

A sunset over a lake with silhouettes of trees and a boat in the foreground. The sun is low on the horizon, casting a golden glow across the sky and water. The sky is filled with scattered clouds, some of which are illuminated from below by the setting sun. The water reflects the colors of the sky. In the foreground, the silhouettes of trees and a boat are visible against the bright water.

# LUGARES-TEMPOS NO LAGO AMANÃ

---

PAISAGENS ARQUEOLÓGICAS E  
HABITABILIDADES RIBEIRINHAS

JAQUELINE GOMES SANTOS



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

**Lugares-Tempos no Lago Amanã:  
Paisagens arqueológicas e habitabilidades ribeirinhas.**

JAQUELINE GOMES SANTOS

Belo Horizonte

2022

Jaqueline Gomes Santos

**Lugares-Tempos no Lago Amanã:  
Paisagens arqueológicas e habitabilidades ribeirinhas.**

Versão final

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do Título de Doutora em Antropologia (área de concentração Arqueologia).

Orientadora: Mariana Petry Cabral

Belo Horizonte

2022

## Ficha Catalográfica

306	Santos, Jaqueline Gomes.
S2371	Lugares-tempos no Lago Amanã [manuscrito] : paisagens
2022	arqueológicas e habitabilidades ribeirinhas / Jaqueline Gomes Santos. - 2022.
	322 f.
	Orientadora: Mariana Petry Cabral.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1. Antropologia – Teses . 2. Arqueologia - Teses.
	3. Paisagens - Teses. I. Cabral, Mariana Petry. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390





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

**ATA DA DEFESA DE TESE DE DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA DE JAQUELINE GOMES SANTOS  
(MATRÍCULA N.º 2017656318)**

Aos 30 (trinta) dias do mês de agosto de 2022 (dois mil e vinte e dois), reuniu-se às 09hs no Auditório Prof. Baesse sala F-4059 4º andar do prédio da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, a Comissão Examinadora para julgar em exame final a Tese de Doutorado intitulada: **“LUGARES-TEMPOS NO LAGO AMANÁ: Paisagens arqueológicas e habitabilidades ribeirinhas”**, requisito final para a obtenção do Grau de Doutora em Antropologia, área de concentração: Arqueologia - linha de pesquisa: Arqueologia do Mundo Moderno e Contemporâneo. A Comissão Examinadora foi composta pelos professores doutores: **Mariana Petry Cabral – (PPGAn/UFMG) – Orientadora; Márcia Bezerra de Almeida (Universidade Federal do Pará - UFPA) - Por Videoconferência; Eduardo Goes Neves (Museu de Arqueologia e Etnologia da USP) - Por Videoconferência; Thiago Mota Cardoso (Universidade Federal do Amazonas - UFAM)- Por Videoconferência e Deborah de Magalhães Lima - (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 à doutoranda Jaqueline Gomes Santos para apresentação da sua Tese. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa da candidata. Logo após a arguição dos examinadores, a Comissão se reuniu, sem a presença da doutoranda, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Tese por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente à candidata 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, 30 de agosto de 2022.

Membros da Comissão Examinadora:

Profa. Dra. Mariana Petry Cabral - Orientadora

Profa. Dra. Márcia Bezerra de Almeida

Prof. Dr. Eduardo Goes Neves

Prof. Dr. Thiago Mota Cardoso

Profa. Dra. Deborah de Magalhães Lima



Documento assinado eletronicamente por **Marcia Bezerra de Alneida, Usuário Externo**, em 05/09/2022, às 15:10, 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 **Mariana Petry Cabral, Professora do Magistério Superior**, em 05/09/2022, às 18:06, 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 **Thiago Mota Cardoso, Usuário Externo**, em 05/09/2022, às 21:51, 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 **Deborah de Magalhaes Lima, Professora Magistério Superior - Voluntária**, em 07/09/2022, às 18:54, 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 **EDUARDO GOES NEVES, Usuário Externo**, em 13/09/2022, às 14:20, 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](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **1712364** e o código CRC **9892B413**.

## **Agradecimentos**

Quero registrar carinhosamente minha gratidão por pessoas que me conduziram pelos lugares de Amanã, aquelas ali nascidas, outras pesquisando sobre os mais variados temas, algumas que diariamente dividiram comigo essa caminhada e me ajudaram a refletir sobre as questões que orbitaram a pesquisa.

Agradeço à minha orientadora, professora Mariana Cabral, que com gentileza me apontou caminhos, com compreensão, serenidade e seriedade esteve disponível para leituras, revisões atentas e encontros. Ao professor Andrei Isnardis, que desempenhou o papel de orientador no início do meu percurso acadêmico na UFMG. À professora Deborah Lima que em diferentes momentos estimulou minhas reflexões, ainda quando no Instituto Mamirauá iniciamos nossos contatos. À Marcia Bezerra e ao Thiago Mota Cardoso por avaliarem esse texto de maneira atenta e carinhosa. Ao professor Eduardo Neves por seu acolhimento e por me abrir portas na pesquisa arqueológica. Com essa deixa, aproveito para agradecer ao apoio do Laboratório de Arqueologia do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá e seu coordenador Eduardo Kazuo Tamanaha, que sempre atendeu meus pedidos prontamente. Também ao Grupo de Pesquisa Arqueologia e Gestão do Patrimônio Cultural na Amazônia, que reúne as/os pesquisadoras/es Marjorie Lima, Maurício da Silva, Marcio Amaral, Anne Rapp Py-Daniel, Luiza Vieira, Mariana Cassino, Silvia Lima, Rafael Lopes, entre tantos outros, nossos encontros online me permitiram acompanhar um pouco dos desdobramentos de nossas interações com contexto arqueológico e com as comunidades da região do médio Solimões, me deram um novo fôlego nessa reta final.

Aos professores(as) do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais que estimularam pensar os atravessamentos entre áreas de conhecimento, apresentaram bibliografias inspiradoras, acolheram reflexões e me incitaram a tensionar as fronteiras disciplinares. Aos já citados Andrei Isnardis, Mariana Cabral, e também Eduardo Vargas, Andres Zarankin, que ofereceu um curso que virou algumas chaves no desenvolvimento da pesquisa, José Pellini pelo apoio em relação ao estágio docente, ao Benjamin Alberti que atuou como professor convidado com o curso “A virada ontológica em arqueologia” oferecido na UFMG em 2017. Também a Ana Mercês, um oráculo sobre os trâmites administrativos e acadêmicos. Ao Colegiado do PPGAN, todas às vezes tão compreensível às minhas solicitações. Aos colegas do curso, especificamente aqueles das turmas de 2017 e 2018,

que compartilharam comigo leituras, discussões e debates: Luara, Pedro, Patrícia, Victória, Lara, Bruno, Vanúzia e Daiane.

Aos queridos amigos e amigas, mais ou menos presentes, distantes e próximos: Eduardo Coelho, parceirão de pesquisa e de doutoramento, amigo em Amanã, em Tefé, em BH, do norte ao sudeste, de Mamirauá para UFMG (mesmo em cursos diferentes), foi um dos mais presentes interlocutores das angústias e alegrias da escrita; ao José Cândido antropólogo sensível, dividindo através das mensagens de Whatsapp reflexões sobre nossos contextos de pesquisa; Juliana Souza que dando seus afagos nos papos na porta da escola buscando as crias, me deixava mais otimista. A Raquel Venturato que acompanhou de longe isso tudo, mas se fez presente mesmo longe; tem também Naiara, baiana elogiosa! Ao Frederico e André que me deram muita carona no Amanã, a Luiza Câmpera que me recebeu em suas casas no Amanã e em Tefé, garantindo um bom pouso e papo! Ao Mateus Machado que disponibilizou sua dissertação assim que possível; ao Maurício Silva por incentivar o compartilhamento de ideias e diálogo. Ao Marcos Brito, que produziu mapas com tanta atenção; à Marilne Ribeiro que com seu olhar sensível produziu fotografias tão genuínas de Amanã.

Meu agradecimento profundo vai para as pessoas de Amanã, que, apesar de hiatos, há tantos anos me recebem em suas comunidades e casas com grande benevolência e afeto. Pelo carinho e paciência com minhas perguntas, pelos diálogos e trocas, pelo interesse que endereçaram aos diferentes períodos do meu trabalho, por me permitirem acessar narrativas familiares, algumas de momentos de sofrimento, mas também pela oportunidade que me deram de contar um pouco da resiliência de seus modos de vida. Busquei seguir os passos, fazeres, olhares e memórias, para tornar esse texto um encontro possível com a riqueza do mundo ribeirinho, com respeito provocar deslocamentos e reflexões a partir do tanto que aprendi. Em específico agradeço à Dona Deusa e Seu Moisés, seus filhos Careta, Tica, Lene (em memória), seus netos Eloá, Alice, Gabriel; Dona Elza e Seu Negão e filhos, Dona Maria e Seu Téo, Seu Dico, Jerry e seu filho Pelado, Sabreca, Josué, entre outros na comunidade Bom Jesus do Baré; Seu Mimi (em memória) e Dona Dica, e seus filhos Washington, Nego, Valcineia, ao Áquila e Luiza na comunidade Ubim; na comunidade Boa Esperança: Seu Joca e Dona Valdizia; seus filhos Sineca, Zé Aririnha e Daiane; Seu Manoel, Dona Neide e filhos e netos; Seu Antônio; Seu Luis e Dona Filó, seu filho Romário; Pedão (em memória), Seu João e Dona Conceição e seus filhos. São tantas pessoas que peço perdão caso tenha esquecido de citar nominalmente alguém.

Dedico esse trabalho a minha saudosa mãe Mírian (em memória) que sonhava meus sonhos, mesmo sem entendê-los direito. Minha eterna admiração por sua vontade de vida! Ao

meu sogro Paulinho (em memória), historiador e educador sensível, lembro-me do seu sorriso quando lhe dei a notícia de minha aprovação no processo seletivo da pós; à minha família em São João de Meriti, BH, Brasília, espalhada por aí: à Maira e Alice pelo apoio e incentivo sempre, à Júlia que leu alguns trechos desse texto. Finalmente agradeço de coração ao Bernardo Lacale Costa, que confiou em meu trabalho e me levou pela primeira vez para o Lago Amanã há 12 anos atrás, tornando-se posteriormente meu companheiro de vida. A você agradeço por tanto cuidado. Sara e João, filhos dessa relação, a parte mais bonita da gente, agradeço por serem morada de paz, por se constituírem equilíbrio. Nossa família é meu esteio.

A FAPEMIG - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais – disponibilizou bolsa de doutorado entre os anos de 2019 e 2020, com prorrogação em função da Pandemia de Covid-19. O Instituto Mamirauá concedeu auxílio logístico para etapas de campo. Registro meu agradecimento a essas instituições.



## Resumo

Essa pesquisa teve como objetivo compreender como as paisagens são construídas e transformadas por comunidades ribeirinhas na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, Unidade de Conservação localizada próximo à confluência dos rios Japurá e Solimões, no Estado do Amazonas. Procurei dialogar com uma abordagem pulsante na arqueologia amazônica que, ao produzir narrativas sobre a milenar história de ocupação indígena da região, demonstra a amplitude das transformações antrópicas sobre a biodiversidade contemporânea do bioma. As informações sobre aspectos da vida cotidiana e afetiva que são mobilizados nas práticas de caça e cultivo permitirão acessar uma específica forma de habitar, na qual está descentralizada a exclusividade das marcas humanas para falar sobre o passado e as transformações dos lugares. As paisagens vistas por aqueles que habitam Amanã indicam sobre existências de encantados e outros seres revelando relações mais amplas das pessoas com os lugares e suas materialidades. Essa característica baseia-se na dimensão ontológica das relações entre muito mais seres que o registro arqueológico tradicional permite visualizar. Ao longo do texto, busco tensionar critérios e parâmetros acionados no âmbito da prática arqueológica entre comunidades tradicionais, de modo a chamar atenção para alinhamentos e divergências entre esses diferentes sistemas de conhecimento.

Palavras-chave: arqueologia – comunidades ribeirinhas - paisagens

## Abstract

This research aimed to understand how landscapes are built and transformed by riverside communities in the Amanã Sustainable Development Reserve, a Conservation Unit located near the confluence of the Japurá and Solimões rivers, in the State of Amazonas. I tried to dialogue with a pulsating approach in Amazonian archeology that, by producing narratives about the millenary history of indigenous occupation of the region, demonstrates the wide range of anthropic transformations on the contemporary biodiversity of the biome. Information on aspects of everyday and affective life that are mobilized in hunting and farming practices will allow access to a specific way of living, in which the exclusivity of human marks is decentralized to talk about the past and the transformations of places. The landscapes seen by those who inhabit Amanã indicate the existence of *encantados* and other beings, revealing broader relationships between people and places and their materialities. This characteristic is based on the ontological dimension of the relationships between many more beings that the traditional archaeological record allows us to visualize. Throughout the text, I seek to stress criteria and parameters used in the context of archaeological practice among traditional communities, in order to draw attention to alignments and divergences between these different systems of knowledge.

Keywords: archeology - riverside communities - landscapes

## Lista de Figuras

Figura 1: Localização da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã e o contexto regional das Unidades de Conservação.....	XIII
Figura 2: Chuva no Lago Amanã aproximando-se da Comunidade Boa Esperança durante a entrevista com Seu Luiz, em 21 de agosto de 2017.....	25
Figura 3: Ponta de terra com formação de um sítio, parte do sistema de uso atual da Comunidade Bom Jesus do Baré. Sítio é uma denominação local para áreas de manejo com elevado grau de agrobiodiversidade.....	34
Figura 4: Comunidade Boa Esperança (Bairro Bom Jardim). Agosto de 2019.....	64
Figura 5: Vista da Comunidade Bom Jesus do Baré.....	64
Figura 6: Vista da Comunidade Ubim, domicílio de Mimi e Dica. Agosto de 2019.....	65
Figura 7: Comunidades e sítios de moradia na RDs Amanã, com destaque à direita para o Lago Ananã. Fonte: Geoprocessamento IDSM.....	66
Figura 8: Croqui Comunidade Bom Jesus do Baré em Agosto de 2019.....	68
Figura 9: Tica arpoando. Foto de Marilene Ribeiro.....	71
Figura 10: Principais cursos hídricos RDS Amanã. Fonte: Geoprocessamento IDSM.....	88
Figura 11: Categorias de classificação espacial, com termos, conceitos e unidades correlatas.	94
Figura 12: Mapa do missionário Samuel Fritz, 1707. Título: El gran rio Marañon, o Amazonas, con la mission de la Compañia de Jesus geograficamente delineado.....	111
Figura 13: Planta da viagem feita no rio Apaporis em 1782 no contexto das demarcações de fronteiras entre coroas européias.....	117
Figura 14: Mapa que mostra o curso do Japurá tratando-se de cópia produzida por Luis Antonio da Silva Beltrão em 1844 a partir de mapa assinado por Manuel da Gama Lobo d'Almada. Título: "Mappa das communicações do Rio Negro para o Japurá: As linhas de ponto que medeão entre os Rios, denotão os Trajetos de terra que a apassar nas ditas communicações". 1844.....	118
Figura 15: Croqui feito por João Baptista Mardel a partir de viagem de inspeção para escolha de lugar para o remanejamento da aldeia dos muras do lago Amanã para às margens do Rio Japurá.....	119
Figura 16: Mapa de Francisco Requena, de 1796 é o resultado dos trabalhos da Comissão mista entre Portugal e Espanha formada após o Tratado de Santo Idelfonso, apresenta a sugestão de demarcação de limites entre os domínios das duas coroas.....	120
Figura 17: Gravuras de Martius produzidas durante sua viagem ao Japurá, à direita o líder Jumana que vivia em Santo Antônio do Mapiiri. Fonte: MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. .	122
Figura 18: Gravura "No porto dos Miranhas, no rio Japurá". Fonte: SPIX, Johann Baptist von.	123
Figura 19: Título "Japurá grande rio, vindo de Nova Granada, com um barco carregado deste país, a caminho de 12 meses para Coari; vender seus produtos lá e depois subir o Iça para voltar". Imagem publicada pela Casa Leuzinger em 1869, no conjunto "Resultado de uma	

expedição fotográfica pelo baixo Solimões ou Alto Amazonas e pelo rio Negro”. Fotografia de Albert Frisch / Acervo Instituto Moreira Sales. ....	125
Figura 20: Título: “Feitoria de pirarucu na praia de Genipappo no Amazonas, margem direita, vis-à-vis com a 1ª foz do Japurá”. Imagem publicada pela Casa Leuzinger em 1869, no conjunto “Resultado de uma expedição fotográfica pelo baixo Solimões ou Alto Amazonas e pelo rio Negro”. Fotografia de Albert Frisch / Acervo IMS. ....	125
Figura 21 e 22: À esquerda: Título: “Miranhas semi-civilizados, do rio Japurá do lado direito do Amazonas, mas não falam português”. À direita fotomontagem com o título: “Amauá, índio antropofágico em pé, com clava e lança”. Imagens publicadas pela Casa Leuzinger em 1869, no conjunto “Resultado de uma expedição fotográfica pelo baixo Solimões ou Alto Amazonas e pelo rio Negro”. Fotografia de Albert Frisch / Acervo IMS. ....	126
Figura 23: “Habitação provisória dos antropofágicos Amaúas no Japurá, a 35 léguas do Amazonas; de Nova Granada”. Imagem publicada pela Casa Leuzinger em 1869, no conjunto Resultado de uma expedição fotográfica pelo baixo Solimões ou Alto Amazonas e pelo rio Negro. Fotografia de Albert Frisch / Acervo IMS.....	126
Figura 24: “Mappa da Amazônia - Demonstrando a navegação regular a vapor, organizado em 1870 pela Amazon Steam Navigation Company Limited, e completado em 1893 por Luiz R. Cavalcanti de Alburquerque”.....	128
Figura 25. Relação das companhias subvencionadas pelo governo do Amazonas em 1901. ..	129
Figura 26: Na esquerda anúncio no Diário Oficial do Amazonas, publicado em 30 de agosto de 1894, edição nº 227. A Lancha “Debique” tinha em seu itinerário todo o Rio Copeá até a região da Foz do Japurá, enquanto a Lancha Mississipe parecia se concentrar na porção inferior do Copeá, mas próxima de Coari. À direita, anúncio da Lancha “Caçadora”, publicado no jornal Comércio do Amazonas, em 24 de dezembro de 1900, cujo itinerário incluía além do Copeá, os paranãs Tambaqui, Coraci e o próprio Lago Amanã. Fonte: Hemeroteca Digital Brasileira - Biblioteca Nacional .....	129
Figura 27: À esquerda anúncio no jornal “Quo Vadis?:orgam de interesses populares (AM)”, publicado em 13 de janeiro de 1903, edição 45, a Lancha “Rio Teffé” tinha um longo itinerário e contemplava a área de várzea e o Lago Amanã. À direita, anúncio da viagem da lancha “São Miguel” no mesmo jornal “Quo Vadis?:orgam de interesses populares (AM), publicado em 1 de março de 1904, edição 45. Fonte: Hemeroteca Digital Brasileira - Biblioteca Nacional.....	130
Figura 28: Mapa com localização dos sítios arqueológicos identificados até o momento na RDS Amanã. ....	131
Figura 29: Garrafa de Grés holandesa da marca Wynand Fockink Amsterdam que família de Seu Joca mantém guardada em casa na comunidade Boa Esperança. ....	133
Figura 30: Deuzuita Lita do Carmo, Dona Deusa, uma das principais interlocutoras da pesquisa. Registro realizado em sua casa quando sua neta Eloá ainda era bebê, em dezembro de 2010. ....	147
Figura 31: Diagrama de parentesco família Tavares, com ênfase no núcleo familiar de Deusa e Moisés. ....	151



Figura 32: Detalhe de Mapa elaborado por Constant Tastevin sobre a região do baixo Japurá com destaque para os mais significativos lugares nas primeiras décadas do século XX. Fonte: Tastevin, 2008. ....	152
Figura 33: À esquerda Seu Mimi e à direita sua esposa Dona Dica, casal que consolidou Ubim, como uma comunidade no tempo da reserva. ....	153
Figura 34: Diagrama de parentesco famílias Feitosa-Silva-Araújo, com ênfase no núcleo familiar de Mimi e Dica. ....	157
Figura 35: Sequência da travessia e morte dos queixadas no lago Amanã em 2011. Fotos gentilmente cedidas por Eduardo Coelho. ....	184
Figura 36: Dona Maria mostra paca filhote que manteve cuidando em casa por um período. ..	195
Figura 37: Acampamento próximo a ponto de caça no Igarapé do Baré. Agosto de 2019. ....	198
Figura 38: Seu Jota mostra sua coleção doméstica na qual mantém uma maçã de boi utilizada durante incursões na mata para obtenção de caça. Fotografias de julho de 2011. ....	213
Figura 39: Careta conduz a canoa junto ao motor rabeta, enquanto seu filho Gabriel seguia na proa. ....	234
Figura 40: Localização dos lugares mencionados por Careta durante nosso passeio em agosto de 2019. ....	236
Figura 41: Garrafa e rocha que Tica guarda em sua casa após encontrá-las no alto curso do Igarapé do Baré. ....	238
Figura 42: Trilhas de monitoramento de fauna usadas pelo Instituto Mamirauá: Jaquirana, Ubim e Bacaba. Fonte: IDSM. ....	241
Figura 43: Esquema topográfico e unidades da paisagem. ....	242
Figura 44: Tapiri no sítio de Careta. À direita, acima Gabriel descansa ao lado da estrutura, na fotografia abaixo fragmentos cerâmicos de utensílio usado no tapiri. ....	245
Figura 45: Careta observando o terreno em busca de fragmentos arqueológicos na margem do seu sítio. ....	245
Figura 46: Roçado de Careta alocado no fundo do sítio. ....	246
Figura 47: Jardim e horta suspensa, áreas de cultivo, em geral implantadas nos fundos e laterais das casas. Na foto, área de Dona Deusa, em agosto de 2019. ....	255
Figura 48: Sequência esquemática do processo de conversão de mata primária em mata antrópica no Lago Amanã. ....	262
Figura 49: Trilho no São Sebastião Gabriel segue o pai Careta. ....	265
Figura 50: Demonstração do leite da seringueira. ....	266
Figura 51: Concentração de palmeiras no Cajubim. ....	276
Figura 52: Duas irmãs, copas das castanheiras vistas da canoa depois que deixamos o lugar. ....	278
Figura 53: À esquerda reprodução da prancha de Aimé Jacques Alexandre Bonpland referente à descrição de <i>Bertholletia excelsa</i> apresentada na obra “ <i>Bertholletia excelsa</i> Bonpl. in F. W. H. A.	

