito, assim, os donos agem e também dizem sobre a ideia de humanidade.

Seu Edilson oferece sua própria explicação dizendo que isso muitas vezes pode ser feito “para ver o jeito da pessoa, se tem medo, se não tem, porque às vezes não aparece mais”. Ele explicou: “eu ia andando também pelo caminho que fica indo naquela mesma paragem outro dia, e parece que, assim, me suspenderam lá em cima, e eu falei: égua, bora acabar com a bandalheira aí! foi nessa dita paragem”, referindo-se ao lugar próximo do igarapé onde ele havia dito que tinha dono. Assim, quando uma “paisagem natural” é dotada de seres em que os seus donos ali estão presentes, ela está sendo carregada de sua singularidade e magnificação, para utilizar a caracterização de Fausto (2008). Pressuponho que é ela, a própria paisagem, nessa relação, e não só o ser o qual nela habita que efetua sua particularidade, e se irmos mais fundo, sua transcendência. Não há a separação entre o lugar e o ser, mas ambos estão tão imbricados que um é o outro.

Aqui há uma explicitação muito interessante sobre a maneira em que as pessoas geralmente mais velhas interagem com esses seres, que habitam tais lugares, de modo conflituoso, como percebi nas falas do seu Edilson. Parece que o lugar da humanidade das pessoas vivas no toque dessas interações com esses seres

é marcado não pela hierarquia dos “humanos” sobre eles. Mas, pela finitude humana versus propriedade de ação que o ser tem sobre nossa própria finitude. O que impera aqui é o inverso da lógica moderna ocidental, aquela velha bomba de vácuo que criou os não humanos, como discute Bruno Latour (1994), se quebra. Pois, do nosso antigo lado amazônico, aquilo que se sente e entende-se como verdade e realidade são permeadas de formas existenciais além da humana.

Quando seu Edilson reconhece e fala que outras pessoas também vivenciam muitos lugares por onde se anda, seja por terra ou canoa na ilha, ele está nos contando que elas podem vir a enfrentar esses momentos em que o seu entendimento de humanidade é frágil. Essa fragilidade é o que ele explica como a maneira de algumas vezes “isso” não nos chamar mais a atenção, dependendo de como cada pessoa reage com esses eventos. O medo aqui é um dos sentimentos que pode fazer com que alguém, que não esteja preparado a enfrentar uma dessas situações, acabe padecendo. Pois, como adverte seu Edilson “quem tem medo é danado para sempre ir atrás do camarada”. Ou seja, as relações fundamentadas nas histórias exprimem modos de conexões, ou desconexões, com lugares que nem sempre podem ser visitados e mesmo habitados, por já serem moradas de outros seres, ocupados por outras gentes.

Na sua pesquisa na Ilha de Caviana, Juliana Machado (2011) atestou também o caráter da premissa de donos para os lugares, como a mãe d’água, mãe-do-mato, outras “mães”, visto que são os conceitos usados para definirem esses seres, além de ressaltarem, assim como acontece na Ilha do Pará, a presença de seres como encantados, visagens e misuras. O que em Caviana segundo ela:

Na ilha, estes entes também surgem na forma de uma figura chamada de mãe-do-lugar, denominação que, como nos fala Tereza, representa “a mesma coisa” que as mães dos bichos, mato e da água; ou seja, é um ente que representa de forma genérica todas as mães. Adotarei esta denominação para me referir a todos esses entes protetores, tanto da terra como das águas. A ideia de existir uma mãe-do-lugar, conforme essa designação local é interessante já que um lugar é um espaço que agrega um conjunto específico de coisas, seres e características topográficas. Eles podem ser a curva de um rio, um barranco seco, um clarão na floresta; quase todos os espaços são potencialmente lugares. Mas eles só se tornam assim designados quando são alvo de afeto e histórias pessoais e familiares, ou ainda relacionados a histórias ancestrais, “dos antigos” (Machado, 2011: 250)

Como discutido anteriormente sobre as muitas presenças que um lugar pode ter, e como descrito por Machado (2011) acima, quase todos os espaços possuem a potência de serem lugares significativos, mas isso só ocorre porque habitam e orbitam

as histórias pessoais, familiares e ancestrais. É o caráter da experiência antecedente que possibilita essa mesma noção histórica de acontecimento pautada geralmente na fala de alguma pessoa que se viu em uma situação de medo (para advogar da explicação de seu Edilson) com demais seres. A base da interação é o fato dessa história ser conhecida e repassada aos demais, pois não se quer que outras pessoas venham a padecer desses medos e coloquem em choque sua fragilidade humana.

No entanto, isso nem sempre acontece, pois na Ilha do Pará, especialmente no Furo Seco, os mais velhos são pouco ouvidos atualmente como conhecedores. Isso produz um desequilíbrio na maneira de conhecer, pois muitos dos cuidados que devem ser tomados são ignorados. Por exemplo, ao construir uma casa, ato o qual geralmente acarreta bastante trabalho, mas que necessita de uma topografia não só pautada no físico, mas também nos muitos aspectos que rondam esse mundo físico. Ou mesmo em ações que poderiam ser vistas como um simples banho na beira do rio, que dependendo do horário do dia e noite, pode trazer complicações de fragilidade para a saúde.

A arqueologia nesse âmbito é uma prática que deve ser refletida dentro dessas premissas, pois isso é pensar comunitariamente, os limites também são postos dentro desse entendimento dos lugares e de suas histórias, que ao estarem carregados de seres podem vir a afetar pessoas desavisadas. No meu processo de reconhecimento desses aspectos, eu apenas visitei brevemente e acompanhado lugares considerados perigosos, e após longas conversas sobre o porquê nós não poderíamos passar ou estar ali em certas horas, ou dia da semana.

Como ressaltado, os desequilíbrios de mundos são cada vez mais percebidos desde a omissão dos ensinamentos dos mais velhos e desinteresse de novas gerações, quase todos os modos de viver que antigamente eram o catalizador das relações locais aos poucos vão se tornando um topo da memória. Como entre uma lembrança e outra, tanto seu Edilson, Dona Bebé, e meu avô Hilton me demonstraram, que naqueles antigos mundos, a fragilidade da vida era levada tão a sério e que tudo era tão dinâmico que qualquer barulho na mata, sopro no ar, ou correnteza de água era uma fala de que algo estava prestes a acontecer. A todo momento fui levado a pensar o tempo de fato como uma coisa e as formas a mais de existências como também outras presenças arqueológicas, visto que elas aparecem, vez ou outra, nas

narrativas e estão intimamente ligadas aos lugares, elas também constroem paisagens.

Dentro desse sistema de conhecimento de muitas conexões existem as possibilidades de aprendizagem, como venho abordando com os mais velhos, focada nessa relação com os lugares e seus tempos. Elas são similares às formas de estar no mundo ao pensamento ameríndio, no reconhecimento das vidas que os lugares habitam além do seu sentido meramente humano, mas cosmoperceptivo, de muitos ensinamentos, como salientou Davi Kopenawa:

O que eles chamam de natureza é, na nossa língua antiga, *Urihi a*, a terra-floresta, e também sua imagem, visível apenas para os xamãs, que nomeamos *Urihinari*, o espírito da floresta. É graças a ela que as árvores estão vivas. Assim, o que chamamos de espírito da floresta são as inumeráveis imagens das árvores, as das folhas que são seus cabelos e as dos cipós. São também as dos animais e dos peixes, das abelhas, dos jabutis, dos lagartos, das minhocas e até mesmo dos grandes caracóis *warama aka*. A imagem do valor de fertilidade *ně roperi* da floresta também é o que os brancos chamam de natureza. Foi criada com ela e lhe dá riqueza. De modo que, para nós, os espíritos *xapiri* são os verdadeiros donos da natureza, e não os humanos. Os espíritos sapos, os espíritos jacaré e os espíritos peixe são os donos dos rios, assim como os espíritos arara, papagaio, anta e veado e todos os outros espíritos animais são os donos da floresta. Assim é. (Kopenawa & Alberti, 2015: 475).

Esses entendimentos que venho discutindo desde o início dessa seção, por meio da relação etnograficamente orientada sobre as coisas e histórias que surgem na Ilha do Pará, fundamenta-se justamente, como defendido por Kopenawa, na não separação da “humanidade” com aquilo que a cerca e que em muitos momentos está para além dela.

Durante o percurso dessa pesquisa, muitas dessas designações aprendi lembrando aquilo que diziam as pessoas mais velhas, além da maneira que fui eu mesmo visitado por seres. Em uma noite, estando na Ilha, um momento entre sono e vigília me fez entender essas compreensões sobre humanos e demais seres. Isso me aconteceu durante parte da minha estadia na Ilha, foi logo após de um dia cansativo de viagem para lá, nesse primeiro dia eu:

Tinha acabado de chegar no dia anterior da cidade de Santana no Amapá, a viagem foi tranquila. Estava na casa do meu avô, uma casa típica das comunidades ribeirinhas, toda de madeira com uma cozinha recém reformada com uma ampla vista para a fora do terreiro, poucas madeiras na parede com lugares apropriados para guardarem as louças, fazerem comida e guardar água. Já era tarde da noite, os porcos nesse dia faziam muito barulho, e de repente eu lembro do silêncio que se estabeleceu no ar úmido e ameno que fazia naquele instante. Eu estava deitado com a sensação entre um sono e outro, levemente acordado. Sentí algo me acordar, como a ponta de uma unha raspando a superfície da palma do meu pé que estava inclinado

levemente para cima, devido a minha posição em que eu dormia na rede. Ao mesmo tempo, senti um sopro passando por cima da minha cabeça, já não sentia o meu corpo, estava totalmente imóvel. Naquele momento não conseguia pensar em nada para me tirar daquela situação, pois tentava gritar ou falar algo, mas não conseguia. Meu pai também estava na casa do meu avô e dormia ali próximo, com meu tio, primo e outro senhor hóspede do meu avô. Quando eles perceberam o que estava acontecendo, meu pai começou entonar gritos afastando o que fosse aquilo de perto da minha rede. Respirei fundo e aliviado sem entender do que se tratava aquela situação. (Anotações da pesquisa, 05.01.2020)

No dia seguinte quando levantávamos para tomar café, meu avô indagou o que tinha acontecido e eu respondi que não sabia. Apesar de retornar novamente sobre a sensação que fui exposto naquela madrugada, as pessoas que dormiam na casa foram me dizendo o que era. Eles diziam que aquilo era “Pesadelo”, com certeza ele estava tentando me pegar. Pesadelo é uma criatura conhecida localmente que ataca as pessoas durante o sono, que as mobiliza e faz com que elas não consigam se mexer e que só é espantada após fazerem bastante barulho, o que pode ser feito com batidas de pé na madeira e chamando o nome da pessoa que está dormindo.

Até esse acontecimento comigo, eu não tinha experienciado nada parecido, ouvia sempre as pessoas contando a respeito, meu avô mesmo havia me exposto várias vezes que o Pesadelo havia tentado pegar alguém. Essa criatura, entretanto, não poderia ser vista, as pessoas contam que ela apenas ataca durante a noite e se aproveita das pessoas dormindo, por isso era conhecida como Pesadelo. Muitos riram de mim pela manhã daquele dia, e foi como se eu tivesse rompido uma exterioridade entre o que eu poderia compartilhar de fato com as pessoas que já me haviam contado sobre aquilo, porém até aquele momento não tinha tido aquela experiência.

A partir disso, fiquei imaginando o que eu poderia ter feito de distinto no decorrer daquela viagem para que aquilo tivesse acontecido. Pensei e lembrei que no dia anterior, retornando de outra parte do rio para a casa do meu avô, em alguns momentos do retorno, apareceu duas vezes um boto boiando sobre as águas. Em alguns casos, algumas pessoas me contaram que isso poderia me trazer má sorte, ou um presságio de que não devia “dar confiança”. Botos são temidos localmente por possuírem essa capacidade de agir sobre as pessoas da Ilha, e por isso “não dar confiança” expressava que não devia eventualmente tentar brincar ou ter qualquer tipo de relação para além de apenas ignorar as suas passagens quando estivesse boiando sobre as águas do rio. Posteriormente, associei o que aconteceu comigo na

noite daquele dia, quando havia visto a passagem de um boto, com isso que havia ocorrido.

Não é fácil mediar essas situações, mas fingir que elas não foram postas sobre o que aconteceu durante o processo dessa pesquisa seria praticar um ato de assepsia sobre as experiências em campo. Tais experiências, assim como meus interesses em contar as histórias da Ilha, me fizeram refletir justamente sobre onde começava a minha interpretação sobre determinado acontecimento ou pessoas, e sobre os seus limites. Ao evidenciar a minha experiência, trato dela como algo que demorei para entender, para interpretar. Pois, ser integrado a uma experiência que não somente foi um relato de campo, mas uma construção também da minha pessoa, mais uma vez de modo que algo acontecido comigo me ligava às experiências vistas como comum a quem habita aquelas paragens.

Lembro que meu avô me dizia, anteriormente a esse momento, que era muito diferente o modo que as pessoas moravam na cidade do jeito que se vive na Ilha. Ele acentuava nessa conversa que as pessoas criadas na cidade são diferentes porque não estão acostumadas como se vive lá, ele dizia que sabia muito bem quando alguém era criado na cidade, justamente por não saber como se comportar em muitos casos. Mais uma vez, a diferença surgiu nessa comparação. O que poderia ser até contraditório, mas somente pelo que senti e pela minha própria experiência e também testemunhada pelas pessoas na casa aquela noite o modo que “acontecía comigo também”.

O ponto de vista da relação externa aqui é o da igualdade exterior pela diferença interior, mas não uma simples igualdade, pois ela é praticada no reconhecimento da desigualdade entre os seres, para que sejam iguais o lado humano; e o humano como frágil precisa existir, é a sua fragilidade que concebe existir em meio aos demais não iguais. Aqui o que age é o teor da diferença produzida. A partir do que aconteceu comigo, percebi que o igual pode ser lançado como aquilo que é externo a todos que não vivem isso, logo se não viveram, não podem entender, não adquirem conhecimento (em um último sentido). E se não entendem, entre os iguais que já viveram essa experiência, estabiliza-se a diferença. Se vive e se entende pela e para lidar com uma igualdade exterior, que é o pano de fundo da diferença interior, mas isso mais uma vez é uma interpretação desse pesquisador-descendente.

“Alguém da cidade não é acostumado ou sabe se comportar nessas situações” dizia meu avô, e com isso ser da cidade para ele é uma diferença externa, porque não há uma ligação sobre o modo de ser da cidade e ser do interior para ele que regeria acontecimentos de viver ali. Indiscutivelmente aqui, o “Outro” não é somente quem não é da Ilha, quem é da “cidade” que possui outros costumes e não entenderia aquilo, é sobre o modo de ser pautado na diferença. Logo, diria que essa diferença interna se dá porque você não é do lugar, o que é um equívoco, pois, no que pude compreender sobre essa disputa de alteridade pelos próprios moradores, é que ela possui distintas gradações. Variando desde tipo físico, social até o afastamento total. A base disso recai justamente sobre as compreensões ontológicas das realidades na Ilha, que por meio de um conflito de tempo e conhecimento, fazem com que nossa breve humanidade seja cada vez mais amedrontada.

Essa consciência não atua somente no presente. Segundo os mais velhos, nos acontecimentos de “antigamente” essas relações exigiam cada vez mais multiplicidade, ela não se dá na restrição e separação de quem pode ou não interagir com os humanos na Ilha. Ela busca demonstrar por meio de quem sentiu, viu e posteriormente irá narrar aquela experiência como fundamentalmente carregada de realidade e posicionamento. Os lugares são peças-chaves nessas teias que vão sendo tecidas, uma historicidade praticada, por fim constituem meios de um conhecimento que não exclui formas de vidas além da humana.

Dessa maneira, a arqueologia acompanha não só o caminho dos materiais convencionais deixados pelas antigas ocupações na Ilha, como também percebe, por meio das paisagens dos lugares, modos de saber pautados nas coisas e como elas reportam multitemporalidades, angariadas pelas relações entre as pessoas e seus territórios tradicionalmente ocupados. Uma abordagem de análise de seu território e historicidade pressupõe modos de compreensão temporal que interligam a dinâmica de consideração sobre o que são “acontecimentos pautados em um tempo que passou”, mas que ainda produzem sentido no “presente”. Mais que uma multivocalidade, essas histórias coabitam uma ontologia de saber sobre o real (Alberti, 2016; Halimakis, 2011). A partir delas se pensam tempos e ontologias em conexão, modos de conhecer que fazem suas temporalidades.

3.1 Tempos & Ontologias – Ou, uma ontologia do tempo:

Seguir o movimento assim de indagar o que é *ser histórico*, o que é *significar um tempo*⁴¹, de “uma coisa pertencer a outro tempo”, como muitas vezes se aciona no discurso arqueológico de maneira naturalizada. Essa parece ser uma questão também que ronda distintos enfoques e bases disciplinares sobre o debate do tempo⁴². Sobre tal debate caminho entre duas compreensões sobre o tempo, um referente à percepção moderna ocidental sobre a sua passagem, e outra, sobre as suas compreensões ontológicas para distintas pessoas, povos, culturas. Tentar responder pelo caminho da primeira é entender o tempo como um universal, uma constante física e social que algum momento o ocidente, por meio das suas palavras e coisas, quis operacionalizar e estabilizar em uma linguagem lógica e muitas vezes matemática para delimitar o que é o tempo.

Responder essa questão seguindo o segundo caminho pressupõe que somos nós (um coletivo de seres em conexões com os demais), nossas memórias, nossas percepções mentais de tudo que interpretamos como mundos plausíveis de realidade, o que nos fornece a sensação de habitar tempospaços. Esses caminhos distintos sobre um tempo físico e outro habitável dentro de nossas cabeças não são totalmente

⁴¹ Reinhart Koselleck (2006) e François Hartog (2010) debateram sobre as mudanças das percepções da passagem do tempo na disciplina da história averiguando quando a noção de tempo histórico começou a ser trabalhada pelo pensamento moderno ocidental. A obra de Koselleck abriu uma série de estudos sobre temporalidade e historicidade do próprio conceito de história, que começou a ser organizado em torno da noção de elaboração do que é “tempo histórico”, o que autor autodenominou de a noção antropológica do passado/futuro como “espaço de experiência e o horizonte de expectativas” (Koselleck, 2006: 309). O espaço de experiência é justamente onde tudo se organiza, em que a “experiência é o passado atual, aquele no qual acontecimentos podem ser incorporados e lembrados” (Ibid.), já a expectativa, segundo o autor, só pode ser definida pelo adquirir da experiência: “Expectativas baseadas em experiências não surpreendem quando acontecem. Só pode surpreender aquilo que não é esperado. Então estamos diante de uma nova experiência. Romper o horizonte de expectativa cria, pois, uma nova experiência.” (Koselleck, 2006: 313). É a partir dessa tensão entre acontecimentos que ocorrem na modernidade, que não correspondem mais ao esperado, que se cria um espaço entre as expectativas futuras e as experiências passadas, essa tensão é, segundo Koselleck (2006), o que designa “tempo histórico” para o pensamento ocidental. Já François Hartog (2010), influenciado inclusive pela obra de Marshall Sahlins (2003), chama esse movimento em que cada momento histórico possui uma própria historicidade de “regimes de historicidades”.

⁴² A física quântica discute há mais ou menos um século, a partir da teoria da relatividade geral elaborada por Albert Einstein, sobre a ideia de tempo e espaço como formadores da base da compreensão do mundo, sendo relativos pois sempre se referem a um lugar no espaço, gravidade e velocidade. Não irei me aprofundar nesses sentidos físicos do tempo pois, como demarca o físico italiano Carlo Rovelli (2018) no seu livro “A Ordem do tempo”, o tempo-espaço e as suas estruturas estudadas pela física quântica ainda são um mistério para a própria “objetividade” da área. Neste livro, Rovelli explica que a física quântica é uma área da física que estuda as micro partículas e como elas se comportam no espaço e no tempo. Porém, os experimentos e equações da física não geram consenso sobre esse comportamento das partículas, que parecem se desajustarem à própria noção de tempo e espaço e tudo que compõe a matéria.

separados e muitas vezes se encontram na filosofia, literatura, na história, na ficção científica e nos filmes que assistimos. Porém, a partir do entendimento dessa pesquisa, ficarei apenas designado em entender como nesse segundo caminho, nós (um coletivo de seres em conexões com os demais) interpretamos a vida dentro e em meio aos lugares, coisas e suas histórias. Significamos a passagem do tempo de inúmeras maneiras, muitas delas até de modo imperceptível para a ideia de histórico concebido como unilinear.

Tentei nesse exercício me afastar dos pilares modernos ocidentais do conhecer, a saber aquilo que Denise Ferreira da Silva estuda como separabilidade, sequencialidade e demonstrabilidade e que estipulam o mundo como nós o conhecemos (2007; 2019a). Ir com Denise nesse caminho me fez re-entender outras leituras sobre o tempo, ou mesmo, como a história é organizada a partir desses pilares. Como entender o tempo além da ideia a qual estima que ele simplesmente passa. Nesse sentido, minhas leituras e interpretações a seguir fazem conspirar contra esse tempo que passa, que além de estipular as estruturas passado-presente-futuro, estrutura a própria organização desse mundo colonial/moderno/capitalista/ocidental. Construir exercícios na arqueologia frente às muitas histórias que podemos ouvir sobre muitos tempos é o que elaborei nesse percurso de pesquisa.

Desse modo, outros também tentaram trilhar esses caminhos sobre historicidade de modo teórico na antropologia e arqueologia, como em trabalhos principalmente a partir da segunda metade do século XX. A partir desse período, as investigações sobre quais seriam as relações entre as chamadas “estruturas” e “conjunturas”, “sistema”, “eventos” e “sujeitos” sobre um determinado tempo da História pareciam guiar as perguntas desses estudiosos. Marshall Sahlins, no livro *Ilhas de Histórias* publicado no original em 1976, foi talvez o autor que traçou tal projeto em interligar debates que em si pareciam conflitantes sobre a possibilidade de relações entre prática e estrutura. Nesse seu livro, ele lê a sociedade havaiana no encontro com os europeus ao final do século XVIII, com a chegada do capitão James Cook, e das embarcações inglesas nos arquipélagos de ilhas que compõem o Hawaii. Para além de apontar que cada cultura possui uma própria historicidade, Sahlins (2003), a partir dessa análise, pauta-se na teoria da prática de Pierre Bourdieu, ele discute como sujeitos tornam-se

“sujeitos históricos”, pois conscientes dos significados e dos signos que operam deixam de ser meros receptores do ordenamento estrutural.

Aqui o tempo, seja ele histórico ou o catalizador dos momentos rituais havaianos do *hula*, que levaram à morte de Cook (segundo a leitura de Sahlins visto como deus pelos havaianos), era o tempo da ação, tempo tomado pelas guias humanas rumo a uma prática para existências desses sujeitos como desprendidos de um antigo domínio estrutural, o que ele visa explicar além dessa relação é a mudança dentro de um sistema. Nas definições daquele momento, para ele tanto cultura como história são ordenadas na prática, corroborando para o seu argumento de que são “ações criativas dos sujeitos históricos, ou seja, as pessoas envolvidas” (Sahlins, 2003: 7).

Na célebre frase de Sahlins de que “a cultura é uma aposta com a natureza” (Sahlins, 2003: 9), tal divisão parece ser muito mais uma aposta deflagrada pelo pensamento ocidental. Em parte desse argumento, recupero brevemente textos que seguem esse raciocínio a fim de evidenciar como essas noções temporais falam de um ponto de vista muito específico do modelo moderno ocidental. Dessa maneira não possibilitam evidenciar outras propostas para formulações sobre a ideia de temporalidade. Para utilizar um trocadilho com a frase de Sahlins, talvez seja o tempo a carta de aposta “natureza” para entendermos algum sentido na vida.

Enfatizo que no contexto desse debate de Sahlins, a antropologia e mesmo a arqueologia⁴³ sofreram distintos enfoques sobre uma noção mais “relativizada” no emprego das noções temporais que vinham sendo debatidas sobre a ideia de ação. No caso da arqueologia, por exemplo, o trabalho de Sahlins influenciou debates dentro de um esforço teórico próprio daquele momento, como as discussões colocadas por Ian Hodder no livro *Interpretação em Arqueologia*⁴⁴, publicado originalmente em 1986. Ali o autor buscava traçar um debate sobre arqueologia e história com foco na teoria da prática, nas relações entre o simbólico e as definições de historicismo de

43 Sarah de Barros Viana Hissa (2016) faz uma análise detalhada sobre como distintos pensadores desde Platão até teóricos mais atuais, chegando aos arqueólogos, buscando discutir as diferenças entre as duas formas de pensamento sobre o tempo indicadas a cima, uma destinada a enfatizar o tempo como “não-humano” e humano ver: Viana Hissa (2016).

Em outro contexto e averiguando modos de produção científicas na Amazônica a partir das coleções arqueológicas oriundas do Amapá também tive o interesse de demonstrar como o discurso arqueológico operacionalizou um modo de entender essas coleções a partir das buscas do naturalista e zoólogo Emílio Goeldi no final do século XIX e início do XX, ver: Carmo Dos Santos (2019; 2021b).

⁴⁴ O título original é “Reading the past: current approaches to interpretation in archaeology”. Uso aqui “Interpretação em Arqueologia” seguindo a tradução ao espanhol (Hodder, 1994). Não há traduções para o português.

Collingwood, acentuando que estudar história é entender finalidade e pensamento, ao mesmo tempo, que cultura seria uma causa e um efeito, um estímulo que cria mas que também é criado (Hodder, 1994).

Para ele, então, a arqueologia e a história deveriam lançar-se como um desafio em entender ou acessar os significados subjetivos do passado e como isso seria pensado dentro da relação com outras culturas que a arqueologia estuda. Ressaltando que o papel da história é apreender a ação humana e não um evento, do mesmo modo que “compreender a ação humana é compreender os significados subjetivos e o interior dos acontecimentos” (Hodder, 1994: 96, tradução minha).

A noção de tempo discutida na antropologia do mesmo período, tecia essas considerações sobre uma abordagem mais aberta nas ciências humanas sobre essa noção de passado, história e “sujeito”. Nesse momento, direciono meu argumento para um reconhecimento de como esse debate foi crucial a partir da década de 1980, para o entender de outras noções temporais, ou, para acalmar a velha relação de aposta dita por Sahlins, entre o natural e cultural. O que nos leva à base dessa discussão não é somente a diferença entre formas distintas sociais de organização do “passado” ou dos seus regimes ontológicos temporais, mas da possibilidade interativa das relações que esses regimes demonstram para a realização das formas de conhecer tudo em seu entorno.

E essa forma de conhecer da antropologia em *O tempo e Outro* de Johannes Fabian (2013) indica justamente uma crítica para entender diferença que se estabelece entre pesquisador e pesquisados, geralmente postuladas por formas de trabalho na antropologia em que a imagem do antropólogo é sempre aquela externa ao lugar onde se estuda. Caso não seja mediada para uma crítica da sua própria maneira de entender o tempo, essa imagem produz não somente uma discrepância de coetaneidade, segundo o autor, como também o que ele chama de elaboração de um discurso antropológico “alocrônico”⁴⁵. Esse discurso, por sua vez, impossibilita uma articulação horizontal sobre visões de mundo e formas de habitar tempos diferentes, justamente porque não são reconhecidas *a priori*. O tempo na crítica de Fabian é visto não mais como as ações humanas, mas traçado como um arcabouço

⁴⁵ Como o anacronismo que corresponde a distinção entre significados, pessoas e coisas oriundas de épocas distintas, assim seria a espaço entre o “antropólogo e o outro” que não reconhece a dimensão da distinção nem sempre igual de temporalidades não similares.

interpretativo da diferença, uma das bases das formulações sobre alteridade sob o ponto de vista disciplinar.

Na tentativa de rastrear apenas esses escritos, os compreendi como marcadores de um movimento que ganha forças a partir do final do século passado, muitas vezes influenciado pela teoria da prática elaborada pelo francês Pierre Bourdieu. A construção a respeito do indivíduo nesse movimento é elucidativa nesses trabalhos, ela gira nas escalas de demonstração a respeito de uma crítica aos próprios problemas que diziam respeito à teoria social da “autonomia do sujeito” naquele momento. Mais uma vez, o tempo parecia ser uma grande incógnita para pensar mudança social, seja ela num passado muito distante aventado pela arqueologia, ou em um presente etnográfico descrito por antropólogos culturais.

Outro trabalho publicado nos fins dos anos noventa e demonstrativo dessa lógica incomodada com a temporalidade desdobrada na antropologia, foi o livro escrito por Alfred Gell (2014), *Antropologia do Tempo*. Nele, o autor fazia um balanço dos entendimentos sobre o processo de cognição do tempo, desde as leituras de Durkheim até a psicologia de Piaget, entre outros intelectuais, debatendo o tempo como um elemento físico que não pode simplesmente ser relativizado, um tipo de universal. Entretanto, Gell demonstra como distintas teorias sobre o tempo recaem em uma percepção e cognição como possibilidade de decifração do entendimento físico do tempo, ele também busca um paralelo para pensar o tempo “como prática” (o que estou indicando como “ação”). É na defesa da cognição temporal como um universal que, para Gell, o tempo pode ser percebido e mesmo objetificado, metaforicamente, entendido da seguinte forma:

O mundo inteiro é apenas um enorme relógio, mas no qual pessoas diferentes podem ler coisas diferentes – porque o que podemos ver, lá fora no mundo objetivo, é apenas, por assim dizer, os ponteiros do relógio, mas não o mostrador com relação ao qual, e só com relação ao qual, a configuração dos ponteiros assume seu significado temporal específico” (Gell, 2014: 96).

O ponto de conexão desses trabalhos não é unicamente o problema da temporalidade, mas de como ela é vista somente pela ótica disciplinar filosófica e científica, questão em que mesmo os mais críticos desse processo acabam recaindo. Diferentemente do que aponta Gell, o mundo não é só e não é um *apenas um* enorme relógio, como ele não está medindo as mesmas coisas e categorizando as mesmas pessoas. No sentido aqui reservado à interpretação desses trabalhos citados, saliento os seus arcabouços de inteligibilidade a respeito do momento em que essas críticas

foram aparecendo sobre o tempo, com mais frequência no âmbito de distintas correntes na antropologia⁴⁶.

Saliento que isto ocorre no mesmo momento em que, na arqueologia, esse percurso era construído por meio da função do tempo como algo que deveria ser pensado em distintos tipos de escalas⁴⁷ a fim de construir uma teoria geral para a disciplina. Porém, justamente por ocupar distintos tipos de contextos e relacionar-se com grupos sociais que certa “homogeneidade” sobre a dimensão temporal “de uma história do, ou, sobre o tempo” se lida por escritos arqueológicos na disciplina esbarram também nessa crítica, por exemplo elaborada por Fabian (2013) a respeito de um ponto de vista interpretativo não somente anacrônico, como alocrônico em termos de diferença de espaço e tempo. Essas diferenças realçam essas duas formalizações como descritores do próprio pensamento moderno ocidental, em que toda forma de pensamento se organiza no tempo e no espaço.

A partir desses pontos, minha intenção ao recuperar brevemente a passagem desses textos foi para demonstrar como, mesmo quando queremos falar de “outras” pessoas, lugares e coisas, caso não mediarmos os artifícios pelos quais operamos tais lógicas, facilmente cairemos nos pilares da arquitetura moderna ocidental (Ferreira da Silva, 2019a) que se visa distanciar. Como acentuei sobre esses trabalhos fazerem parte do arcabouço interpretativo daquele momento, entretanto, se recuarmos aos entendimentos científicos e filosóficos que muitas dessas formulações indicam, sua história dentro do pensamento ocidental é muito mais profunda.

O que leva à compreensão do tempo, nesse pensamento por meio da *sequencialidade*, *demonstrabilidade* e *separabilidade* implementadas pela lógica racional moderna ocidental, segundo Denise Ferreira da Silva (2019a) a partir do seu projeto de uma poética negra feminista, que atravessa esses pilares e nos ensina

⁴⁶ Salientando o trabalho de Sahlins, a partir de uma lógica estrutural-culturalista da disciplina antropológica e os entendimentos de Fabian dentro de uma crítica aos processos históricos de desenvolvimento das raízes do trabalho etnográfico.

⁴⁷ A questão da teoria de médio alcance, desenvolvida pela corrente processualista na arqueologia, visa justamente desdobrar o modo que pessoas pudessem lidar com esse aspecto da mudança social provocada no tempo, correspondendo o mesmo padrão na criação de sequências. Apesar das críticas elaboradas pela corrente posterior denominada de pós-processualista em que a figura de Ian Hodder defendia a interpretação em arqueologia, a maneira causal de análise de materiais da disciplina permaneceu similar a respeito da sequência temporal. Apesar de ambas terem abordagens distintas sobre o aspecto da temporalidade na elaboração de sequências de materiais arqueológicas em que a teoria de médio alcance sobre a relação presente/passado dos registros arqueológicos era evidente pouco se avançou sobre formas de entender como sociedades podem lidar de maneiras distintas com o próprio tempo.

também como desconfiar deles, no que toca aqui à temporalidade. A partir dessa crítica, segundo ela, devemos rastrear as possibilidades para elaborações de finalizar esse mundo como nós o conhecemos. A formalização dessa história nos remete então à seguinte leitura da autora:

O que está em disputa? O que precisará ser renunciado para conseguirmos libertar a capacidade criativa radical da imaginação e dela obtermos o que for necessário para a tarefa de pensar O Mundo outramente? Nada menos que uma mudança radical no modo como abordamos matéria e forma. Os primeiros pensadores da filosofia natural (Galileu, 1564-1642 e Descartes, 1596-1650) e da física clássica (Newton, 1643-1727) herdaram a visão da Antiguidade sobre a matéria – a noção que compreende o corpo a partir de conceitos abstratos que estariam presentes no pensamento, como solidez, extensão, peso, gravidade e movimento no espaço e no tempo. De qualquer maneira, a afirmação de que a mente humana é capaz de conhecer as propriedades dos corpos com certeza, isto é, sem a mediação do divino regente e autor do Livro da Natureza, baseou-se em duas rupturas com a filosofia escolástica. Em primeiro lugar, os filósofos do século XVII, que se autodenominavam “modernos”, criaram um programa do conhecimento preocupado como o que chamaram de “causas secundárias (eficientes)” do movimento – que geram transformações na aparência das coisas na natureza – e não com as “causas primordiais (finais)” das coisas ou com o propósito (finalidade) de sua existência. Em segundo, em vez de se basearem na necessidade lógica de Aristóteles (384-322 a.C.) para garantirem a exatidão de suas descobertas, filósofos como Galileu se apoiaram na necessidade característica da matemática, ou, mais precisamente, nas demonstrações geométricas como base para a certeza. Indiscutivelmente, esses filósofos herdaram textos anteriores sobre a excepcionalidade do Homem – sua alma, seu livre arbítrio, sua capacidade de raciocínio, etc. No século XVII, contudo, Descartes introduziu uma separação entre a mente e o corpo em que a mente humana, por causa de sua natureza formal, adquire a capacidade de determinar a verdade tanto sobre o corpo do homem quanto sobre qualquer coisa que compartilhe seus atributos formais, como solidez, extensão e peso. Essa separação é justamente o que o sistema filosófico de Kant, desenvolvido a partir do programa de Newton, consolida, especialmente a ideia de que o conhecimento é responsável por identificar as forças ou leis limitantes que determinam o que ocorre nas coisas e eventos (fenômenos) observados. A arquitetura de um sistema que era sustentado primordialmente pelos poderes da razão e não pelo divino criador, justamente o objetivo alcançado por Kant, incomodou seus contemporâneos. Os últimos viam a possibilidade da determinação formal se tornar também um descritor das condições humanas, assim constituindo uma ameaça letal ao ideal da liberdade humana. Porém, dois elementos entrelaçados do programa kantiano continuam a influenciar projetos epistemológicos e éticos contemporâneos: (a) *separabilidade*, isto é, a ideia de que tudo o que pode ser conhecido sobre as coisas do mundo deve ser compreendido pelas formas (espaço e tempo) da intuição e as categorias do Entendimento (quantidade, qualidade, relação, modalidade) –, todas as demais categorias a respeito das coisas do mundo permanecem inacessíveis e, portanto, irrelevantes para o conhecimento; e, conseqüentemente, (b) *determinabilidade*, a ideia de que o conhecimento resulta da capacidade do Entendimento de produzir conceitos formais que podem ser usados para determinar (isto é, decidir) a verdadeira natureza das impressões sensíveis reunidas pelas formas da intuição.

Algumas décadas depois da publicação das principais obras de Kant, Hegel (1777-1831) tratou da ameaça à liberdade com um sistema filosófico responsável por inverter o programa kantiano através de um método dialético que atingiu dois objetivos: (a) a noção de *atualização* [actualization] em que

corpo e mente, espaço e tempo, Natureza e Razão, são duas manifestações da mesma entidade, a saber, o Espírito, ou a Razão *enquanto* Liberdade, e (b) a noção de *sequencialidade*, que descreve o Espírito como movimento no tempo, um processo de autodesenvolvimento, e a História como a trajetória do Espírito. Com essas manobras, ele introduz uma versão temporal da diferença cultural representada pela atualização dos diferentes momentos do desenvolvimento do Espírito e postula que as configurações sociais da Europa pós-Iluminista são o ápice do desenvolvimento do Espírito. (Ferreira Da Silva, 2019a, 37-39, *itálicos da autora*)

Dessa maneira, quando escuto as histórias dos mais velhos na Ilha do Pará, quando escuto as histórias dos mais velhos antes dos mais velhos, ainda contadas por eles, percebo que inscrevo histórias não homogêneas que são não-linearidades. Os apontamentos apresentados pelas práticas de pensamento de Denise Ferreira da Silva me fizeram atentar esse processo de fazer com que essas histórias fossem contadas em outros suportes, não mais a oralidade, mas nessa plataforma que é a escrita, e esse movimento já é provocar uma tradução do que foi contado. Ao mesmo tempo, como já dito, elaborar esse equívoco controlado (Viveiros de Castro, 2019) é tensionar o que se está tomando o como pressuposto de entendimento. Equivocação nesse sentido da tradução de conceitos e modos de ver o mundo, como explica Viveiros de Castro:

A equivocação não é aquilo que impede a relação, mas aquilo que a funda e a impulsiona: uma diferença de perspectiva. Traduzir é presumir que uma equivocação já existe; é comunicar por diferenças, ao invés de silenciar o Outro presumindo uma univocalidade – a similaridade essencial – entre o que o Outro e Nós estamos dizendo (Viveiros de Castro, 2019: 255)

Entendo que tal percurso metodológico sobre a escrita desdobra essa justaposição de quem conhece o quê. De um lado, o conhecimento acadêmico, marcado pela escrita em suas formalizações. Neste contexto, mesmo quando nós mesmos fazemos parte desses mundos que estudamos, ao falar sobre pessoas, coisas, seres, cosmologias, devemos prestar atenção sobre tais equivocações. Escrevo a partir deste entendimento de equívoco, lembrando que os pilares de *demonstrabilidade*, *sequencialidade*, *separabilidade* tal como quer o conhecimento moderno não habitam a organização das histórias na Ilha do Pará, reconhecendo a formalização dessas noções de conhecer como limitadas pela própria ordem epistemológica do ocidente. Argumento nesse sentido que, como tal, o conhecimento é compartilhado em termos locais de aprendizagens, daquilo que é ser e estar; ontoepistemologicamente. Muito desse conhecimento se justificativa e ganha junto com as histórias e coisas da Ilha significados específicos.

Ressalto, a partir dos meus entendimentos e daqueles das pessoas com quem pude estar em relação durante essa pesquisa na Ilha, histórias ontológicas dos diversos seres e de seus *temposespaços* não ocidentais estão distantes desses pilares. Me ocupei em pensar interações pautadas em uma multiplicidade de gentes e processos que centralizam a dinâmica do tempo em formas carregadas de transformações e de histórias vitais. Ou seja, histórias ligadas à manutenção da vida, sejam passadas ou regidas por metafísicas no interior dos presentes habitantes da Ilha. Compartilhando interações múltiplas de tempoespaço, seres e coisas.

O trabalho já citado aqui da antropóloga Marilyn Strathern (2014), com os Hagen na Nova Guiné e a partir da crítica de Roy Wagner sobre a noção de cultura está interligada com preposições ontológicas dessas definições. Ela acentuou que “O que se deve extrair disso é bastante simples: não há nada que se assemelhe a natureza ou cultura. Ambos são conceitos extremamente relativizados cujo significado último de ser derivado de seu lugar no interior de uma metafísica específica” (Stranthern, 2014: 27). Segundo a autora, esse modelo exerce uma oposição dinâmica, pois os “construtos ocidentais de natureza-cultura giram em torno da noção de que um domínio é passível de ser controlado ou colonizado pelo outro” (Ibid.: 31).

O que se está articulando nessa dissertação é justamente a inseparabilidade de ontologia e tempo, em que um e outro são estatutos de modos de conhecer. Como salientou Bruno Latour (1994) a noção ocidental desses polos entre natureza-cultura e de humanos e não humanos, fez com que os modernos projetassem uma temporalidade que em forma de flecha produz ainda mais essa separação criando “A assimetria entre natureza-cultura torna-se então uma assimetria entre passado e futuro” (Latour, 1994: 70). Aqui, entendo que a historicidade moderna a qual essa divisão se remete e as suas noções de natureza e cultura na Ilha do Pará estão em constantes disputas de saberes sobre a Ilha, tais questões estão interligadas com uma história ontológica que elas estão inseridas, contadas principalmente pelas pessoas mais velhas.

Nesse percurso interpretativo, as regras que determinam horizontes de entendimento e “organização” são muitas vezes não inteligíveis às compreensões de operação do mundo como nós o conhecemos por via do pensamento ocidental. São os operadores baseados na epistemologia dominante da ciência e filosofia que atuam justamente com propósito de estabilizarem a separação, a determinação e a

sequência como descritores possíveis e únicos da razão pautada na criação do sujeito e da sua liberdade (Ferreira da Silva, 2007, 2019). O que estamos defendendo é que tanto “o sujeito” (ser filosófico no mundo), quanto todo o arsenal da razão que se encontra por detrás do discurso da ciência, foram implementados por esses descritores. Eles são a base desse tipo de conhecer, caso não sejam mediados no nível de suas superações, geralmente são tomados como pontos finais de qualquer análise de determinada ideia de real, aqui que se encontra uma parte do equívoco no processo de lidar com modos de conhecer.

O tempo também como uma coisa, nos desígnios de Denise Ferreira (2019a), é uma coisa indeterminada, e diria, coisa em estado bruto, sentido e significado por relações entre diversas noções de humanidade. As águas apresentam uma força também potente dentro das histórias comumente contadas. Seres que habitam as águas ou determinados portos podem em noites, dependendo da estação lunar, virem para a terra, bagunçarem canoas, adentrarem casas. A vida é repleta de cuidado, como se diz na Ilha: jamais estamos sozinhos. Há sempre uma presença acompanhando. Um *imagear*.

Assim como descolonizar, é possível que em toda transição haja, mais ou menos implícita a demanda por um fim de mundo, sem que isso signifique, senão como promessa, a garantia de um mundo a seguir. Articular essa dimensão negativa, propriamente abolicionista, de todo processo que se precipita sobre e contra o mundo como nos foi dado conhecer, é parte do necessário trabalho de cuidado que esses processos ensejam. Cuidar, aqui, não tem uma função reparativa, pois designa, mais diretamente, um trabalho sobre limite, para o limite, e contra qualquer ideia de cura como retorno e restituição de coesão ao corpo social. É possível que fazer transição, assim como descolonizar, demande uma forma de cuidado que seja solvente, isto é: que faça mediação das coisas que deterioram, acompanhe a duração da ruína, adense a rachadura do horizonte e faça assentar em lava o mundo de sentidos, fórmulas, figuras e obras de poder que toda transição assim como toda descolonização, demanda que queime.