von Humboldt & A. J. A. Bonpland, Pl. Aequinoct.” (1: 122, 1808). Ao lado, castanheira no Cajubim, em agosto de 2019. .... 280

Figura 54: Concentração de palmeiras jauari chamada atenção por meu guia durante nossa excursão para mapeamento de lugares significativos no Igarapé do Baré, Lago Amanã, no ano de 2019. Diferentes pessoas me informaram sobre a relação da palmeira com determinada espécie de peixe e, do mesmo modo, como ela pode ser marca de antigos acampamentos..... 293

Figura 55: “O caboclo acordou dentro do marajá” - Concentração de palmeiras espinhosas que durante minha excursão com Careta ao igarapé do Baré se tornou dispositivo de narrativas sobre encontros de caçadores com o pai dos bichos, a curupira e mãe da mata..... 298

## Lista de tabelas

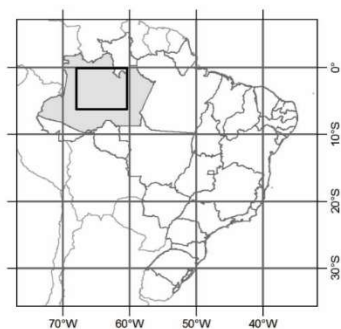
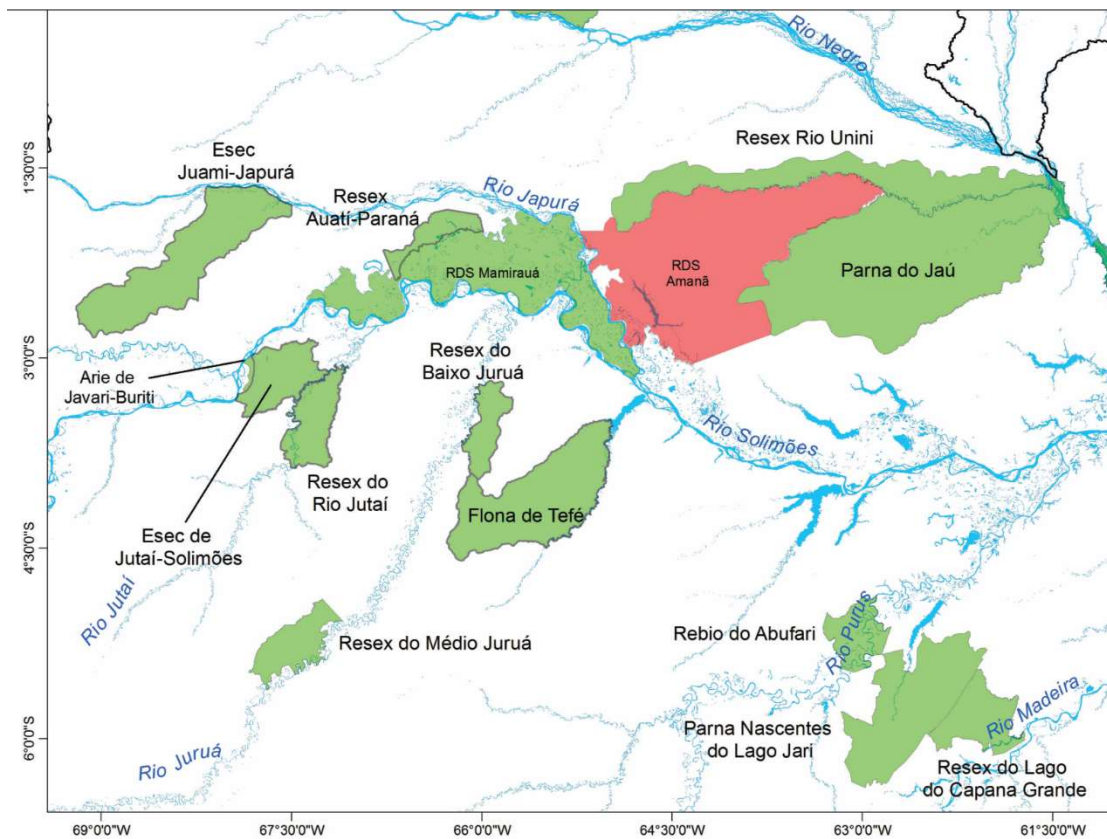
Quadro 1: Bens e produtos trocados entre Muras do Amanã e portugueses em Maripi e Ega.	114
Quadro 2: Levantamento de requerimentos de títulos de terras publicados no Diário Oficial do Amazonas entre os anos de 1893-1900. ....	142
Quadro 3: Variedade de caças da comunidade Boa Esperança.....	190
Quadro 4: Estratégias e técnicas para obtenção de caças .....	193
Quadro 5: Lista recordatória de variedade de manivas já cultivadas por Seu Mimi.....	252
Quadro 6: Plantas de Dona Dica- Comunidade Ubim.....	254
Quadro 7: Relação de plantas de Dona Moça - Comunidade Boa Esperança .....	255

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	19
Desvios e transformações.....	24
Campo e estrutura.....	37
<b>Capítulo 1</b>	
<b>Entre práticas [mais que] arqueológicas</b> .....	42
Arqueologias e pessoas na Amazônia.....	44
Emaranhados e viradas .....	48
Desemaranhando narrativas e propulsões criativas.....	58
<b>Capítulo 2</b>	
<b>No Lago Amanã: ritmo hídrico e estar acostumado</b> .....	62
Notas iniciais do lago e sua gente.....	62
Um mundo feito de planos visíveis e invisíveis.....	73
A distribuição das [o]posições beira e centro.....	83
Ter ciência e estar acostumado .....	95
<b>Capítulo 3</b>	
<b>O lago Amanã em quatro tempos</b> .....	98
Notas sobre pensar o passado .....	98
No tempo dos índios: o disruptivo encontro colonial, alianças e invisibilidades.....	109
Quem são os antigos .....	133
A abrangência do tempo dos padrões.....	158
O tempo da Reserva .....	171
<b>Capítulo 4</b>	
<b>Seguindo rastros de curupira</b> .....	177
Caça, animal e bicho .....	177
Por aqui todo mundo caça.....	188
Os lugares de caça.....	198
Os encontros: visões e atrações, rastros e raptos .....	203
Tudo que existe tem dono, tem pai e mãe. ....	222
<b>Capítulo 5</b>	
<b>Cultivar lugares e memórias</b> .....	231
[Des]preparo e mistura .....	231
Andando pelo Igarapé: as pontas de terra .....	235



Do roçado ao sítio.....	243
Caminhar no São Sebastião.....	264
Os castanhais, roças [d]e cutias.....	276
<b>Se há conclusões</b>	
Seriam as plantas também vestígios arqueológicos? .....	288
Tensionando categorias .....	292
Como amar os lugares .....	300
<b>Bibliografia .....</b>	<b>304</b>

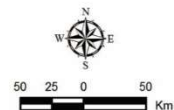


**Legenda**

- Limites Estaduais
- Hidrografia

**Unidades de Conservação**

- RDS Amanã
- Demais UCs



Projeção Cilíndrica Equidistante  
 Datum Horizontal WGS84  
 Sistema de Coordenadas Geodésicas  
 Edição: Geóg. Jefferson Ferreira-Ferreira  
 Fontes:  
 ICMBio - Áreas das UCs Revisadas em Jul/2012  
 IBGE - Limites territoriais



Instituto de Desenvolvimento  
 Sustentável Mamirauá  
 Geoprocessamento

Figura 1: Localização da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã e o contexto regional das Unidades de Conservação.



Lago Amanã, sua porção inferior vista do Flutuante Amanã, base de pesquisa do Instituto Mamirauá.

## Introdução

Todos imprimem suas marcas no mundo devido a suas existências. Ao longo desse texto tentarei demonstrar que as pessoas que habitam o lago Amanã acionam uma série de relações para dar sentido aos diversos lugares que formam seus territórios. Essas relações são estabelecidas entre as pessoas, e destas com seres animais, vegetais e *encantados* envolvido aspectos pragmáticos, históricos, afetivos e cosmológicos.

O principal eixo da pesquisa está em compreender como se dá a construção de paisagens através de múltiplas relações que as pessoas ativam partindo de noções e saberes específicos. Assim meu interesse esteve em descrever os engajamentos criativos e conhecimentos situados que são mobilizados pelas pessoas de Amanã para falar sobre seus lugares. Acessaremos uma rede emaranhada de lugares através de um sobrevoo sobre as práticas de obtenção de alimentos, que envolvem a caça, pesca e extração; bem como, a conformação dos cultivos e o manejo de porções da floresta através do sistema migratório de roçados, administração de capoeiras e

formação de sítios que constituem agroflorestas. Veremos que no repertório dos saberes que compõem essas práticas estão as narrativas de encantamento que se justapõem aos relatos de histórias de vida, memórias de outros tempos (como *o tempo da seringa*, *o tempo dos antigos* e *o tempo da reserva*), bem como as experiências de encontros com diversos seres vivos e cosmológicos, nos quais emergem relações de maestria e domínio de seres sobre os lugares. A pesquisa então, flerta com uma arqueologia que busca evidenciar territorialidades contemporâneas particulares, tendo como compromisso tornar explícitos os regimes locais de conhecimentos (Cabral, 2014a). De outro modo, também é um convite ao exercício de não separar materialidade de imaterialidade. Ainda que estejamos a todo tempo refletindo teoricamente sobre os limites dessa divisão, operamos metodologicamente com ela.

*“Quando você anda na mata, escuta e vê coisas que nem imagina”*. Com essas palavras Luiz Sergio dos Reis me explicava como a floresta era um lugar povoado por seres diversos. Foi em agosto de 2017, estava sentada em sua sala em um dos poucos momentos formais que estabeleci com aquele líder comunitário, junto a outros pesquisadores de diferentes áreas de conhecimento. Naquela tarde a entrevista tinha o objetivo de registrar as informações sobre como ele e seus irmãos começaram a transformar a antiga Ponta do Samaúma na atual comunidade Boa Esperança, um grande e organizado assentamento às margens do Lago Amanã. O passado daquele lugar se relacionava à sua história de vida, aos percalços da época da seringa, sua transformação de seringueiro a agricultor.

Estive por alguns anos no papel de pesquisadora de arqueologia do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSMA), atuando na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, uma Unidade de Conservação localizada na porção central do Estado do Amazonas, ao norte do rio Solimões, no interflúvio do rio Negro e rio Japurá. Essa área protegida está inserida numa política ambiental que busca articular conhecimentos científicos e tradicionais, e aliar conservação da biodiversidade e melhoria da qualidade de vida da população residente (Queiroz & Peralta, 2006). Essa população, longe de ser homogênea, apresenta trajetórias históricas e componentes étnicos diversos, com conhecimentos e tecnologias bastante especializadas que conformam um certo tipo de habitabilidade.

Na paisagem formada por uma complexa rede hídrica, com vegetação de diferentes ambientes ecológicos (várzea, paleo-várzea, igapó e terra firme), dezenas de sítios arqueológicos foram identificados. As pesquisas se iniciaram em 2001 a partir de demandas dos moradores e conhecemos hoje, com algum grau de detalhe, a cronologia de ocupação regional, que se relaciona de modo mais amplo com o processo de ocupação humana da Amazônia Central. São

mais de 40 sítios arqueológicos identificados que variam muito em seus componentes materiais, espacialidade e dimensões. Dois contextos chamam atenção: aqueles formados exclusivamente por conjuntos de urnas cerâmicas; e os sítios, que além de apresentarem áreas específicas de deposição de urnas, são também formados por áreas domésticas bem claras, apresentam extensas camadas de terra preta e grande variabilidade artefactual. Essa variabilidade foi classificada em 4 conjuntos distintos, correlatos de diferentes momentos de ocupação, o mais antigo deles com cerca de 3.500 anos. A região vem sendo interpretada como parte das dinâmicas de migração e ocupação de grupos de língua arawak (Costa, 2012; Gomes, 2015; Tamanaha et al, 2019).

Minha inserção nesse contexto tinha o objetivo de caracterizar o patrimônio arqueológico, dando subsídios para um plano de gestão comunitária do patrimônio, bem como traçar diretrizes para compor o Plano de Gestão da RDS. As pesquisas arqueológicas na região têm como pressuposto que na construção de uma história cultural devemos compreender os vestígios das ocupações pré-coloniais, mas também as dinâmicas contemporâneas que tornam o lago Amanã um contexto privilegiado para pensar continuidades e rupturas no longo processo de ocupação humana do bioma amazônico. O conjunto de pesquisas que vêm sendo desenvolvidas pelo Grupo de Arqueologia do IDSM se implica ao mesmo tempo nos campos científicos e políticos, na medida em que se propõe a desconstruir a noção de que a Amazônia é um ambiente prístino e intocável, fomentado por diferentes instituições e politicamente orientadas para a preservação da biodiversidade. Não só ali, mas como em toda a Amazônia, as pesquisas em arqueologia fornecem subsídios para uma nova visão sobre o bioma, a de um ambiente culturalmente construído e dinâmico (Heckenberger & Neves: 2009; Balee & Erickson 2005).

Nas últimas décadas, a disciplina vem produzindo uma série de narrativas sobre a milenar história de ocupação indígena com objetivo de demonstrar a amplitude das transformações antrópicas (Neves, 2012). Para traçar os indicadores de continuidade entre as marcas das populações indígenas pré-coloniais e as atividades humanas no presente, perspectivas sobre a paisagem são privilegiadas, considerando a própria reocupação de sítios arqueológicos e explorando conhecimentos e práticas de manejo ecológico, por vezes tidas como verdadeiros elos com o passado (Machado, 2009; Silva et al, 2011:).

Os índices mais usuais para a identificação e localização de sítios arqueológicos são os vestígios da tecnologia cerâmica, composição florística e os diferentes graus de transformações paisagísticas, como a existência de solos antrópicos (a terra preta de índio), construções sedimentares e aterros, formação de lago artificiais, entre outras marcas que, em alguns casos,

são monumentais (Arroyo-Kalin, 2008; Heckenberger & Neves, 2009; Schaan *et al*, 2008). Portanto uma estratégia usual para encontrar sítios arqueológicos - que tem implicações metodológicas - é percorrer os locais de ocupação contemporânea, quase sempre sobrepostos aos vestígios da ocupação indígena pré-colonial. Essa característica é extremamente explorada, suscitando uma máxima bastante comum e até irônica entre arqueólogos que atuam na região: encontrar um sítio arqueológico na Amazônia não é difícil, mas sim o que fazer com ele.

Obviamente, já se fazem muitas coisas, sobretudo desenvolver estudos de caracterização e classificação, cujas discussões em grande parte são caras à abordagem histórico-cultural (Neves, 2015). Também amplamente desenvolvem-se reflexões que prezam pela relação entre os coletivos locais, pesquisadores e aquelas coisas do passado, mas a arqueologia brasileira fundamentada em um extenso aparato legal e patrimonial, ainda condiciona práticas de pesquisa pouco decoloniais. Por isso, ao contrário da anedota sobre a facilidade de encontrar sítios, saber o que fazer com as relações que emanam entre os diversos atores a partir desses lugares ditos arqueológicos tem se tornado uma importante questão de reflexão (Bezerra, 2017).

Portanto, a recorrência de ocupações contemporâneas sobre lugares já habitados, por vezes milenarmente, tem sido parte da agenda de pesquisas arqueológicas, antropológicas e ecológicas. Enquanto a ecologia histórica tenta elucidar como se dão empiricamente as relações entre humanos e natureza (Baleé, 2006), a arqueologia busca compreender os contextos históricos e sociais nos quais as transformações sobre aquele ambiente parecem se intensificar (Neves *et al*, 2014:137). Na antropologia, em um movimento mais recente, notamos um novo fôlego de estudos interessados nos engajamentos criativos que grupos sociais específicos desenvolvem na sua relação com as paisagens. Entre campos disciplinares, as paisagens tornam-se protagonistas e ferramentas de análise, ao segui-las é possível compreender os emaranhados de vidas intercruzadas que fazem emergir modos de habitar particulares e situados (Cardoso e Devos, 2019:9).

Foi no campo da Etnoarqueologia que se tornaram robustas as análises dedicadas à tarefa de entender como as populações contemporâneas formam e usam seus territórios e como os resultados materiais desses diferentes comportamentos culminam na construção e transformação de paisagens. No caso brasileiro, a principal contribuição dessas análises esteve em demonstrar as diferentes manifestações da preferência de habitar e usar locais previamente antropizados (Silva, 2009). Mas se há uma extensa produção de dados sobre a dinâmica espacial de diferentes populações indígenas (Heckenberger, 2005; Neves, 1998; Silva e Stuchi, 2010), ainda são pontuais aqueles estudos dedicados às populações ribeirinhas a partir de uma perspectiva

arqueológica (Machado, 2010; 2012; Gomes, 2016; Santos, 2021). Minha intenção preliminar nessa pesquisa foi dialogar com esse pano de fundo e abordar os resultados materiais da construção e transformação das paisagens no contexto ribeirinho.

Elegi para o escopo do trabalho a seguinte questão: *Como a população ribeirinha se relaciona com as paisagens no entorno do lago Amanã?* Embora genérica, previ que com ela seria possível contemplar diferentes dimensões das paisagens, desde seus aspectos econômicos aos afetivos. Em tese, se derivaria uma série de reflexões sobre a historicidade das paisagens locais e suas formas de significações, e talvez, os sítios arqueológicos como seus vetores. Eu possuía ainda um questionamento secundário: a partir das comunidades contemporâneas poderíamos pensar como aqueles lugares do lago Amanã foram habitados em períodos pré-coloniais? Seria possível formular um modelo que explicasse porque aqueles mesmo locais vinham sendo ocupados há tanto tempo? Era certo um desejo de produzir uma análise etnoarqueológica, digamos, tradicional, recorrendo a termos como modelos, analogia, padrão de assentamento entre outros. Mas ao seguir os lugares que formam paisagens específicas fui levada a ver muitos marcadores além dos convencionais associados aos sítios arqueológicos, e felizmente, minhas reflexões foram tomando diferentes contornos.

Em outras oportunidades já tentei mostrar que, entre essas comunidades não-indígenas, os vestígios arqueológicos podem ser dispositivos de auto definições oferecendo *insights* sobre os aspectos de memória e história dos coletivos locais (Gomes et al, 2014, Gomes, 2015; 2016). Na RDS Amanã as noções de passado e história geralmente partem de uma temporalidade distinta daquela da disciplina arqueológica, podem ter referentes na paisagem, são regidas pela lógica do parentesco, que envolve consanguinidade, mas são atualizadas em função das relações de compadrio e afinidade, reforçando sua centralidade, como já observada em análises antropológicas na região (Lima-Ayres, 1992; Alencar, 2002). Essa maneira de lidar com o tempo não se confunde com cronologia – a sucessão de eventos em um tempo vazio e quantitativo – tão pouco com a história - uma série variada de eventos específicos que não se repetem. Se relacionada ao engajamento e à circulação em um ambiente carregado de passados particulares (Ingold, 2000). Tais noções de temporalidade acionadas no contexto local desafiam as narrativas históricas de longa duração, pois vão além dos materiais típicos do registro arqueológico e sua característica profundidade cronológica. Ainda que pesquisas venham experimentando com sucesso formas de ampliar a materialidade foco das análises arqueológicas na região - seja através dos estudos de formação de solos antrópicos aliando dados arqueobotânicos com foco no manejo agroflorestal, domesticação de plantas e constituição de florestas antrópicas - vejo que no

lago Amanã podemos cultivar o potencial de uma análise centrada nas formas pelas quais as próprias pessoas que ali habitam se conectam aos seus lugares. “Habitar”, “memória”, “história”, “prática” [“pragmático” e ‘pragmatismo’], “relações”, serão termos recorrentemente acionados para fazer pontes aos conceitos locais mobilizados na referência aos movimentos, transformações e passagem dos tempos. Com eles, poderemos pensar as paisagens e os lugares como processos históricos, criações a partir dos encontros entre diferentes, circunstanciais, mas relacionais (Cardoso, 2015: 42).

No lago Amanã os processos pragmáticos e cotidianos de abrir, formar e manter lugares se dão numa intrincada rede de sentidos e saberes que as pessoas ativamente constroem a partir do engajamento com o ambiente, situados familiarmente e informados por memórias e experimentos. São práticas que envolvem critérios ditos ecológicos, econômicos e ambientais, mas ao mesmo tempo, essa complexidade a que me refiro inclui uma dimensão afetiva, sensível e cosmológica das relações estabelecidas entre pessoas que habitam um mundo formado por planos distintos e inúmeros seres, desde vegetais, animais e *encantados*. Os vestígios e histórias humanas imbricam-se nas dimensões materiais e imateriais de outras existências e habitações.

Caminhando entre essas questões podemos articular algumas proposições da antropologia contemporânea abalada por crises ambientais e que manipulando a noção de Antropoceno volta sua atenção para as paisagens. A arqueologia vem há muito fazendo percursos sobre o tema cruzando diferentes escalas. Essas áreas de conhecimento se encontram no seguinte desafio: diante de outras ontologias e epistemologias (tradicionalistas, quilombolas e indígenas) vemos o excepcionalismo humano envaindo-se como o mais fundamental elemento de análise. Essas teorias relacionais que pulsam entre comunidades indígenas e tradicionais são atravessadas pelo engajamento das pessoas com seus lugares, coisas e seres que transcende as divisões entre aquilo considerado [no mundo moderno e capitalista] como natural e cultural.

### **Desvios e transformações**

Em janeiro de 2010 foi a primeira vez que estive no Lago Amanã e durante três anos morei na cidade de Tefé, o que me possibilitou constante presença entre as comunidades da região. Naquele período cultivei muitas relações que iam além da necessidade protocolar da pesquisa



que desenvolvi à época<sup>1</sup>, e imersa numa rede afetiva tive acesso a uma vivência que ampliou meu repertório sobre os significados das práticas e habilidades locais.

A fala de Seu Luiz que citei antes, se deu no ano de 2017, já sob efeitos de interesse da presente pesquisa. O roteiro da nossa conversa naquela tarde se mantinha no rumo daquilo que biólogos, botânicos e arqueólogos queriam saber: a sucessão vegetal que aquele lugar sofreu com o implemento das roças de mandioca, as diferentes plantas úteis que encontraram, como as ervas e as frutas - especialmente aquela que fizeram um suco, mas era horrível, que “*só índio mesmo para saber usar*”, como nos contaram ali. Embora sendo agosto, período que já se caracteriza como início da vazante, em meio àquela entrevista, uma chuva torrencial caiu, as telhas de alumínio ecoavam um som que não permitia aos pesquisadores continuarem a gravação do áudio. Uma constrangida pausa se impôs, que posteriormente se transformou em um respeitoso silêncio. Seu Luiz olhava pela janela as águas do lago Amanã agitadas que formavam um forte *banzeiro*, e finalmente disse algo assim: “*a natureza é muito forte e quando fica brava, a gente precisa respeitar*”.