Jota Mombaça, 2021: 60

***000. Escavar pois o que está embaixo está também acerca.
Jota Mombaça e Musa Michelle Mattiuzzi,
Prefácio Ferreira da Silva 2019a:25***

IV - LANÇANTES & VAZANTES (IMERGIR)

Ver o vento e ouvir a luz. Colapsar sentidos. Reentender as imagens da Foz Amazônica como imagens de fronteiras, imagens de saberes, imagens que contam histórias. As fotos a seguir compõem um caminho pelas águas do Rio Amazonas, e por meio desse caminho, neste grande portal que é estar nessas travessias, elas contam sobre as viagens no decorrer dessa pesquisa para os rios as Palhas, Arangona e Furo Seco. São imagens que misturam a sensação autoral de olhar para o cotidiano dessas travessias, para os barcos, desde a saída da cidade de Santana no Amapá, até a Ilha do Pará, esses barcos que sustentam nossas travessias vão compondo esses espaços na fina linha do horizonte que divide a larga costa do Amapá com as ilhas próximas.

São imagens, como dizemos, na “beira da costa”, até adentram os braços dos rios que vêm da foz amazônica. Nele também o cenário das árvores, muitos buçuzeiros, árvores de açaí, aningueiras, e muitas outras plantas não são mera ilustração, elas participam com cruzamento das enchentes e das vazantes no percorrer da Ilha. Tudo se faz em conexão nesses lugares que ainda dizem muito sobre os seus distintos tipos de presenças.

Tais imagens também mostram pessoas, esperanças, afetos, histórias e conhecimentos. O sol quente, as nuvens de chuva se formam rapidamente e compõem com tudo que existe a possibilidade de viver com tempos, memórias, coisas, com múltiplos sentidos da vida. São imagens que querem captar a experiência de ser água, como as vazantes e lançantes são movimentos. Nesses mundos de encantos, ser encantado é também uma questão de temporalidade, de margear a margem e suas paisagens, convocando múltiplos entendimentos de histórias.

1. Visualizando paisagens, construindo territórios, materializando histórias

As ideias de paisagem, território e histórias estão intimamente interligadas no contexto de vida das atuais pessoas da Ilha do Pará, assim como Juliana Machado (2011) constatou em suas pesquisas na Ilha de Caviana, também na Amazônia brasileira, faixa norte do delta do Rio Amazonas. Sua abordagem aprofundou os conceitos de continuidade e ruptura que devem ser compreendidos pelas pesquisas arqueológicas, históricas e antropológicas ao abordarem a formação, o modo de vida, e as identidades amazônicas. A autora ressalta que a continuidade e o passado na

Amazônia são carregados de mudanças, entrelaçados de maneira dialética, e o impacto disso está presente também no registro arqueológico e na maneira que arqueólogos lidam com a relação direta entre presente etnográfico e o passado das sociedades que estudam (Machado, 2009, 2014).

A noção de paisagem em algumas pesquisas é vista como uma maneira “total” de entendimento dos fenômenos, carrega temporalidades complexas, narrativas pessoais e coisas localizadas. De fato, os usos da paisagem devem ser entendidos contextualmente, sem que se perca de vista as críticas e o seu entendimento conceitual, bem como o próprio significado dos lugares para as pessoas que deles usufruem e nos quais criam suas vidas. E no avançar desses debates interpretativos, abordagem de Tim Ingold (2015), tem feito uma proposição de mudança conceitual da ideia postulada de paisagem para um habitar, o que ele defendeu como *mundos-tempos* ou *climas*. Pois, é a partir da compreensão da paisagem, ou desses mundos-tempos, que “humanos” são criados e criam lugares, ao percebermos uma relação intrínseca das relações vividas com o ambiente.

Ou como já nos alertou Linda Tuhiwai Smith (1999), nem sempre tempo e espaço são categorias distintas, ao contrário, eles são complementares e relacionais para muitas populações indígenas em seus sentidos mais plurais e dinâmicos. Pois, como venho sido chamado a atenção pelas moradoras e moradores da Ilha do Pará, as coisas sempre estiveram lá, os lugares também, as pessoas desatentas geralmente é que não percebem eles e as histórias que margeiam as suas terras e águas.

Pela ação de narrar as histórias, muitas paisagens são constantemente recorridas pelos moradores na Ilha. Nessas paisagens articulam-se interações e transformações, reconhecendo que a paisagem é habitada por seres diversos. A existência dessas paisagens é também praticada nas distintas maneiras que as pessoas constroem uma territorialidade específica na Amazônia atual (Almeida, 2012).

Essa força de ocupação da terra percorre diferentes identidades étnicas; indígenas, quilombolas, trabalhadores de coco babaçu, extrativistas e, em especial aqui, ribeirinhas. Elas habitam a Amazônia e produzem territorialidades que agem na contramão do atual mercado de terras e da ideologia do progresso, em que a pressão internacional, vinculada ao “salvacionismo protecionista”, impede a autonomia e

regulamentação das comunidades que ocupam tradicionalmente esses territórios, como debate Alfredo Wagner Almeida (2008, 2012).

Desse modo, recordar as paisagens, territórios e temporalidades, frente às atuais ameaças internas e externas que enfrentam as comunidades amazônicas, é também produzir atos de resistência (Acevedo Marin, 2013; Acevedo Marin & Maia, 2018). Os enfrentamentos ao colonialismo, capitalismo e suas grandes companhias vêm fragmentando os modos de se viver pautados nas relações de conexão com o ambiente. A mineração, as construções de grandes empreendimentos como hidrelétricas, a expropriação de terras, o agronegócio e a não valorização dos trabalhadores rurais na Amazônia têm cada vez mais impactado essas relações no âmbito local e evidenciado mudanças socioeconômicas de cunho global (Castro, 2005; 2012).

Tais mudanças podem ser sentidos sobre os possíveis futuros dos passados que constroem um olhar sobre as nossas comunidades de vida, nossos lugares-raízes, em meio das paisagens. Recordar como eram os lugares dos mais velhos é um ato político, um ato que acende resistências e modos de conhecer que pensam o esquecimento e o silenciamento e suas violências. Mesmo que haja o receio de desaparecimento dos que falam de mundos animados por seres e pessoas diversas, frente a destruição desse mundo como se anuncia.

As antigas formas de plantio, por exemplo, que cotidianamente não são mais presentes como eram contadas pelos mais velhos, eram um dos modos centrais de existência na Ilha. Do mesmo modo, restrições e atuações por meio de uma educação dos lugares, entre uma diversidade de seres faziam com que as paisagens habitadas naqueles tempos eram escolhidas devido a sua capacidade de “não incômodo as pessoas vivas”⁴⁸. Ao entender os lugares como carregados de vida e existências, como as de encantados, visagens e outros seres, como será debatido na próxima sessão.

Ou seja, uma paisagem por mais que pouco habitada pelo “humano” não é unicamente o pressuposto de pensar que ela está “vazia”. A não ocupação humana da paisagem também é um indicativo, o silêncio aqui dos materiais convencionais

⁴⁸ Aqui utilizo aspas para marcar essa noção de vida que não é restrita somente as pessoas, como a uma série de entes que rondam os lugares e por isso tal percepção do que é vivo entende-se além da própria categoria humana.

arqueológicos, seus não aparecimentos, produzem outras lógicas. Por meio dos debates elaborados pelos mais velhos, os muitos espaços na Ilha estão muito além de paisagens fixas, são e estão em meio a paisagens de restrições, cuidado, afeto e lembranças.

É nessa elaboração que considero a construção do território como processo pelo qual muitos dos nossos pertencimentos são integrados de relações com um conhecimento orgânico dessa territorialidade, organizado contra a colonização, ao compreender esse processo de luta constante como “uma luta contra colonizadores, os símbolos, as significações, e os modos de vida praticados nesses territórios” (Bispo dos Santos, 2015: 48). Ao lidar com as paisagens amazônicas tudo isso está em jogo, é nessa dimensão do perigo que sempre se aproxima a destruição desses modos de viver sem que atualmente eles possam ser refeitos. O que está ainda em jogo é a sobrevivência das nossas capacidades de resistência dentro de um mundo que o avanço das estruturas de dominação capitalistas e reintegradas do colonialismo avançam continuamente. O que ainda infelizmente precisa ser aqui escrito, conforme as palavras de Nego Bispo:

a guerra da colonização nada mais é que uma territorial, de disputa de territorialidades. Nesse contexto, nós, povos contra colonizadores, temos demonstrado em muitos momentos da história a nossa capacidade de compreender e até de conviver com a complexidade das questões que esses processos tem nos apresentado. Por exemplo: as sucessivas ressignificações das nossas identidades em meio aos mais perversos contextos de racismo, discriminação e estigmas; a readaptação dos nossos modos de vida em territórios retalhados, descaracterizados e degradados; a interlocução das nossas linguagens orais com a linguagem escrita dos colonizadores. (Bispo Dos Santos, 2015: 97)

Essa guerra é também o modo que opera a destruição de nossa maneira de observar aquilo que nos cerca, de explicar esse mesmo mundo nos nossos termos. Ela é lenta e nos educada a não a perceber. Demonstrar essas contradições que advêm desses muitos elementos empregados pela ideologia de destruição colonialista é também um ato de pensar a arqueologia e mesmo as humanidades de maneira geral. Me ocupar dos ensinamentos dos meus mais velhos da Ilha do Pará é notar que os antigos modos de vida que contam, não somente estavam sendo difíceis de serem resgatados, como a própria terra estava cada vez mais sensível, provocada por formas cada vez mais aceleradas de obtenção de recursos.

Repensar as histórias dos plantios da Ilha, por exemplo, antes da extração cada vez mais intensiva do açaí atualmente, era para as pessoas que viviam naqueles

momentos um ciclo de observação dos espaços propícios para plantações de milho, banana, macaxeira, e outras plantas. Esse ciclo estava ligado geralmente ao crescimento das marés e dos momentos do ano de seca e cheia das águas. Como já comentado, naquele momento, as caças eram em abundância os animais considerados para serem caçados como soiás, mucuras, preguiças, pacas, cutias e tatus etc., faziam parte comumente da alimentação na Ilha.

Para que uma árvore fosse derrubada, precisava-se refletir e negociar as maneiras que esse procedimento se seguiria. Jamais poderia ser feito de qualquer jeito. Conta-me seu Edilson, ao demonstrar um antigo modelo de serrote que se segurava por uma haste de madeira na ponta. A habilidade e a força que deveriam ser feitas para se ter sucesso no corte acarretava bastante esforço. Geralmente as árvores mais antigas eram escolhidas, pois observa-se também que seu envelhecimento era propício, visto que sua queda não demoraria muito acontecer. Essa madeira geralmente era utilizada para a construção de casas, e quando comercializada não era feito de maneira desproporcional.



Figura 20 - Demonstração de como era feito modo de serrar madeira com o uso desse tipo de serrotão, como diz seu Edilson.

Os modos de se relacionar com “os recursos” eram entendidos de modo restritivo a uma época do ano, como na obtenção de castanhas para se fazer azeites, em especial azeite de andiroba. Também a abundância dos frutos das castanheiras estava ligada aos meses iniciais do período chuvoso amazônico. Nessa porção próxima à faixa da linha do Equador isso acontece, principalmente, entre janeiro e

junho. As castanhas eram pegas pelos rios, pois boiam em abundância, ficando por cima da superfície das águas, mas também eram coletadas por terra, caminhando por lugares que se previamente sabia onde tinham ou não castanhas.

Depois de coletadas, essas castanhas eram levadas para secarem, pois ainda estariam bastante úmidas. Em seguida, era retirada toda sua casca, uma carapaça dura que encobre guardando seu miolo, concentração de massa, com uma colher geralmente se raspa essa massa que é posta em vasilhas. Depois de serem acumuladas nesses recipientes, elas eram colocadas para serem amassadas em uma superfície semicilíndrica de mais ou menos 60 cm de largura e um metro de comprimento, sobre a qual no processo de amassar escorreria o óleo de andiroba, o qual seria colocado em garrafas ou outras vasilhas. Como demonstrado em que as garrafas de vinho eram utilizadas também para armazenamento desse azeite.

Geralmente esse trabalho era feito por mulheres, e atualmente poucas pessoas fazem para vender. A produção do azeite também recorreria a uma série de etapas que não poderiam ser melhor detalhadas por mim, pois cheguei a ouvir pouco sobre a obtenção e o fazer do azeite de andiroba. Seu uso na Ilha serve de muitos modos, como para a cura de tosses, inflamações, ferimentos externos na pele, e aplicado com uso de outras plantas curativas age de maneira eficaz. Entretanto, acredito que esse conhecimento sobre a produção do azeite de andiroba e a sua não produção atualmente é mais um exemplo do processo de compra pelos moradores de remédios produzidos pela indústria farmacêutica, vindos da cidade.

Esse saber ancestral ressaltado de muitas conhecedoras e conhecedores é narrado junto com peculiar sintoma de que naquele momento todos estavam envolvidos em alguma tarefa do cuidado, seja com a terra, as plantas, as águas e animais de maneira menos destrutiva do que a ideologia de que as coisas podem ser facilmente acessadas e capturadas. O trabalho e esforço que era envolvido para a derrubada apenas de uma árvore, como me demonstrou seu Edilson, era algo muito bem pensado, assim, a própria mudança da paisagem é correlacionada ao saber do território.

Nesse sentido, segundo María Nieves Zedeño (2008), a paisagem e o território estão intimamente interligados e expressam formas diversas de territorialidade. Para ela, a arqueologia focou a sua análise apenas nas dimensões materiais fazendo que os territórios sejam meramente, no entendimento antropocêntrico, manifestações

materiais da territorialidade humana. O que fez com que a arqueologia tenha dado “ênfase exagerada nas estruturas espaciais e ofuscado a natureza dinâmica das interações humanidade-terra que formam os territórios” (Zedeño, 2006: 212). Nesse sentido, concordo com sua abordagem sobre paisagem ao salientar que:

uma paisagem começa no momento em que as pessoas entram em contato com a terra e os recursos; estende-se à medida que as pessoas desenvolvem ligações territoriais e se esforçam para possuir terras e recursos; e, por meio da memória e da ação (por exemplo, mobilidade, contar histórias), continua a mudar muito depois de as pessoas terem rescindido a posse de um território (Zedeño e Stoffl e 2003: 75). As paisagens tendem a ser cumulativas, incorporando territórios do passado e do presente. Assim, paisagens e territórios têm histórias de vida paralelas com começos comuns enraizados em experiências reais, com dimensões espaciais e formais sobrepostas, mas com escalas temporais distintas, e histórias de território sendo geralmente mais curtas ou mais estreitas do que histórias de paisagem. (Zedeño, 2008: 214, tradução minha).

E é justamente nessa interação entre estudo de território e paisagem que, na Amazônia, uma arqueologia que se volta para usos sociais da paisagem e das suas muitas histórias pode construir maneiras alternativas de contrapor discursos oficiais protocolados por uma ideologia do estado-nação. Assim, “o estudo do território pode fornecer *insights* sobre as maneiras pelas quais os humanos constroem socialmente as paisagens como lugares ricos em significado e experiência.” (Zedeño, 2008: 215).

Essa multiplicidade do que pode significar o território na Ilha do Pará foi debatida pelas falas do seu Edilson, e sobre outros exemplos, como descrito na busca e extração antigamente feita com mais frequência dos óleos de andiroba. Além disso, meros aspectos observados pela lógica ocidental como natural, ou recurso, podem impedir maneiras integrais de interação e conexão sobre territórios e suas múltiplas paisagens. Por exemplo, em uma capoeira onde residem distintas plantações de açaí podem também habitar muitos significados mais que materiais dessa paisagem, que se faz viva em meio aos seus muitos seres e pessoas.

A partir disso, as paisagens e os territórios na Ilha do Pará devem ser vistos como integrais. Geradores de histórias que provocam permanências e mudanças. Movimento que acarreta não somente escalas temporais e espaciais diversas como dito por Zedeño acima, mas também são formas específicas de resistências contra coloniais nas palavras de Bispo dos Santos (2015) e também são maneiras de viver e

fabricar muitos tipos dessa vivência com os lugares, tal qual paisagem aparentemente inerte se transforma de maneira singular em *mundos-tempos* (Ingold, 2015). Paisagens podem materializar histórias, e no caso da Ilha, agindo como as correntezas, movimentando pessoas e lugares.

Considero também importante nessa análise sobre território o que discute Célia Corrêa Xakriabá (2018), a qual destaca os múltiplos usos que o território alcança quando entendido não somente como um pedaço de terra, mas ligado diretamente às políticas corporais na sua percepção de sua ciência território. Xakriabá acentua que o barro, o genipapo e o giz são marcadores temporais do fazer epistemológico Xakriabá, na região do norte de Minas Gerais, em relação ao debate de uma educação que provoca uma memória territorializada, em que ela argumenta:

(...) a história Xakriabá é marcada por três temporalidades: do barro, do Genipapo e do Giz. Três símbolos que contam sobre a nossa trajetória, inspirados em nossas raízes profundas. O período de aprendizado que denomino de barro representa um período em que não existia a presença da instituição escola, mas que já existia a educação indígena, transmitida pelo entoar da palavra, na oralidade. (...)

Genipapo, faço referência aos momentos rituais em que as nossas tradições se materializam em nossos corpos. O povo Xakriabá e o genipapo estabeleceu historicamente uma forte relação com as pinturas corporais, representando o fortalecimento da nossa identidade como um dos processos que configuram a nossa forma de fazer educação indígena (não na escola, mas em nosso cotidiano). (...)

Giz. Utilizo o giz para simbolizar a resignificação da escola, a partir da nossa concepção de educação, fazendo frente à escola que chega como instituição externa, em um primeiro momento desagregadora de nossa cultura. Somos Xakriabá e, após muita luta, podemos construir narrativas em que contamos a nossa própria versão da história, respeitando os processos próprios de uma escola diferenciada, que não suprime o conhecimento e o modo de ser Xakriabá. O Giz é uma referência ao que chamamos de "amansamento da escola". (Xakriabá, 2018:61-62)

São muitos os exemplos hoje que nos demonstram formulações comunitárias e coletivas de um fazer e perceber conhecimentos, tempos e espacialidades dinâmicas além de uma gramática acadêmica como nos convida a entender Célia Xakriabá (2018). Como também na arqueologia discutida por Xamen Wai Wai sobre como se deu a ocupação e qual a interpretação dos mais velhos nas aldeias Inajá e Mapuera, no Rio Trombetas (Pará), no que diz respeito à chamada cerâmica Konduri (Wai Wai, 2017).

Ele acentuou a importância de conhecer os lugares (sítios) nos quais existem materiais dos antigos Wai Wai. Xamen Wai Wai conta que os materiais eram feitos a partir da interação dos pajés conhecedores das rezas e rituais. Sobre os lugares, ele

diz que os “relatos nos apontam que grupos atuais ocupam locais em que apresentam sítio arqueológico com vestígios de ancestrais. (...)” (Wai Wai, 2017: 53). Sobre a mobilidade da ocupação desses lugares segundo Xamen, a partir da escuta dos mais velhos, ele descreveu que muitas vezes, quando alguém morria, se deixava aquele lugar e ia fazer morada em outra parte do território, entretanto, às vezes, se voltava para pegar algum alimento (Wai Wai, 2017). Há aqui um forte modo de lidar com processos de formação dos lugares, em que mesmo “abandonados”, são lembrados e muitas vezes, mesmo se entendendo suas interdições, eram ocupados ou reelaborados de tempos em tempos.

Dessa maneira, lugares, tempos e gentes são por mim, em diálogo com Célia Xakriabá (2018) e Xamen Wai Wai (2017), vistos como partes significativas de viver com o território buscando seus diversos sentidos. Sendo um deles o de propriedade, que na Ilha do Pará gera um encontro com seres temidos e reconhecidos como os donos dos lugares. Em que plantar, colher, escolher um lugar para morar é um desafio quando se reconhece que a fragilidade de estar humano é um ponto entre muitos outros nas teias dos lugares e pessoas. Na Ilha, isso é demonstrado também nas histórias contadas pelos seus habitantes que no encontro com diferentes categorias de seres se percebem como pessoas em constantes disputas.

O imagear de relações constantes cruza muitas das histórias, das *ancestralidades*, *atravessabilidades* e *mundificações* que estão e são além da ideia de natureza pré-estabelecida pela ordem de saber hegemônica. Pensar-viver com essas naturezas-e-culturas fazem com que seus estatutos ontológicos sobre o que é uma e outra ressurgam dos seus próprios entendimentos na Ilha. As materialidades oriundas desses muitos mundos amazônicos coabitam, como aqui discutido com diferentes tipos de conhecer e diferentes modos de viver, o costurar uma figura de mundo não fechado; mundos implicados com tudo aquilo que transforma pessoas em pessoas, seres em seres, naturezas em naturezas. Nesse ensaio fotográfico *lançantes & vazantes* são movimentos, seguem o movimento de ser água, ser da água.