Figura 2: Chuva no Lago Amanã aproximando-se da Comunidade Boa Esperança durante a entrevista com Seu Luiz, em 21 de agosto de 2017.

---

<sup>1</sup> No período, desenvolvi pesquisa voltada especificamente para a classificação das cerâmicas arqueológicas do lago Amanã. Os dois projetos contaram com o financiamento do CNPq através do Programa de Capacitação Institucional (PCI). “Análise Laboratorial do Material Cerâmico dos Sítios Arqueológicos Boa Esperança e Cacoal, RDS Amanã, AM” (Proc. 680.021/2006-0) e “Arqueologia e Cultura Material na RDS Amanã: Análise Cerâmica dos Sítios Cacoal, Calafate e São Miguel” (Proc. 300741/2011-1).

Naquela tarde me concentrei em anotar as informações compartilhadas por Seu Luiz no que dizia respeito aos sinais das ocupações humanas anteriores, identificados por ele e seus irmãos, que ao começarem uma nova roça, mais tarde, elegeram aquele lugar para assentar suas casas. Meses depois, entre reflexões e anseios da escrita, me detive sobre aquela frase: “*Quando você anda na mata, escuta e vê coisas que nem imagina*”. Retornei ao meu caderno de campo, naquele registro específico da entrevista, passei os olhos e me vieram nomes de pessoas, a sucessão de acontecimentos da vida de Seu Luiz, que se confundia com o desenvolvimento social e econômico da comunidade. Não estava escrita a tal frase, tampouco a descrição da chuva ou aquele silêncio, mas tenho aquela cena comigo, viva, bem clara, como uma amostra dos ensinamentos que me foram oferecidos ao longo desses anos.

A lembrança é anedota da vivência-pesquisa. Um momento que à memória pouco interessa as informações e registros que outrora julguei relevantes para escrever sobre o processo de formação daquela comunidade ribeirinha. Sob o efeito etnográfico, no sentido bem “stratherneano”, foi o gestual, aquele tom da conversa, o orgulho de Luis em falar sobre sua vida de seringueiro a agricultor, a chuva, o estrondoso som da água no telhado de alumínio recém instalado, o silêncio imposto e a lição de um líder comunitário sobre o respeito à natureza que me marcaram. Como essa, tenho inúmeras outras formas de descrever os encontros com as pessoas de Amanã, quase todos informais à beira do jirau, no terreiro ou na sala de casas cujas famílias acolhedoras oferecem o seu melhor. Entre um café, um açaí ou melancia com farinha, um sarapatel de bicho de casco ou rabada de pirarucu, entre histórias e perguntas sobre os *cacos de índio*, a minha inserção nas comunidades de Amanã foi se delineando de forma orgânica. Dessas interações na vida cotidiana que me submeti, acessei uma gama de informações que iam desde os relatos de espécies de felinos ainda não catalogadas por cientistas, às narrativas sobre encontros inesperados na mata com seres poderosos, protetores da floresta. O caso é que fui sendo apresentada a uma realidade onde formações vegetais podem ser transformações de seres animais, como um *cipó que cresce das pernas da formiga saúva*. Nesse mundo onde a existência de seres *encantados* é tão factível, estratégias são tomadas para evitar o encanto dos humanos, reflexões são elaboradas para explicar tais fenômenos e como conhecimentos são transmitidos por gerações.

O episódio da chuva durante a entrevista fez sentido para mim bem mais tarde, quando pude compreender que uma tempestade como aquela pode ser indício de agências de seres [in]visíveis, mas poderosos, que podem imprimir marcas profundas na paisagem da região,

fazendo pontas de terra caírem, surgirem novos canais nos cursos hídricos, lagos nascerem ou desaparecerem. Ao cabo, fenômenos relacionados a mobilidade da *cobra grande*, que tem como um dos marcadores mais tangíveis de seus movimentos a formação dos matupás, ilhas flutuantes reconhecidas como moradas e casas desse poderoso ser.

São diversas as frases que voltam à cabeça enquanto busco organizar informações sobre aspectos da vida material, cotidiana e afetiva daquelas pessoas, tentando articulá-las a uma maneira de habitar singular. Nela é possível o reconhecimento de existências de seres diversos e conhecimentos acionados no âmbito sensível que extrapolam critérios observáveis na ontologia naturalista e moderna. Esse contexto de pesquisa que descrevo me trazia desconforto em relação ao contraste indígena e ribeirinho que se manifesta na bibliografia da região. Durante anos venho pensando o que fazer com essa vivência, como conferir a ela algum grau de “cientificidade”, para que tais percepções de mundo não sejam retratadas como anedotas de experiências vividas no campo (Goldman, 2006), ou encaradas como desconexas de outros aspectos da vida material e artefactual, bem como da gerência de capacidades e habilidades de produzir vida em um contexto e lugar específico, portanto, um interesse elementar da nossa área de conhecimento. Penso que essa tenha sido a motivação mais significativa para minha reorientação de interesses, me deslocando da pesquisa convencional para experimentar novas formas de pensar arqueologias.

O médio Solimões é habitado por uma população com origens diversas, havendo aqueles que se identificam como *ribeirinhos*, *caboclos*, *arigós*<sup>2</sup>, *amazonenses* e *indígenas*. Essas categorias fazem parte de um sistema relacional de classificação social bastante específico, cujos os critérios de classificação de si e de outros, implicam na ascendência de pessoas, que são profundamente influenciados pelas relações atualizadas no presente, especialmente pelo casamento e compadrio (Santos e Souza, 2011). No lago Amanã, alguma ênfase pode ser dada à origem indígena ou nordestina de fundadores das famílias, mas as descrições que as pessoas fazem de si mesmas e de outros não estarão circunscritas a apenas um “tipo de gente”.

Ao longo do século XX coletivos como os de Amanã foram estudados quase que de forma exclusiva através de abordagem histórico-econômica, sendo a eles conservado um papel

---

<sup>2</sup> A categoria social arigó é bastante específica no contexto de classificação relacional de pessoas no médio Solimões. É reservada aos migrantes que vieram do nordeste brasileiro recrutados pelos seringalistas, no auge da economia gomífera e submetidos ao controle de um patrão por um sistema de aviamento. Os arigós podem ser descritos como bravos por diferentes motivos, entre os quais sua insistência em brigar por motivos considerados fúteis, pelo controle rigoroso que exercem sobre as mulheres de seus grupos e pela coragem a eles atribuída (Santos 2012: 64). Entre aqueles que habitam o lago Amanã somente uma comunidade usa o termo como autodenominação, mas em geral ele é aplicado nas narrativas sobre situações nas quais as pessoas demonstram falta de conhecimento sobre a floresta ou sobre o modo de vida local (Gomes, 2016:102).

subserviente e secundário no processo de ocupação humana na Amazônia. Mas novos olhares têm trazido uma série de contribuições importantes sobre os modos de vida e práticas de conhecimento desses coletivos, com especial interesse nas estratégias de construção e manejo da biodiversidade. O ponto que quero chamar atenção, é que entre esses coletivos há o reconhecimento da existência de seres que se transformam e com as quais podem ser estabelecidas relações sociais. Eles são capazes de causar distúrbios físicos e psicológicos nas pessoas, bem como regular e afetar o corpo e a vida cotidiana individual e coletiva. Se antes as existências de seres como *curupiras* e *cobra grande*, entre outros, eram consideradas termos do folclore popular e lendas, a antropologia vêm se debruçando sobre as implicações dessas existências (Almeida, 2013; Barros, 2017; Carvalho, 1998; Figueiredo & Barros, 2016; Galvão, 1976; Harris, 2000; Maués, 1997; Nungent, 1993; Lins e Silva, 1980; Smith, 1996; Wagley, 1988; Wawzyniak, 2008; 2012). No âmbito da arqueologia, como um impulso mais recente, as análises se diversificam e também se ocupam a compreender e registrar tais seres (Cabral, 2014a; 2014b; 2014c; Costa Leite, 2014; Moraes, 2021; Machado, 2012)

No lago Amanã não é diferente, as teorias empíricas ribeirinhas são amparadas por proposições acerca dessas existências encantadas que implicam em relações causais entre seres encantados e suas interações com o mundo humano. Elas estão explícitas nos modos de interação com a floresta, de transformar e significar os lugares que compõem as paisagens e territórios. Numa escala regional vêm sendo desenvolvidas análises com diferentes focos que registraram ou se ocuparam em compreender aspectos da relação das pessoas com tais existências, em geral, seres reunidos sob uma mesma nomenclatura: *encantados* (conferir Alencar, 2002; Câmpera, 2017; Lima-Ayres, 1992; Lima, 2014; Dutra & Santos, 2014 para análises antropológicas sobre o tema na região).

Tentarei ao longo do trabalho mostrar que *encantados* são seres que transitam e cooperam efetivamente no processo de formar e manter lugares, o que implica na territorialidade contemporânea do lago. Suas existências me instigaram a pensar que na lógica inicial com a qual somos levados a determinar marcadores ecológicos e antrópicos que incentivam a ocupação humana poderiam ser adicionados outros termos: há determinados elementos acionados pelos aspectos de maestria e domínio de seres encantados, que podem se constituir como marcadores para a ocupação, ampliando nossas perspectivas sobre as redes de relações entre lugares e as histórias de formação de assentamentos e territórios contemporâneos.

A territorialidade ribeirinha possui mecanismos de regulação da qualidade das relações sociais, que são regidos por redes de parentesco, vizinhança, pressões econômicas e também

através dos encontros com os *encantados*. Essa é uma característica semelhante aos contextos indígenas, onde a mobilidade preza a qualidade das relações humanas, e não surpreende o fato que contemplem as relações com seres que transitam entre estatutos ontológicos<sup>3</sup>. Os aspectos de mobilidade que marcam essa forma de habitar podem envolver esgotamento de recursos (áreas cultiváveis que ficam distantes, escassez de caça, peixes, etc), mas também desgastes, colapsos ou incremento das relações sociais (conflitos entre afins, novos aliados políticos), incluídas as relações que também são sociais entre humanos e encantados. A antropóloga Dominique Gallois nos oferece uma reflexão interessante sobre este aspecto: territórios são constituídos por muitas camadas, em geral o equilíbrio entre elas envolve a limitação da circulação em certos lugares, considerados perigosos, inacessíveis, que são habitados por seres que exercem maestria (Gallois, 2016:8).

No Lago Amanã, elementos outros que não os usuais na prática arqueológica são acionados localmente para falar dos lugares e demonstram uma rede na qual figuram seres além dos humanos (pássaros, cobras, peixes, os próprios cursos dos rios) e os *encantados*, que podem ser dotados de agência e intenções. Estando atenta aos modos locais de explicação desses fenômenos, me parece interessante compreender e contribuir para a reflexão sobre a chamada virada etnográfica e ontológica na arqueologia, seus desafios e suas potencialidades (Alberti, 2016; Reis, 2017). Vejo que tais aspectos extrapolam a tradicional articulação entre estudos sobre o uso e formação de territórios, de paisagens que tangenciam os sítios arqueológicos. E é assim que este tema se transformou no problema de pesquisa, exatamente porque ele não existia em si, mas foi sendo construído no percurso dessas reflexões (Haber, 2017: 222).

Não são raras as falas entre arqueólogos e arqueólogas sobre os trabalhos de campo como uma experiência etnográfica sendo acionadas alteridades diversas - da dimensão comportamental à alimentação - a saudade de casa e familiares, mas infelizmente se restringindo àquilo que Da Matta (1978) chamou de *anthropological blues*, e quase nunca como um exercício de coprodução de conhecimento, um objetivo primário da abordagem etnográfica (Goldman, 2006). Estejamos atentos e críticos à pulverização do uso do etnográfico nas pesquisas (Ingold, 2009), mas também prontos a rebater uma falsa dicotomia entre Arqueologia e Antropologia, por vezes tratada pela chave do tecnicismo e romantismo. A primeira envolta no rigor de coletas de amostras dos contextos arqueológicos, amparada por diversos equipamentos, tecnologias de

---

<sup>3</sup> Esse trânsito entre estatutos ontológicos se coloca aos fenômenos explicados sobre a chave da transformação – humanos que se encantam, curupiras que se apresentam na forma de mulher ou homem, cobra-grande que se mostra como um barco, entre outros exemplos.

análise e conservação, datações radiocarbônicas, linguagem sobre tipos e formas cerâmicas e suas cronologias. A segunda, imersa na produção etnográfica, entendida como abordagem de pesquisa cujo recurso de equipamentos pode se resumir ao caderno de campo, o domínio da língua e o próprio corpo do pesquisador (Caixeta, 2014).

Por hora prefiro encarar etnografia como um exercício que fala da experiência humana através de uma experiência pessoal (Goldman, 2006), que transcende os pares tempo-espaço, campo-gabinete (Strathern, 2017). Enquanto definidora do próprio campo antropológico, o objetivo da etnografia reside na prática de conhecimento que permite que as pessoas sejam agentes teóricos e não objetos passivos a serviço da tradução (Viveiros de Castro, 2008:249). Nesse sentido, o pós-trabalho de campo arqueológico quando realizado com ênfase nas relações humanas se aproxima do desafio da escrita que etnografias encaram. Strathern (2017:346) já argumentou que a escrita só ganha liga quando se transforma da recriação imaginativa de alguns efeitos da própria pesquisa de campo. Assim, longe de ser uma atividade derivada, a escrita cria um segundo campo, cuja relação com o primeiro pode ser definida como complexa, com sentimentos característicos de perda ou incompletude.

O fato é que enquanto especialistas de arqueologia não devemos nos esquivar do desafio de refletir de modo enfático sobre o impacto de nossas relações com os coletivos locais em nossas pesquisas, bem como, encarar com grande grau de seriedade os conhecimentos locais que subsidiam informações contextuais dos sítios arqueológicos, *insights* interpretativos, na maioria das vezes, pouco reconhecidos nos trabalhos científicos. As arqueologias que lidam com atores diversos (indígenas, quilombolas, beiradeiros, ribeirinhos) caminham para experimentações que potencializam os conhecimentos reverberados das relações entre pesquisadores e coletivos (Cabral, 2016:86). Elas ampliam as experiências metodológicas e tentam articular, ou mesmo, transcender os limites disciplinares. Assim, é plausível refletir sobre as diferentes dimensões da materialidade, concepções de passado, bem como conectar diferentes temporalidades (Cabral, 2014b; Jácome, 2016, Machado, 2017; Rocha, 2017).

Que novos passos podemos dar se passamos a encarar os encontros etnográficos como parte do itinerário das pesquisas arqueológicas? O arqueólogo Alejandro Haber já propôs alguns, como abolir pressupostos que se reproduzem na disciplina, entre eles a relação de objetividade e subjetividade, a linearidade temporal da produção de conhecimento, a distribuição topológica de conhecimento teórico e sensível da realidade (Haber, 2017). Venho tentando me indisciplinar para estar atenta e sensível a outras explicações, levar a sério as teorias locais, as experiências que

sustentam as relações localmente significativas, para que não sejam ativamente ignoradas ou apropriadas sem serem reconhecidas (Haber, 2012:13).

Essa pesquisa ao passo que se diz arqueológica, pode não ser assim classificada por alguns de meus pares. Por algum tempo vivenciei o dilema de acionar alinhamentos teóricos distintos. Se inicialmente alinhava-me à etnoarqueologia, e talvez aos seus propósitos mais clássicos aspirando analogias para compreender os sítios arqueológicos pré-coloniais, esse objetivo se dissipou. Alfredo González-Ruibal ao longo de suas reflexões e preocupações teóricas nos instiga a pensar a etnoarqueologia e a arqueologia como um *continuum* amparado por duas variáveis: contexto e analogia. Se nossos olhares se voltam para a analogia, então estamos falando de etnoarqueologia, “*se ao contrário, o contexto é enfatizado, então é arqueologia que temos*” (González-Ruibal, 2016:3 – tradução livre). O argumento parece simples, e por isso gosto de recorrer a ele, pois permite compreender as especificidades desses campos e ainda considerar as particularidades dessas arqueologias múltiplas - etnográfica, do presente e do contemporâneo, que mobilizo ao longo do texto.

A opção aqui será não ser desleal com quem lê, mas praticar a arte da descrição como sugere Anna Tsing (2019). Essa descrição se desenvolverá a partir das relações que emergiram dos encontros diversos, com pessoas no campo, na cidade, na universidade ou mesmo sozinha em minha casa mediada por uma tela e páginas de livros, artigos, teses e dissertações. Me motiva compreender que os imponderáveis, as comunicações desprovidas de intencionalidade possam se constituir nos aspectos relevantes desses encontros, da capacidade de ser afetado ou se deixar afetar pelos conhecimentos e sentidos os quais podem reconfigurar nossas práticas de conhecimento (Favret-Saada, 2005).

Olhando para as paisagens como um conceito que conflui fenômenos da experiência humana, vejo no tema a possibilidade de pensar as pessoas de Amanã e suas redes de relações com lugares e suas trajetórias históricas, permeadas pela interação com vegetais, animais, agentes atmosféricos e seres encantados que desafiam códigos ontológicos de existências. Para apreciar as paisagens de Amanã, deveremos olhar para as dinâmicas coletivas de seres vivos e materiais, numa socialidade que não pressupõe a exclusividade das ações humanas para conferir sedimento e concretude aos fluxos de pessoas, suas histórias e memórias (Cardoso e Devos, 2019:9). Se por um lado, aspiro uma etnografia sobre o modo como paisagens são percebidas e construídas (Silva, 2013; Garcia, 2017), por outro, ela se desdobra em uma etnografia da própria prática arqueológica na paisagem, que se dedica a compreender os significados de coisas do

passado vistas a partir de outras práticas de conhecimento (Bender, 2002; Hamilakis, 2011; Ingold, 2000; 2019a; Lane, 2008).

Os desdobramentos que tais significados podem gerar nas narrativas arqueológicas em alguma medida ainda não podem ser totalmente mensurados. Mas não foi por acaso que Eduardo Neves (2015:15) tentando articular um corpo de problemas de pesquisas na Arqueologia brasileira, apontou justamente para o potencial de reflexões nos contextos nos quais a história não está inscrita nos objetos, mas nas paisagens, considerando como parte do futuro da disciplina uma arqueologia sem artefatos. A proposição é instigante pois, em contextos etnográficos, questões desse tipo reforçam as pontes entre áreas e modos de conhecimento, como Gallois expõe:

o que eles [povos indígenas] têm a dizer tanto aos antropólogos quanto aos arqueólogos é que temos pouca imaginação. Que podemos com eles potencializar a descrição de mundos muito mais adensados do que se possa ver, seja no registro dos vestígios do passado, seja no da etnografia das práticas e saberes indígenas. Eles, além disso, ensinam-nos que material e imaterial são indissociáveis. A principal lição, no entanto, parece estar em possibilitar a erradicação da oposição Natureza e Cultura de vez. Não estamos diante de uma mesma Natureza, sobre a qual incidiriam apropriações culturais diversas. Estamos diante de um conjunto mais amplo de mundos, paralelos, conectados. O mundo de cobra grande, mesmo que invisível, está por trás daquele igarapé, que não oferece apenas recursos e peixes, mas um modo de vida próprio aos seus ocupantes. Na floresta, múltiplos mundos se entrecruzam, que podemos experimentar ao esbarrar em algumas marcas da existência desses outros, sempre presentes. (Gallois, 2016:14)

O desafio aqui é reconhecer e estabelecer as bases de uma relação horizontal entre esses domínios do pensamento e da ação. Neste trabalho, é estender com as devidas especificidades e nuances, essa possibilidade de pontes entre conhecimentos de coletivos marcados pelo intenso processo de apagamento étnico e cultural levado a cabo pelo devastador encontro colonial: camponeses, população rural, não-indígena, 'caboclos', ribeirinhos. No contexto sociopolítico de Amanã, a centralidade dos conceitos de população e conhecimento tradicionais justificam políticas públicas, mas corroboram os binômios Natureza e Cultura. Deborah Lima, antropóloga cujos trabalhos aparecerão de forma recorrente no texto, já chamou atenção que, quando acionamos essas noções de tradicionalidade nas unidades de conservação, é um modo de excluir tais populações da condição de modernas, situá-las mais próximas da natureza para justificar sua



presença em áreas protegidas, retardando o avanço da proposição provocativa que o socioambientalismo representa:

Como correspondentes de um modelo de natureza e cultura nas unidades de conservação de uso sustentável, biodiversidade e população tradicional representam uma natureza excludente da espécie humana e uma população fora da modernidade. Com esses termos estamos dizendo que a realidade das reservas sustentáveis está muito longe de nós, do modo de vida moderno, como se fosse impossível criar condições entre nós também de formular um modo de vida sustentável (Lima, 2010:124).

A reflexão arqueológica pode contribuir neste debate, na medida que o engajamento arqueológico com o contemporâneo envolve o reconhecimento que ela se constitui uma intervenção discursiva e material no presente. O pressuposto é que o conhecimento arqueológico que produzimos reverbera nos futuros possíveis, amarrados e tornados reais pelos passados que projetamos em nossas práticas de pesquisa (Harrison, 2018:91).

Meu foco inicial da pesquisa esteve sobre a formação dos “sítios”, denominação local para as áreas de intenso manejo agroflorestal, que são primeiro roçadas e depois são manipuladas durante anos pelas famílias, constituindo pomares biodiversos. Mas quando expunha meus interesses de entender os lugares que eram importantes hoje e que poderiam ter sido importantes para as pessoas que lá moraram no passado, eram mencionados lugares relacionados a obtenção de recursos diversos, como as picadas de castanhas, estradas de seringa, e prioritariamente, os locais de obtenção de caças. Inicialmente práticas excluídas dos interesses de investigação, esses movimentos pelos lugares em função da caça e extração se tornariam importantes, pois na frequência das incursões nessa rede de lugares são acionados os conhecimentos e memórias sobre eles.



Figura 3: Ponta de terra com formação de um sítio, parte do sistema de uso atual da Comunidade Bom Jesus do Baré. Sítio é uma denominação local para áreas de manejo com elevado grau de agrobiodiversidade.

Por isso considerei relevante nessa introdução demonstrar as transformações dos objetivos da pesquisa, que inicialmente eram consonantes às análises etnoarqueológicas recentes que buscam caracterizar marcadores de continuidade histórica na longa duração, de modo a contribuir para o entendimento das escolhas sobre os lugares contemporâneos previamente antropizados (Machado, 2012). Busco oferecer uma análise sobre os lugares, a partir do exercício de negar um caminho viável, e provavelmente mais confortável, que seria interpretar estratégias de ocupação contemporâneas através de uma “lógica da semelhança”, na qual a dinâmica atual de relação com o território estaria centrada nos indicativos suscetíveis às condições ecológicas, e, portanto, semelhantes às observações naturalistas as quais estamos acostumados. E me questiono: numa análise arqueológica sobre como lugares são formados seria possível operar critérios como graus de perigo, relações de maestria e agências além das humanas? Mesmo que esses critérios, agências e relações continuem sendo vistos através de pessoas humanas tão diferentes – ribeirinhas e arqueólogas?

Ao associar o processo de transformação de paisagens aos modos de vida de populações tradicionais, a arqueologia como ciência traz profundidade histórica a tais aspectos, mas por outro lado ainda ignora essa extensa rede de relações entre dimensões que ultrapassam o binômio

Natureza e Cultura. Em que medida as proposições sobre as contribuições teóricas originais brasileiras, que giram em torno da possibilidade de extrapolar as noções de desenvolvimento, de história e progresso (Neves, 2015), poderiam se efetivar quando elegemos a “preferência por espaços antropizados” como eixo das reflexões arqueológicas em contextos de ocupação contemporânea? No intuito de demonstrar a manipulação humana sobre a natureza não estaríamos nadando contra o fluxo das teorias etnográficas contemporâneas? Ou ainda, mais crítico: não estaríamos fechando os olhos para o “excesso” de vida que compõem os mundos plurais das populações tradicionais?

Na mata ficam mais explícitas as relações de maestria presentes nas histórias sobre a caçadas e *fábricas* da castanha ou seringa, as insistentes, mas pouco desenvolvidas falas sobre os donos dos animais e das plantas, além das narrativas de encantamento a partir dos encontros com seres poderosos. Neste percurso, percebi que categorias de ampla circulação popular e acadêmica, como *centro* e *beira*, poderiam ser pensadas de forma mais integral e compatível com os entendimentos e habilidade ribeirinhas de criar lugares e classificá-los. Em resumo há uma habitabilidade compartilhada no contexto de Amanã que deve ser entendida em seus próprios termos. Onde eu via um sítio arqueológico pela presença não apenas dos vestígios tradicionais, fragmentos cerâmicos, mas palmeiras, castanheiras, etc, pensando que assim trazia em meu olhar um palimpsesto de movimentos humanos, as pessoas em Amanã também o viam, mas incluindo ali existências não-humanas, elas traçavam biografias comunitariamente entrecruzadas, nem sempre antropocentradas (Tsing, 2019:82).

Ponto que quando falo em paisagens me refiro como conceito teórico, alinhado a muitas mãos e mentes de diferentes áreas de conhecimento da ciência ocidental, já havendo preciosas sínteses sobre o tema. Portanto, se falo de paisagem trata-se de um uso heurístico e conceitual e não êmico. Na medida que percebia que ele fazia sentido para mim e não para as pessoas de Amanã, pensar paisagens enquanto lugares-tempos, como um duplo inseparável, busca fazer jus à maneira local de encarar esse fenômeno<sup>4</sup>. Penso que por isso o termo

---

<sup>4</sup> O duplo lugares-tempos pode ter ressonâncias no conceito de cronotopos que o antropólogo Frederico Navarrete vem explorando em suas reflexões. Inspirado pela teoria literária, o autor reflete sobre os distintos regimes da história e temporalidades, conectando em suas análises as especificidades dos contextos culturais andinos e mesoamericanos, que se desdobram numa teoria social sulamericana. O neologismo expõe de forma direta a íntima fusão entre tempo e espaço, mas sua aplicação vai além de uma estrutura espaço-temporal para localizar eventos/personagens como sinônimo de cronologias, o interesse está em compreender como se dá forma e significado às tais categorias e aos próprios eventos, ações humanas, e em seus termos, ações “divinas” no mundo (Navarrete, 2004:35). Desse modo, emerge o “reconhecimento da existência de um pluriverso histórico integrado por muitos mundos sicionaturais particulares, cada um com seus cronotopos irreduzíveis (Navarrete, 2016:101).

habitabilidade, mesmo situado dentro de discussões sobre o Antropoceno, pode render frutiferamente, pois ele conjuga nuances das paisagens compreendidas enquanto territórios, mas vai além dele. Se como dizem em *Amanã, o território é o rio, é a floresta*, a possibilidade de criar territórios está em qualquer lugar, é latente que seu entendimento se dá enquanto condição para as relações humanas e mais que humanas, e não circunscreve limites estanques. No dicionário, habitabilidade, trata da qualidade, estado ou condição do que é habitável. Na perspectiva do habitar de Ingold (2000; 2019; Bailão, 2016) nos aproximamos de um modelo relacional e processual: dependente do engajamento prático e de processos de “tornar-se-com” de cada organismo e coisa no mundo. Em última instância, ativar a ideia de habitabilidade me parece mais próxima das formas locais de pensar a formação dos lugares<sup>5</sup>.

A concepção de natureza no contexto ribeirinho se distancia daquela acionada nas análises arqueológicas que confere centralidade às formas de apropriação, transformação e uso de recursos pelas pessoas. Concentrações de plantas úteis, pontos de caças, solos antrópicos, são recursos, “mas não apenas” (De la Cadena, 2015). A natureza, pensada enquanto conceito local, se constitui física e geograficamente, mas também em função do entendimento relacional entre gente humana e além dela. Penso que essa característica será muito bem evidenciada quando lidamos com aspectos cosmológicos e no âmbito do simbólico, por uma ênfase nas narrativas de encantamento e significados atribuídos aos lugares. O perspectivismo ameríndio oferece alinhamentos interessantes com o material ribeirinho, e entre tantas análises sobre o tema, uma considero inspiradora. A antropóloga Deborah Lima realizou na região do médio Solimões uma análise das narrativas de encantamento envolvendo botos, lançando uma proposição extremamente frutífera: será importante apreciar de modo positivo a falta de vinculação direta entre esta base “perspectivista” das narrativas e uma cosmologia indígena de origem, bem como a ausência de definição da coletividade que as vivencia no presente. Essas ausências permitem perceber a persistência criativa de um pensamento ameríndio que não tem ligação com uma coletividade definida por fronteiras bem delimitadas. Tanto não existe um coletivo de quem esse pensamento tenha descendido diretamente, como não é possível perceber, de modo definitivo, a coletividade que o manifesta no presente (Lima, 2014:11).

---

<sup>5</sup> Que penso ter outras nuances que uma abordagem sobre territorialidade. Para detalhes de como a antropologia manipulou o conteúdo de territorialidade ao longo do tempo ver Paul E. Little (2002). De modo resumido, destaco a definição usada pelo próprio autor: “Defino a territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território”” (Little, 2002:3)

Ainda que atenta às possibilidades de diálogo que busco realizar, não gostaria de explorar exclusivamente uma dimensão dita “cosmológica” ou “ontológica”. Em análises do tipo, como Igor Scaramuzzi (2016) chamou atenção, é aparente a ênfase no plano discursivo e a dissociação com contextos cotidianos. Em alguma medida condicionada por peculiaridades da minha inserção no campo, pude perceber que essa noção relacional sobre a natureza se concretiza numa dimensão pragmática do dia a dia, para além do plano discursivo. As questões que se associam através dos modos como as pessoas de Amanã empreendem a formação dos lugares, passa por relações com a natureza que enfatizam a dimensão cotidiana da vida e o desenvolvimento de habilidades através das experiências esboçadas das relações com outros seres vivos, incluindo aí aqueles que podem transitar entre diferentes planos e códigos ontológicos.

E, é essencialmente, no processo de desenvolvimento de habilidades e das experiências, que ganham tom as formas de relação entre as pessoas e os lugares. Isto é, nas atividades práticas que permitem habitar e obter alimentos vemos que fronteiras estanques entre dimensões naturais e culturais não se sustentam, tão pouco uma centralidade de marcas antrópicas na formação de lugares e histórias. É nesta posição entre pragmatismo e narrativas de encantamento que podemos trazer luz sobre dissoluções de fronteiras entre dualismos como natural-cultural, material-imaterial, tornando aparentes os modos como pessoas em suas atividades práticas mobilizam redes entre diferentes seres e planos que compõem seus mundos. De algum modo, evidencio que nestas redes são indissociáveis ações humanas e não-humanas, que podem incluir desde insetos e seres curupiras, fenômenos como os temporais e as florestas biodiversas incrementadas pelas populações indígenas pré-coloniais.

### **Campo e estrutura**

Os dados que apresentarei neste trabalho foram reunidos em sua maior parte nos anos de 2017 e 2019, durante duas viagens de campo que somaram 50 dias. Em 2017 o Grupo de Arqueologia do IDSM empreendeu no Sítio Boa Esperança uma etapa de escavação sob coordenação da arqueóloga Márjorie Lima, nos moldes tradicionais de um grande grupo de profissionais e estudantes, promovendo reuniões, entrevistas e formações em Educação Patrimonial. Nesta primeira etapa, após 5 anos desde minha última visita ao Lago, me dividi entre a escavação arqueológica, apresentações sobre a pesquisa de doutorado, solicitações de anuência para realizá-la. Já em 2019, realizei uma nova etapa de campo de forma independente, com caráter totalmente etnográfico. Do ponto de vista metodológico, a estratégia em campo foi me

inserir na dinâmica da comunidade, “morar” - como me disseram alguns interlocutores - em suas casas. O fato de dormir em suas redes, merendar junto, beber água de suas casas, imprimiu um novo significado na relação que estabeleci nesta última etapa. Embora em outras oportunidades já tivesse ocorrido um formato semelhante de campo, minha hospedagem na base de pesquisa do IDSM marcava uma posição diferenciada. O ficar com eles, sem necessariamente estar *atrás dos cacos*, incitou perguntas sobre os objetivos da pesquisa atual e que eles fossem esclarecidos, apesar dos fragmentos e urnas cerâmicas arqueológicas continuarem sendo vetores de vários de nossos diálogos. Além da observação e participação na vida cotidiana, foram realizadas entrevistas com as pessoas mais antigas e líderes comunitários, para tanto usei apenas um roteiro básico para direcionar o registro de lugares significativos. Raríssimas vezes articulei um espaço formal para registro das informações que apresento ao longo do texto, algumas vezes quando uma roda de conversa se estabelecia, e já com redes bem estabelecidas, solicitei permissão para gravações de áudio. Mas a maior parte do registro foi realizado pela observação e produção de caderno de campo.

Devido à pandemia da Covid-19, os planos para novas etapas de campo precisaram ser revistos, gerando em alguns momentos uma sensação de incompletude e falta. No entanto, articulei da melhor forma que consegui as informações que dispunha. Sem dúvida, as reflexões e análises que apresento agora foram possíveis diante de um contexto mais amplo que menciono aqui de forma a explicitar os diferentes tempos que fazem parte de minha interlocução com as comunidades de Amanã.

Nos anos de 2010, 2011 e 2012 quando morei em Tefé, realizei nove viagens de campo à RDS, que variaram de 7 a 24 dias de duração cada<sup>6</sup>. Naquele período estive em constante contato com famílias das comunidades Boa Esperança, Bom Jesus do Baré, Kalafate e a família Silva Araújo, cuja família extensa ocupa as comunidades Ubim, São Miguel do Cacau e Bom Socorro. Quando do meu retorno à região em 2017, atuei em três comunidades da cabeceira do lago: Boa Esperança, Baré e Ubim. Na etapa de 2019, me detive em apenas duas dessas comunidades, Boa Esperança e Baré e nesta última concentrei mais tempo de atividades.

Ao construir a tese me permiti experimentar uma forma de narrar como acessei as informações, inserindo-me no texto e contextualizando como os interlocutores foram atravessados

---

<sup>6</sup> Somente um desses campos realizados em 2011 foi dedicado à escavação e mapeamento de sítios arqueológicos com equipe composta por 5 arqueólogos de diferentes instituições, os dados foram apresentados na minha dissertação de mestrado (Gomes, 2015). Naquele período tive a parceria Tereza Parente que foi fundamental no meu percurso formativo, que realizava sua pesquisa de mestrado também vinculada ao Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.

pelas questões da pesquisa. Quando conheci o Lago Amanã e as várias pessoas que o habitam não poderia prever como aquele evento marcaria profundamente minha experiência individual. Imagino que meus interlocutores também não tenham dimensão da importância que atribuo às nossas interações. De fato, interações sociais são imprevisíveis, como fenômenos que extrapolam a dimensão cronológica, não se circunscrevem no presente para tornarem-se armadilhas das memórias. Mas sendo a escrita um segundo campo, penso este texto como um caminho: é o registro filtrado de histórias vividas e fragmentos de memórias de memórias. Em algum momento percebi que adentrei num texto que mistura análise-relato-descrição para contar uma história parcial (Haraway, 2009; Tsing, 2019).

Ao longo da escrita cito os nomes de cada um daqueles que pude trazer ao texto, considerando que houve anuência de todos aqueles com quem pude dialogar, mas pontuo que foram muitas as pessoas e os encontros ao longo desses anos e que extrapolam o tempo da pesquisa atual. Então, o modo como vejo essas relações entre o visível e invisível nessa paisagem que procurarei descrever está orientado por trocas entre pessoas muito concretas. Ainda que recorra a uma coletividade no próprio título do trabalho, como diria Marcio Goldman (2033:456), não é um ponto de vista nativo genérico, “dos ribeirinhos”, mas antes, de pessoas com suas trajetórias históricas particularidades, habilidades específicas, agências e criatividade sobre sua vida e sobre a forma de falar sobre ela. Deusa e sua família (filhos, irmãos, sobrinhos), ao lado do casal Mimi e Dica e seus filhos e netos, os irmãos Luiz, Joca e Antônio e suas respectivas famílias, de algum modo, serão protagonistas de grande parte das informações aqui apresentadas.

A estrutura da tese está organizada em cinco capítulos, além da introdução, os primeiros têm caráter de contextualização. O capítulo 1 ocupa-se da revisão das relações entre arqueologia e comunidades, com maior preocupação de apontar alinhamentos teóricos e uma reflexão sobre práticas de pesquisa. No capítulo 2 busquei contextualizar as comunidades com as quais desenvolvi a pesquisa, aspectos sobre localização, ritmo da vida ribeirinha e apresentar algumas noções que atravessam as relações das pessoas com os lugares.

As narrativas e aspectos históricos de ocupação estão reunidos no capítulo 3. Veremos como as pessoas de Amanã organizam o passado através do conceito de tempo, será uma tentativa de reunir informações orais, contextualizar a formação dos lugares de moradia e uso, além de acionar os dados da historiografia regional. Para tanto, além de consultar uma ampla bibliografia histórica já produzida, analisei relatos e documentos históricos disponíveis online, como os relatos naturalistas de Paul Marcoy, Spix & Martius, Walter Bates entre outros. Nessa análise também me detive sobre os arquivos da Fundação da Biblioteca Nacional. A Homeroteca

Digital Brasileira, base digital que reúne periódicos nacionais, de fácil acesso e consulta pela internet, seu acervo inclui jornais, revistas, anuários, boletins e publicações seriadas. Por exemplo, no Diário Oficial do Amazonas eram publicados Títulos de Terras, entre os anos de 1893-1900 temos 34 ocorrências sobre Amanã, além de muitos outros que mencionam a região do médio Solimões e baixo Japurá. Também podemos acessar relatórios anuais apresentados ao Império (Exposição: Apresentada ao Exmo. Presidente da Provincia do Amazonas (PA) - 1851 a 1889), e jornais diversos que trazem anúncios e notícias sobre a região. Acredito que no futuro uma sistemática análise sobre esse acervo possa trazer valiosas informações históricas, por ora, me detive em mapear como o lago Amanã aparecia no contexto sociopolítico da virada dos séculos XIX e XX.

Achei pertinente nesse momento dar visibilidade à resiliência da presença indígena, tendo em vista o intenso, violento e colapsante histórico da colonização europeia. Se não podemos acionar unidades sociais bem delimitadas, etnias e povos específicos, os coletivos ribeirinhos que hoje habitam a região se constituem justamente da imbricada relação de uma espécie de onipresença indígena na calha do Rio Japurá. Também considerei importante destrinchar como os padrões, personagens tão presentes nas trajetórias familiares, estão inseridos em relações intrincadas que não se resumem exclusivamente na exploração econômica desses coletivos, muito embora façam parte de um sistema predatório incentivado pelo Estado ancorado nas ideias de progresso e desenvolvimento capitalista.

Em seguida serão apresentadas as informações no que tange a habitabilidade das comunidades contemporâneas no Lago Amanã. No capítulo 4 vamos nos debruçar sobre como a caça, envolvendo práticas, conhecimentos e lugares, é uma dimensão que nos permite acessar como são construídas relações entre pessoas e outros seres, incluindo encantados. Será possível compreender como os lugares podem ser reconhecidos enquanto experiências específicas de caçadores e presas. Já o capítulo 5 se desdobrará com foco nas atividades de cultivo e do manejo dos sistemas agroflorestais tão marcantes no Lago Amanã. Da relação com as plantas vemos transbordar afetos e uma íntima maneira de reconhecer trabalhos de seres além dos humanos – desde as pessoas em suas tarefas diárias, os remanescentes dos “antigos”, aos trabalhos dos animais. O deslocar-se com as roças migratórias e no sistema roça-sítio, junto aos fábricas específicos como da quebra da castanha, é vetor de manutenção de lugares e consolidação de territórios informados por memórias familiares e atrelados ao uso.

Na conclusão busco demonstrar como as informações apresentadas ao longo do texto estão atravessadas por questões arqueológicas numa espécie de reflexão sobre os caminhos



trilhados ao longo da pesquisa. As pistas seguidas que entrelaçam pontos de caça, roças, sítios, picadas de castanhas e comunidades nos convidam a apreciar relações com as paisagens como parte de performances que fazem emergir uma natureza ampliada, “encantada”, algo como “desnaturalizada” visto que humanos e tantos outros seres visíveis e invisíveis, constituem lugares a partir de fricções e colaborações.



Cerâmica Arqueológica na Comunidade Boa Esperança

## Capítulo 1

### Entre práticas [mais que] arqueológicas

*Assim, nossa tarefa hoje é a de estabelecer pontes de diálogo com as pessoas que animam, com os seus modos de ver, ouvir e sentir, as superfícies dos sítios e suas coisas. Eles estão em constante processo de transformação, estão no devir. Um devir que anula passado e presente, subterrâneo e superfície, e funde a arqueologia com a vida cotidiana no presente. (Bezerra, 2018:56)*

*Para além de tornar o conhecimento científico acessível à sociedade, defendo que um dos papéis da ciência é tornar outros modos de conhecer também válidos. E eles devem ser válidos [...] como sistemas de conhecimento completos. Para que outras explicações existam, é preciso torná-las aparentes, e esta é uma tarefa que nós arqueólogas e arqueólogos podemos (e devemos) fazer (Cabral, 2016:86)*

São diversos os contextos nos quais os grupos indígenas associam os vestígios materiais às narrativas sobre o seu próprio passado, atribuindo ao registro arqueológico significados culturais e históricos. Essas interpretações indígenas são baseadas na tradição oral e na memória, parte de processos de construção de identidades e de pertencimento aos lugares (Machado, 2012; Silva, 2009; Silva e Garcia, 2015; Silva et al., 2011; Silva e Stuchi, 2010). O que está em jogo é uma noção de temporalidade, na qual os vestígios materiais não estão circunscritos apenas como acontecimentos do passado histórico e mítico, mas também são testemunhos de realidades no presente (Silva, 2013:35).

Entre as pessoas que moram no Lago Amanã os vestígios arqueológicos não figuram como índices de ancestralidade, mas podem oferecer importantes *insights* sobre os aspectos de memória, podendo funcionar como dispositivos de autodefinições e gatilhos para as narrativas históricas dos coletivos locais (Gomes et al, 2014; Gomes, 2015; 2016). Ao refletir sobre o passado entre as comunidades do médio Solimões, esbarramos na pouca profundidade temporal da memória coletiva, sendo praticamente inexistente a noção de ancestralidade, mas uma percepção do tempo que privilegia o presente. Lima & Alencar (2001) se debruçaram sobre essa questão elegendo múltiplos fatores que contribuem para essa característica, entre eles a mobilidade das famílias, as paisagens em constante mudança marcadas pelos ciclos de cheia e vazante dos rios, a ênfase nos laços tecidos entre vivos e o próprio processo histórico da colonização da região.

Ao passo que como arqueóloga aciono um passado distante, a dimensão etnográfica da pesquisa me mostra que ele é acionado através das memórias familiares. Tentarei ao longo desse trabalho argumentar que essa característica se replica na composição das habilidades de engajamento com as paisagens e lugares, na mesma medida que nas tecnologias de usufruto de recursos naturais diversos, pois elas são tidas como resultados do desenvolvimento das experiências individuais e não se circunscrevem à noção de ancestralidade como é mais explicitado em análises de contextos indígenas (Harris, 2005) e afrodiaspóricos (Haterman & Moraes, 2018). Mas a experiência individual se relaciona com a certeza de saber quem é você no mundo, e para as pessoas do Lago Amanã, essa certeza se confirma nas relações de parentesco e afinidade que são sustentadas ao longo da vida.

Os sistemas de conhecimentos arqueológico e ribeirinho divergem no seu ponto de partida para falar do passado, mas podem ser confrontados pragmaticamente, já que ambos possuem olhares sobre a história inscrita em diferentes suportes que compõem as paisagens do lago

Amanã. Aliás tais paisagens, a partir da perspectiva ribeirinha, são povoadas por muito mais seres que especialistas em arqueologia são capazes de visualizar. Assim, parte do argumento é explorar os desdobramentos de uma prática arqueológica etnograficamente sensível às realidades que nós como pesquisadores pouco compreendemos, mas que envolve a existência de tensões entre formas de conhecer e dar sentido às realidades que operam com noções muito mais amplas de natureza, de pessoa, de materialidade que podemos supor em uma arqueologia orientada pelo convencional rigor científico moderno.