Nesses movimentos, as vasilhas de cerâmica, os paneiros, as casas velhas sempre em processos de transformação, com suas madeiras e pregos caindo em direção ao solo, vão sendo contados e apresentados junto com o viver na Ilha. Nas primeiras páginas, saindo de Santana, Tobata comanda o catraio rumo à Ilha. Dona

Sônia, filha de Domingão Marajó meu tio avô com sua família, nos mostram os Rios as Palhas e Arangona, fazendo uma parada na frente da casa de Ciro Silva. A imagem de Dona Vilma com seus paneiros na varanda de sua casa, onde as mesmas geometrias do trançado dos paneiros são idênticas àquelas da sua varanda cruzada. A partir da página 177 as imagens apresentam seu Benedito, ou Parosca como é conhecido, enquanto o cachorro estava de olho na vasilha ali, Parosca me dizia que lá tinham muitos lugares que eu tinha que conhecer. Os cogumelos, osambuás vão aparecendo quando as chuvas aumentam. As crianças e minha avó Lili e Lucas, meu primo, dois anos atrás me pediram para fazer essas fotos. Eu vou reaprendendo pescar com matapi... as raízes das árvores, e caroços de açaí, os fragmentos que apareceram nas andanças pelas casas novas e antigas vão misturando muitas texturas de coisas-tempos.









































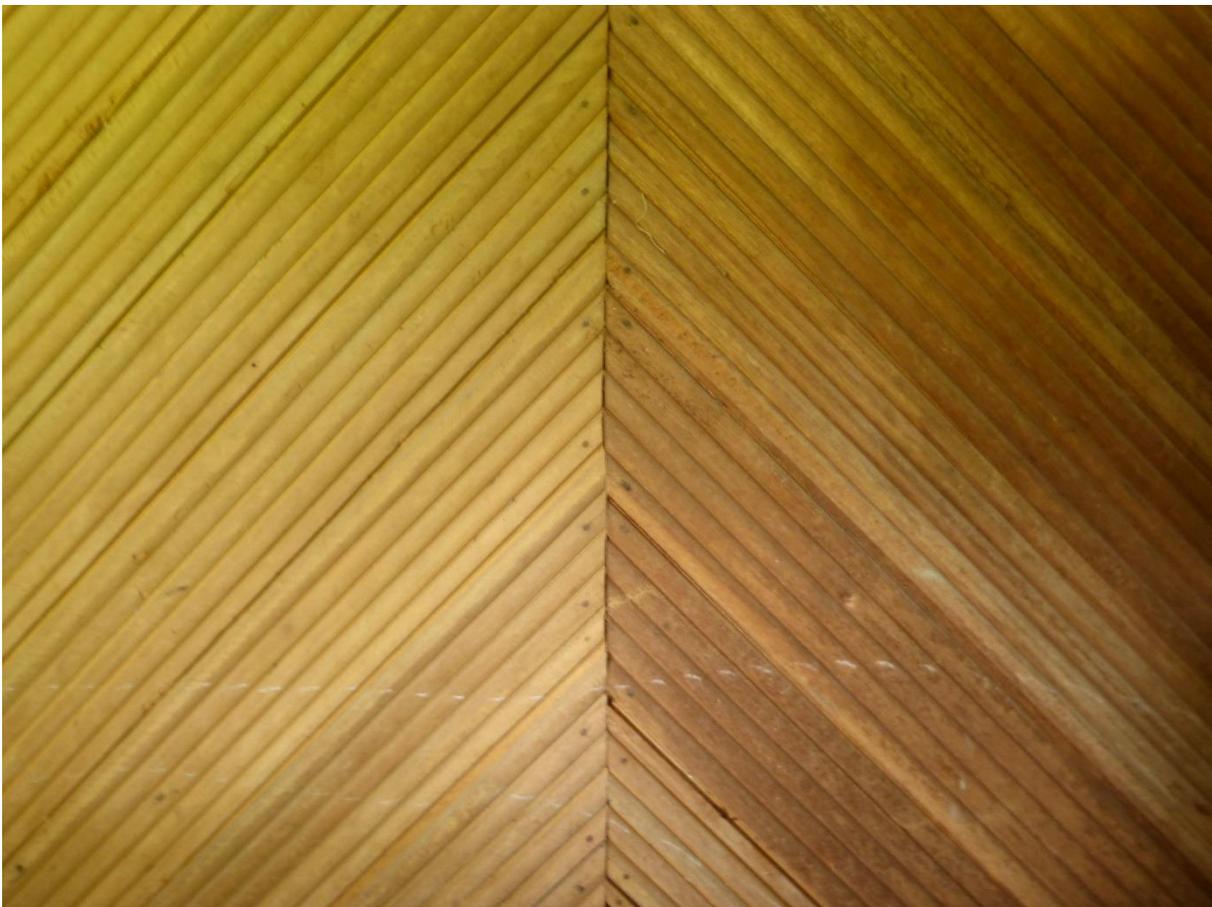


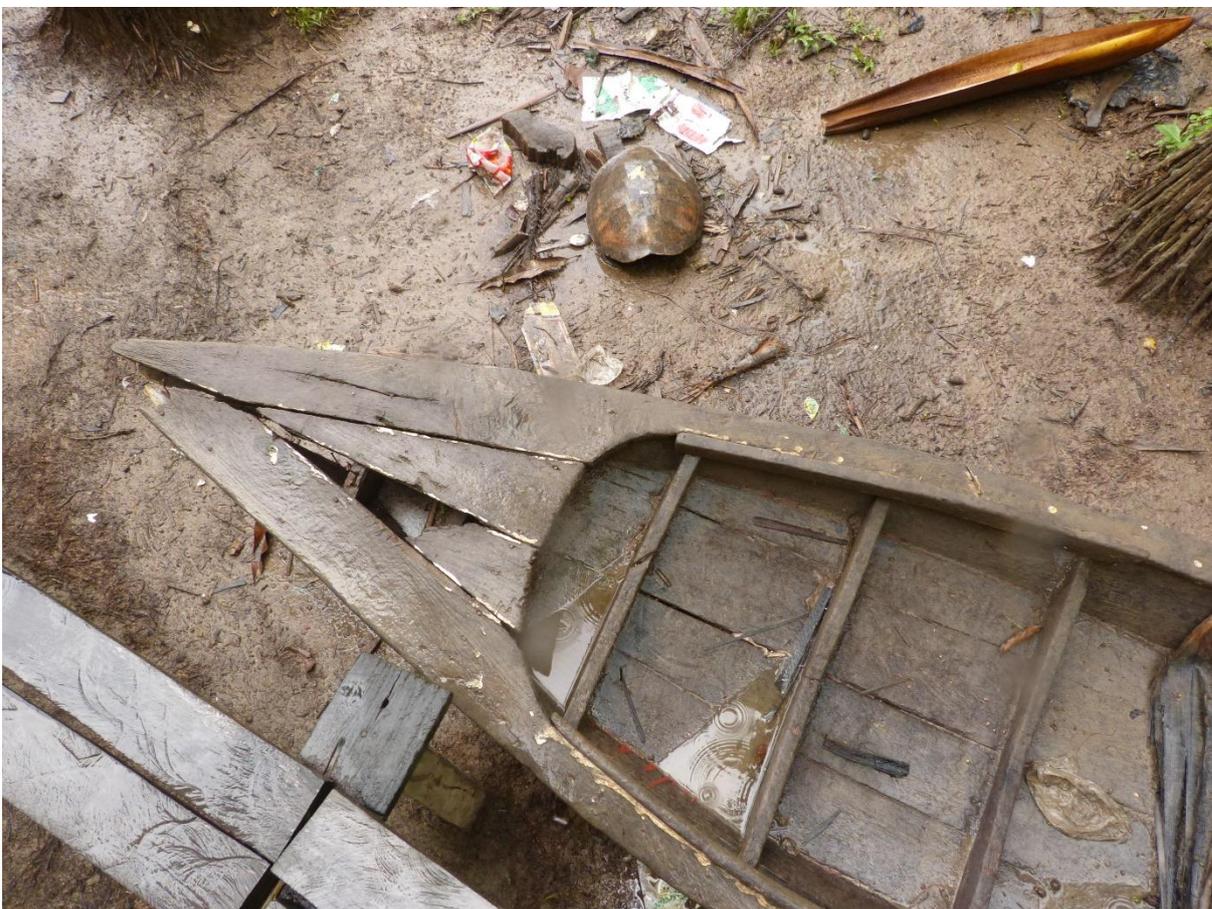




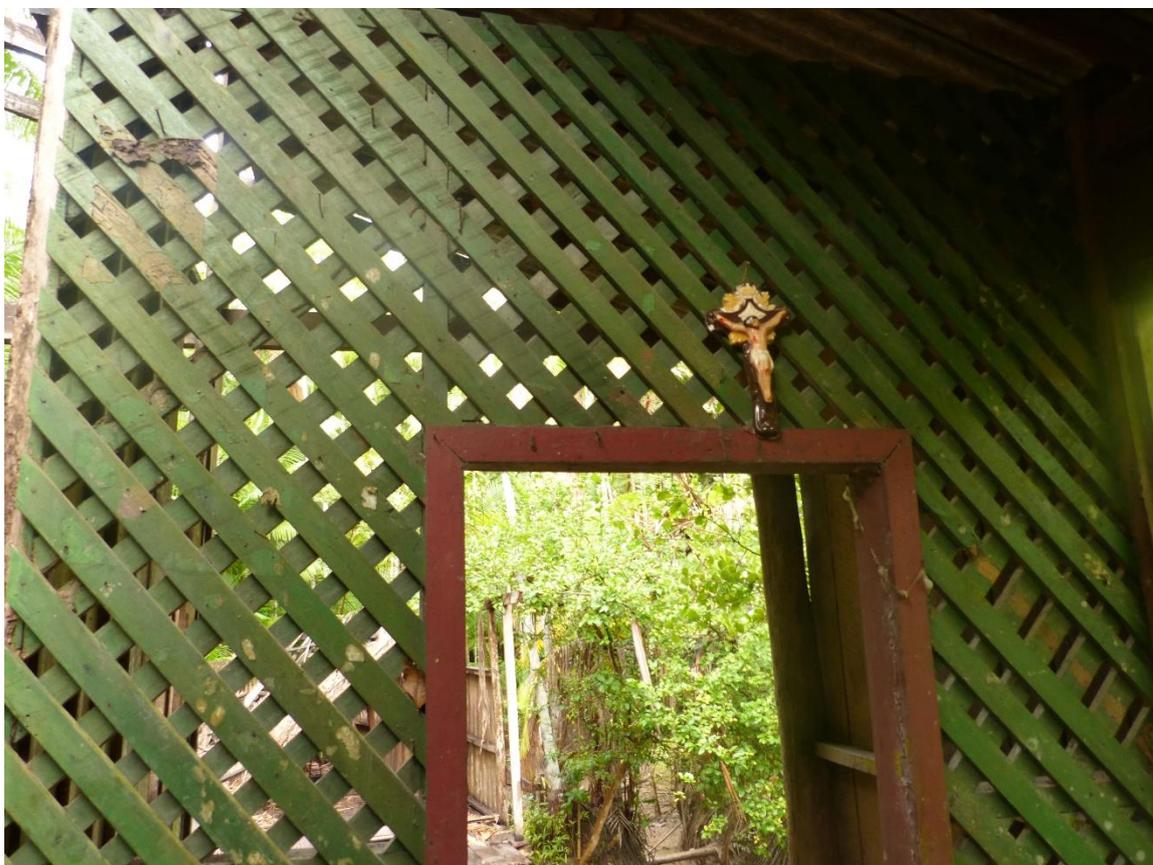


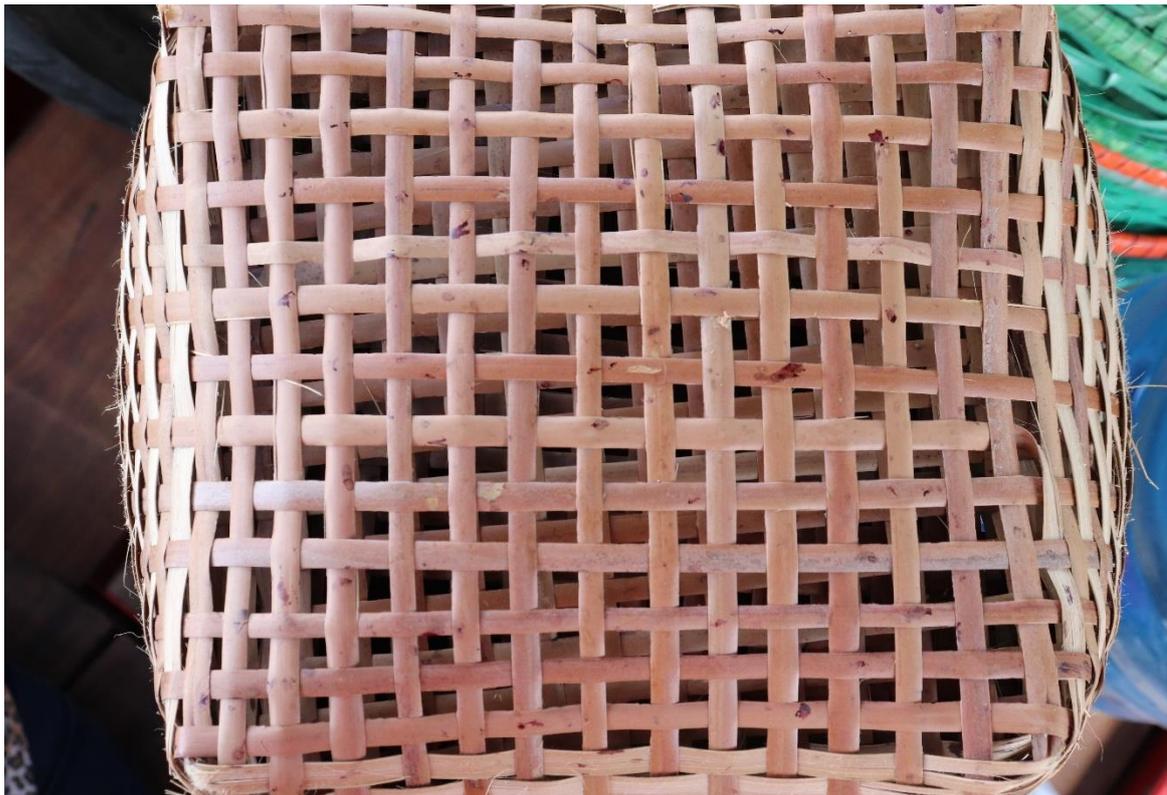






























Para nos afastarmos do ressentimento e da lamentação sobre a perda de um 'nom propre', deve-se abrir um espaço intelectual para repensarmos aquelas temporalidades que estão, sempre simultaneamente, se ramificando em diversos futuros diferentes, e ao fazerem isso abrem caminho para a possibilidade de múltiplas ancestralidades.

Achille Mbembe, 2001: 187

V - QUANDO FALAM OS ANCESTRAIS

1. Não era assim...

Era, era assim entende... primeiro veio o trabalho com a seringueira, a seringa, depois a gente começou a juntar os caroços de andiroba e bocuba pra vender. Juntava aquelas sacas e sacas para vender. (Pergunto se pararam o trabalho com a seringueira, o látex, após lidarem com os caroços ela me responde) A não, a gente continuou e bem... a gente estava fazendo tudo ao mesmo tempo, era difícil, trabalho puxado mesmo. Da parte da seringueira antes a gente tirava só o leite, depois começou a defumar para vender naquele jeito que dava mais trabalho. (Dona Bebê, fevereiro: 2020)⁴⁹

Essa fala expressa por Dona Bebê me foi dita no contexto em que eu a perguntava como era viver naquela época, uma pergunta ampla e sem datação marcada, deixando que ela pudesse me responder a seu modo. Ela automaticamente me levava sobre como era trabalhar, ou seja, trabalho e viver estavam juntos ao dizer como eram esses primeiros trabalhos com retirada do leite da seringa, e também com os caroços de castanheiras, por exemplo. Seu Edilson, e também meu avô, recorrem vez ou outra para essas memórias a respeito do trabalho com as seringueiras. Seu Edilson me contava que as seringueiras também foram o primeiro trabalho que ele podia ver que dava um dinheiro, e que tinha de andar muito e diz ainda sobre a técnica que usava para a retirada do leite da seringueira:

tem que cortar assim (fazendo um gesto na horizontal) e a gente colocava uma vasilha lá de baixo para ficar pingando dentro do leite e depois no outro dia a gente que voltar para buscar, não era rápido assim não, tinha lugar que tinha muito, mas tinha lugar que não, e assim a gente ia levando, seu mano. (Edilson, janeiro, 2019)

Ele também conta que depois do trabalho com a seringa veio o trabalho com os caroços, que para ele era mais comum de vender os de “murumuru”. Ele me falava que foi quando criança ajudava a sua mãe a escolher e empilhar aqueles caroços em grandes sacas por voltas de 40 quilos para levar em canoas até as pessoas responsáveis para comprar. Ele me contou também que após isso veio a época que tiravam as madeiras:

Sobre as coisas antigas como eu já tenho falado aqui, sobre os trabalhos que já teve antigo né... **os de hoje já estão tudo diferente, como os trabalhos de madeira né, tudo diferente.** Já hoje para serrar é mais serraria que tem, já não se serra mais com serrote, que eu já te mostrei, serrava lá mesmo, trazia só as tábuas de lá, naquela época era duas pessoas para conseguir fazer o trabalho uma de um lado e outra de outro para serrar segurando o serrote, nesse tempo se considera como 12 dúzias de madeira era igual uma grossa, já 24 dúzias era igual duas grossa né, nesse tempo não, era diferente assim. (Edilson, fevereiro, 2020, grifo meu)

⁴⁹ Uso de expressões entre parêntese pela autoria da pesquisa para sinalizar interrupções.

Sobre esse falar do Seu Edilson, que para ele a relação entre o agora e tempo daquele onde se cortava madeira com o “serrotão” era diferente, estaria ligado ao modo em que se efetuava o trabalho. O que por mais que ainda ocorra atualmente a retirada de madeira como ele mesmo pontuou, naquele momento era tudo muito respeitado, nunca se tirava mais do que devia. A serraria que ele comenta existir atualmente está ligada ao modo que as máquinas, nesse caso movidas à gasolina, começam a fazer esse trabalho que antigamente era braçal. Ele diz que mesmo possuindo todos esses equipamentos atuais, a relação com o modo de fazer específico naquela época era muito diferente.

Após o trabalho com a madeira e o abandono do trabalho com a seringa, iniciou-se o período de retirada do açaí. Seu Edilson, Dona Bebê e Babico (meu avô), dizem que o açaí era consumido domesticamente antes de começar a ser vendido para as pessoas de fora da Ilha. Ele sendo a base da alimentação nas comunidades, hoje oscila entre o período de safra correspondente de setembro até março, e período de março até agosto que o fruto se encontra em menor quantidade. Seu Edilson me diz que no tempo que se iniciou o pedido da compra do açaí tinha demais, ele dá ênfase ao fato de que quando você ficava de baixo de um açazeiro podia subir uma, duas, três que já tinha açaí demais. Agora não, ele conta que hoje se anda muito pra conseguir completar uma saca de açaí.⁵⁰

Esse relato também é muito entoado pelo meu avô Hilton, que mostrava no terreiro da sua casa vários cachos de açaí que são “guardados”, não tirados, para quando estiver no período de pouco fruto, se retirar os que foram preservados. Se faz uma diferença entre o açaí que vai beber, por exemplo, e o açaí que se vende. O açaí para beber geralmente pode ser um açaí de menor qualidade, pois acaba se dando prioridade ao que se comercializa. Mas, dependendo da ocasião se escolhe um açaí bem preto ou acinzentado para tomar ou roer em casa, quando se acha o fruto nesses aspectos, o que vai depender da vontade das pessoas. No período que se tem pouco açaí, se costuma substituir também por bacaba, outro fruto com uma polpa mais

⁵⁰ Uma saca de açaí é medida local para quatro latas do fruto, cada lata possui o tamanho de um paneiro (cestos fabricados em suma com uso do arumã, planta amazônica). A lata é geralmente um recipiente reutilizado de tinta de 18 litros, ou seja, uma saca é equivalente a quatro vezes essa quantidade. Os preços durante o período do ano variam, mas a quantidade do fruto é essa mesma medida.

grossa e mais clara que o açaí. Os preços nesse momento de não-safra estão mais caros para vender, devido à muita procura e falta do fruto.

No momento que se estabiliza tanto a oferta como a procura pelo fruto, se costumam tirar em média duas sacas por dia, dependendo do grupo familiar. Pois, devido a estrutura da palmeira apenas algumas pessoas conseguem subir com mais facilidade para sua retirada, trabalho muitas vezes feito por crianças e adolescentes masculinos, em maioria. O uso dessa lógica de trabalho que não existia anteriormente, sai do plano familiar e adentra um mercado de consumo distinto. É preciso salientar como destacado nas conversas com os mais velhos que o trabalho, em um nível local, era compreendido numa relação geralmente *familiar* e não como se nota atualmente, provocado por uma ampla circulação da extração do açaí, nacionalmente e internacionalmente. Fazendo com que uma lógica capitalista desigual penetre no modo de vida das comunidades que não necessariamente vão reagir do mesmo modo que faziam os mais velhos.

Esses relatos foram notados por mim amplamente por meio de conversas informais, tirando as já registradas nessa descrição. O que retorna ao cerne da questão entre as relações produzidas no que diz respeito a formas de trabalho, modo de fazer e viver, e que foram destacadas nas falas como destoantes entre aquele tempo de antigamente, categoria temporal surgida por meio das conversas com os mais velhos, e os tempos do agora.

Notou-se com elas que trabalhar está intimamente sendo utilizado sobre como se vivia e vice-versa, assim, as pessoas também se constituem dentro desses discursos sobre o trabalho que faziam como uma prática muitas vezes ligadas ao seu carácter, seu estado de sujeito para constituir família, uma casa e herdar terras. A própria passagem e mudança de um tipo de trabalho para outro funciona também como um marcador não somente social, mas temporal, pois se por exemplo, ao se demorar um dia entre riscar uma seringueira e retirar seu leite e no outro tipo de trabalho no mesmo tempo se retirar algumas dúzias de madeira, ou, sacas de açaí, etc. A mobilização do tempo de trabalho torna-se socialmente um marcador e junto com outros fatores uma diferença para as mudanças que podem vir a ocorrer. Esta, talvez, é uma das falas que Seu Edílson entonou que mais me chamou a atenção “as coisas do nosso tempo estão muito mudadas.”

2. “Muitas coisas têm, dos antigos, mas muita coisa não têm mais”

se perguntar hoje em dia em algum ensinadores não ensinam como eram que passava perto de uma pessoa mais velha, fazia as perguntas para os alunos, isso lá no Mazagão... Já iam aprendendo. Hoje em dia não se tem mais disso né, eu digo assim, eu tenho dito que ainda não falei para eles os ensinadores, os ensinamentos que eu vejo aqui no Furo Seco, ainda não falei para eles, mas eu posso dizer, que já sou um dos mais idosos daqui, né. Como é que se passa perto de uma pessoa mais velha... como é que se responde. Do tempo que eu me entendi, o seu João me perguntava... ‘seu Raimundo o senhor tem notado que do nosso tempo para cá... como tá diferente’, eu digo: tenho notado sim e muito bem. (Edilson, dezembro 2019)

Com essa fala anterior do Seu Edilson sobre “as coisas do nosso tempo estão muito mudadas” e a frase de início desse subtópico que é dita pela Dona Bebé, sobre as coisas que eram dos antigos que tinham, mas que para ela já não tem mais. Essas duas falas me demonstraram que quando o seu Edilson evoca a ideia de “nosso tempo” ele não está fazendo uma alusão ao tempo que vivemos atualmente, ele traz as suas narrativas sobre o tempo que ele considera como dele e dos seus, além dos que vieram antes dele, como a sua mãe. No mesmo sentido que Dona Bebé, apresentou que essas coisas estão diferentes, entretanto, elas se encontram diferentes de que forma? quais coisas? De que diferença ela está nos indicando ao dizer que algumas coisas ainda têm, mas outras não têm mais?