Para pensar as correlações entre essas noções, adoto um conceito de paisagem que se refere à temporalidade das experiências humanas integradas aos lugares, cujo exercício reside em conectar dois horizontes dessas experiências. O primeiro deles é pensar as paisagens como experimentos do *tempo* (Basso, 1990; Ingold, 2000; Bender, 2002; Tilley, 1994), o segundo é explicitar as construções históricas de marcas visíveis da *agência humana* sobre elas (Neves & Petersen, 2005: 279). Mas além de relacionar esses horizontes às histórias indígenas de longa duração, materializadas nos sítios arqueológicos e na transformação cultural da floresta, o que já vem sendo feito com bastante sucesso (Machado, 2012; Garcia, 2017), o desafio é extrapolar nosso arcabouço conceitual a partir da dimensão etnográfica que sugere ser bastante complexa a dialética entre as paisagens antigas e as contemporâneas da Amazônia (Baleé, 2006, 2008; Neves, 1999; Green, Green & Neves, 2003; Heckenberger, 2003, 2005, 2007; Hill, 2011, 2013). Nas paisagens contemporâneas também podem ser materializadas agências de muitos outros seres além dos humanos (Cabral, 2014 c; 2017; Gallois, 2016; Silva, 2013).

Anna Tsing (2019) também nos provoca a contar histórias nas quais as paisagens sejam protagonistas. Neste sentido, elas podem ser entendidas tanto como um emaranhado de práticas e ritmos localizados num determinado ambiente, e também como uma estratégia de análise que nos orienta o olhar para as múltiplas formas de vida presentes num determinado contexto. Seja enquanto emaranhado de temporalidades ou estratégia de análise, as paisagens nos proporcionam perceber a multiplicidade de camadas e fragmentos que compõem o mundo através de diferentes engajamentos mais que humanos.

### **Arqueologias e pessoas na Amazônia**

Propor uma ideia assim só é possível pois já faz algum tempo que a disciplina na região amazônica vem experimentando formas de lidar com as relações entre diferentes áreas de conhecimentos (especialidades) e com os conhecimentos dos coletivos locais. Nesse capítulo

proponho realizar uma reflexão sobre a prática arqueológica entre, com e para comunidades e coletivos, levando em conta o contexto de uma unidade de conservação de uso sustentável. Vejo aproximações bastante claras entre a gestão socioambiental desses territórios protegidos e as iniciativas arqueológicas que ativam a perspectiva etnográfica. Em alguma medida, elas podem ser consideradas como mediadoras de conhecimentos, no campo socioambiental articulando pessoas e conservação, no campo arqueológico procurando compreender as lógicas que embasam as noções sobre territorialidades e as materialidades dos engajamentos criativos das pessoas com os diversos seres, atravessados por camadas de memórias, histórias e temporalidades.

Identifico pelo menos três movimentos que impulsionam reflexões como as que me proponho a realizar, ainda que estes não sejam movimentos lineares e que compartilhem alinhamentos teóricos e metodológicos, eles convergem para a reflexividade das práticas arqueológicas diante das comunidades contemporâneas. Esses movimentos são: i) pesquisas nas quais os presentes etnográficos sobrepõem os contextos arqueológicos; ii) a difusão da Arqueologia Pública e da Educação Patrimonial através da obrigatoriedade legal conduzida pelo Estado brasileiro; iii) desdobramento da descolonização do conhecimento no âmbito da Arqueologia.

O primeiro movimento está relacionado ao convencional campo da Etnoarqueologia, que inicialmente teve suas bases teóricas centradas em uma perspectiva processual. Análises sobre a paisagem estão inseridas em um quadro teórico mais amplo da disciplina, empenhadas em compreendê-la como ferramenta para formulação de modelos de adaptação e exploração de recursos. O foco esteve em observar como comportamentos humanos se materializam na variabilidade espacial dos registros e sítios arqueológicos, resultado de ações diversas que informam sobre dinâmica dos processos de deposição material (Schiffer, 1987; Binford, 1982; 1983). Há uma literatura bastante abrangente de análises centradas nas relações entre os registros materiais e disponibilidade e distribuição dos recursos, além dos processos de continuidade e ruptura entre ocupações, em escala local e regional (Heckenberger, 2001;2005; Politis, 1996; Silva, 2000). Os desdobramentos teóricos das décadas de 1960 e 1970 da perspectiva processual (Binford, 1962), atraíram críticas generalizadas a partir da década de 1980, principalmente pelo modelo de relação no qual as pessoas se constituíam como fontes de informação para interpretar o passado (Hamilakis & Anagnostopoulos, 2009:68). Felizmente, desde então o subcampo se diversificou, incorporando grande parte dessas críticas e tomando

novas direções. No Brasil, especificamente engajadas na produção de histórias indígenas (Bespalez, 2015; Oliveira, 2018; Silva, 2009).

O interesse pelo universo fenomenológico das paisagens e as relações das pessoas com os lugares e seus territórios é, portanto, mais recente, e as análises exploram as múltiplas dimensões da paisagem enquanto fenômeno, recorrendo muitas vezes à ideia de palimpsesto e lançando mão de adjetivos diversos para oferecer argumentos mais próximos da complexidade de relações que envolvem o tema. Destaco a produção arqueológica, etnográfica e etnoarqueológica, que trata as paisagens como significativas e contingentes (Barton et al. 2004; Zedeño e Browser, 2009), tradicionais, sagradas, culturais e sociais (Whitridge, 2004, Stewart et al., 2004) e dotadas de história e temporalidade (Ferguson et al, 2009; Zedeño, 1997, Ingold, 2000; especificamente na Amazônia, ver Santos-Granero, 1998; Silva, 2015; 2013; Silva e Garcia, 2015; Silva e Stuchi, 2013, Garcia, 2017). Dessa transformação interna da etnoarqueologia surgem projetos com forte apelo político, bem como experiências de práticas colaborativas que se circunscrevem na maioria das vezes ao contexto indígena (Garcia, 2017; Heckenberger, 2008; Machado, 2017; Rocha, 2017; Stuchi, 2008).

Enquanto isso, na prática arqueológica em contextos não-indígenas as experiências atreladas à Arqueologia Pública passaram a ganhar espaço, principalmente, com os dispositivos educacionais atrelados aos projetos arqueológicos acadêmicos e preventivos, sob a nomenclatura de Educação Patrimonial. No bojo da obrigatoriedade legal, esse foi o mais amplo mecanismo de aproximação das pesquisas arqueológicas e coletivos locais (Bezerra, 2003; Carneiro, 2009). Em geral, ações voltadas para coletivos economicamente desfavoráveis, seja nos centros urbanos ou rurais, que estiveram em sua maioria direcionadas às questões sobre gestão do patrimônio arqueológico (Funari e Bezerra, 2012). Inicialmente com foco na divulgação científica, por algum tempo, essa abordagem reforçava a autoridade arqueológica, passando necessariamente pela chave da patrimonialização de lugares e vestígios de cultura material. Ao longo dos anos, numa espécie de crítica interna, vemos a Educação Patrimonial reformulando-se como uma área de conhecimento (Carneiro, 2009), enquanto a Arqueologia Pública num movimento de reflexividade, sedimentou críticas sobre como ações de socialização de pesquisas e patrimonialização, se desconexas da produção de conhecimento, podem se configurar como redutoras e “conscientizadoras” do *outro*, em muitos casos ignorando as formas de significação das coisas do passado que existem *a priori* de qualquer ação de pesquisa arqueológica.

É interessante pensar que reflexões importantes sobre as relações entre coletivos e práticas arqueológicas, se originam de percursos e trajetórias alinhadas às experiências em

Educação Patrimonial e Arqueologia Pública. Não por acaso, o terceiro movimento que elenco como fundamental para essas reflexões, deriva-se da guinada decolonial nas práticas arqueológicas e passa a focar nas questões éticas dando novos significados ao debate sobre patrimônio arqueológico. Há bastante atenção aos dinâmicos processos de garantia de direitos e engajamento político, que se tornam fundamentais na prática arqueológica, onde pode ser enfatizada a responsabilidade social de arqueólogos e arqueólogas, por vezes relacionadas às políticas públicas de conservação da biodiversidade ou projetos de desenvolvimento econômico (Bezerra, 2015; Lima, et al 2016; Rocha et al, 2013). Também são consideradas as construções nativas sobre as coisas, em muitos dos casos, a tendência de ressaltar preocupações em relação aos aspectos considerados talvez “menos profanos” nas relações entre as pessoas e os objetos arqueológicos (Bezerra 2012; Cabral 2014a; 2015 c; 2017; Carneiro 2014; Costa Leite 2014, Gomes et al, 2014; Lima et al, 2021). Importa menos as representações sociais da arqueologia e mais as experiências como exercícios de reconhecer percepções sobre como as coisas ditas arqueológicas informam sobre as relações das pessoas no presente:

“Na Amazônia é inevitável pensar nessas arqueologias da memória, do imaginário, não porque informam sobre as coisas ditas arqueológicas, mas porque as coisas ditas arqueológicas informam, falam, sobre as relações das pessoas no presente, e por isso é possível falar de uma espiral contínua em constante movimento que nasce nas profundezas estratigráficas, mas que continua crescendo para além das superfícies (Bezerra, 2018:55).

Tais transformações tem como plano de fundo a própria noção de descolonização da disciplina, que por sua vez, se relaciona a dois aspectos. O primeiro, parte da crítica à objetividade científica, na qual se destacam seus efeitos de construção, interesse e parcialidade. Esse debate teórico bastante intenso há quase 40 anos, tem grande influência das reflexões feministas e do surgimento de diversas vertentes arqueológicas, como as interpretativas e pós-processuais nos finais do século XX, cujas ênfases na multivocalidade e reflexividade, na natureza inerentemente política da prática arqueológica, defendem um fazer científico mais ético e justo, politicamente engajado e socialmente consciente (Atalay, 2012; Meskell, 2009). O segundo aspecto depreende-se do primeiro, trata-se do desafio à autoridade arqueológica colocado por diversos grupos sociais, como dos próprios movimentos sociais e políticos de povos indígenas e tradicionais que resistem à objetificação de suas existências (Atalay, 2006:291; Hamilakis & Anagnostopoulos, 2009:69).

Na Amazônia as experiências se proliferam, se diversificam e lidam com atores diversos, sejam indígenas, quilombolas, beiradeiros e ribeirinhos. Tais experimentações potencializam os conhecimentos reverberados das relações entre pesquisadores e coletivos, elas ampliam práticas metodológicas e a articulação - ou mesmo transcendência - dos limites disciplinares. Assim, é plausível refletir sobre as diferentes dimensões da materialidade, concepções de passado, bem como conectar diferentes temporalidades (Bezerra, 2018; Cabral, 2016; Cabral et al, 2018; Costa Leite, 2015; Jácome, 2016; Machado, 2017; Rocha, 2017; Valle & Tenório, 2019).

### **Emaranhados e viradas**

Posta em xeque a autoridade científica, a questão que se coloca às práticas arqueológicas nos contextos comunitários é como sincronizar perspectivas locais e seus regimes de conhecimento com aquele construído pela disciplina. Um conceito central introduzido pela arqueóloga indígena Sonya Atalay (2012) para enfrentar os desafios que decorrem de tentativas de conciliar interpretações potencialmente conflitantes sobre as coisas do passado, poderia ser traduzido como “entrelaçamento de conhecimentos” (braided knowledge). Tem o sentido de fazer confluir distintas perspectivas para a “criação de novas e texturizadas interpretações do passado” (Atalay, 2012:27). Embora não seja inédita, a ideia é uma alternativa para as abordagens multivocais. Seguindo caminho semelhante temos a metáfora dos sítios arqueológicos como “nós de redes” e “entrecruzamentos de teias” (Ingold, 2019a; Machado, 2017), para explicar a complexidade de sentidos que podem ser atribuídos aos vestígios materiais do passado e que só podem ser compreendidos a partir de suas relações.

Entre os movimentos desprovidos de intenção que atravessaram meu percurso durante essa pesquisa, está um encontro no qual tive oportunidade de conhecer um grupo de pesquisadores indígenas do Alto Rio Negro no lago Amanã durante o ano de 2019. Tratava-se de uma ação de intercâmbio entre o Instituto Mamirauá e o Instituto Socioambiental, em um contexto de trocas de experiências sobre a mobilização e organização para o desenvolvimento da atividade turística nas áreas protegidas habitadas por esses diferentes grupos sociais - ribeirinhos e indígenas. Fui apresentada com uma preciosa publicação que reúne pesquisas arqueológicas desenvolvidas por estudantes da Licenciatura Indígena – Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável, oferecida pela Universidade do Estado do Amazonas. Nesta publicação da Aru – Revista de Pesquisa Intercultural da Bacia do Rio Negro, Amazônia, temos os resultados dos mapeamentos realizados pelos próprios indígenas apresentados em seus próprios termos.



Uremini Odilson Penha Almeida (2019) apresenta os lugares sagrados e sítios arqueológicos do entorno de sua comunidade no baixo Uaupés, numa crítica onde tensiona os conceitos de “lugares sagrados” e “lugares de histórias”. Se para os não-indígenas lugares sagrados envolvem monumentos e construções, e lugares de histórias são constituídos por vestígios arqueológicos, para seu povo, ambos são o mesmo, visto que seus ancestrais não possuíam forma humana, tinham forma de peixe-gente, e nesse sentido ao passo que lugares sagrados assim o são por apresentarem marcas do início do mundo, ao mesmo tempo são lugares de histórias, como aqueles que foram habitados e podem apresentar vestígios arqueológicos.

Já João Carlos Monteiro Pedrosa (2019), quando apresenta o mapeamento por ele empreendido no médio e baixo Tiquié, pontua: “*As versões que estão nesse texto da pesquisa não são determinadas, muito menos conclusivas. Portanto, para os interessados nesta pesquisa, ela vai servir como fonte de pesquisas que pode ser consultada e aprimorada através de suas próprias pesquisas*” (Idem, 2019:43). Análise semelhante é feita por Marcos Rezende Barbosa (2019). Os dois pesquisadores apresentam ainda que no tempo antes do surgimento da humanidade indígena, os ancestrais eram invisíveis, assim como todos aqueles que vieram da canoa da transformação, nos tempos primordiais. Para essa Gente de Transformação, toda parada da canoa da transformação era considerada uma casa, tais casas são hoje consideradas lugares sagrados e podem ser identificados através dos igarapés, lagos, lagoas, poços, serras, entre outras feições.

Outra pesquisa do grupo de pesquisadores indígenas é de Sidney Garcia (2019), que tematiza a origem dos *Yoopinai*, seres espirituais, imateriais e invisíveis, e como as relações entre humanos e eles associam-se à forma de como humanos se comportam nas casas desses seres, que se desdobram em ataques e doenças do mundo.

Essas arqueologias ao meu ver, conseguem alinhar diferentes camadas que compõem o mundo indígena, na medida que reorganizam conceitos caros à disciplina arqueológica e os mobilizam conjuntamente aos conceitos nativos. Ainda que sob o estatuto da simetria, práticas arqueológicas convencionais ainda não superaram o descolamento dos conhecimentos locais diante à supremacia das narrativas arqueológicas, com excessão justamente das práticas arqueológicas indígenas numa espécie de bricolagem entre ontologias como vimo acima (Almeida, 2019; Pedrosa, 2019; Barbosa, 2019; Ferreira, 2019; Garcia, 2019).

Gostaria de trazer alguns exemplos que ilustram esse aspecto. O primeiro advém de um contexto amazônico, de pesquisa colaborativa entre os Asurini do Xingu conduzida por Fabíola Silva. Enquanto oficinas líticas eram identificadas pelos arqueólogos nos afloramentos rochosos

ao longo do rio que era mapeado naquela ocasião, os indígenas identificavam as marcas deixadas por *Maira*, uma entidade mítica, e aquele contexto, associado à cosmogonia assurini: as rochas eram os bancos da entidade mítica e conservam marcas de sua ação de sentar para descansar quando na criação do mundo (Silva et al, 2013:36).

O segundo exemplo que trago é do contexto de pesquisa entre os Wajãpi, no Amapá, realizada por Mariana Cabral. Durante percursos e caminhadas na Terra Indígena, numa espécie de arqueologia andarilha, foram identificadas também vestígios de uma oficina lítica. A arqueóloga quando propondo-se a explicar tais marcas diante de uma aparente indiferença dos indígenas que a acompanhavam, percebeu seu equívoco, pois aqueles vestígios simplesmente falavam da criação do mundo, estavam amparados também por cosmogonia particular:

Foi então que me voltei a Rosenã e pedi que me explicasse que marcas eram aquelas na beira do Inipuku. Ele me respondeu com nada mais, nada menos, do que uma narrativa sobre o início do mundo. É importante lembrar que, para os Wajãpi, essa região das Guianas é o território ancestral, e as marcas nas pedras do Rio Inipuku são vestígios do tempo do criador, *Janejarã*. Naquele tempo, as pedras ainda eram moles, e *Janejarã*, ao caminhar sobre elas ou sentar-se, deixou as marcas que ainda vemos hoje. (Cabral, 2014c:119)

O último exemplo vem da pesquisa entre os Laklãnõ Xokleng (Alto Itajaí, Paraná) conduzidas por Juliana Machado. Naquele contexto, artefatos líticos polidos podiam mobilizar uma série de elementos sobre parentesco e temporalidade entre os indígenas, a despeito de qualquer informação cronológica e contextual. Se no âmbito estritamente da disciplina arqueológica os objetos líticos polidos seriam dificilmente analisados, para os Laklãnõ Xokleng tais objetos foram identificados como pertencentes ao seu povo e ao seu passado, alguns reconhecidos como objetos de pessoas conhecidas e parentes falecidos: “*uma vez reconhecidos, os objetos arqueológicos passam a ter histórias de vida que se entrelaçam às histórias dos atuais moradores da terra*” (Machado, 2017: 91)

Enquanto Machado (2013) e Silva (2011), em seus respectivos contextos de pesquisa, oferecem como mote de suas arqueologias a história de formação do território, Cabral (2014) se concentra nas formas como as narrativas sobre os vestígios são construídas. Em outras ocasiões são acionadas as formas Wajãpi de dar sentido aos vestígios materiais, explicações fundamentadas na tradição e na rede de conhecimentos entre as gerações (idem, 2014:124).

Essas particularidades dão pistas sobre os desdobramentos que práticas arqueológicas engajadas com a etnografia podem ter.

Durante minha primeira viagem com os Wajãpi, deparei-me com a questão de “acreditar” no que me diziam, o que não era um questionamento usual da minha prática como arqueóloga. É óbvio que nos projetos de arqueologia estamos sempre (ou quase sempre) cercados de pessoas que não são arqueólogos. E penso que todos já ouvimos explicações das mais variadas sobre o material que estudamos. Levar a sério estas explicações, no entanto, como conhecimento de fato, é algo que a arqueologia começou a fazer há pouco tempo, e eu mesma não havia recebido treinamento para isso na minha formação. (Cabral, 2014 c: 118)

(...) como pensar em tais debates arqueológicos a partir de interpretações não fundamentadas em métodos de análise arqueológicos? Essa é uma pergunta que muitos arqueólogos me fazem, enfatizando especialmente se esses vestígios arqueológicos são, afinal, *realmente* deles. (Machado, 2017: 96).

Nesses trechos “*acreditar*” e “*realmente*”, palavras destacadas pelas próprias arqueólogas, traduzem um aspecto que foi chamado atenção por Stengers (2017:9): o sentimento de responsabilidade que pesquisadores possuem de determinar o que existe objetivamente. Afinal, enquanto cientistas, “*não reproduzimos narrativas de acontecimentos que não podemos considerar verdadeiros porque partem de premissas inaceitáveis do que é possível acontecer no mundo real*” (Lima, 2014:175).

Uma das diferenças entre colaboração e simetria evidenciadas na proposta de Cabral é que ao invés de incorporados na pesquisa arqueológica – tal como sugerem Silva et al. (2011) –, a perspectiva indígena é colocada no diálogo sobre maneiras de se construir narrativas a partir de vestígios materiais, e como pesquisadores wajãpi têm refletido a partir de seus próprios termos. Se é importante conhecer acerca do que os coletivos pensam sobre os sítios arqueológicos, é também pertinente observar coisas que arqueólogos não consideram sítios arqueológicos, mas que podem sê-los nos termos “nativos” (Cabral, 2014a: 117). Isso passa por “levar a sério” as formulações e narrativas locais sobre o passado, quais são os vestígios materiais que ancoram tais formulações, de maneira que a relação entre arqueologia e conhecimentos ancestrais e tradicionais, ainda que assimétrica, possa colaborar para co-existências desses diferentes olhares sobre os lugares que nos informam sobre histórias específicas.

Penso que a tarefa de simetrizar conhecimentos sobre o passado não é simples, talvez utópica, pois o que está em jogo são tecnologias, noções de temporalidade e materialidade construídas a partir de ontologias distintas. É um desafio que acentuadamente especialistas do campo da arqueologia se deparam quando desenvolvem suas pesquisas em contextos comunitários com regimes próprios de conhecimento. Os efeitos de nossas relações com os coletivos que são atravessados por nossas pesquisas, podem ser operados no bojo de uma “teoria antropológica da imaginação conceitual, sensível à criatividade e reflexividade inerentes à vida de todo coletivo, humano e não-humano” (Viveiros de Castro, 2009: 7). Assim, práticas arqueológicas inseridas no contexto indígena e de populações tradicionais tangenciam um duplo aspecto, não apenas de metodologia, mas também de um projeto teórico mais abrangente, no sentido que podem promover a multiplicação das descrições “*das condições de autodeterminação ontológica dos coletivos estudados*” (idem). Uma reflexão que deveremos nos atentar é sobre o efeito reverso dessas práticas sobre nossa própria área de conhecimento, aspirando assim uma transformação radical dos conceitos ancorados em epistemologias e ontologias naturalistas.

A aplicação da noção de ontologia ao pensamento não-ocidental é justificada pelo propósito de combater o que já se vem fazendo há muito: reduzir tais pensamentos a práticas de sentido, como representação ou crença (Viveiros de Castro, 2001: 9). Atribuir aos outros pensamentos e sistemas de conhecimento o atributo de ontologias significa reconhecer a possibilidade de um “outro sentido”, isto é, de um pensamento irreduzível e talvez incomensurável com o “nosso” (Valentim, 2013:11).

É interessante a definição ampla e aparentemente simples que Mauro Almeida usa sobre o conceito: ontologias são o “acervo de pressupostos sobre o que existe” (Almeida, 2013:9). Ele argumenta que esses acervos são acionados para darem sentido aos encontros pragmáticos. Mobilizamos assim, uma noção bastante ampliada sobre as formas como os conhecimentos são produzidos, sejam eles “ocidentais” ou “nativos”. Central é compreender que ontologias e encontros pragmáticos são indissociáveis, entretanto, pressupostos ontológicos dão sentido e permitem interpretar encontros pragmáticos, mas vão além de qualquer encontro particular<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Refletindo sobre uma economia política da natureza e de entes não-naturais, o antropólogo Mauro Almeida tem como pano de fundo um contexto etnográfico de comunidades rurais no Acre, que possuem uma economia diversificada (atividades de pesca, caça, coleta e agricultura e sistemas de manejo agroflorestais) e habitam áreas atualmente protegidas, envolvidos em políticas de melhoria da qualidade de vida e geração de renda, através de programas de manejo de recursos naturais. Como em Amanã, as pessoas estão em constante interação com práticas de pesquisa científica e as eventuais divergências com o sistema tradicional de conhecimento que dominam.