A fim de responder essas questões surgidas em decorrência dessas falas de Seu Edilson e da Dona Bebé dou continuidade nas suas histórias sobre o Furo Seco, e quais as potencialidades que delas aprendo. Dona Bebé me diz que era muito diferente o modo como as pessoas se cuidavam, quando ficavam doentes procuravam logo alguém que pudesse ajudar, geralmente quando se trata de uma criança, essas pessoas que faziam algum tratamento na saúde de pessoas doentes eram conhecidas como benzedeadas. As benzedeadas atualmente são poucas na Ilha, sendo que no Furo Seco há apenas uma. A qual não pude entrevistá-la, mas algumas pessoas me informaram que ela ainda estava aprendendo e tinham certa desconfiança, por que ela ainda “não sabia bem, bem”.

Vale ressaltar também que hoje em dia, com o avanço de Igrejas Protestantes, muitos das e dos moradores deixaram de praticar algumas das suas crenças, havendo aderido ao culto nessas Igrejas. Dona Bebé (Fev. 2020) me contava que ela já havia tentado frequentar cultos protestantes, mas que não era para ela. Alegando que acreditava demais nos seus santos e que também aprendeu desde de cedo a fazer ladainhas e sempre que possível ela sabia como tratar algumas doenças com

remédios caseiros, como os usos dos azeites de andiroba, pracaxi, copaíba, são “um santo remédio” para muitas enfermidades diz ela.

Os usos desses azeites são frequentemente utilizados em boa parte da Amazônia, na tradição local ajudam desde problemas respiratórios, até processos de efetivação de massagens conhecidos como “afumentações”. No dia em que conversei com Dona Bebé, uma manhã de um sábado, eu tinha ido na sua casa com a sua neta Maria Raimunda, ao chegar lá ela tinha ido cuidar de um mal-estar que estava sentindo o filho, foi a partir daí que ela começou a me contar também que muitas dessas sabedorias dos mais velhos, e muitas das suas coisas ainda tinham, como o uso de azeites e chás, mas muito também já não tinham mais. Pois os netos e filhos estavam desaprendendo, e já não tinham paciência para aprender com os mais velhos.

Aprender com essas histórias, então, para ela, pode significar entender que muitas coisas dos antigos, categoria similarmente entendida como de primeiro, ou antigamente, tal coisa não era assim. Tinha outra atribuição funcionando de outro modo, experimentando outras existências. Sobre as pessoas e a religião, dá-se a entender por conta do avanço do protestantismo o catolicismo que era praticado, junto com outros saberes, geralmente de matrizes afro-indígenas, foram se tornando publicamente não praticados.

O que para ela apresentava um perigo, pois como as pessoas iam se cuidar? Ela salienta que entende que muitos remédios de farmácia ajudam bastante, mas também ela diz que nem todo momento se tem e se pode usar esses remédios. Bem como, Seu Edilson salientava essas mudanças entre esses tempos, que eram indicadas de maneira evidente, ele diz que estava muito diferente do tempo dele, pois:

Meu mano, dessa época, para a pessoa picada de cobra, eu pelo menos o que eu sei e lembro que a minha mãe sabia tratar de gente picada de cobra, minha mãe. Ela usava o óleo da mãe... comade de azeite que chamam né, ela tinha o óleo do boto, a pele do boto, tinha mais deixa eu ver... e umas palhinhas da biqueira da casa, né, que a gente cobre a casa, né. Ela tirava as palinha disso aí, botava umas brasinhas num caco, um pouco, um pouquinho da pele do boto lá também, um pedacinhozinho, que dizer que ela fazia primeiro para assar, né, dava um colher de mãe de azeite para a pessoa beber, né, a pessoa bebia aquela colher de mãe de azeite e aí ela ia passar a banha do boto naquele lugar da picada aí ela botava para fumaçar aquelas palhinhas... ficava bom rapidinho. (Edilson, janeiro, 2020)

Essas ideias expressas nas conversas com seu Edilson e Dona Bebé apresentam sempre a passagem desses dois tempos e o advento dessa diferença

precedida por esses dois momentos. Mesmo que também haja a passagem de um tempo mais antigo, que eles colocam como na época dos mais velhos, como dos seus avós e seus pais. Naquela época, aí sim que as coisas eram diferentes, pois apresentam outras formas de se relacionar, tanto entre as pessoas como entre os diferentes seres. Seu Edilson me contou que existiam pessoas que sabiam fazer muitas coisas, entendidas como magias e rezas, mas ele pouco desenvolve essas questões, dizendo que meu avô poderia me contar sobre isso também.

Após eu retornar para a casa do meu avô, passados alguns dias eu perguntei para ele sobre essas pessoas e meu avô me narrou alguma dessas histórias. Marcadamente colocadas como em tempos distintos e que faziam jus ao modo de como as pessoas lidavam com seus problemas locais. Evocando em muitos casos o uso de ensinamentos que variam desde o controle para uma “vingança” pessoal, até a autoproteção.

Essas histórias possuem em comum o fator de algum modo angariar um artifício material de suas existências, elas estão preenchidas dentro dos debates locais não como algo que estava ou está fora da própria vivência cotidiana, ao contrário, elas estão sendo todo momento evocadas, pois elas estão ensinando algo. Elas chamam atenção para uma diversidade de entendimentos que surge com os ensinamentos percebidos também entre os mais velhos e os mais novos.

Seu Edilson, Dona Bebé, e meu avô, Hilton, haviam aprendido o que sabiam com os seus mais velhos e com as suas experiências na Ilha, no Furo Seco, por viverem ali segundo ele por muitos anos, mas gostariam de ver isso ser ensinado para outros, não só como era aprendido nas escolas do Rio, mas como também eram repassados para eles quando eles aprendem sobre suas realidades. Assim, tornou-se perceptível dois modelos de ensinar e aprender divergentes, um precedido pelo ensino formal e outro aquele defendido pelos mais velhos, que ressaltam a importância da educação como cumprimento ou respeito por eles, que vêem que já não existe como era de antigamente.

2.1 “Naquele tempo tinha gente que sabia fazer as coisas...”⁵¹

Com essa frase que meu avô, Hilton Pedro, inicia uma das suas histórias que se voltam para as formas sensíveis que ele diz relatar a existência no tempo dos

⁵¹ Expressão usada por ele para se referir as práticas de magia, “bruxaria”, naquele momento.

antigos. Essa história percorre a ideia de que nesses tempos surgiram duas pessoas as quais possuíam a capacidade ou habilidade de lidar ou transformar o mundo físico local. Finado Jerônimo e finada Isabel, eram essas duas pessoas que surgem a partir dos relatos do meu avô. Ambos vão adquirir nas suas falas, quando são pronunciados seus nomes, o adjetivo de “finado (a)”, como uma forma de respeito às pessoas que já morreram e são lembrados.

Aqui eu vou recorrer aos nomes que me foram citados sobre essas pessoas que geralmente são marcadas por serem a segunda ou a primeira geração a que tive acesso por meio dos relatos. Lembrando que essa marcação de gerações é uma premissa elaborada por mim, a título específico para que se torne mais evidente em quais tempos essas pessoas surgem. Em termos cronológicos esses relatos retornam 60 anos atrás, ou mesmo mais de um século quando se lembram das histórias que esses mais velhos repassaram para suas próximas gerações, como aconteceu com Seu Edilson, Hilton e Dona Bebê.

Assim, por exemplo, foram citados por eles, pais, avós e outras pessoas que começam a habitar a Ilha e o Furo Seco a partir dos modos que se conhecia. Um modo de habitar inicialmente materialmente específico e culturalmente explicativo de mudança aos olhos deles atualmente. Por isso que se diz que naquele tempo existiam pessoas que “sabiam fazer coisas”, essas pessoas podiam se esconder por detrás de um terçado, ou mesmo transformarem-se em animais, durante um determinado momento do ano. Agiam sobre aqueles que tentassem fazer algum mal, ou ludibriar-lhes.

Antes que meu avô pudesse me detalhar sobre as pessoas que emergiram desse tempo em que elas sabiam fazer as coisas, Seu Edilson me contava a respeito de um senhor conhecido com o nome de Tavares e que ele era provavelmente contemporâneo das demais pessoas que são abordadas pelo meu avô, Hilton. Seu Edilson fala que:

até hoje ainda tem alguns diz que sabe, mas até hoje não tem tanto. Só sei tinha um velho por nome chamado Tavares nessa época, ele era experiente, experiente mesmo. O Hilton sabe disso aí, também. Quando me entendi, ele não estava mais vivo, já tinha morrido, morrido não, que dizem que essas pessoas assim não morrem, né, dizem que se mudam. Deixa contar dele então, chegava a pessoa na casa dele, né, minha mãe que contava, ele já sabia o que era que a pessoa tinha. Aí ele dizia assim que “se for para mim tirar (um feitiço, uma malvadeza né) da pessoa e mandar para pessoa que fez, mandou fazer, pode ir embora que não vou fazer!”, aí se a pessoa tiver muito aperreada, né, vai dizer que “não, seu Tavares, que o senhor tire e

volte, né, para pessoa que fez”, então ele dizia “pode subir”, aí a pessoa subia e dizem que ele dava só um assopro e ia direto para lá (de volta para quem fez). Porque ele sabia tirar e mandar para quem fez, e tem gente que só sabe fazer, né. Tinha uma senhora pelo nome de Catinguina parece, aí ela tinha um marido pelo nome de Fernandes, sei que ela sabia as bandalheiras dela todinho, sei que ela botava, mas não sabia tirar, né. Aí ela fez lá e colocou no cabo do terçado dele, aí foi um bicho e ferrou ele logo depois que ela botou, quando ele foi pegar o cabo do terçado. Aí ele foi bater lá na casa dele, (no velho Tavares), “olha se for para voltar para ela, quem fez pode subir se não for pode ficar para aí”, ele só deu um assopro e foi para lá bater nela, lá na velha mulher dele que fez... Então era assim, meu mano, já existiu muito feiticeiro, hoje não tem mais assim como era antes não. (Dezembro. 2019)

Nesse percurso que essas pessoas vão aparecendo, nessas histórias ao serem perguntadas se existia ainda gente que sabia fazer essas coisas, ele nega e diz que já não tem mais. Que continua conversando que as coisas eram acertadas dessa forma também, porque naquela época cada um tinha que saber que cada coisa possui uma consequência, tudo que se fazia pros outros, poderia se voltar contra você. Dessa forma que meu avô me contava sobre as formas que pessoas, como o finado Raimundo Souza, foram atingidas caso perturbassem algum deles.

Ele me contou que existia ali no Rio Furo Seco, na Ilha do Pará, uma senhora chamada Isabel que essa sim sabia “fazer as coisas” para os outros, ela sim tinha o poder de transformar plantas em onças e assim perseguirem quem fizesse raiva para tal senhora. Tais plantas na Amazônia são conhecidas como tajás⁵². São plantas de médio e pequeno porte, com folhas largas e pintadas de variadas cores, elas percorrem o pensamento amazônico em diferentes esferas, desde a capacidade de proteção, quanto a sua metamorfose em animais. Os *tajás* com manchas brancas, ou vermelhas, poderiam ser facilmente transformados em onças para qualquer um que incomodasse aquela senhora, chamava a minha atenção meu avô, quando me dizia essas notáveis características do tajá.

⁵² Gênero *Caladium*, espécie de aráceas (SANTOS, 2011: 192).



Figura 21 - Tajá, taiá, coração-de-jesus, comigo ninguém pode, tinhorão, a Caladium Bicolor, ou Branco. Ilha do Pará. Fonte: Queiton Carmo, arquivo pessoal.

Seguindo a história, uma das vítimas dessa senhora, continua me contando meu avô, foi um senhor chamado Raimundo Souza, que, de vez em quando, era perseguido por tais *tajás-onças*. Certa vez, ao chegar à frente da casa da senhora, ele se deparou com as onças que rodeavam o espaço, como em ato protetor do domicílio, e provavelmente da própria Isabel. Meu avô me conta que: “tem tal de *tajá-onça*, coral, que antigamente essa gente era tudo cheia de... (bruxaria)⁵³. O velho coitado não podia trabalhar, andava com os quilos (às pressas), esse velho Raimundo Souza, acaba que eram aqueles tajá que se virava numa onça.”. (PEDRO HILTON, 11.01.2019).

Assim, por meio dessas narrativas postas pelo seu Edilson e pelo meu Avô, que fui percebendo que elas possuíam uma conotação interpretativa muito presente eficaz ao lidar com um mundo de pessoas que em suma *já morreram*, ou como salientou Edilson, *já se mudaram*. Ao mesmo tempo que rememoram esses acontecimentos, trazem um jugo moral sobre as ações de outras pessoas, sobre aspectos dentro do que era permitido ou não de se fazer, casos de roubo, ou demais formas de não respeito com essas pessoas, isso seria retornado a você geralmente com alguma doença ou acidente.

Eles mesmos explicam, ou dão a entender, que essas pessoas, não eram julgados de modo pejorativo. Pois, detinham esse poder, essa forma de atuar com certa justiça dentro de um determinado problema. Sendo em alguns momentos

⁵³ Uso de palavras entre parênteses postas pela autoria da pesquisa.

justamente respeitadas por isso, “ele ou ela eram respeitados, viu?” ou “tinha muita experiência” são expressões que surgem ao contarem sobre tais pessoas e o que elas podiam fazer. Dentro desses aspectos não vou mais me estender, pois também essas conversas são ditas de maneiras não totalmente livres, ao mesmo tempo que não são interdidas. Elas podem ser ouvidas ou contadas, contanto, que você saiba o que esteja fazendo.

Meu avô faz questão de me pontuar isso, dizendo que nós devemos saber para que determinada coisa serve. Para que as pessoas de forma geral, um estranho não venha entender isso mal. Como diz, “aí, só dá tú”, pois a responsabilidade recai sobre aquele que está repassando essas histórias. Compreendi então que elas deviam ser contadas aqui, justamente por fazerem parte e trazerem pessoas e seres que são recorrentes nas nossas conversas. Esses antigos, também poderia entender, querem ser narrados. Suas presenças eram popularmente conhecidas na Ilha e ao que tudo indica demonstravam de modo peculiar esse respeito o qual a narrativa constrói sobre ações das pessoas.

3. Visagens, botos e o meu lugar no meio disso tudo

Durante os períodos intercalados que pude estar no Furo Seco, Rio Mará e em suas comunidades do Perpétuo Socorro e São Sebastião, eu fui também chamado para não somente repensar o meu lugar enquanto pesquisador e descendente, como também levado a perceber uma série de relações que até então eu ainda não tinha experienciado. As visagens deram as caras, ou melhor eu pude percebê-las. Quando perguntava nas entrevistas que efetuei, principalmente com seu Edilson, se ele sabia da existência de alguma aparição, assombração ou mesmo visagens por onde ele havia andado na Ilha, ele me falava que sempre teve muito cuidado e pouco via essas misuras.

Nesse sentido, misuras, visagens, assombrações, no contexto local, ganham significado de expressarem suas substâncias enquanto seres que têm a capacidade agir sobre as pessoas fisicamente na arqueologia Lucio Costa Leite (2014) e Márcia Bezerra (2017) tem evidenciado como na Amazônia essas histórias estão intimamente relacionadas com o material arqueológico. Elas estão, ou atravessam um mundo em paralelo, ou seja, são formas que estão além da dicotomia, corpo-espírito. Pois, não possuindo corpos físicos ou para ser redundante, compreendem uma corporalidade que não é entendida nos nossos próprios termos físicos e, se quisermos, biológicos.

Com o aumento desproporcional do protestantismo e tipo de fé distinta daquela praticada mesmo cristã com o modelo católico anterior pode ser uma das formas que tem alterado ainda mais essas percepções ontológicas do espaço, tempo e aprendizagem. Esse movimento é um dos que demonstram disputas de conhecimento sobre as formas de saberes atuais na Ilha. Com esse entendimento a partir dos diálogos locais, as visagens estariam em lugares muito específicos, elas marcam as paisagens de maneira a produzirem um efeito sobre aquelas e aqueles que por algum motivo visam frequentar esses lugares. Não faltam relatos de pessoas que viram uma visagem alí ou que tal lugar é visagento, ou, misurento, sendo em muitos casos interdito de ser frequentado.

Assim, após ter conversado com os mais velhos e escutados suas histórias, eu então entendia quais lugares eu deveria poder seguir com as prospecções da minha pesquisa. E quais lugares eu não deveria ir sozinho. Ou seja, como discutido a partir primeiro de uma relação estabelecida para construir a minha relação de escuta com as pessoas que moram na Ilha. Posteriormente percebi de que modo eu deveria pensar em efetuar uma arqueologia localizada nos modos de conhecer ensinados pelos próprios moradores relacionando o modo de percepção arqueológico convencional e o entendimento propriamente local de outro modo de entender essa própria percepção arqueológica.

Além do que já foi exposto sobre o meu lugar nesse processo, foi a partir da construção de uma metodologia embasada nesses conceitos locais que pude chegar até determinados lugares ou consegui enxergar e sentir determinadas coisas. Não fazia sentido ir aos lugares em que eu não era consentido, há um modo de explicar que opera nessas noções sobre as visagens, por exemplo, como donas desses lugares que não podem ser ignoradas. Talvez, um arqueólogo que não estaria atento à essas questões e que por ventura viesse a escavar ou fazer qualquer trabalho que desrespeitasse essa lógica, estaria infringindo-a: deslocando as relações entre muitos agentes e seus lugares. Logo, antes de olhar para baixo foi preciso ouvir quem estava ao lado.

Na Ilha, as pessoas estão preocupadas com a manutenção dessa lógica não simplesmente porque ela existe, como algo, monolítico, mas porque ela está viva, sendo praticada. Vez ou outra se escuta uma história de alguém que tenta desrespeitar esses lugares, e os resultados são corriqueiramente recorridos como

algo maléfico que acontece àquela pessoa. A Amazônia é um mundo rodeado de seres, e sabendo disso que os moradores do Furo Seco entendem que para qualquer pessoa possa mexer na terra, você precisa estabelecer um vínculo com ela. Entender as dinâmicas dos seres que nela vivem, não à toa como vimos, o trabalho sendo ele braçalmente exaustivo, mas alargado de outros significantes exige o estabelecimento deste vínculo.

A arqueologia como atividade que lida diretamente com a atividade com a terra, com os lugares, com a narração de histórias e suas reverberações materiais, pode ser feita com respeito ético aos conhecimentos locais, os saberes que não são os naturalizados como os seus próprios? Ou mesmo, como ser menos contraditório ao evidenciar modos distintos de entender histórias e sua presença e um mundo físico? Essas foram algumas das questões principais que surgiram ao reaprender tais temposespaços na Ilha.

E é no entendimento dessas diversidades de seres, formas de vida, e de suas percepções que fui entendendo e ouvindo as histórias dessas visagens como a capacidades das pessoas antigas, as pessoas do tempo dos antigos, que também ao presentificar-se no mundo físico que vivemos podem transformá-lo. Como analisa Eduardo Viveiros de Castro (2019) o que está em jogo nessas relações ontoepistemológicas entre as múltiplos mundos é uma questão também de tradução de conhecimentos, como exemplifica o autor sobre distintos pontos de vista falarem de uma mesma coisa com explicações diferentes:

O que muda na passagem de uma espécie de sujeito para outra é o “correlativo objetivo”, o referente destes conceitos: o que onças veem como “caxiri” (a bebida apropriada de pessoas, de tipo-onça ou não), humanos veem como “sangue”. Onde nós en-xergamos um bloco de sal enlameado, antas enxergam sua grande casa cerimonial, e assim por diante. Tal diferença de perspectiva – não uma pluralidade de visões do mesmo mundo, mas uma visão única de mundos diferentes – não pode derivar da alma, já que esta é o chão comum original do ser. Ao invés disso, tal diferença é localizada nas diferenças corporais entre as espécies, já que o corpo e suas afetações (no senso de Spinoza, as capacidades do corpo de afetar e ser afetado por outros corpos) é o campo e instrumento da diferenciação ontológica e da disjunção referencial (Viveiros de Castro, 2019: 251)

E como também ressalta Denise Ferreira da Silva (2019a) sob a possibilidade de indeternabilidade ontológica. Dessa maneira, é a partir dos pressupostos aprendidos sobre essa indeterminação temporal das histórias na Ilha que fui levado me afastar de uma única explicação sobre tempo e espaço, mas o que mais elas tinham a dizer fora das suas próprias formalizações do conhecimento ocidental. Retorno para

essas explicações locais sobre visagens e botos como seres, que podem atuar sobre nossos corpos e saúde humana, alguns diriam, produzindo uma “agência” nas mais diversas redes de relações que viessem a estabelecer com as pessoas. Sejam elas emaranhadas por coisas materiais, ou coisas não materiais. Essas relações são entendidas e mediadas por um conflito que existe na compreensão das diversidades de mundos que se presenciam em diversas temporalidades.

Ouvindo as histórias e aprendendo com os mais velhos, fui notando a profundidade desses saberes. A própria negação ou silenciamento de práticas de benzeção, ou outros elementos que se sabe eram corriqueiros de serem feitos nos tempos anteriores, é algo a ser notado. Pois, nas memórias que foram evocadas, trazer esses elementos à tona é também estar preparado para torná-los presentes.

Em um mundo em que “o humano” simplesmente age por sua própria decisão ou individualidade sem entender que existem outros seres dentro de suas relações localizadas, principalmente com o que se chama de “natureza”, ele é incompreendido. A formação de outras humanidades em decorrência do que nós mesmos entendemos como humano ou pessoa, expande nossos olhares para uma ampla variedade do que também é entendido como cultura orientada para um entendimento ontológico das relações. A partir desse apontamento que não considera somente os materiais como fonte de saber arqueológico, recorri problematizações que me fizeram não somente questionar o que eu considerava como humano, natural, cultural ou material. Mas, relacionar o que as pessoas estavam chamando minha atenção para quais tipos de lugares e seres eu não estava considerando, para além do meu modo de entender um tipo convencional de arqueologia (que fui disciplinado em entender).