Quando um grupo indígena diz que marcas nas oficinas líticas são vestígios de tempos míticos, essa atribuição de sentido opera como uma corroboração pragmática da sua ontologia. Estando na dimensão das paisagens e territórios, é confortável para a comunidade especializada compreender essas leituras locais. Mas quando operações narrativas sobre objetos de cultura material, como no caso Laklãnõ, são pensadas enquanto produções ancestrais cujas classificações arqueológicas não corroboram continuidades, um curto-circuito se estabelece. A arqueóloga Juliana Machado, refletindo sobre sua prática, pontua que numa arqueologia engajada com o etnográfico, seus limites extrapolam os pares internos à disciplina, adicionando mais uma camada dos projetos arqueológicos, um aspecto político:

Acho que essa diversidade me levou, em muitos casos, a questionar-me sobre os limites da minha atuação dentro do que convencionalmente chamamos de Arqueologia, um questionamento que se fez presente também por colegas arqueólogos que, acostumados com uma Etnoarqueologia onde o pesquisador coleta os dados para os pares arqueólogos, chamou essa prática entre os Laklãnõ de ativismo mais do que Arqueologia. Para esse autor, a Arqueologia não deve misturar-se com a política. Felizmente as correntes teóricas contemporâneas nas ciências humanas como um todo (não sendo diferente na Arqueologia) já nos mostraram a falácia dessa neutralidade objetificante da prática científica. [...] Portanto, acho que meu questionamento não estava em um conflito sobre uma neutralidade x ativismo na prática científica, mas sim sobre as fronteiras metodológicas e o escopo temático da Arqueologia (Machado, 2017:102)

Não é meu objetivo realizar uma crítica ao ativismo inerente às arqueologias em contextos indígenas, afinal a parcialidade é um privilégio (Haraway, 2009), e quantidade nenhuma de relativismo ou ceticismo profissional poderia servir de desculpa para não se juntar a essas lutas (Holbraad Pedersen e Viveiros de Castro, 2019:98). O que gostaria de destacar é que projetos com engajamento etnográfico deveriam ser estimulados sem que lutas territoriais determinem ou justifiquem os interesses de uma prática de pesquisa iminentemente ancorada em reflexões que transcendam a descolonização da disciplina. Assim, são possíveis e com tendência a se multiplicar, as experiências arqueológicas com engajamento etnográfico em diferentes contextos, mesmo aqueles que não passem pela chave das ameaças e disputas por territórios. Nesse sentido, curtos-circuitos como aquele relatado na reflexão de Juliana Machado entre seus pares, serão frequentes se a comunidade especializada continuar fechando os olhos para os sistemas

de conhecimentos tradicionais e indígenas. Ao levar a sério outros conhecimentos, como prerrogativa deveremos assumir a tensão permanente das relações entre diferentes, de modo que aproximações e distanciamentos, acordos e conflitos, argumentos convergentes e divergentes, são movimentos que fazem parte do encontro de pensamentos e de pessoas.

Como em várias experiências e contextos, no lago Amanã não existem narrativas homogêneas sobre vestígios ou uma única maneira de interação com o conhecimento arqueológico produzido por especialistas. É aparente a divergência da noção de tempo com profundidade cronológica acionada nas pesquisas. Quem habita aqueles sítios parece se importar com os vestígios arqueológicos, muito embora não os encarem em seu aspecto sacralizado como especialistas em arqueologia tendem a fazer: fragmentos cerâmicos são varridos, amontoados, podem virar munição de estilingues e brinquedos, raramente coleções domésticas. Mas são vistos como potenciais atrativos para a atividade turística que é latente na região (Coelho & Gontijo, 2021). Aos vestígios não são atribuídas quaisquer relações de ancestralidade. Se em uma análise primária, as relações estabelecidas com os vestígios materiais poderiam ser consideradas como indiferentes ao passado indígena como parte constituinte desses lugares, o que mais uma vez gostaria de salientar é que essas relações são mais complexas que parecem, e estão relacionadas a processos de subjetivação dessas comunidades e sujeitos, das imagens que fazem de si e dos outros, incluindo, os indígenas do passado e as paisagens que constituem e significam.

Já me perguntei em que medida essa minha leitura, ao tentar compreender como narrativas sobre o passado local eram realizadas quando desencadeadas por vestígios materiais, havia sido equivocada, ou pelo menos a imagem que construí dessa relação em meu texto. González-Ruibal (2014), em sua crítica às arqueologias indígenas, propõe ir além da desconstrução simples de estereótipos coloniais para analisar novas imagens distorcidas do outro, que continuamos a produzir, por vezes com as melhores intenções.

O projeto teórico lançado por Viveiros de Castro (2009), onde é explícita uma autodeterminação ontológica, não deve ser confundido com um tipo de apoio à essencialização étnica (Holbraad, Pedersen, Viveiros de Castro, 2019). A latente ausência de conflitos internos - com a natureza ou com o passado - que textos arqueológicos tendem retratar, de certa forma, minimiza os impactos da modernidade e colonização, nas quais sociedades indígenas são retratadas como mantenedoras de cosmovisões do passado e de valores culturais (González-Ruibal, 2014).

Os três projetos arqueológicos que mobilizei, ilustram experiências muito diferentes de coletivos em relação a disciplina arqueológica. Foram projetos suscitados por demandas

específicas e gerados em contextos de lutas particulares, mas se encontram numa dinâmica de movimentos internos de “salvaguarda de patrimônio”, “resgate cultural”, “revitalização” de memórias e tradições orais, ou ainda relacionados a demarcação, disputas e garantia de territórios. Eles também deixam explícita a capacidade de agenciamento dos grupos indígenas e suas lutas políticas (Gnecco, 2009:25). Mas, os sentidos arqueológicos mobilizados por esses coletivos revelam que nem sempre estarão próximos dos sentidos arqueológicos convencionais e tampouco poderão ser corroborados em termos técnicos ou metodológicos pela disciplina convencional, e por isso, podemos olhar para esses distanciamentos como oportunidades criativas. Vejo que ao recorrer às lutas políticas particulares como um fator de enlaça pesquisadores e coletivos, nos esquivamos de uma reflexão pertinente: enquanto representantes de uma ciência específica partimos de pressupostos diferentes daqueles que partem coletivos locais em suas formas de compreender as coisas e o tempo.

Apesar de não se configurar como uma exclusividade da Amazônia, como especialista da disciplina precisaremos lidar com o envolvimento, em maior ou menor grau, das comunidades locais, frequentemente sobrepostas aos sítios arqueológicos. Considerar, portanto, a necessidade de compatibilizar uma nova maneira de produzir conhecimento sobre o passado com demandas e interesses dessas comunidades é uma pauta urgente, e tem relação direta com o reposicionamento de práticas de pesquisa. Mas por outro lado, circunscrever a etnografia na prática arqueológica aos contextos de lutas por territórios vai exatamente de encontro ao equívoco da conexão entre ontologia e política como equivalente à luta pelos direitos dos povos indígenas e tradicionais. Não é preciso muita antropologia (e arqueologia) para se juntar às lutas contra dominação política e exploração econômica, parece suficiente ser uma pessoa minimamente informada (Holbraad, Pedersen e Viveiros de Castro, 2019).

Essa crítica à prática arqueológica que nos últimos anos vem se configurando de forma mais enfática, na qual se censura a desarticulação entre arqueologia e as pessoas (comunidades locais), não deve se acostumar a fazer tal articulação de forma displicente, reforçando algumas das práticas colonialistas as quais criticam, como a manutenção de assimetria entre discursos científicos e locais, o estabelecimento de fronteiras entre disciplinas, estabelecendo relações com comunidades estritamente através de atividades de extroversão da pesquisa no campo da educação/comunicação/divulgação, ações que muitas vezes eximem pesquisadores de encararem seus projetos arqueológicos como potenciais encontros etnográficos.

Nos últimos anos, a comunidade arqueológica no Brasil se envolve em discussões em torno dos direitos dos povos indígenas, quilombolas e tradicionais, assevera as críticas sobre

intervenções e descaso com o patrimônio, e promove o engajamento crítico da classe profissional com as comunidades locais em projetos de desenvolvimento econômico (Rocha et al, 2013). Assim, a reflexão em torno da descolonização da arqueologia vai ganhando dimensões mais públicas que em qualquer outro período da disciplina no nosso país.

Enquanto pesquisadores, nos propomos a analisar e interpretar vestígios potencialmente importantes para compreensão do passado. Quase sempre a alteridade é constituída por temporalidades materializadas nas coisas, mas também por diferentes grupos de interesses, por vezes distintos culturalmente, mas via de regra, que ignoram o conhecimento técnico-científico que nos dedicamos a construir. Quando na equação estão o arqueólogo e a materialidade, a relação pode aparentemente ser mais simples. O mesmo não ocorre quando além dos dois primeiros termos, se somam os coletivos locais (comunidades, reivindicantes e *stakeholders* diversos). Se como Cabral (2014a:121) afirma, o caminho é conhecer o sistema de conhecimento do outro e compreender como se dão as explicações e atribuições de sentido ao mundo material e além dele, penso que a Arqueologia etnográfica passa necessariamente pela experiência de pensamento que reconhece no discurso dos coletivos locais a posse do “sentido de seu próprio sentido” (Viveiros de Castro, 2002: 115).

Assim, a virada etnográfica na arqueologia não deveria ser pensada como uma série de novas práticas que podem ser anexadas à arqueologia convencional ou uma “inovação” metodológica com a reintrodução do etnográfico na disciplina. Me seduz justamente seu importante aspecto de trazer à tona epistemologias e ontologias que versam entendimentos radicalmente distintos sobre o passado ou sobre a materialidade, e podem eventualmente, alterar pressupostos arqueológicos (Hamilakis & Anagnostopoulos, 2009:71).

Até há pouco tempo, uma dimensão ontológica nunca havia sido colocada em xeque na arqueologia, muito embora a ontologia naturalista sempre tenha estado subjacente a qualquer interpretação arqueológica. Nesse sentido que as abordagens relacionais desafiam o nosso próprio estatuto da verdade, pois ontologias não são representativas, e assim, não corroboram para a divisão entre um mundo de ideias e um mundo de coisas em que as ideias devem corresponder a uma verdade demonstrável (Alberti, 2016).

Reconhecer a alteridade, ou em outras palavras, aquilo que é à primeira vista incompreensível, é reconhecer as limitações da objetividade e acessar mundos construídos por



ontologias incomensuráveis. Alguns dos caminhos que podemos tomar é buscar simetrias<sup>8</sup> e encarar o efeito recursivo desses encontros. Para tanto, uma possibilidade analítica que reside na compreensão dessas alteridades, é que elas podem oferecer contribuições tanto para as práticas arqueológicas como para o desenvolvimento teórico da disciplina. A este potencial dos confrontos entre alteridades de gerar novos conceitos estaria o cerne de uma arqueologia recursiva, incluindo desse modo, os pressupostos que o próprio analista possui (Holbraad 2012: 54).

Esta tensão é fundamental para as abordagens antropológicas e arqueológicas na medida que a alteridade seja uma faísca produtiva (Alberti, 2016). Ontológico, contudo, não deve ser mobilizado como um adjetivo para imprimir mais autenticidade aos contextos nos quais trabalhamos (González-Ruibal, 2014: 55-56), onde o risco é, ao nivelar abordagens ontológicas como relativismo cultural, tornar ontologia sinônimo de cultura. Portanto, exatamente o que ela não é, uma construção cultural, uma representação (Alberti, 2016). Há quem defenda que uma análise sobre ontologia requer um retorno de interesse ao domínio do inconsciente, onde nos deslocamos do simbólico e da comunicação, para uma anterior relação entre humanos e coisas, e, portanto, menos óbvia. Isso implica avaliar um vocabulário tão comum na arqueologia contemporânea, cujos termos "estratégia", "negociação" e "manipulação", supõem atores humanos conscientes inseridos em mundos repletos de outros seres passivos, incluindo esferas bióticas e abióticas (Gonzales e Politis, 2018).

A concepção que plantas, animais e outros seres são sujeitos sencientes, incluindo aqueles chamados abióticos, é uma das mais pulsantes características dos mundos indígena e tradicionais, e ela se desdobra na reavaliação de um arcabouço conceitual antropológico que pode ser mobilizado para compreender relações entre tais seres e humanos (Cabral de Oliveira et al, 2020:17). Um exemplo do efeito recursivo na arqueologia amazônica advém da pauta urgente de compreender aspectos da antropização da floresta. Vemos experimentos que prezam por essa potencialidade, a partir da aplicação do conceito de "familiarização", já amplamente associado a

---

<sup>8</sup> Na proposta de uma arqueologia simétrica, o foco está nas possibilidades analíticas que a descentralização do humano oferece às análises arqueológicas, principalmente influenciado pelos trabalhos que conferem agência aos objetos e às coisas em relação ao humano (Latour, 1994; Olsen, 2012). Concomitante às contribuições filosóficas, o novo materialismo é outra referência basal, que explora os desdobramentos de uma crítica à ontologia dualista e naturalista predominante na ciência. Barad (2007) ao defender uma espécie de teoria do "realismo agencial", procura desconstruir a ideia de um mundo mecânico que se auto reproduz, passível de um discurso sobre ele (Marshall e Albert, 2014). A primazia das relações é fundamental, no sentido que o mundo se constitui pelas relações, cujas propriedades não são inerentes a qualquer elemento em si, mas são antes, produto fenomenológico. Um segundo aspecto da arqueologia simétrica é a tentativa de equalização de narrativas, que via de regra, não parecem promissoras se consideramos as diferenças de poder entre discursos científicos e outros modos de conhecimento, sensíveis, tradicionais, etc.

relação humano-animal na etnologia ameríndia, para pensar a relação das populações indígenas pré-coloniais com as plantas durante o Holoceno. A provocação aqui é incorporar uma chave teórica advinda das análises sobre ontologias indígenas, diante dos conceitos de “domesticação”, “semi-domesticação”, “agricultura incipiente” que parecem não comportar um modo de relação específico que preza pela fluidez e produção de diferença (Neves & Heckerberguer, 2019; Fausto & Neves, 2018).

Vejo movimentos desse tipo como bidimensionais, de ordem intelectual, mas também política, no combate ao pensamento naturalista (Holbraad, 2006; Latour, 2009) e que só agora a Arqueologia com seu amadurecimento parece se alinhar. O elemento central da virada etnográfica, ou mais estritamente ontológica, é que ela se constitui uma tecnologia da descrição (Pedersen 2012a), no intuito de tornar a alteridade visível por meio de experimentos com as possibilidades conceituais a partir do material etnográfico e *“este material pode ser retirado de qualquer lugar, de qualquer tempo e de qualquer pessoa; não há limites para os tipos de práticas, discursos e artefatos que são passíveis da análise ontológica”*, como infantizam Holbraad, Pedersen e Viveiros de Castros (2019:99).

### **Desemaranhando narrativas e propulsões criativas**

O argumento anterior sobre o movimento recursivo das viradas etnográfica e ontológica me faz refletir sobre quais critérios consideramos ao explicar potencialidades de áreas para a ocupação humana na Amazônia a fim de mostrar a amplitude dos impactos culturais sobre a natureza. De modo geral, as análises etnoarqueológicas se preocuparam com os modos pelos quais os grupos nativos, coletivos, parcelas ou indivíduos compreendem, significam e agem sobre as paisagens. Pontuam que esses significados são alocados em virtude não apenas das concepções culturais e sociais, remetendo assim a cosmologias e tradições específicas, mas também das relações de memória, identidade e experiências individuais. A contribuição dessas análises está na ampliação do *background* de significados das paisagens (Lane, 2008), oferecendo uma visão mais integrada entre registros materiais e sentidos, acionando uma noção de geografia engajada. Nela são criadas e mantidas apropriações internas, profundas e íntimas com determinados lugares, que desse modo, penetram no indivíduo, e podem, mais que marcadores de território, constituírem-se verdadeiros índices cosmológicos e éticos.

No lago Amanã vejo que uma análise sobre as paisagens, vai além de uma perspectiva voltada para os lugares contemporâneos e seus sentidos, sob os efeitos geográficos de lugares

como unidades físicas e ecológicas do território. No limite é uma análise sobre as relações entre pessoas humanas e os diversos seres que habitam o mundo, sejam eles animais, vegetais, encantados, seres transformacionais, que, via de regra, são interpretados localmente sob a luz de *coisas da mata* ou da *natureza mesmo*. As relações entre “lugares” e “seres” ainda que nos sirva para organizar pensamentos, não se dão pela dissociação entre eles, em última instância, essa separação não existe, pois não é operada no cotidiano dessas comunidades.

Vislumbrando uma abordagem criticamente ontológica, que como arqueóloga não fui treinada, mas venho tentando ser a ela sensível, determinados critérios podem ser acionados que ampliam as relações entre pessoas e ambiente, entre presente e passado. Reconhecê-los enquanto sua existência é um exercício que se configura à “equivalência processual radical” (Alberti e Marshall, 2009). Dessa maneira, a centralidade dos vestígios materiais não estará mais sobre coisas e objetos, pode estar sobre plantas e lugares, sob uma perspectiva multitemporal, tão almejada pela abordagem da arqueologia etnográfica, num processo transdisciplinar ou mesmo pós-disciplinar (Hamilakis & Anagnostopoulos, 2009:71). Para além de jargões, qualificações, enquadramentos teóricos específicos, a ideia é expandir a arqueologia como propõe Bezerra (2017:46), configurando um espaço de diálogo entre todos os envolvidos nos processos de explicar o mundo e permitindo que nossas histórias transbordem umas sobre as outras, em algum ponto além da própria arqueologia.

Ao aprender com pessoas do lago Amanã a olhar e andar por seus lugares, estive diante de reminiscências do “perspectivismo cosmológico” do pensamento ameríndio (Lima, 2014), definido como “*a concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos*” (Viveiros de Castro, 1996: 115). Essa ontologia exhibe pelo menos dois traços gerais: a descentralização radical da humanidade e a recusa prévia de determinar que humanos detêm a primazia das relações sociais (Holbraad, Pedersen e Viveiros de Castro, 2019).

As arqueologias etnográficas na Amazônia têm trazido à tona outros modos de conhecer o arqueológico, que não se restringem à cultura material remanescente dos sítios, ao contrário, extrapolam nossas noções de materialidades do passado disponíveis e visualizadas hoje. Neste trabalho busco realizar este exercício de prestar atenção noutros saberes. Conhecimentos tradicionais são plurais, transmitidos e mantidos cotidianamente e podem ser entendidos como atualizações de saberes, sobre qualidades sensíveis de percepções que dão base de sustentação da sua própria produção e inovação (Carneiro da Cunha, 2009). Considerados como regimes de

conhecimento, não precisam necessariamente ser fundidos com análises que se pretendem científicas, como versões ou correspondências: é produtivo pensá-los em seus próprios termos (Cabral, 2016: 86).

A tarefa de tradução que sigo, portanto, se dará de modo a expor as incomensurabilidades e evidenciar os equívocos que podemos estar suscetíveis quando nos encontramos entre diferentes, claro, se estamos atentos e conscientes de nossas alteridades. Portanto, não é meu interesse esboçar uma “arqueologia ribeirinha”, realizando uma transladação daquilo que são pelos interlocutores da pesquisa consideradas marcas e sinais de ocupações de seres habitantes dos lugares, como equivalentes daquilo que chamamos de vestígios arqueológicos. Se assim fosse, a maneira pela qual entenderíamos as relações dessas pessoas com seus lugares, seria taxada de alternativa. Não é esse o caminho escolhido, a fim do conhecimento arqueológico ser reforçado como norma, como um garantidor de autenticidade às formas de conhecer daqueles que habitam Amanã<sup>9</sup>. O ponto que considero sensível, é que embora mediada por uma prática arqueológica que se vê como plural e diversa, uma “arqueologia ribeirinha” alimenta o padrão, e ainda que se construísse como um esforço legítimo de não contribuir para colonização de saberes tradicionais, estaríamos no caminho de mostrar equivalência entre saberes que não o são, pois justamente são construídos a partir de ontologias distintas.

Tais sistemas de conhecimento, que poderiam ser descritos em seus contextos e idiosincrasias, são sistematizados e traduzidos como alternativos, em uma arqueologia adjetivada ou coletivizada. Assim, meu interesse ultrapassa as adjetivações do conhecimento normatizado, mas está no esforço de colaborar para a vitalidade das condições específicas da produção do conhecimento tradicional em seus próprios termos. Me pergunto: por que não considerar a indeterminação, a tensão entre diferentes protocolos de saber (com suas ontologias e epistemologias) como o ponto crucial desse encontro?

Construir esse espaço é transpor a metáfora do emaranhado das pessoas com a cultura material arqueológica, para o exercício de desemaranhamento do conhecimento acadêmico que permita reconhecer outras dimensões que prescindam da explicação da arqueologia sobre a materialidade (Bezerra, 2017:46). Nessa perspectiva, compreender os sentidos das paisagens de Amanã requer um esforço de olhá-las não como um artefato construído pela ciência, como

---

<sup>9</sup> Foi com a análise do educador Mateus Machado, estudando sobre as formas de organização comunitária e a centralidade da escola e da educação formal entre comunidades de Amanã, que percebi como a ânsia por captar equivalências pode se constituir como um filtro devastador que expõem fragmentos de saberes e práticas específicas às áreas de conhecimento extremamente especializadas (Machado, 2019).

resultado da relação histórica não-contingencial das florestas antropogênicas, mas sim, como fractais de encontro das pessoas com o mundo vivido e sensível (Cabral 2014b; Cabral, 2017; Pellini e Zarankin 2013; Reis 2007).



Eloá me leva de canoa até a casa de seu tio,  
ao fundo a beira da Comunidade Bom Jesus do Baré

## Capítulo 2

### No Lago Amanã: ritmo hídrico e estar acostumado

#### Notas iniciais do lago e sua gente

O Lago Amanã está localizado no estado do Amazonas, em uma área de proteção de uso sustentável de 2,3 milhões de hectares com sua maior parte abarcando terrenos de terra firme. O que é muito interessante nele é sua atual classificação como sendo uma paleo-várzea do rio Japurá. Como outros lagos amazônicos suas dimensões são superlativas, com 33 km de extensão e com 3 km de largura em alguns pontos, não é exatamente um lago, mas um curso hídrico que se comunica a outros maiores e menores. A cabeceira é formada por igarapés da terra-firme e seu delta tem grande influência da rede hídrica característica das várzeas. Isso significa que enquanto

sua porção inferior apresenta um processo geomorfológico intenso que imprime grandes mudanças nos cursos dos canais e grande variação do volume de água durante os ciclos de enchente e vazante, a porção superior do lago embora afetada com a variação do volume hídrico, não é acometida com a mesma proporção de impactos que gerariam mudanças nos aspectos fisiográficos das paisagens.