Já na mata eu sabia que não deveria andar por caminhos que não conheço, que nós podemos caminhar por lugares em que os outros já haviam passado, caminhos que constituem a minha passagem, mas também que trazem comigo passagem dos que vieram antes de mim. Posso me perder. Foi o que aconteceu em breve momento andando pela área do terreno do meu avô, onde reside a maior parte das minhas prospecções. Andando achando que conhecia os lugares que havia passado, acabei me perdendo brevemente, estava sem GPS, e apenas olhei em volta e sabia que deveria apenas me concentrar em olhar por onde eu havia passado ou pelos rastros deixados por outras pessoas que deveriam passar por ali, acabei

observando o mato batido e retornei ao caminho principal que me levava de volta à casa do meu avô.

Nesse momento também pude aprender que nós devemos saber por onde estamos andando, como uma vez me disse seu Edilson, “quando estamos em um caminho que está certo, não devemos ir para outro”. Nesse sentido que ouvir os mais velhos também é um momento de sabedoria, pois suas histórias são vistas como experiências de vida e conhecimento, o que Dona Bebê me contou com muito louvor ao dizer que sabia fazer muito do que os antigos a ensinaram.

Foi nessa confluência com essas diferentes marés de histórias que chegaram até mim, que fui então em busca de pensar qual tipo de arqueologia eu poderia fazer ao perceber a importância dessas histórias que se materializam em gerações, lugares, pessoas e coisas. Foi por meio dessa sensibilidade que notei que a arqueologia na qual eu estava e estou inserido é a de perceber compartilhamentos, multiplicações de vida-matéria em estados de tempos cada vez mais dinâmicos.

3.1 Uma Ilha, muitas águas e os rastros

Retorno nesse momento às histórias que me foram contadas e como as coisas em superfície me fizeram perceber as suas indeterminações. Fazendo parte da vida cotidiana não só do meu avô como do meu bisavô, e outras pessoas e nomes que surgiam junto das histórias as coisas antigas dominam os referentes de indeterminação, pois jamais podem ser entendidas com a simples interpretação do “passado”, mas como uma especulação de nossos mundos contarem suas próprias histórias. Em seu estado bruto (Ferreira, 2019b), a saída desse processo foi vista por mim como a necessidade de se estabelecer uma profunda conexão entre as coisas e suas gentes.

Foi sintomático para mim perceber isso em um momento dessa pesquisa, quando estava retornando da Ilha em um catraio saindo do Rio Furo Seco que ia em direção à cidade de Santana no Amapá. O barco fez, como de costume, várias paradas nas casas das pessoas, no decorrer do curso do rio, que encomendam açaí e outras mercadorias para o senhor responsável da embarcação. Em uma das paradas, em um trecho do rio bastante extenso, conhecido como “lá em baixo”, mais próximo da sua saída que vai ao encontro com o Rio Amazonas, fomos surpreendidos por um barulho na palheta do catraio, indicando que poderia existir alguma sujeira ou

confrontado bruscamente em um pedaço de madeira. Alguém precisaria então pular na água para verificar qual era a situação da hélice que é responsável pela locomoção do catraio. Um clima estranho se instalava naquele breve momento de parada para verificação do que havia acontecido, outras pessoas que também acompanhavam a viagem trocavam olhares e brincavam sobre “quem ia ser a pessoa com coragem”. Um jovem rapaz que acompanhava o dono da embarcação na ajuda com as mercadorias foi a pessoa que se viu na obrigação de pular no rio e por meio de um mergulho perceber se tudo estava bem, ele fez isso e apreensivamente retornou para dentro do catraio acentuando que nada havia danificado a palheta.

Foi a partir dessa situação que, com tempo lembrando desse acontecimento, pude perceber o medo que seu Edilson havia me dito existir e os seres que catalisam as ações e as relações na Ilha. Por isso, comecei a entender que a água possuía sua força, por ser a grande potência que circunda essa região, como um dos lugares vitais com as pessoas. Além do respeito com o rio que não é somente reconhecido como o lugar de onde provem muitos alimentos, como peixes e camarões, ele é preenchido da noção de que nele habitam seres desconhecidos e que podem me levar para as suas profundezas. Pelo que entendi, o receio do rapaz ao verificar o que poderia ter causado aquele choque na hélice da embarcação era o seu pré-entendimento de que algo pudesse lhe causar mal ao pular em uma parte da água pouco segura.

Guardei essa memória como muitas outras da Ilha sem preexistir em anotações desse momento que surgem como caráter explicativo aqui. Aquele momento de transição entre a tomada de uma ação que poderia ser vista em outra lógica como algo irrelevante, ou, simplesmente como um ato menos importante se o rio fosse visto como um mero “servo” das práticas humanas. Por meio desse acontecimento que fui também o percebendo em estado vital com as pessoas, após horas no barco ao chegar na cidade naquele mesmo dia, senti que o próprio ato de estar pisando sobre o asfalto era intensivamente distinto, estava mareado.

Assim, os rastros que vinham me acompanhando, e eu a eles, surgiam em possibilidades de mundos amplamente em fronteiras: *de pessoas, coisas, tempos, lugares*. Tais rastros indisciplinam minhas ações. Como debate Haber (2017, 2011), mesmo reconhecendo o vestígio com um dos marcos da disciplina arqueológica, também o são as relações locais, ainda que haja um entendimento desse corpus disciplinar da arqueologia que deixa escapar “outras experiências, especialmente

aquelas que sustentam relações localmente significativas entre a coisa e a palavra, [que] são ativamente ignoradas ou são apropriadas sem serem reconhecidas” (Haber, 2011: 13, tradução do minha). Entendo essa crítica e proponho respostas localmente significativas, a partir das quais é justamente explicitada a importância dos lugares surgidos nas explicações situadas de seus próprios conhecimentos, nas questões epistêmicas na relação dos lugares com as pessoas, comunidades ou coletivos com os quais a arqueologia criticamente pode estar envolvida (Haber, 2011).

Nessas páginas seguem também a todo momento o desvelamento da minha própria pessoa seguindo as pegadas e os caminhos dos que vieram antes de mim (Hartemann & Moraes, 2018). Nas reflexões também de Ivana Carina Jofré (2019), sobre a sua relação com a arqueologia no entendimento como possibilidade de cura feita com outros objetivos e entendimentos:

Questionada pela realidade política, social e econômica de nosso país e de suas províncias, também iniciei um diálogo profundo com meus ancestrais. Caminhando por seus rastros, curei os meus, revertendo os sedimentos de minhas memórias na direção oposta, assim como faz a curandeira que conhece e vê na trilha a doença que aflige o corpo. Seguindo a trilha das pegadas dos ancestrais para contar outra arqueologia dessas memórias e de suas materialidades, revi minhas pegadas, identifiquei a dor e transformei-as em palavras (Jofré, 2019: 47, tradução minha)

Temos cansativamente e insistentemente investido muito de nós nessa engenharia e empreitada de contar essa arqueologia. E nesse recursivo movimento de dizer que somos parte de um mundo com cosmopercepções de ideais de verdade, realidade e conhecimento, de embate quando estamos no campo de batalha acadêmico arqueológico, ou, de formulações “canônicas” desses mesmos atributos ideais. Fazemos, pensamos e relacionamos arqueologias porque não só nos é negado o pertencimento dentro de um mundo que nos exclui constantemente, como deslegitima o modo de pensar e viver essa arqueologia, ou qualquer outra que venha surgir que questione a base racionalizante de lidar com o arqueológico e a exclusividade do domínio sobre o tempo e os “outros”.

E é por isso que a cronologia histórica aqui não faria sentido, ela encolheria o ato de narrar as histórias para dentro da sua própria concepção disciplinar. A escolha de pensar essas histórias como materialidades incorporadas, praticadas e sentidas produzem e, para usar a expressão de Carlos Fausto (2008), fabricam o si e os demais

em seu entorno. Ademais, as memórias dos acontecimentos dentro dessas multiplicidades de tempo são e só podem ser, pois também agem sobre as pessoas no próprio ato de contá-las, mais uma vez, repassando *modos de conhecer*.

3.2 Indisciplinando histórias

Meu ponto e questionamento desde o início dessa pesquisa era pensar outras formas de contar histórias que não fossem regidas, ou pelo menos não fixamente regidas, por um tempo linear e cronológico. Minha questão central era de que modo temporalidades e coisas possuíam tais qualidades, de que modo as contações de histórias da Ilha poderiam ser portadoras de coisas materiais e postuladas por formulações de conhecimentos distintos daqueles dominados pelo modelo hegemônico ocidental. Estudando com os meus mais velhos fui entendendo que muitas histórias fugiam primeiro do atributo da separabilidade, ou seja, que não eram ou não estavam separadas do “presente” ao passo que iam sendo contadas. Do mesmo modo não eram vistas como “diferentes” e nem rígidas ao ponto de não serem atualizadas conforme aquele que gere cada uma dessas histórias. A fluidez e não sequência dessas formulações nos indica justamente a possibilidade da criação a partir de uma múltipla realidade vivida.

Ainda continuo acreditando que os materiais arqueológicos, sejam eles convencionais ou não, possuem as mesmas potencialidades e indicam de que maneira muitas histórias não podem ser captadas estabilizando esses materiais dentro de um único tipo de contação sobre o que se chama de passado. É para as superfícies em caos de onde saem tais materiais que se encontra e que se deve aplicar justamente uma ação de não separação, ao invés de entendê-los não somente como aquilo que separa o que está em baixo ou em cima, o que é ou não arqueológico, mas no que todas as categorias indeterminadas por uma arqueologia engajada com a vida podem nos evidenciar sobre “outros” mundos (Ingold, 2017; Bezerra, 2018).

Afinal de contas, pensar uma arqueologia que questiona a sua própria temporalidade não somente como corpo disciplinar, mas como *indisciplina* que lida com forte doses de teorias locais como acentuou Haber (2014), é pensar possibilidades para o entendimento de mundos em outros pilares que não somente os descritores epistemológicos e ontológicos da ciência moderna ocidental já desdobrados pelo pensamento de Denise Ferreira (2007, 2019a, 2019b).

3.3 Duas histórias, um século, múltiplos tempos

A partir dessa construção teórica sobre os distintos pontos de compreensão de como a temporalidade, como a entendemos em sua forma comum, regida pela sequencialidade, deve ser reaprendida em função de modos de conhecimento além do moderno ocidental. Como exemplo desse processo, duas histórias que me foram evidenciadas no decorrer de uma viagem para a Ilha do Pará, a respeito de uma garrafa de grês, me fizeram perceber dois momentos em que a reflexibilidade dessa pesquisa atuava sobre o meu lugar como descendente e pesquisador. Isso ocorreu quando os moradores do Rio Arangona que haviam achado a garrafa, especialmente Raimundo, me pediam para que eu lhes relatasse sobre a história da mesma. Como arqueólogo, eu precisei reaprender esse modo de contar, pois ali quando se encontram materiais no meio da floresta ou perto das ribanceiras dos rios geralmente eles pertencem aos “antigos cabanos” ou simplesmente eram do “tempo da seringa”.



Figura 22 - Seu Raimundo (segurando a garrafa de grês) e Jonas (marido de Sônia prima de minha mãe) falam como esses materiais às vezes aparecem e escolhem para quem devem ser mostrar Raimundo é primo de minha mãe, é filho do primeiro casamento de Dona Davina, tia de minha mãe. Ele guarda em sua casa a garrafa, e me falava com curiosidade sobre o aparecimento dela. Ele mora atualmente nas proximidades da antiga casa que meu avô Zelão morava, na entrada do Rio Arangona.

A história que apareceu aqui veio de uma viagem que fiz em campo para Ilha do Pará, junto com a minha mãe, Valdeia, no rio onde morava e mora parte da nossa família. As Palhas e o Arangona são rios antes do Furo Seco⁵⁴. Naquele dia, havíamos saído de Santana-Ap, e a presença da minha mãe foi fundamental, pois poucas pessoas no Arangona e nas Palhas, rios muito próximos entre si, me conheciam. Foi uma ótima oportunidade para minha mãe me contar sobre a sua infância naqueles rios. Posteriormente, os seus primos e tios, com quem conversamos nos dias seguintes, nos contavam como estavam as coisas por lá. Depois de alguns anos sem que minha mãe retornasse para uma parte dos nossos lugares ancestrais, foi um momento muito emocionante que ocasionou muitas sensações sobre a força das histórias com as coisas.

Posteriormente à nossa chegada na casa de Raimundo para conversar atracamos no seu trapiche e somos ao seu encontro na sua porta. Raimundo é primo de minha mãe, mas que também foi criado por seu pai. Meu avô Zelão Marajó, após a morte da minha avó Maria da Conceição, casou posteriormente com a irmã dela, também viúva, Dona Davina, ou como chama minha mãe, Tia Davina. Após o casamento com a Dona Davina, meu avô passou sua vida morando logo na entrada do Rio Arangona, e toda a extensão desse terreno saindo das Palhas até o Arangona pertencia à família conhecida por eles como dos “Marajós”. Inicialmente, essa parte do terreno deixado pelo meu avô pertencia aos filhos do meu avô Zelão com a Maria da Conceição, e posteriormente foi sendo dividido em outras partes com os demais filhos do segundo casamento do meu avô, com os primos da minha mãe, e depois com filhos do meu avô com Dona Davina. Além do meu avô, seus irmãos, que ficaram no terreno, como Domingão Marajó, foram redividindo, conforme também a lógica local do mais velho deixar partes para filho ou neto cuidar.

Após as conversas sobre os nomes das pessoas e parentes que iam surgindo, fomos traçando e reconhecendo nossas familiaridades sobre como aquela parte da Ilha possuía, em nível de ancestralidade e genealogia, uma ligação com todos nós ali presentes, no pátio da casa de Raimundo. A partir disso, ao conversarmos sobre o intuito da minha pesquisa, e sobre o que eu fazia enquanto estudante de arqueologia,

⁵⁴ A viagem sai da costa do Amapá, atravessando a baía (faixa de água do Rio Amazonas que divide as Ilhas pertencentes ao Pará com o Amapá) na direção norte-sul, como já descrito na primeira parte desse trabalho.

logo depois Raimundo fez questão de nos mostrar e contar a respeito de uma garrafa de grês que ele havia encontrado (ou, como ele nos explicou, que o encontrou e escolheu aparecer para ele). Ele narra como encontrou a garrafa e fala que também existe um lugar onde o meu bisavô, avô de Raimundo, finado Heliodoro, havia contado como lugar que conhecia ter muitas dessas coisas. Sônia, minha mãe e o marido de Sônia, Jonas, participam da conversa. Raimundo nos conta:

Nessa mesma paragem lá... aí quando finado vovô comprou lá, diz que ele disse para ele, esse cara que vendeu pro finado vovô, “olha Heliodoro, lá tem uma riqueza maior do que essa que eu te dei...”, aí lá tinha muita vasilha assim, pedaços dessas vasilhas velhas, antigas, pedaços de um cubado de coisa... [Sônia pergunta para Raimundo como foi para ele saber o que se encontrava lá] Foi o Amiraldo que me contou... nesse dia, fui serrar para ele lá. Foi numa trovoadinha dessa, aí fui cavar e foi bem em cima, era dois desse. [Ao falar, o tempo inteiro segurando a garrafa, ele diminui a voz e fala] Olha Amiraldo, isso era pra ti, mas tu me contaste. Quando dão assim, é porque não tem que contar... (Raimundo. 2020)

Nessa nossa conversa, muitas gerações foram invocadas e praticavam junto as coisas, lembradas, achadas, tocadas desde a geração do meu bisavô, comentado como um dos mais velhos e que conhecia cada parte daquelas paragens na Ilha. *Tempos de paragens* entoados mais uma vez para fora, lembrados, vividos e constituídos de mundos em conexão. Raimundo nos relatou que aquela garrafa tinha, na verdade, sido prometida como recompensa, Amiraldo que sabia sobre aquela notícia do lugar, contou pra Raimundo, e Raimundo foi, daí a recompensa sumiu, sobrou só a garrafa.

No entender desses materiais que são “entregues” e ao mesmo tempo não podem ser vistos e capturados por pessoas não escolhidas, pois que quem recebe não deverá informar mais ninguém dessa “troca”. Tendo ido mais de uma pessoa escolhida (no caso ele mesmo Raimundo, que a encontrou e não Amiraldo que “era para ele”, como conta Raimundo); assim recompensa que deveria estar junto do material havia sumido. Nesse sentido, aí que ela se transforma, passa a ser vestígio, atravessou sua própria matéria e se estabilizou. Já que tudo que estava ao seu redor como promessa não cumprida foi quebrada, o que restou dela, e ela mesma em si, são narradas agora como um “vestígio” de parte dessa história.

Para Márcia Bezerra (2017) em suas pesquisas na Amazônia sobre as relações das pessoas com as coisas, ela salienta sobre essa memória que está presente nas coisas um importante modo de compreensão da vida material guiada por reflexões

epistêmicas que marcam as coisas na e da Amazônia. Sobre esse tipo de memória Bezerra conta:

O que me seduz é a relação que a senhora estabelece com as coisas, das coisas entre si e de como formam “famílias” porque, retomando van Velthem (2007: 619), são “conjuntos que (...) [vivem] sob o mesmo teto”, sob o afeto humano que os transforma em *memorabilia*.

Não apenas o teto e o afeto demonstram a relação sensível de moradores do entorno de sítios arqueológicos com os objetos encontrados, a sua descrição também revela a afeição que têm por eles. O seu exame minucioso funde observação e imaginação, acionando uma bricolagem de experiências, memórias e imagens que explora, verifica e compara atributos físicos e estéticos, construindo um conhecimento para explicar a coisa-estranhada. Os objetos são descritos a partir de olhares atentos, concisos, sensíveis e qualificados por palavras como “machadinho”, “panelinha”, “bonitinho”, “riscadinho”, “fundim”, “caquim”, “estreitim”. O uso do diminutivo atenua a estranheza, a potência do desconhecido, do assombro, trazendo o objeto para perto de si e mundanizando-o numa perspectiva do afeto. (Bezerra, 2017: 56)

Nessas muitas relações entre como as pessoas de distintos modos dão explicações para as coisas, sejam elas consideradas arqueológicas ou não, que tenho me orientado em entender a temporalidade dessas relações. Pois, acredito que é justamente na possibilidade de reentender como se presumem tempospaços das coisas de maneira também a aprender suas relações que podemos compreender também regimes ontológicos e dessas “experiências de bricolagem”. Ainda segundo Bezerra (2018) essas noções de pensar passado e presente, coisas, pessoas, que transbordam formas de outras de imaginar o mais estamos deixando transbordar a partir dessas histórias que nos são contadas, como na explicação de Amiraldo, Raimundo e a minha sobre aquela garrafa.

Preocupado com modo de como as coisas, são vistas desde a arqueologia convencional marcada pelo conhecimento científico, até epistemologias não ocidentais esse trabalho foi se expandido ao entender o que mais era não evidente nessas aproximações de “arqueologias”. No meu caso, as não-separações entre a movimentação das pessoas, das coisas e seus múltiplos tempos me fizeram, naquele momento, prestar mais atenção às conexões. Raimundo me dizia que gostaria de saber “de que época” era aquela garrafa, expondo sua preocupação e pedindo que eu lhe contasse algo novo.

Foi um dos momentos que me senti desconfortável a respeito de querer reaprender a respeito de como se tratava o conhecimento das nossas gentes da Ilha do Pará e o desse modo cronológico linear de pensar o tempo das coisas, respondi

então eram provavelmente do século XIX, mas que assim como ela outros tipos de vestígios arqueológicos como cerâmicos podem ser mais recentes e mais antigos.

Me lembrei da antiguidade marcada nas falas dos mais velhos sobre alguns modos de fazer peças cerâmicas e que essas mesmas situando um tempo “antigo” não evidenciam a demonstração cronológica como modo de pensar o saber em volta das coisas no Rio Furo Seco. Logo em seguida, também indaguei perguntando: “não é do tempo dos antigos ?!”, Raimundo me disse que era sim e completou dizendo que provavelmente “era da época dos cabanos”, naquela época muitas pessoas iam se esconder para dentro do mato, pois tinham medo de serem capturados pelas autoridades, pois viviam como fugidos.

Naquele momento, mais uma vez, percebi os distintos interesses a respeito de como a arqueologia preocupada em evidenciar muitos tipos de conhecer pode ser ressaltada quando estamos preocupados com essa tarefa como demonstrou Cabral (2014). Pois, como ela acentuou “As explicações, ainda que algumas vezes versem sobre o mesmo suporte material, são construídas sobre suportes imateriais diferentes” (Cabral, 2014: 4). A partir dessas confrontações o meu interesse, mais uma vez, em relatar esse processo, que Raimundo havia contado para nós todos que estávamos no pátio da sua casa, e o dele em querer saber em parte qual era a idade daquele material. Me pareceu evidente as relações e distintos modos em que o suporte pode ser o mesmo, mas as explicações variantes, bem apontou Cabral (2014).

Até aqui temos um outro modo de contar histórias, a partir de anunciar e perceber materiais uma explicação que foge aquela convencional da arqueologia, pois, foi por meio dessa garrafa quase “encantada” para mim que pude pensar na atravessabilidade daquele conhecer e sua memória. Como também discute Márcia Bezerra, as coisas marcam uma *memorabilia* (Bezerra, 2017) do mundo e das pessoas. Assim, se seguirmos esta narrativa a partir da dimensão ontológica local, entendemos que há distintos seres que provocam o encontro das pessoas com as garrafas de grês. Esta situação em que algo material como uma recompensa, que deveria estar ali e em seguida desaparece, me faz perceber justamente essa existência de uma outra ontologia que explica sobre as possibilidades de determinadas coisas aparecerem ou não.

Nessa narrativa, como em tantas outras na Amazônia (Bezerra, 2011, 2017, 2018; Silva, 2014; Leite, 2014; Moraes, 2012; Cabral 2014), podemos perceber uma

ontologia que fala sobre a capacidade dos materiais atravessarem mundos (e tempos), em que encontrar os materiais no presente há de fato um encontro com outro tempo. E, tornando-se presentes, fazem promessas, por meio de seres ou sonhos, que ao chegarem para as pessoas escolhidas podem se cumprir através de recompensas. Na maioria dessas histórias, as pessoas rompem o ideal que deveriam cumprir e essa recompensa esperada acaba deixando de existir no plano do visível, transformando-se em outro material, ou apenas sumindo.

Nessa história dos antigos cabanos, o que acontece é similar a esse momento presente. Essas pessoas, que se esconderam nas matas por muito tempo, viveram nesses lugares e deixaram aqueles materiais para a uma posterioridade, por vezes se transformando em outras entidades ou apenas falecendo adoecidas. Esse momento do encontro com os materiais, portanto, não tem como elemento principal somente as pessoas vivas, mas tudo aquilo que está na sua volta, onde “natureza” e as “coisas” estão em interações contínuas, aproximando-nos desses distintos tipos de temporalidades.

Com isso, muitas passagens contadas de eventos, como o da cambagem, muitas vezes ficam próximos temporalmente de outros momentos, como da chamada “época da borracha”. Estes eventos, se fossem explicados por uma ótica linear jamais poderiam ser vistos juntos, pois estão distantes quase sessenta anos: do início do século XIX, em 1835, quando ocorre a deflagração da cabanagem, e as últimas décadas do mesmo século, quando ocorre o primeiro momento da chamada economia da borracha.

Sobre a cabanagem, por exemplo, em outras partes do arquipélago do Marajó, pesquisas em arqueologia como no “O Projeto Inventário do Patrimônio Arqueológico do ‘Marajó das Florestas’ e Santa Cruz do Arari” com resultados publicados no livro “Muito Além dos Campos. Arqueologia e História na Amazônia Marajoara”, organizado por Denise Pahl Schaan e Cristiane Pires Martins (2010), também mencionam como as pessoas que habitam no entorno de sítios com materiais arqueológicos narram essa presença da cabanagem junto desses vestígios. Segundo esse levantamento, “alguns moradores informaram que os vestígios, especialmente a cerâmica, foram deixados pelos antigos Cabanos, reportando-se ao movimento da Cabanagem implodido no Pará entre 1835-1840. Outros reconheceram a origem indígena dos vestígios e sua antiguidade.” (Martins, et. al., 2010: 140).

Uma interessante passagem desse trabalho, sobre justamente como as pessoas veem, ou lidam com os materiais arqueológicos, chamou minha atenção para o que venho discutindo sobre as contações dessas histórias. Segundo as pesquisadoras, em Breves, município paraense do Marajó, se conta que:

No igarapé Puxador existe um caminho de madeireiro que é associado à passagem dos cabanos. Segundo sugerem os relatos, quando os cabanos assassinaram um grupo de pessoas e as tropas legais foram à sua caça, eles teriam cavado uma passagem de uma margem a outra para poderem fugir da perseguição. No local existia grande quantidade de garrafas de grês que eram atribuídas aos restos deixados por eles em sua passagem no local. No sítio Periquinho acontecem coisas estranhas. Segundo as histórias dos moradores, objetos desaparecem, pessoas se perdem próximo à margem do rio e aparecem misuras que assustam quem passar sozinho pelo local. Estas misuras são associadas aos índios que moraram na área há muito tempo atrás. (Martins, et al., 2010: 144-45)

Conforme os autores “relacionar parte do imaginário popular desta região aos sítios arqueológicos com o movimento da cabanagem pode explicar porque muitos sítios são respeitados pelos moradores locais, pois, segundo a crença, uma misura ou assombração pode assustar as pessoas” (Martins, et al., 2010: 144). Essa passagem alude justamente aos muitos modos ribeirinhos e amazônicos de conhecer, que residem nas distintas paisagens marajoaras. Assim como na Ilha do Pará, essas histórias que conectam materiais e distintos tipos de seres e vidas possibilitam um entendimento outro do que é racional nesse modo de conhecer, pois o mesmo possui uma maneira própria e não somente distinta de lidar com a materialidade arqueológica e com as suas explicações que atravessam o tecido do tempo.

Quando me deparei com a história da garrafa de grês apontada no início dessa conversa no Rio Arangona, na Ilha do Pará, eu entendia que o meu movimento não era contar os detalhes do que eu sabia sobre uma história oficial da cabanagem, que me levada a contar que seria um material provavelmente do século XIX. A curiosidade pelo o que a arqueologia faz é também uma maneira de anunciar essa diferença e troca entre esses distintos tipos de explicações.

Ao ser indagado por Raimundo sobre aquela garrafa, meu desconforto me levava a pensar que a resposta muitas vezes, era mais do que ressaltar distintos modos de saber. Mas, de evidenciar um equilíbrio entre as explicações. O que eu gostaria de fazer entender é que a minha intenção não era traçar uma única validade, mas equilibrar e ressaltar que tanto uma história, quanto a outra possuem suas próprias interações e modos de existirem. Porém, a explicação conhecida fora da Ilha e nos livros de história sobre os vestígios associados à Cabanagem permanece

contando uma única noção desses tempos. Nesse sentido, não aceitar com naturalidade esse desconforto causado por essa explicação foi o que levou a entender o sentido de que existe uma violência naturalizada perante aceitarmos apenas um único saber, conhecer e contar uma história oficial.

É por meio desses momentos que se torna evidente a relação metodológica que uma arqueologia orientada com a etnografia deve estar pressupondo nas nossas relações de troca, ao constituir e elaborar afetações cuidadosas de tais modos de conhecer e a não manutenção de violências epistêmicas na arqueologia (Cabral, 2014; Bezerra, 2018; Hartemann, 2019, 2021; Moraes, 2021). É necessário questionar a compreensão de que o que arqueologia faz é retornar a importância de um único passado material esquecendo todo o modo de conhecer em volta de distintas maneiras de relacionar coisas no tempo-espaço, seja ele das pessoas com que trabalhamos, ou, do conhecimento específico guiado por arqueólogas e arqueólogos.

Mais uma vez para que nenhuma forma de conhecimento seja deixada de lado. E mais do que isso, esta maneira de pensar a arqueologia possibilita um entender de pesquisas situadas em questionar e elaborar conhecimentos de maneira evidentes, desdobrar os próprios processos de pesquisa que as constituem. Ela está orientada às possibilidades de evidenciar outras narrativas que se quer saberemos que possam existir. Arqueologias implicadas com a vida.

Como me contaram seu Edilson, meu avô paterno Hilton, e minha avó Lili (Dorvina), no tempo da borracha e na época em que as pessoas mais velhas sabiam fazer as coisas, era um outro tempo. Naquele tempo, tudo se encontrava nos mundos amazônicos. Tudo estava (está). Meu avô conta que quando ele saía para o mato para riscar seringa, junto com demais pessoas, acabavam encontrando tipos de materiais e seres muito diferentes dos que eles acostumavam lidar cotidianamente. Nessas histórias, não são todas as formas que podem ser vistas a todos os momentos⁵⁵. Essas contações me tocam profundamente, me alertando sobre como é fundamental pensar o conhecer e seus modos de habitar nossos mundos e ocupar momentos muitos singulares na relação movediça entre a cultura e natureza da Ilha. Os registros dessas histórias, no Rio Arangona e As Palhas, também foram contados pelo meu tio avô Domingão Marajó, quando me explicou que era “só não mexer com eles que cada

⁵⁵ Como já registrado em outros momentos dessa pesquisa sobre misuras e visagens, principalmente sobre elas residirem nos lugares.

um sabe o seu lugar”, fazendo alusão aos seres que habitam as realidades das pessoas com seus (nossos) temposespaços na Ilha.

Assim, os entendimentos conforme os mais velhos que nasceram mais de um século após o acontecimento da cabanagem (meus bisavós maternos que já moravam e moram na Ilha, Heliodoro e minha avó Raimunda, conhecida também como vovó Tapuia) ainda parecem existir por grande parte dessa extensa memória ondular em grande parte na Ilha do Pará⁵⁶. Uma memória ancestral que possui a figura de onda, como as maresias próximas da baía da foz amazônica, memórias sucessivas de outras. Fracas ou fortes, as maresias nessa região não cansam seu movimento dia após dia, séculos após séculos, e se conectam na longitude do tempo espaço. Nos fazem ouvir quando falam. Memórias e maresias parecem ter as mesmas potências, enganam a gravidade do aqui e agora, transbordam distintos tempos.

É interessante então demarcar que a construção de inteligibilidade dessa temporalidade só é possível se entendermos ela fora dos regimes de *separabilidade* e *sequencialidade* expressos na crítica ao modelo de pensamento moderno ocidental como inicialmente discutidos por Denise Ferreira (2019a). Os materiais arqueológicos que acompanham essas narrativas devem apostar nessas mesmas maneiras de validade de explicação de conhecimento, que com ou sem a arqueologia, durante séculos nos demonstram que resistem, não só no nível de suas durabilidades materiais, mas nas suas potências do contar e do ouvir, as quais as suas muitas histórias geram implicações no viver, evidenciam ancestralidades.

⁵⁶ E mesmo como demonstrado no livro citado a respeito dos “Marajós das Florestas” (Pacheco, 2012), em outros lugares da Amazônia, sobre a cabanagem nas proximidades com a Ilha do Marajó, parecem existir no presente inúmeros vestígios, e também todo o arsenal sobre a compreensão desse modo de ver as coisas a partir de uma lógica local.

O fim do mundo talvez seja uma breve interrupção de um estado de prazer extasiante que a gente não quer perder. Parece que todos os artifícios que foram buscados pelos nossos ancestrais e por nós têm a ver com essa sensação.

Quando se transfere isso para a mercadoria, para os objetos, para as coisas exteriores, se materializa no que a técnica desenvolveu, no aparato todo que se foi sobrepondo ao corpo da mãe Terra.

Ailton Krenak, 2019: 30

VI - “AMANHÃ É UM DIA MAIOR” – DIZ MEU AVÔ. (O Início Está No Fim)

A realidade do tempo espaço é indeterminada.

Esta dissertação foi a tentativa de um exercício que, ao ouvir os mais velhos e nossas ontologias amazônicas, possamos apreender uma arqueologia dos materiais que somem e que desaparecem, – atravessam –, das pessoas que se escondiam nas matas, dos botos que se transformam e se comunicam com outros seres das águas, das visagens que rondam as capoeiras... Que nessa costura de mundos, que vêm e vão, possamos justamente investir percursos de narrações do real que nos é contado. A metodologia que segui se preocupa com essa ética, com as formas locais de apreender apesar dos nossos projetos acadêmicos intelectuais dialogarem para fora desse âmbito, muitas vezes lidando com a tradução de muitos saberes.

Fazer uma arqueologia que se liga às coisas e não simplesmente as entende como acabadas, não parece ser o ponto final nessas histórias ontológicas. Como me disse seu Edilson, ao me despedir no pátio de sua casa com a maré cheia que nos cercava, “Ainda tenho muita história para contar”. Histórias em *infinitum*, parafraseando Ferreira da Silva (2019a) sobre *Corpus Infinitum*, histórias que estão imersas em suas muitas maresias.

Os rastros foram seguidos por mim na tentativa de *ouvir quando falam os ancestrais*, esses entendidos como potenciais que conectam distintos materiais, lugares, saberes e histórias, não somente em uma dimensão de parentesco direta. Mas, também com seres que escapam a lógica do visível no cotidiano, há sempre uma força que age sobre o que fazemos e porque fazemos, aqui tento demonstrar que essa força esteve diretamente ligada ao modo de conhecer na Ilha, me fazendo repensar outras arqueologias.

Ou, uma arqueologia que rompe com a maneira de ver o vestígio como algo dado, ou mesmo acabado, a própria noção de vestígio foi brevemente posta a fim de relacionar com essas outras presenças arqueológicas. É no rastro que vamos ouvindo os leves sinais deixados por nossos ancestrais. E o rastro na Ilha não é visto somente pela terra, quando se sai para caçar por exemplo, é também presente nos rios e igarapés. Uma das situações que me fizeram lidar com essa noção da água

justamente ser entendida como algo vivo (como tudo), ou, como uma mediadora do próprio lugar e seus seres.

Aqui o “objeto de estudo” foi transmutado pela figura do pesquisador, como do mesmo modo não existe nem objeto e tão pouco sujeito dentro dessa lógica arqueológica. Quem se relaciona são as próprias conexões propostas entre os distintos interesses aqui apresentados. São como paisagens imaginadas, um tipo de “natureza” incorporada por uma habitação de seres outros que não somente humanos, feita e refeita por sua própria singularidade e lógica de existência, são arqueologias nem sempre presas aos atributos materiais e da visão. Ela atua por meio dos rastros deixados e as contações de histórias dos mais velhos. Seu estatuto ético e político começa e termina com a questão de como as relações podem e não podem ser feitas dentro dessa lógica de conhecer.

Nesse mesmo sentido, a lógica da diferença pela alteridade não é a mesma, tanto para as coisas, pois essas como demonstradas já são conhecidas não precisam ser descobertas, quanto para os conhecedores. Pois, a diferença não se dá sobre quem tem conhecimento e quem não tem, mas sim pelo inverso disso, é sobre quem pode aprender e se deixa aprender, tanto mais velhos, quanto mais novos. Conhecimento é criação, compartilhamento e relacionamento, não se pode estipular que uma explicação sobre determinado acontecimento presente ou passado surge do nada para o nada, mesmo que o nada também seja conhecer algo.

As sustentações dos conhecimentos e conhecedores me foram demonstradas dessa maneira na Ilha do Pará, eu não poderia repassar um conhecimento que não apresentasse um modo muito específico de ser pensado e efetuado. Essa efetuação geralmente se dá pela experiência das próprias pessoas que vivem as mais inúmeras situações e que a aprendizagem é praticada. Como dito, conhecer não é sobre quem tem, é sobre sua prática de aprender, contar e repassar, verbos que nos guiaram até aqui desde o início. Conhecimento não é acabado, assim como as histórias, é sempre possibilidade de ser algo mais.

A capacidade de estabelecer essas relações de conhecimento é vista por mim como integral, ela demonstra sempre como algo “pequeno” pode contar sobre o caráter interativo com demais sistematizações do saber situado. Como em uma casca de árvore retirada após uma visita a um roçado para pegar milho, que no decorrer do percurso vai se olhando o caminho para que nenhum espinho perfure o pé. Nesse

entremeio vai se lembrando das outras vezes que foram vistos alguns bichos por aquele caminho que poderiam ser pegos pelo cachorro, mas que corriam. Aquela casca que precisava ser pega para tomar seu chá, agora perpassou todas essas etapas e foi retirada da árvore que na volta do roçado juntamente com o milho e demais acontecimentos efetuam um conhecimento praticado.

Esse conhecimento com a passagem do tempo vem alterando a própria maneira das pessoas de lidarem com as suas histórias e seus lugares. O próprio modo de percepção da passagem do tempo que gira entorno de uma concepção onto-epistemológica de vida muito restrita das populações amazônicas é abalado. Essa antiga percepção é alterada por uma lógica seja de obtenção demasiada de recursos, seja por meio de novos processos técnicos de ensino e aprendizagem. Processos esses que hoje em dia, com o avançar do capitalismo, alcançam as comunidades e fazem com que os saberes antigos ligados aos mais velhos passem a ser subestimados ou mesmo deslegitimados.

E é sobre uma implicação ontológica que formulamos perguntas para saber lidar com tal “Mundo Implicado” como muito bem foi aprofundada tal crítica e pressuposto pelo pensar de Denise Ferreira da Silva (2019a). A flecha do tempo parece não só correr para frente, na possibilidade dele existir fora da ideia de aceleração, em um mundo como (ainda) não o conhecemos.

Nesse fim do mundo como se anuncia, anunciar outro mundo é urgente. Meu avô tem uma frase que ele sempre diz ao fim de um dia cansativo, “amanhã vai ser um dia maior”. Os dias são todos matematicamente de um mesmo “tamanho”, nenhum dia é maior que o outro, mas para o meu avô o amanhã é um dia maior, é preciso que seja um dia maior. Não porque o hoje está finalizando, isso não tem nada ver com uma expectativa de que o futuro será melhor que o passado e mesmo o presente, como a lógica ocidental nos ensina “automaticamente”.

Acreditar que o Amanhã é um dia maior, é como entender as palavras de Ailton Krenak (2020) em que “o Amanhã não está à venda”, nosso viver nesse plano espaçotempo precisa acreditar nisso. Como ele formula “Esse pacote chamado de humanidade vai sendo descolado de maneira absoluta desse organismo que é a Terra, vivendo numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos” (Krenak, 2020: 6).

Nesse sentido o Amanhã deve ser outro, não por anunciar somente outro tempo, mas um outro modo de vida, que seja em si sustentável fora do espaço e do tempo como conhecemos por meio da estabilidade do mundo que deve ser encerrado. Como também anuncia Ailton, não sou e nem quero ser “um pregador do apocalipse, o que tento é compartilhar a mensagem de um outro mundo possível” (Krenak, 2020: 7). O amanhã não como outro indiferente, mas junto, é o amanhã que vai ser um dia maior como anuncia esta parte do texto, antecedido pelo pensar do meu avô Hilton. De um tempo que talvez já tenha até sido.

Naquele tempo dos antigos, como os demais moradores falavam tantas vezes para mim quando eu perguntava algumas vezes de onde vinham as histórias contadas, ou materiais achados, sonhados, que apareciam e que também sumiam. Nesse tempo dos antigos, parecia haver espaço para um mundo de muitos seres, respeitados, criados, metamorfoseados no entendimento dos antigos que entenderam como esse mundo amazônico era chamado para se viver; o amanhã com certeza cruzava o céu.

Desse modo, a partir de muitos ensinamentos deixados por meio dessas palavras, que foram contados e sentidos, conceber o tempo sobre distintos entendimentos ontológicos me orientou a pressupor que eventos, ou os resultados de eventos como as coisas e as suas histórias, são explicados muitas vezes por meio de experiência que não necessariamente precisa ser demonstrada, mas antes vivida.

Uma arqueologia implicada com a vida entende ontologias e eventos como constituídos de mundos que explicam suas formas de viver e experienciar esse viver para fora mesmo do físico como foi ensinado a entender. Nesse sentido, distintas ontologias reconhecem e recorrem mundificações (para usar distintas explicações do mundo), como já debatido aqui, não procurando construir balizas sobre uma única realidade, mas uma superfície em que muitos mundos possam habitar. Experimentando *modos de conhecer*, muitas vezes, ainda repassados pelos mais velhos.

É preciso contar mais uma história. É preciso ouvir *quando falam os ancestrais* para podermos aprender, ouvir e contar, reinventar uma história de um outro fim para que haja outros começos. *Fins com começos*.

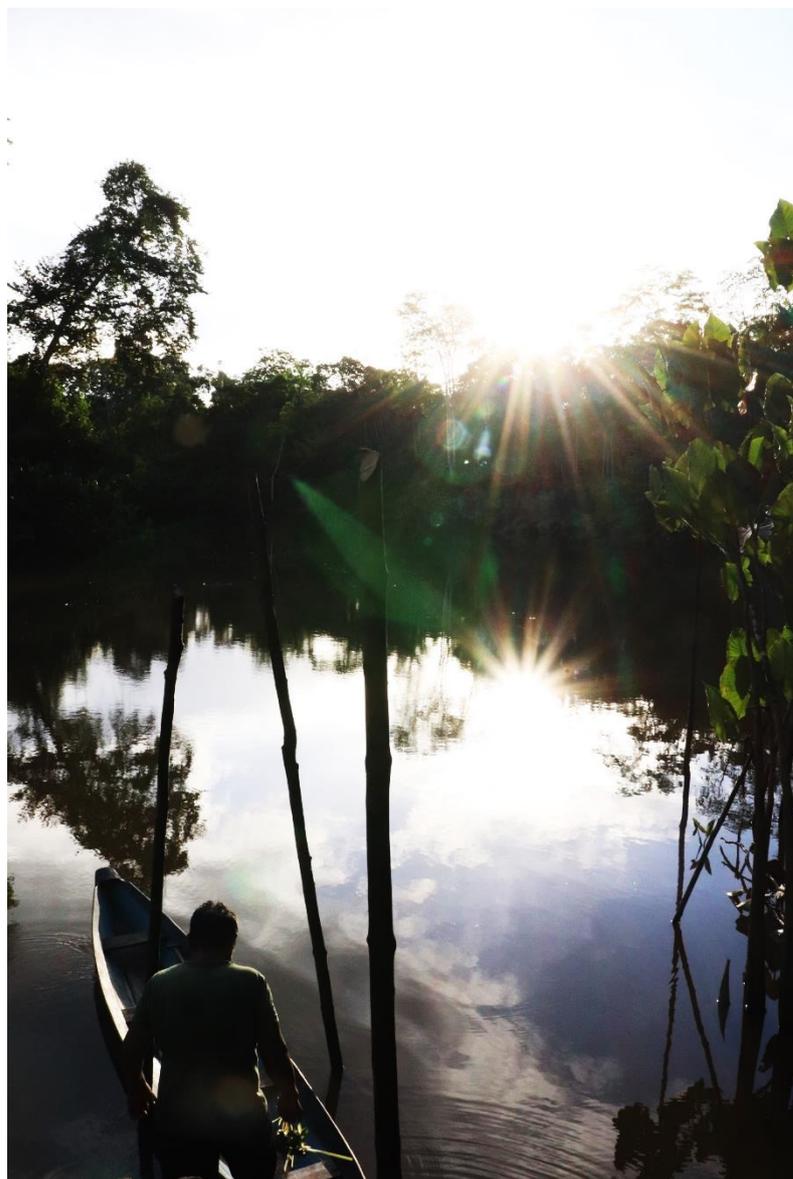


Figura 23 – Amanhã é um dia maior – Rio Mará, Ilha do Pará, fim de tarde.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- A SERPENTE e a canoa. Produzido por Madeleine Deschamps. [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (16:18 min.). Publicado pelo canal SELVAGEM ciclo de estudos sobre a vida. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Cfroy5JTcy4>. Acesso em: 31. 05. 2021.
- ACEVEDO MARIN, R., & MAIA, R. 2018. Gênero nas ações e resistências ao modelo de desenvolvimento imposto em Barcarena, Pará. *Cadernos Pagu*, São Paulo, n.52.
- ACEVEDO MARIN, R., E. 2013. Entre a fronteira Venezuela-Brasil, os territórios de povos indígenas e de comunidades tradicionais. *Ciência e Cultura*. 65 (1):27-30.
- ANZALDÚA, G. 2005. “La conciencia de la mestiza: rumbo a uma nova consciencia”. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis: UFSC, 13(3): 704-719.
- ADICHIE, N., C. 2019. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras.
- AGBE-DAVIES, A. 2010. Concepts of community in the pursuit of an inclusive archaeology. *International Journal of Heritage Studies*. v. 16, n.6, 373-389.
- ALBERIONE, J. & Cabral, M. 2018. Precisamos falar sobre tempo, cosmologias ameríndias, ontologias e outras... Mas, o que é que a arqueologia tem a ver com isso? *Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, 12 (2), Belo Horizonte: 31-50.
- ALBERTI, B. 2016. Archaeologies of Ontology, *Annual Review of Anthropology*, 45: 163-179.
- ALMEIDA, A., W. 2012. Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o “protecionismo”. *Caderno CRH* 25 (64):63-71.
- ALMEIDA, A.W. B. 2008. *Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. 2.ed. Manaus, PGSCA-UFAM.
- ALMEIDA, M. B. 2013. Caipora e outros conflitos ontológicos. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 5 (1), Jan-Jun, 7-28.
- ARJONA, J.M. 2017. Homesick Blues: Excavating Crooked Intimacies in Late Nineteenth- and Early Twentieth-Century Jook Joints. *Hist Arch*, n. 51. 43–59.
- ATALAY, S. 2006. Indigenous archaeology as decolonizing practice. *The American Indian Quarterly* 30 (3):280–310.
- ATALAY, S. 2012. *Community-Based Archaeology: Research with, by, and for Indigenous and Local Communities*. Berkeley: University of California Press.
- ATALAY, S. 2020. An Archaeology Led by Strawberries. In: SUPERNANT, K., BAXTER, LYONS & ATALAY (Eds.). *Archaeologies of the Heart*. USA: Springer.
- BARRETO, C., LIMA, H., e BETANCOURT, C., J. (Eds.). 2016. *Cerâmicas arqueológicas da Amazônia: rumo a uma nova síntese*. Belém: Instituto do Patrimônio Histórico do Pará/ Museu Paraense Emílio Goeldi.
- BARRETO, J. P. L. 2013. *Wai-Mahsã: Peixes e Humanos Um ensaio de Antropologia Indígena*. (Dissertação de mestrado). UFAM: Manaus.