A atual distribuição dos assentamentos baseia-se em pequenos povoados com número variado de casas, as chamadas *comunidades*, em geral formadas por um núcleo familiar que ao longo dos anos se expandiu pelos casamentos de filhos e netos, bem como pela agregação de afins por redes de casamento, compadrio e comércio. As comunidades se inserem no conjunto de populações tradicionais, conceito sociológico, mas também político, formulado no espectro das lutas por direitos e institucionalização das questões ambientais no país durante, principalmente a década de 1990. O entorno do lago Amanã está organizado em dois setores políticos: Lago Amanã e Paranã do Amanã, que somam 41 assentamentos (comunidades e sítios de moradores isolados)<sup>10</sup> e 1.545 moradores com trajetórias históricas diferenciadas, grande parcela nascida na região e outra migrante dos médio e alto cursos do rio Juruá. Esses pequenos assentamentos às margens do lago principal e igarapés variam no número de casas e possuem alguns aparatos estatais (como escola e posto de saúde) e comunitários (centro comunitário para reuniões e assembléias, motores de luz, casa de professores). São assentamentos permanentes e sedentários, mas há uma ocupação dispersa pelo território, sendo comum que núcleos familiares formem roçados - conforme expectativa de produção para subsistência e planejamento financeiro - bem como *sítios*, que são parcelas florestadas manejadas continuamente com o cultivo e seleção de culturas perenes, como madeiras e frutíferas. É comum que as famílias mais antigas mantenham uma casa na comunidade e uma estrutura básica ou mesmo casa simples ou *tapiri* em outro lugar, em geral classificado como sítio.

Neste trabalho me concentro sobre três comunidades localizadas na porção superior deste que é o maior lago da RDS. Boa Esperança está assentada na margem direita superior do Amanã, e conta com cerca de 70 domicílios e 300 habitantes de acordo com último censo realizado em 2018 pelo IDSM, mas é proporcionalmente mais nova em relação às outras duas comunidades

---

<sup>10</sup> Com os censos demográficos realizados pelo Instituto Mamirauá, em toda a RDS Amanã foram mapeados 108 povoados que possuem basicamente duas configurações formando uma população de 4.493 pessoas. Comunidade é um conjunto de casas que possui estruturas comunitárias e aparato público, enquanto os chamados "moradores isolados" são aquelas localidades que apresentam uma ou mais casas de uma mesma família, mas sem qualquer estrutura da administração pública municipal. Para fins de gestão territorial da Unidade de Conservação, há diferentes setores, que são instâncias locais de representação política nos espaços de deliberações coletivas no que se refere às regras de uso e gestão dos recursos da UC.



com as quais mais interagi na pesquisa. Migrante do Juruá, a família extensa fundadora se autodenomina arigó e o assentamento atual às margens do lago Amanã foi formado no final da década de 1980.



Figura 4: Comunidade Boa Esperança (Bairro Bom Jardim). Agosto de 2019.



Figura 5: Vista da Comunidade Bom Jesus do Baré.

Bom Jesus do Baré está localizada na margem oposta do lago, praticamente em frente à Boa Esperança, na entrada do Igarapé do Baré, ali são mais estreitas as relações de parentesco que conformaram a união entre as famílias Tavares e Gama. O atual assentamento foi uma picada de castanha no início do século XX. São cerca de 80 habitantes distribuídos em 13 domicílios. Essa configuração assemelha-se à comunidade Ubim, a terceira comunidade com a qual trabalhei e que está localizada no Igarapé de mesmo nome. O casal fundador é formado por descendentes de pessoas que já tinham relação histórica com o lago, como as famílias Silva e Freitas. A comunidade basicamente é constituída por familiares que somam 35 pessoas distribuídas em 7



domicílios. A história da formação desses assentamentos tem um enfoque bastante “mebiano”<sup>11</sup>, relacionado ao movimento de preservação de lagos promovido pela Igreja Católica através do Movimento de Educação de Base. No trabalho de Edna Alencar (2009) onde ela se dedica a reconstituir a ocupação humana recente da RDS, os povoados mais antigos foram situados na década de 1930, mas por relatos registrados em campo, pude recuar essas possíveis datas, pois a família Tavares tem relação com o lago desde pelo menos final do século XIX.



Figura 6: Vista da Comunidade Ubim, domicílio de Mimi e Dica. Agosto de 2019.

A quase totalidade das famílias moradoras da RDS Amanã pratica a agricultura e declaram a atividade como sua principal fonte de renda (IDSM, 2011). O sistema de cultivo é caracterizado pela agricultura migratória, também conhecida como agricultura de coivara ou itinerante. A atividade é realizada pensando no consumo próprio e para a comercialização na região, sendo a cidade de Tefé o principal destino. Além de fundamental na economia doméstica, a agricultura possui dimensões sociais que marcam a vida ribeirinha. Desde a infância os filhos são levados para o roçado e sítios, sendo expostos às práticas e técnicas, por meio de um engajamento contínuo (Lima et al., 2012). As fases do ciclo de desenvolvimento dos grupos domésticos são associadas à participação no trabalho agrícola: o início da fase adulta e o casamento (união conjugal) são marcados, por exemplo, pela abertura de uma roça (Lima-Ayres, 1992 e Lima, 2004). Na região, a reprodução doméstica e produção da mandioca possuem paralelismos, cujas plantas podem ser referidas com termos afetivos ou até consideradas filhas ou parceiras que ajudam as pessoas (Lima, 2014).

---

<sup>11</sup> O MEB trata-se do Movimento de Educação de Base promovido pela Igreja Católica. Para maiores informações e detalhes conferir Peralta, 2012; Machado, 2019; Silva, 2022.

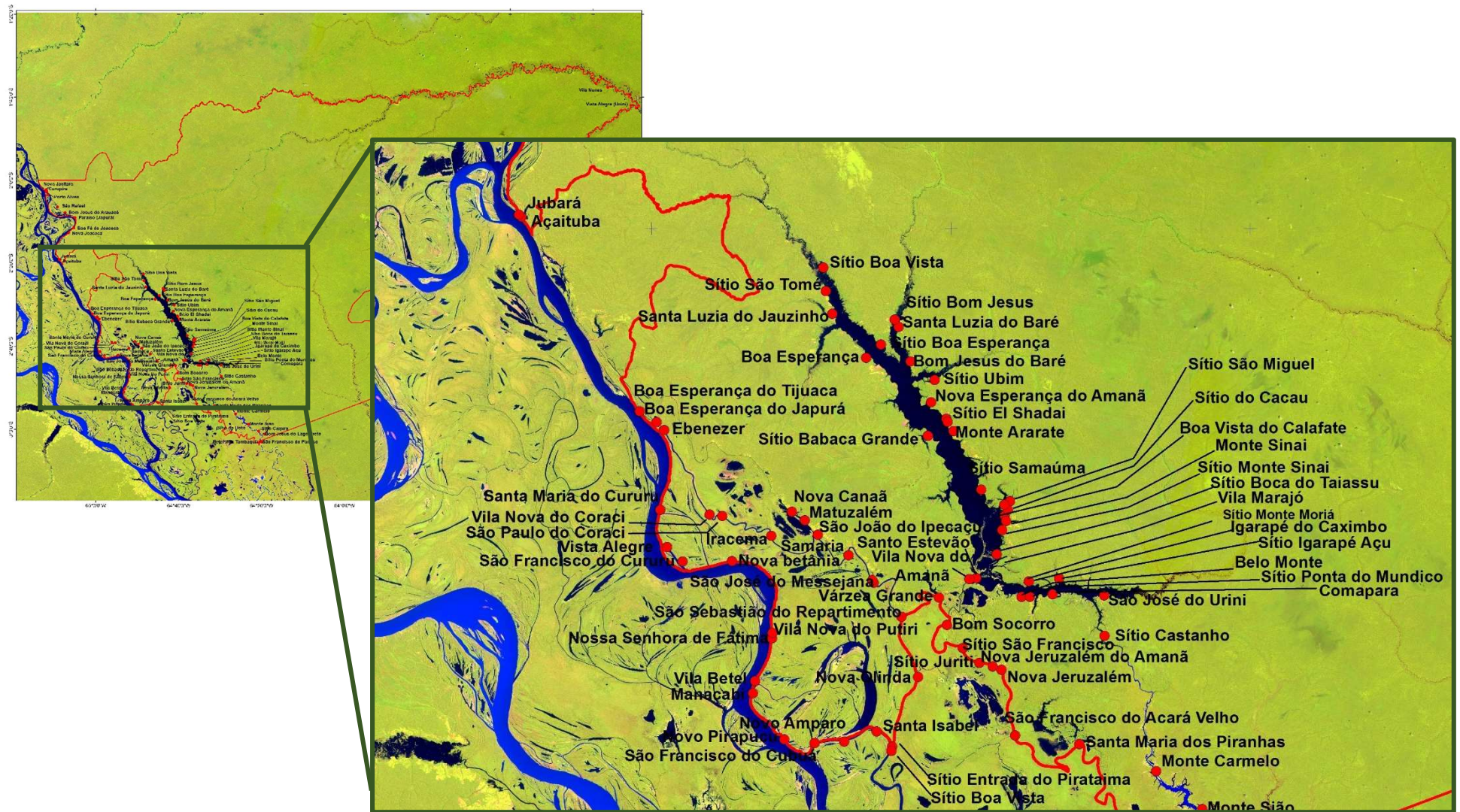


Figura 7: Comunidades e sítios de moradia na RDs Amanã, com destaque à direita para o Lago Ananã. Fonte: Geoprocessamento IDSM



A centralidade da agricultura, contudo, pode ser rastreada historicamente, entre as décadas de 1970 e 1980, quando as comunidades passaram a investir maior tempo e força de trabalho nas atividades agrícolas, em decorrência do declínio do sistema extrativista (ALENCAR, 2010). Irei abordar, posteriormente, as classificações locais sobre o sistema de cultivo e manejo, além de oferecer um panorama dos inventários e informações sobre sucessão de escolhas de enriquecimento, substituição e transformações das áreas manejadas ao longo dos anos<sup>12</sup>.

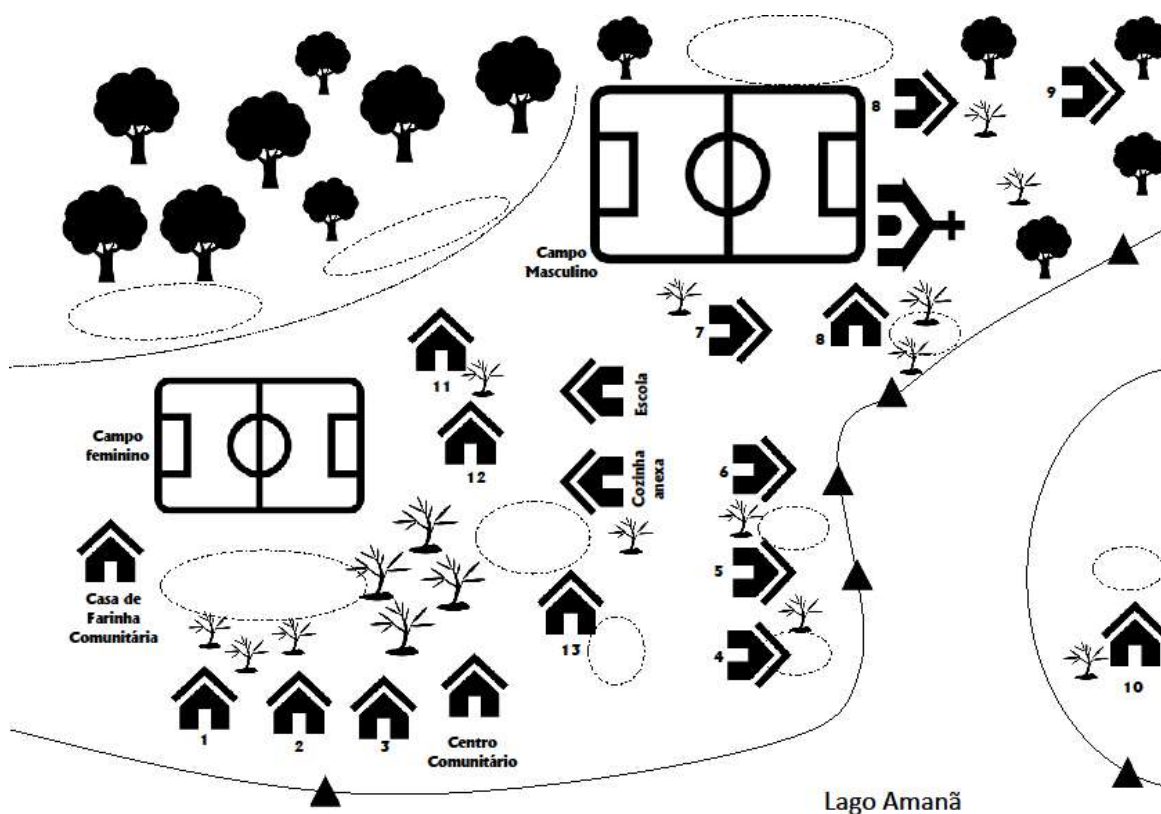
Apesar do crescente número de assalariados inseridos na economia de mercado, prestações de serviços públicos e participantes de programas de transferência de renda, as famílias subsistem basicamente da agricultura, da caça, da pesca e da coleta. O que se extrai, cultiva e produz para fins de subsistência ou comercial em pequena escala, é regido pelo ritmo das águas. No tempo das chuvas, intensifica-se a produção de farinha amarela e subprodutos da mandioca, como a farinha de tapioca. É o momento da colheita nos roçados, quando as águas em níveis mais altos permitem acessar tais áreas e diminuir o tempo das caminhadas com paneiros cheios de mandioca até a água. Nesse período também, se intensificam as caçadas, pois os peixes se espalham devido ao maior volume dos cursos hídricos. Homens, especialistas ou não, se dedicam muito à atividade, por vezes, todas as noites são organizadas saídas para *focar*<sup>13</sup>, além de expedições de grupos que podem durar até 5 dias nas cabeceiras dos igarapés que compõem as áreas de uso das comunidades.

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

---

<sup>12</sup> O IDSM mantém um Programa de Manejo de Agroecossistemas (<https://www.mamiraua.org.br/manejo-agroecossistemas>) Devido a centralidade econômica da agricultura familiar e sua importância para conservação, desde 1994 a instituição realiza pesquisas sobre o tema (Pereira, 2008; Pereira Et Al., 2010; Richers, 2010; Rognant & Steward, 2014; Schmidt, 2003; Viana et al 2014). Além disso, oferece assessoria técnica aos agricultores familiares, colaborando para a melhoria e sustentabilidade das práticas de manejo e produtividade dos agrossistemas.

<sup>13</sup> Técnica que consiste no uso de lanternas e canoas para identificar e perseguir caças durante a noite.



Legenda			
1	Casa Abandonada Seu Dico	9	Tica e Caçula e filhos
2	Pelado, esposa e filho	10	Careta e Esposa e filhos
3	Seu Moisés e Dona Deusa; Lene e filhos	11	Filha Raimunda e Esposo
4	Casa Abandonada filho Dico	12	Raimunda e filhos
5	Seu Negão e Dona Elza e filhos	13	Mara (viúva, filha Negão e Elza)
6	Josué e Raimunda e filhos		Áreas de descarte, antigas e em uso
7	Gerri, esposa e filhos		Pomares /e jardins suspensos
8	Seu Téo e Dona Maria e filhos		Capoeira
8	Sabreca, esposa e filhos		Porto

Figura 8: Croqui Comunidade Bom Jesus do Baré em Agosto de 2019.

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

A principal forma de deslocamento é com o uso de canoas com motor de popa, rabetas e a remo. O lago principal é alimentado por diversos cursos hídricos de quais ficaremos mais íntimos ao decorrer da análise, como os igarapés de maiores volumes: Baré, Urumutum, Juá Grande e Ubim, que são por sua vez alimentados por outros de menor porte: São Sebastião, Gavião, Barezinho, Jaquirana, entre outros. Tais cursos hídricos são fundamentais para o acesso a todo tipo de “recurso” e deixam claro à primeira vista para qualquer “pessoa de fora” que se movimentar é fundamental para viver.

Nos mapeamentos conduzidos pelos cientistas e gestores da Reserva, as áreas de uso de cada comunidade foram definidas com base nos limites entre esses corpos d’água. Açazais, bacabais, buritizais, castanhais e seringais, se distribuem ao longo desses cursos hídricos, cujas nascentes apresentam concentrações dessas formações florestais que são mantidas há dezenas (ou mesmo centenas) de anos. O termo *centro* pode ser aplicado na nomeação dessas áreas de extração localizadas nas cabeceiras dos igarapés, e elas estão profundamente inseridas no sistema de manejo praticado pelos habitantes de Amanã.

Nas áreas de cabeceiras, também se encontra a grande maioria dos pontos de caça, que são classificados entre *barreiros*, *chupadores* e *canamãs*<sup>14</sup> e, como vou procurar demonstrar, são lócus das relações entre humanos e *bichos*. Vários caçadores me definiram esses lugares, entre eles, um jovem resumiu brevemente como: “*onde a terra mina água, aí todo tipo de bicho vem chupar a lama*”. Uma definição aparentemente simples não fosse o fato que a nomeação *bicho* entre as pessoas de Amanã indica um espectro muito mais amplo que a noção de animal a que estamos acostumados e biologicamente definida, como irei expor mais abaixo.

Esses locais alagadiços são constantemente visitados por uma grande variedade de animais que reviram o solo deixando marcas efêmeras de suas pisadas. Na grande maioria das vezes, os barreiros estão associados às cabeceiras de igarapés, ainda que alguns sejam conhecidos em áreas muito próximas às comunidades atuais. São elementos de importância fundamental nos territórios de cada assentamento, cuja localização e características específicas são informações que figuram entre o conhecimento de transmissão geracional.

A *beira* compreende as margens do lago e dos igarapés onde estão as comunidades, entendidas como os espaços privilegiados da sociabilidade humana, e imediatamente ao seu redor, são constituídas as paisagens com maior grau de manipulação antrópica através do esforço

---

<sup>14</sup> Os “salados” ou “saltlicks” são chamados regionalmente na Amazônia brasileira de barreiros ou chupadores. São áreas de solo encharcado ao menos por parte do ano, onde animais suprem suas necessidades por nutrientes minerais, principalmente o sódio.

dispensado à atividade agroflorestal e agricultura. O cultivo predominante é da mandioca brava, com a principal característica de ser migratório.

As práticas que envolvem a produção agrícola migratória geralmente começam com o desmatamento de pequenas áreas de floresta secundária e com a queima do material derrubado que resulta no melhoramento do solo e facilita as fases de plantio e capina. Mesmo com a predominância do cultivo da mandioca, a coivara é ideal para outras culturas como a banana, milho, cará e jerimum. Em geral se mantém as roças durante um ou dois anos, sendo então abandonadas, o que permite a regeneração de capoeiras (florestas secundárias) e configurando o período de pousio, uma maneira tradicional de evitar degradação do solo. Mas certos roçados podem ser enriquecidos com espécies frutíferas e madeireiras desde o começo do ciclo agrícola, e gradualmente são formados pomares biodiversos, chamados de sítios. É comum que na avaliação de quem abre uma área nova com a intenção de transformá-la em seu sítio, que sejam plantadas castanheiras. No lago Amanã além das roças, as famílias podem manejar de um a três sítios, que garantem espécies frutíferas para a alimentação e venda comercial em pequena escala (Steward et al, 2016:75).

Os trabalhos nas roças e sítios são em sua maioria feitos em família, cujo núcleo é composto pelo homem, mulher, filhos (as) e seus companheiros (as). Com a maior especialização na produção da farinha amarela para a venda nos mercados regionais, tem se expandido o uso do trabalho por diárias remuneradas além do núcleo familiar. Contudo, apesar do caráter financeiro dessas relações de trabalho, mantém-se vínculos entre famílias e afins, e nesse sentido, são semelhantes ritmos de trabalho, onde o grupo que planta, zela, colhe e processa a mandioca, compartilha conversas, saberes e alimentos.

As variações sazonais no lago implicam em desenvolvimento de estratégias considerando o comportamento dos diferentes seres animais e plantas, que ajudam na tomada de decisões sobre quais as atividades serão realizadas ao longo do ano. O ciclo hidrológico é fundamental para a organização cotidiana e a curto prazo. Quando o volume da água é menor, os peixes estão concentrados nos lagos sendo muito mais certo o resultado da investida. Nos meses de cheia, quando os peixes estão dispersos pela floresta alagada, deve-se acionar diversos aspectos de observação para garantir o peixe do dia. Com a inundação dos igapós, a pesca se concentra nesse ambiente, às margens dos igarapés, e preferencialmente serão pontos de captura os locais com vegetação, de acordo com a preferência dos peixes, e que estarão com frutos maduros nesta época. Não só os peixes, mas a preferência de outros animais como macacos, araras e papagaios, repercutem nas estratégias, já que os movimentos dos peixes são também direcionados pela

presença desses animais que ao se alimentarem podem deixar cair frutos na água. É relativamente comum que as pessoas atraiam os peixes *remendendo*, isto é, vocalizando de maneira imitativa, cantos de pássaros, gritos de macacos, além dos sons de frutos na superfície da água.

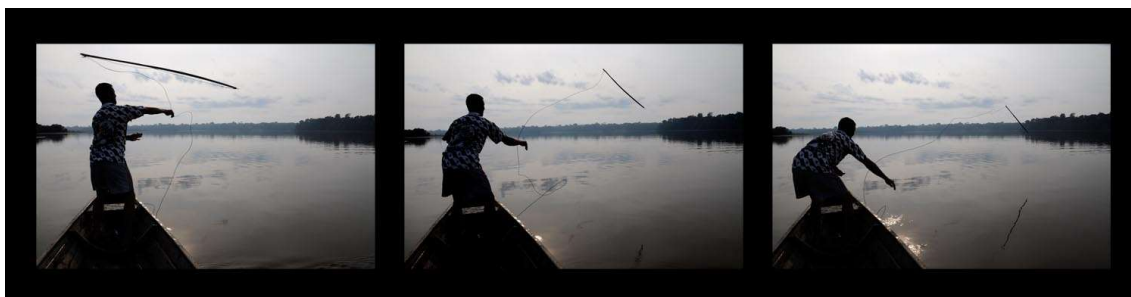


Figura 9: Tica arpoando. Foto de Marilene Ribeiro

Durante a vazante a pesca nas áreas de igapó é limitada, pois os peixes iniciam o movimento de deslocamento para outros lugares. Devido à decomposição de plantas que torna o oxigênio escasso, eles buscam novos locais para se alimentarem. No início da vazante, uma estratégia corriqueira das pessoas é suspender suas investidas nos lagos. Se nesse início da vazante chamado de “quebra-d’água”, for mantido o ritmo de captura nesses lugares, estimula-se a saída para o rio de importantes espécies comerciais como o pirarucu<sup>15</sup> e o tambaqui.