- BATTLE-BAPTISTE, W. 2010. An Archaeologist finds her voice: a commentary on colonial and postcolonial identities. In: *Handbook of Postcolonial Archaeology*, (orgs.) Lydon, J. & U. Z. Rizvi. Walnut Creek: Left Coast Press. pp: 387-391.
- BATTLE-BAPTISTE, W. 2011. *Black feminist archaeology*. Walnut Creek, Calif: Left Coast Press.
- BENJAMIN, W. 1987. Obras escolhidas. Magia e técnica, arte política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, vol. 1, p. 222-232.
- BEZERRA, M. 2012. Sempre quando passa alguma coisa, deixa rastro. Um breve ensaio sobre patrimônio arqueológico e povos indígenas. *Revista de Arqueologia* 24 (1):74-85.
- BEZERRA, M. 2013. Os sentidos contemporâneos das coisas do passado: reflexões a partir da Amazônia. *Revista de Arqueologia Pública* 7(1):107-122.
- BEZERRA, M. 2017. *Teto e Afeto: sobre as pessoas, as coisas e a arqueologia na Amazônia*. GK Noronha, Belém. 2017.
- BEZERRA, M. 2018. O machado que vaza ou algumas notas sobre as pessoas e as superfícies do passado presente na Amazônia. *Vestígios Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica* 12 (2):51-58.
- BISPO DOS SANTOS, A. B. 2015. *Colonização, Quilombos, Modos e Significações*. Brasília: INCTI/UnB.
- BOSI, E. 1979. *Memória e Sociedade: Lembrança de Velhos*. 1. Ed., São Paulo: T.A. Queiroz.
- BOSI, E. 2003. Tempos vivos e tempos mortos. A substância social da memória. In: *O tempo vivo da memória: ensaios de Psicologia Social*. São Paulo: Ateliê Editorial.
- BUTLER, O. 2017. *Kindred: Laços de sangue*. São Paulo: Morro Branco.
- CABRAL, M. 2016. Entre passado e presente: arqueologia e coletivos humanos na Amazônia. *Teoria e sociedade* 24 (2):76-91.
- CABRAL, M. P. 2014a. *No tempo das pedras moles: arqueologia e simetria na floresta*. (Tese de Doutorado). Universidade Federal do Pará, Belém.
- CABRAL, M. P. 2014b. De cacós, pedras moles e outras marcas: percursos de uma arqueologia não-qualificada. *Amazônica Revista de Antropologia* 6 (2):314-331.
- CABRAL, M. P. & J.D.M. SALDANHA. 2010. Ocupações pré-coloniais no setor costeiro atlântico do Estado do Amapá, in *Arqueologia Amazônica* 1, pp:49-60. Editado por Pereira, E. D. S. & V. Guapindaia. Belém: MPEG/ IPHAN/ SECULT.
- CARMO DOS SANTOS. 2019. O tempo e a arqueologia: uma narrativa científica sobre o passado indígena na Amazônia por meio das coisas arqueológicas ao final do século XIX. *Temporalidades Revista de História*, Belo Horizonte, v. 11, n.1, 82-98.
- CARMO DOS SANTOS, Q. 2021a. “De primeiro não era assim”: histórias, paisagens e as coisas da Ilha do Pará, Afuá, Amazônia. *Revista Do Museu De Arqueologia E Etnologia*, (36), 107-125
- CARMO DOS SANTOS, Q. 2021b. O aparato das coisas: arqueologia e os usos políticos do passado na Amazônia ao final do século XIX. *Em Tempo de Histórias*, v. 1, n. 38.

- CASTAÑEDA, Q. E. 2008. The “Ethnographic Turn” in Archaeology: research positioning and reflexivity, in *Ethnographic Archaeologies: reflections on stakeholders and archaeological practices*. Editado por Q. E. Castaneda, e Matthews, C.N, pp. 25-60. Plymouth, UK: Altamira Press.
- CASTRO, E. 2005. Dinâmica socioeconômica e desmatamento na Amazônia. *Novos Cadernos NAEA*, Belém, v.2, n.1, 5-39.
- CASTRO, E. 2012. Expansão Da Fronteira, Megaprojetos de Infraestrutura e Integração Sul-Americana. *Cadernos CRH*, Salvador, v.25 n.64.
- COLWELL-CHANTHAPHONH, C., e T. J. FERGUSON. 2008. *Collaboration in Archaeological Practice: Engaging Descendent Communities*. Walnut Creek: Altamira Press.
- EDGEWORTH, M. (Ed.). 2006. *Ethnographies of archaeological practice: cultural encounters, material transformations*. Oxford: Altamira Press.
- ENGMANN, R. 2019. Autoarchaeology at Christiansborg Castle (Ghana): Decolonizing knowledge, pedagogy, and practice, *Journal of Community Archaeology & Heritage* 6 (3):204-219.
- EVANS, C. & MEGGERS, B. 1950. Preliminary Results of archaeological investigations at mouth of the Amazon. *American Antiquity*, 16 (1):1-9.
- EVARISTO, Conceição. 2017. *Becos da Memória*. 3. Ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.
- FABIAN, J. 2013. O Tempo e outro emergente. In: O tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto. Petrópolis, RJ: Vozes.
- FAUSTO, C. 2008. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, 14 (2): 329-366.
- FERREIRA DA SILVA, D. 2016. On Difference Without Separability. *32nd Bienal De São Paulo Art Biennial: Incerteza viva*.57-65.
- FERREIRA DA SILVA, D. 2019a. *A dívida Impagável*. Oficina de Imaginação Política e Living Commons. Disponível em: <https://casadopovo.org.br/divida-impagavel/> Acesso em: 02/06/2021.
- FERREIRA DA SILVA, D. 2019b. Em estado bruto. *ARS*. São Paulo, v. 17. n 36, 45-56.
- FERREIRA DA SILVA, D. F. 2007. *Toward a Global Idea of Race*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- FERREIRA, L. M. 2009. “Ordenar o Caos”: Emílio Goeldi e a arqueologia amazônica. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Belém, v. 4, n. 1 p. 71-91.
- GELL, A. 2014. *A antropologia do tempo: construções culturais de mapas e imagens temporais*. Tradução de Vera Joscelyne. Petrópolis: Vozes.
- GNECCO, C. & AYALA, P. (Ed.). 2010. *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales/ Banco de la República/ CESO, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes.

- GNECCO, Cristóbal. 2012. Escavando arqueologias alternativas. *Revista de Arqueologia*. São Paulo: Sociedade de Arqueologia Brasileira, v. 25, n. 1, p. 8-23.
- GOELDI, E. 1898. O estado actual dos conhecimentos sobre os índios do Brasil, especialmente sobre os índios da foz do Amazonas no passado e no presente (Conferência Pública realizada no Museu Paraense em 7 de dezembro de 1896). Boletim do Museu Paraense de Historia Natural e Ethnographia, Belém, v. 2, n. 4. p. 397-417, 1898.
- GOELDI, E. 1900. Excavações archeologicas em 1895. Executadas pelo Museu Paraense no Littoral da Guyana Brasileira entre Oyapock e Amazonas. 1ª Parte: As cavernas funerárias artificiaes de Índios hoje extinctos no Rio Cunany (Goanany) e sua ceramica. Belém: Museu Paraense de História Natural e Ethnographia, (Memórias do Museu Goeldi, I). 1900i.
- GOMES, J. 2018. Uma perspectiva ontológica para uma análise etnoarqueológica das paisagens do Lago Amanã, baixo Japurá, Amazonas. *Vestígios Revista Latino-Americana De Arqueologia Histórica* 12 (2): 60-81.
- GONZALES, L. 1984. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, p. 223-244. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20%20GONZALES%2C%20L%C3%A9lia%20%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf . Acesso em: 30. 06. 2020.
- GREEN LF, GREEN DR, NEVES EG. 2003. Indigenous Knowledge and Archaeological Science: The Challenges of Public Archaeology in the Reserva Uaçá. *Journal of Social Archaeology*. 3(3).
- GUEDES, A. P. L. 1897 Relatório sobre uma missão etnográfica e arqueológica aos Rios Maracá e Anauerá-Pucu (Guiana Brasileira), realizada pelo Tenente-Coronel Aureliano Pinto de Lima Guedes. Boletim do Museu Paraense de História Natural e Etnografia, v. 2, n. 4 p. 42-63.
- HABER, A. 2017. *Al Otro Lado del Vestigio: políticas del conocimiento y arqueología indisciplina*. Buenos Aires: Editorial Universidad del Cauca, Popayán.
- HABER, A. 2013. Anatomía disciplinaria y arqueología indisciplina. *Arqueología* 19: 53–60.
- HABER, A. 2014. Interculturalidad epistémica y acción política en la arqueología poscolonial, in *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde sudamérica*. Editado por M. C. Rivolta, M. Montenegro, L. Ferreira, J., Natri, pp. 47-65. Buenos Aires: Fundación de Historia Natural Félix de Azara.
- HABER, A. 2012. Tiempo de carnaval. Colonialidad de la arqueología y semiopraxis de la serpiente. *Complutum*, Vol. 23 (2): 113-122.
- HABER, A. 2011. Nometodología Payanesa: Notas de Metodología Indisciplina. *Revista de Antropología* 23: 9-49.
- HAMILAKIS, Y. & ANAGNOSTOPOULOS, A. 2009. What is Archaeological Ethnography? *Public Archaeology*, 8: 2-3.
- HAMILAKIS, Y. 2011. Archaeological Ethnography: A Multitemporal Meeting Ground for Archaeology and Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 40:399-414.

- HARAWAY, D. 1995. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu* 5: 7-41.
- HARAWAY, D. 2011. "SF: Science Fiction, Speculative Fabulation, String Figures, So Far." Pilgrim Award Acceptance Comments. Donna Haraway, July, 7, 2011. Disponível em <<https://people.ucsc.edu/~haraway/Files/PilgrimAcceptanceHaraway.pdf>>. Acesso em 11/11/2020.
- HARAWAY, D. 2016. *Staying with the trouble – Making Kin in Chthulucene*. Duke University Press: Durham and London.
- HARTEMANN, G. 2021. Unearthing Colonial Violence: Griotic Archaeology and Community-Engagement in Guiana. *International Journal of Historical Archaeology*.
- HARTEMANN, G. 2019. *Voltar, contar e lembrar de Gangan: por uma arqueologia griótica afrodecolonial em Mana, Guiana*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Brasil.
- HARTEMANN, G., MORAES, I. 2018. Contar histórias e caminhar com ancestrais. Por perspectivas afrocentradas e decolonias na arqueologia. *Vestígios Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*. 12: 9-34.
- HARTOG, F. 2013. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica.
- HODDER, I. 1986. *Reading the past: current approaches to interpretation in archaeology*, Cambridge: Cambridge University.
- HODDER, I. 1995. Interpretación en Arqueología. Crítica, Barcelona.
- hooks, b. 1990. "Homeplace (a site of resistance)". In: hooks, b. *Yearning: race, gender, and cultural politics*. Cambridge, MA: South End Press.
- hooks, b. 2013. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes.
- INGOLD, T. 2015. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. São Paulo: Vozes.
- INGOLD, T. 2017. Surfaces Visions. *Theory, Culture & Society*. 0(0) 1–10.
- INGOLD, T. 2012. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, ano 18, n. 29 p. 25-44, jan./jun.
- JOFRÉ, I. C. 2019. Seguir la huella y curar el rastro. Memorias de una experiencia colectiva de investigación y militancia en el campo de arqueología argentina. In: TANTALEÁN, Henry & GNECCO, Cristóbal. *Arqueología Vitales*. JAS Arqueología S.L.U: Madrid.
- KILOMBA, G. 2019. Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Editora Cobogó.
- KOPENAWA, D., ALBERT, B. 2015. *A Queda Do Céu: Palavras De Um Xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- KOSELLECK, R. 2006. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006.
- KRENAK, A. 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

- KRENAK, A. 2020. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LATOUR, B. 1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- LEITE, L.F.S.C. 2014. 'Pedaços de pote', 'bonecos de barro' e 'encantados' em Laranjal do Maracá, Mazagão, Amapá: perspectivas para uma arqueologia pública na Amazônia. (Dissertação de Mestrado). UFPA. Pará-Belém.
- LUCAS, G. 2001. *Archaeology and field. Critical Approaches to Fieldwork*. London: Routledge.
- MACHADO, J. S. 2009. Arqueologia e História nas construções de continuidade na Arqueologia Amazônica. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Belém, v. 4, n. 1, p. 57-70, jan.- abr.
- MACHADO, J. S. 2011. *Lugares de gente: mulheres, plantas e rede de trocas no delta Amazônico*. Tese de doutorado, Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, BR.
- MACHADO, J. S. 2014. Ilha Caviana: sobre as suas paisagens, tempos e transformações. *Amazônica Revista de Antropologia* 6 (2): 283-313.
- MBEMBE, A. 2001. As formas africanas de auto-inscrição. *Rev. Estudos Afro-Asiáticos*. 2001, vol.23, n.1.
- MBEMBE, A. 2014. *Sair da Grande Noite. Ensaio sobre África descolonizada*. Angola: Edições Pedagogo.
- MBEMBE, A. 2018. *Necropolítica*. 3. ed. São Paulo: n-1 edições.
- MCDAVID, C. 2002. Archaeologies That Hurt: Descendants That Matter: A Pragmatic Approach to Collaboration in the Public Interpretation of African-American Archaeology. *World Archaeology* 34 (2): 303–314.
- MILLION, T. 2005. Developing an Aboriginal Archaeology: Receiving Gifts from the White Buffalo Calf Woman. In Claire Smith & Hans Martin Wobst (eds.), *Indigenous Archaeologies: Decolonizing Theory and Practice*. Routledge, 43-55.
- MIRANDA, D. 2019. *PASSAR-ESPALHAR-TIRAR: Uma etnografia do existir de peconheiros, espalhadores e passadores de açaí do rio Bacabal-Afuá/PA*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Pará, Belém.
- MIRE, S. 2007. Preserving Knowledge, not Objects: A Somali Perspective for Heritage Management and Archaeological Research. *African Archaeological Review* 24: 49-71.
- MIRE, S. 2011. The Knowledge-Centred Approach to the Somali Cultural Emergency and Heritage Development Assistance in Somaliland. *Afr Archaeol Rev.* 28:71–91.
- MOMBAÇA, J. 2021. *Não vão nos matar agora*. Rio de Janeiro: Cobogó.
- MORAES, I. P. 2012. *Do tempo dos Pretos d'antes aos Povos do Aproaga: Patrimônio arqueológico e territorialidade quilombola no vale do Rio Capim*. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Belém: Universidade Federal do Pará, Brasil.
- MORAES, I. P. 2021. *Arqueologia 'Na Flor Da Terra' Quilombola: Ancestralidade E Movimentos Sankofa No Território Dos Povos Do Aproaga - Amazônia Paraense*. (Tese de Doutorado) Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Minas Gerais – Belo Horizonte.

- MORRIS, A. 2014. Public Archaeology and Critical Histories: Collaborative Archaeology in Southern Illinois, *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, 3:2, 159-174.
- NASCIMENTO, R. M. 2019. *Vocigrafias*. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC), São Paulo.
- PACHECO, A. S. 2009. *En el Corazón de la Amazonia: identidades, saberes e religiosidades no Regime das Águas Marajoaras*. (Tese Doutorado). Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.
- PACHECO, A. S. 2012. Cosmologias Afroindígenas Na Amazônia Marajoara. *Projeto História. Revista do Programa de Pós-Graduação em História*. São Paulo, n. 44., v. 1.
- POLO, M. J. A. 2019. Corpo e Figuração na Arqueologia da Foz do Amazonas: uma abordagem pós-representacional aos conjuntos Maracá, Caviana e Cupixi. (Tese de Doutorado) Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro.
- REIS, A. J. CABRAL, M. 2018. Precisamos falar sobre tempo, cosmologias ameríndias, ontologias e outras... Mas, o que é que a arqueologia tem a ver com isso? *Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica* 12 (2): 35-50.
- RIBEIRO, M. S. 2020. La maison déconstruite : perception de l'environnement et de l'espace dans le village de São Francisco do Iratapuru, Amapá, Brésil. *Brésil (s) sciences humaines et sociales*. 18.
- RIBEIRO, M. S. 2021. Projeções sobre espaço, circulação e moradia no modo de vida dos castanheiros do Iratapuru, Amapá. (Texto no Prelo cedido pela autora).
- ROCHA, B. C., J. BELETTI, A. R. PY-DANIEL, C. P. MORAES, OLIVEIRA V. H. 2014. Na margem e à margem: arqueologia amazônica em territórios tradicionalmente ocupados. *Amazônica Revista de Antropologia* 6 (2): 358-384.
- ROVELLI, C. *A ordem do tempo*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.
- SAHLINS, Marshall. 2003. *Ilhas de História*. RJ., Editora Jorge Zahar.
- SALDANHA, J. D. M., & CABRAL, M. P. 2014. A longa história indígena na costa norte do Amapá. *Anuário Antropológico, UnB*, 39(2), 99-114.
- SANJAD, N. R. 2005. *A coruja de minerva: O museu paraense entre o império e a república: 1866-1907*. (Tese doutorado). Casa Oswaldo Cruz, FIOCRUZ, Rio de Janeiro.
- SANTOS, A. P. B. 2011. A beleza, a popularidade, a toxicidade e a importância econômica de espécies de Aráceas. *Revista Virtual de Química* 3 (3):181-195.
- SARAIVA, L.F. 2020. *Ubuntu e a Metafísica Vodum*. Belo Horizonte: Letramento Editora e Livraria.
- SCHAAN, D. P. & M. C. P. (Orgs.). 2010. *Muito além dos campos: arqueologia e história na Amazônia Marajoara*. 1. ed. Belém: IPHAN, GKNORONHA.
- SILVA, F. A. 2014. El pasado en el presente de los Asurini do Xingu: Narrativas arqueológicas y narrativas indígenas, in *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde sudamérica*. Editado por M. C. Rivolta, M. Montenegro, L. Ferreira, J., Nastri, pp. 131-154. Buenos Aires: Fundación de Historia Natural Félix de Azara.

- SILVA, F. A. 2012. O plural e o singular das arqueologias indígenas. *Revista de Arqueologia SAB*. 25 (2): 24-42.
- SILVA, F. A., BESPALAZ E., e STUCHI F. 2011. Arqueologia colaborativa na amazônia: Terra indígena Kuatinemu, Rio Xingu, Pará. *Amazônica Revista de Antropologia* 3 (1): 32-59.
- SPIVAK, G. 1994. Quem reivindica alteridade? In: HOLANDA, Heloisa. B. de (Org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco. 187-205.
- SPIVAK, G. 2010. *Pode o subalterno falar?* 1 Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- SPIVAK, G. C. 2003. ¿ Puede Hablar El Subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, enero-diciembre, 297-364. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/1050/105018181010.pdf> . Acesso em: 01. 07. 2020.
- STRATHERN, M. 2014. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Coordenação editorial: Florencia Ferrari. São Paulo: Cosac & Naify.
- SUPERNANT, K., BAXTER, LYONS & ATALAY (Eds.). 2020. *Archaeology of the Heart*. USA: Springer.
- TUHIWAI SMITH, L. 2018. *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*. Ed. UFPR, Paraná.
- TUHIWAI SMITH, L. 1999. *Decolonizing Methodologies: research and indigenous peoples*. Otago: University of Otago Press.
- TUYUKA, P. H. T., Valle, R. B.M. 2019. ʘTĀ WORĪ – um diálogo entre conhecimento Tuyuka e arqueologia rupestre no baixo Rio Negro, Amazonas, Brasil. *Tellus* 39: 17-37.
- VIANA HISSA, S. de B. 2016. Dando tempo ao tempo, na arqueologia. *Revista de Arqueologia da SAB*, v. 29, n.1, 188-202.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 1996. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. *Mana* 2 (2):115-144.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2019. A Antropologia Perspectivista e o método da equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5 (10): 247-264.
- WAGLEY, C. 1957. *Uma Comunidade Amazônica: um estudo do homem nos trópicos*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Wai Wai, J., X. 2017. *Levantamento etnoarqueológico sobre a cerâmica Konduri e ocupação dos Wai Wai Na região da terra indígena Trombetas-Mapuera (Pará, Brasil)*. (Monografia Trabalho de Conclusão de Curso). Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém.

XAKRIABÁ, C., N. 2018. *O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. (Dissertação de Mestrado). Universidade de Brasília, Brasília.

ZEDEÑO, M. 2008. The Archaeology of Territory and Territoriality. In: David, B. and Thomas, J. (Org.) *Handbook of Landscape Archaeology*. Left Coast Press, California: 210-217.