Os repiquetes são como são chamadas as oscilações do nível das águas que ocorrem durante todo o verão devido aos pulsos de cheia e vazante relacionados às chuvas nas cabeceiras dos rios Japurá e Solimões. Essa variação com os repiquetes pode ser observada através de um comportamento característico dos peixes bodó, que passam a chupar o lodo das árvores quando a água vai parar de subir. E quando tambaqui passa a ser encontrado fora dos igapós, quer dizer que começou a andar atrás de comida, sendo, portanto, um sinal da chegada da seca.

As chegadas das cheias e vazantes dos cursos hídricos são previstas através de observações sobre plantas específicas, considerando floração, maturação dos frutos, aparecimento de sementes e/ou novas folhas. Nos igapós, há consenso que a maior parte das

<sup>15</sup> Os sinais do ritmo da vida do pirarucu não passam despercebidos, ao caminhar pela restinga, as pessoas podem ver os *panelões*, isto é, os ninhos de pirarucu, onde os casais se reproduzem durante o inverno. Para os olhos não treinados, os panelões parecem leves desníveis no solo, sob galhos e folhas. Esses ninhos podem possuir até 50 cm de diâmetro e são construídos pelos peixes a cada ano, nas beiras de lagos rasos eles gostam de chocar e *tirar* os filhos. Sejam lagos baixos ou fundos, são habitados por esses peixes de prestígio elevado para o manejo comercial no contexto da gestão socioambiental da região. Nos lagos *baixos* o “poço” geralmente está no seu centro e os peixes buscam tal área. Enquanto que nos lagos fundos, eles tendem a se concentrar nas beiras (Lopes Ferreira, 2021).

árvores “coloca flor” quando o rio vai encher, enquanto os frutos atraem os peixes no inverno. A floração da munguba ocorre na cheia e na vazante seus frutos são atrativos para o pacu, o mesmo ocorre com a caxinguba.

Sabe-se que a cheia será de alagar se árvores como o tachi e o mulateiro ficam florados demais, uma informação compartilhada sob termos que são saberes dos antigos. O ingá também é indicativo, mas deve-se estar atento ao ano que floresceu intensamente, pois é esperado que no ano seguinte não floresça (Alencar et al, 2014). Esse tipo de previsão é compartilhado sobre diversos aspectos, se um ano a cheia é muito grande, espera-se que no próximo não seja, se a castanheira produziu muitos ouriços, no próximo fábrica não há expectativa de que ela produza tanto.

Durante o inverno as pessoas ficam atentas aos sinais de chegada da vazante quando se movimentam pelos igapós, para isso observam desde os vestígios de barro nas folhas, até marcas nos troncos de embaúbas, que apresentam uma faixa branca em toda sua circunferência, impressa durante o período que o volume da água se manteve estável na cheia. Essa previsibilidade da cheia pode ser observada também na tintarana, pois a altura das águas em geral alcança onde a árvore fica “*buchuda*”, visto que “a água emprenha” a planta (Alencar et al, 2014:310). Os ninhos do pássaro ariramba (martim-pescador) que são construídos por buracos nos barrancos, servem como parâmetro para dimensionar a cheia, pois seus ninhos são alocados a certa altura para que não sejam alagados.

Os períodos iniciais da cheia e da seca, são marcados pelos cantos dos sapos cururus, que indicam essas etapas do ciclo hidrológico ou mesmo quando a água vai parar de subir, mas o sapo-boi só começa a cantar quando as águas param de subir, e tão logo, a vazante começará. Nem os sapos passam despercebidos em seus modos de vida. A cobra sucuriçu sempre é avistada no inverno, mas se ela passa a “assoalhar” da canarana durante a vazante é sinal que a seca será intensa.

Serão muitos os fatores avaliados nesse ritmo de vida ribeirinho, onde como observadoras atentas ao mundo onde estão inseridas, as pessoas ao movimentarem-se pelos lugares estarão atualizando-os. Mas ao caminharem por seus roçados, sítios, pontos de caça, picadas de castanhas ou pelo interior da floresta, podem estar sujeitas a perderem seus caminhos, pertences, serem atacadas por bichos, capturadas ou encantadas. Esses eventos são consequência de uma série de situações que envolvem um engano ativo ou um equívoco passivo: elas podem, assim, ser enganadas por seres sedutores, poderosos e malinos, mas também podem se equivocar, por falta de cuidado ou costume.



## Um mundo feito de planos visíveis e invisíveis

Os estudos antropológicos na região do médio Solimões destacam aspectos da cosmologia ribeirinha permitindo vislumbrar a pertinência de questões referentes à multiplicidade de sujeitos que habitam o cosmos (Alencar, 2000; Lima-Ayres, 1992; 2014). Em suma, poderia ser dividido em diferentes planos: terrestre (superfície), aquático (fundo) e celeste (céu/paraíso). Esses planos são povoados por gentes de diferentes tipos, animais, encantados, bichos, donos e espíritos. Nessas análises e descrições, bem como de minha própria vivência de pesquisas na região, chama atenção o fato que cotidianamente as pessoas travam relações com diversos seres, alguns deles dotados de maestria. Assim, nessas comunidades ribeirinhas há ainda um farto e/ou reminiscente contexto para etnografias que buscam evidenciar os encontros para-além-do-humano.



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

A respeito do domínio aquático, ainda que sejam observadas particularidades entre comunidades de várzea e terra firme, para as pessoas que habitam ambos os ambientes ecológicos existe um conhecimento generalizado sobre seres botos e cobras grandes, entendidos como encantados que mais interagem com as pessoas. O boto tem a capacidade de assumir forma humana e de levar as pessoas para seu mundo chamado de encante, descrito como cidades no fundo dos rios e lagos. A principal característica do mundo do fundo é que a todo tempo ele é claro, tem luz, muitas vezes descrito como cidades luminosas, mas é frio, diferente do calor do plano terrestre. Aqueles que habitam o fundo possuem pele fria, são botos, cobras, tracajás, tartarugas, arraias ou até mesmo peixes-bois. Esses encantados são dotados do poder de transformação entre um corpo animal e um corpo humano, que é o meio pelo qual se manifestam e estabelecem comunicação com as pessoas (Lima, 2014: 177). O fundo é um mundo acessado

durante trabalhos de cura (Alencar, 2000: 101), pelos curadores e sacacas (como são chamados grandes especialistas de cura) e pelas pessoas encantadas, sob efeito de atração. Assim, os humanos podem ser transformados na forma de boto, de cobra ou de sereia, uma noção de capa é acionada nas narrativas sobre estes encontros (Lima, 2014: 191). Os humanos correm o risco de permanecerem no fundo caso aceitem comer da comida oferecida ou os presentes ofertados por seus anfitriões. Nesses casos, quando se é alimentado, as transformações físicas no corpo e temperamentos da personalidade passam a operar sobre a pessoa encantada, suas características propriamente humanas estão em jogo.

É muito comum crianças relatarem medo do boto e alertarem aos visitantes sobre determinados cuidados na hora do banho ao final do dia na beira do lago ou igarapé, bem como são categoricamente interditados os banhos, lavagens de roupa e atividades como viagens mais longas quando mulheres estão menstruadas. A cobra grande, por sua vez, pode também encantar, a ela são associados os domínios de maestria do mundo aquático sendo recorrente ser mencionada como mãe da água. Algumas vezes fui surpreendida por meus companheiros durante deslocamentos no lago, quando um banzeiro ou rebojo era atribuído aos movimentos daquele ser, que pode assumir formas como a de um grande barco (ou navio) bonito, cheio e alegre, seduzindo as pessoas para o fundo. A possibilidade de encontros com tais seres é levada em consideração não somente entre pessoas mais idosas, mas também entre jovens e crianças.

Aqui nos interessa especificamente o plano terrestre onde são ativadas as noções de beira e centro. Trata-se do plano de convivência entre humanos e diversos seres, incluindo animais que possuem intencionalidade, pensam, se comunicam, comem, bebem, fazem festas, possuem suas casas e roças. É no plano terrestre que são desenvolvidas ações, estratégias e negociações que englobam o domínio pragmático da reprodução física e cultural das comunidades. As pessoas em suas atividades nas roças e sítios, as encaram como formas de constituição de lugares apropriadamente de gente. Nesse caso é comum que sejam acionadas noções de civilidade e amansamento que aplicadas às pessoas, são estendidas aos animais e mesmo às plantas. Por isso um mari, fruta da mata, pode ser considerada amansada e civilizada quando nascida espontaneamente após a coivara e passa a ser zelada.

Diferente de populações indígenas, nesses pequenos assentamentos formados por coletivos que se veem quase que exclusivamente como parentes e compartilham um sentimento comunitário de viver em harmonia, não figuram narrativas de origem em um tempo imemorial e ancestral onde era possível relações horizontais entre diversos seres e planos como é comum nas narrativas ameríndias. Em Amanã, a existência desses seres e diferentes planos é corroborada

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

Essas existências nas narrativas de encantamento ou relatos de experiências têm ênfase no presente ou em um passado rememorado familiarmente. Lima e Alencar (2001:43) chamam atenção para o principal referencial de tempo nessas narrativas ser o presente, pois elas se baseiam em testemunhos de alguém conhecido que vivenciou o fato, que foi encantado pelo boto, que se deparou com o pai da mata ou foi acometido pela atração da curupira.

Alguns dos relatos podem ser situados com precisão no tempo e no espaço: quando a boca do lago era na frente de determinado igarapé ou quando existia uma ponta de terra específica. Referências a determinados seres como a cobra grande ou curupira podem ser realizados no tempo presente, remetendo a ações e intencionalidades que indicam a sua existência compartilhando locais atualmente ocupados. Deusa, um dia me contou que quando era criança, sua avó viu rastros de uma cobra-grande na praia que desponta na seca em frente à comunidade de Bom Jesus do Baré. Hoje a idosa Deusa tem suas próprias hipóteses sobre a cobra: “*deve estar morando no [Igarapé] Castanha*”. Já Tica tira suas conclusões sobre o porquê do poço, que tem no igarapé Três Bocas, se mantenha com mais de sete braças de profundidade mesmo durante a seca: “*aquilo foi casa de cobra grande, mas já deve ter descido pro Solimões*”. É interessante que, como observado por Lima e Alencar (2001: 43), o principal suporte temporal das narrativas é construído a partir de entidades que realizam ações no presente, não estão circunscritas no passado<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Na ocasião dessa análise, as autoras chamam atenção para essa característica, a compreendendo em função das rápidas e intensas alterações fisiográficas que ambientes de várzeas sofrem por sua dinâmica anual de cheias e vazantes, quando pontas de terras são levadas pelo rio e novas são formadas em intervalos pequenos de tempo. Essas profundas alterações nas paisagens refletem nas narrativas históricas ribeirinhas, e desse modo, sem um suporte fixo, a escala temporal da história oral não é muito recuada, o que se desdobra na ausência de narrativas com produtividade cronológica, justamente devido aos lugares estarem sempre em transformação. De outra perspectiva, começo a encarar essa característica como regida por uma temporalidade particular, sendo importante pensar que pode se tratar de outro regime do passar do tempo, na medida que eventos não estão congelados no passado, eles têm continuidade no presente.

Não fazendo referência a um passado que seja compartilhado na forma de um relato mitológico particular e contundente que reforce uma história ou identidade coletiva, tais narrativas são atuais e têm interferência na vida cotidiana. Esta breve apresentação nos permite aventar que parte das proposições do perspectivismo ameríndio pode ser notada no contexto de Amanã, ainda que uma estrutura ontológica etnograficamente descrita entre populações ribeirinhas não tenha sido acionada antes dessa formulação teórica. Sumariamente, estamos lidando com uma ontologia que concebe os seres do cosmos como dotados de “espírito”, mas que se diferem quanto aos seus corpos. Como desdobramento dessa assertiva, temos posições relacionais nas quais os seres são dotados de agência e de uma perspectiva, nesse caso, não se tratando unicamente de olhares diferentes sobre um único mundo, mas antes, a constituição de múltiplos mundos (Viveiros de Castro, 2002: 378). Eventualmente, alguns podem transitar entre esses mundos, como no caso dos xamãs.

Em consonância com o que já foi amplamente documentado entre povos indígenas e populações ribeirinhas, no Amanã também temos o reconhecimento da existência de seres com o poder de transformar sua aparência e com os quais se estabelecem relações sociais. Este é o mesmo contexto onde até pouco tempo atrás eram ausentes ou veementemente negadas pelas pessoas quaisquer relações com o passado indígena. O que é mais comum é autodeclaração de comunidades amazonenses, a maioria ribeirinhas: “nem caboclas, muito menos indígenas” (Lima, 2014:11). Veremos mais atentamente no Capítulo 3 que o baixo curso do Japurá abrigou diversos povos ameríndios, a diversidade étnica marcou o desenvolvimento histórico da região. A partir do impacto desastroso do projeto colonial, houve uma paulatina reconfiguração de alianças (Falhauber, 1990) e, nos últimos anos, a retomada de identidades étnicas, processo classificado localmente como o *passar para indígena* (Oliveira, 2011).

Os estudos antropológicos vêm nos últimos anos dissolvendo os limites estanques entre etnografias de populações indígenas e tradicionais, especialmente na última década, promovendo um campo de investigação sobre outros regimes de conhecimentos que não operam com a moderna divisão entre natureza e cultura. Este movimento acaba promovendo um mapeamento das diversas formas que o pensamento ameríndio se manteve presente nas formas de compreensão do mundo, como parte da capacidade de resiliência de coletivos diversos perante o projeto colonial e da espoliação de direitos na formação do Estado Nacional. Trata-se assim de evidenciar as permanências e a persistência criativa do perspectivismo indígena entre ribeirinhos da Amazônia (Lima, 2014).

Entre as pessoas do Lago Amanã, não tenho dúvidas sobre a difusão do conhecimento sobre os seres com capacidade transformativa que transitam entre estatutos ontológicos. Nunca estive interessada em obter exegeses sobre suas existências, mas justamente mapear como as pessoas cotidianamente compreendem a presença dos encantados e mantêm memórias que se relacionam a determinados lugares. Assim, não busquei especialistas, “sacacas”, “macumbeiros” ou “pessoas com pauta” com esses seres, que em tese, poderiam oferecer informações mais detalhadas e diversificadas sobre os encantados, mas é a partir de pessoas comuns que apresento minimamente os encantados.

Referências à cobra grande foram frequentes nas minhas conversações. Lembro que a primeira vez que me atentei a ela foi no ano de 2011 numa tarde que seguíamos no barco do Instituto Mamirauá com um grupo de pesquisadores e moradores para uma etapa de escavação de sítios arqueológicos do lago Amanã. Enquanto planejávamos os nossos momentos de lazer no decorrer daquela etapa de campo, que com certeza figuravam os banhos no lago, afirmei não saber nadar e fui alertada por Careta no tom de brincadeira: *Mas Jaque fica tranquila, vou te mostrar, só não pode ir onde é perigoso, nem ir com os arigós, porque eles que não sabem onde é casa da cobra grande!* Aos poucos fui percebendo a amplitude da presença da cobra na vida cotidiana das comunidades, bem como do boto.

**Deusa:** Esse negócio dessa cobra grande minha avó contava, porque antigamente o pessoal contava tanta história. Diz que o boto encantava nessa antiguidade. Mulher menstruada não podia andar de canoa porque o boto perseguia. Era perigoso engravidar de bicho. Diz que o boto engravidava mulher se andasse assim menstruada em canoa. Era muita coisa e agora graças a Deus...

**Jaqueline:** Esse negócio da cobra grande é porque tinha uma aqui bem em frente?

**Deusa:** Tinha. De primeiro diz que viu isso. Um monte de gente que viu um bichão aí no meio, uns olhão, aí pra cá do Bacabinha<sup>17</sup>. Diz que tinha uma lá, que viram ela ao vivo mesmo, diz que até chifre tinha. Ali um dia foram, eu já existia nesse tempo, meu irmão foi lá pro lago. Diz que tinha um torão de pau monstro dentro d’água, chegava a brilhar esse negócio. Se reuniram, chamando e olhando “Vamos lá?”, “Vamos!”, “Não vamos!” É quando não demorou, aquilo foi sentando e desapareceu. Agora não, graças a Deus... Ali onde é Vila Nova, naquele lago lá, morava uma cobra grande, morava uma cobra grande ali no poço mesmo. Aquilo ali era feio, maninhazinha. Quando ia enchendo, você passava bem pela

---

<sup>17</sup> Bacabinha é um pequeno igarapé, atualmente parte da área de uso de Boa Esperança, acesso para roçados da comunidade.

beirinha porque aquilo fazia aquele funilzão d'água por ali, porque aquilo fazia um rebojeiro que fazia medo...

**Jaqueline:** E aí era muito movimento na água?

**Deusa:** Deus me defenda, aquilo lá ficava feio, maninha. Aquele negócio parece que virava assim, chegava a branquejar aquela água. Era muito feio ali. Fala com esse pessoal que morava de antigo pra ver. Maninha, diz que quando foi uma noite, eles já moravam na Vila, diz que deu um temporal, mas um temporal, que disse que faltava acabar tudo de tanto relâmpago. Maninha, quando amanheceu o dia, diz que as canoas tudo lá em terra. Diz que a água cresceu, cresceu tanto que parece que ela saiu de lá. Pra onde é, que a gente não sabe pra onde que foi. Diz que a água cresceu tanto que foi balsa, canoa, diz que amanheceu tudo em terra. Acabou-se aquela rebugia, acabou-se aquilo...

Quando indaguei a Deusa se a cobra teria ido a outro lugar, ela não sabia responder sobre seu paradeiro naquele específico evento. Mas nesse registro estão presentes vários elementos essenciais e característicos desse poderoso ser do fundo, tal como definido, por exemplo, na clássica etnografia sobre a fictícia Vila de Itá, de Eduardo Galvão (1955:98) ou mesmo nos registros que o missionário francês Constant Tastevin (2008 [1925]) realizou de narrativas mitológicas na região do baixo Japurá e Tefé, indicando amplitude e importância desse ser, sua associação com a origem da cerâmica policrômica, a correlação com fenômenos climáticos e conhecimentos astronômicos.

A cobra grande é como uma sucuriju, invariavelmente habita poços fundos dos lagos e quando cresce demais parte em direção aos grandes rios. Seus rastros transformam e originam os cursos hídricos, sua mobilidade é associada às intensas tempestades. Sendo um ser tão poderoso, transita entre os planos terrestres e do fundo, é a mãe dos lagos e dos peixes, desempenha cuidado como dona desses seres e certos lugares, exercendo maestria sobre as cobras comuns e coordenando a formação de ilhas flutuantes, os matupás. Esse trânsito entre planos é possível pelo jogo de visualidades característico dos eventos de encantamento, os quais são bem detalhados pelos mais antigos e idosos. Detalhes que Deusa diz não dominar, mas pôde me narrar parcialmente. Um barco encantado é como a cobra grande pode aparecer para as pessoas que deseja seduzir.

**Deusa:** Tudo de primeiro existia. De primeiro ela [sua bisavó Rosa] contava uma história que vinha um barcozão viajando. Eles vinham remando. Diz que apareceu esse barcozão, alumiado, bonito, bonito, mas bonito que só. Diz que parou perto deles:

- *Ei... Vocês não querem um reboque*"

- *Nós queremos*

Pegaram ele [o barco que vinha no remo]:

- *Vocês querem comer? Tem muita comida aqui?*

- *Bote aqui!*

E botaram, mas aí deixaram pra comer depois no outro dia. Eu sei que foram embora, aí chegaram onde é que eles iam ficar e ficaram. Quando pararam, não sei por onde, não sei se era amigo deles que tinha casa aqui, casa acolá... aí contaram:

- *Olha, aquele barco passou pra cá?*

- *Que barco?*

- *Um barco bonito, nós pegamos o reboque deles e nós ficamos lá em casa e eles passaram pra cá*

- *Não!,Pra cá não veio esse barco não, e qualquer casa que tu perguntar....*

- *Mas deu até comida pra nós, está aqui a comida que eles deram pra nós*

Foram pegar, chegou lá diz que era pau e folha velha. Que era do fundo, areia, tudo isso comida que eles deram. Era isso que eles iam comer, aí foram desconfiar que não era coisa boa não. Era a cobra grande que virava nos olhos deles esse barco grande, bonito.

Aqui nos interessa pensar que a cobra grande imprime seus rastros e vestígios enquanto habita os lugares. Assim mudanças paisagísticas, como o desmoronamento de pontas de terra, formação de novas pontas, desaparecimento e surgimento de lagos, podem ser explicadas em função dos movimentos do *encantado*. Marcas efêmeras como o rebojo e redemoinhos na superfície da água são a ela associadas, enquanto rastros observados durante as vazantes são confirmação da sua presença, co-habitando e produzindo os lugares com os humanos.

**Deusa:** Era outros tempos. Vovó contava muita história. Ver o rastro... Eu sei de ver a trilha dela na praia, a cobra grande a gente via... Ela saía, diz que a bicha tem uma escamona. Aquilo ficava na areia, dá onde ela vinha e passava. Parece que ela escorregava para o outro lado. A gente via...

**Jaqueline:** E via o rastro?

**Deusa:** Mesmo aqui na frente de casa, sai uma praiona. Quando seca mesmo, enchente que seca grande mesmo, sai uma praiona. E no meio dessa praia fica um buracão, por acolá, aquilo assim, a beira assim, Deus do céu, fica lisinha, lisinha. Você pisa na beira dela, aquilo parece que fica mexendo, parece que fica escorregando o pé da gente... porque ela se assoalhava no sol quente, a gente não via, né? Diz que a bicha sai porque a Sucuriju faz isso, ela sobe em qualquer moita e fica lá, pegando sol... Ela sobe na praia. Era mesmo, tinha gente que via antigamente. Diz que aí atrás água crescia. A minha avó contava que ela

mesmo viu, e viu vivo mesmo. Eles moravam ali, onde nós morava... Tem um lago ali, do outro lado é terra firme, pra trás tem terra firme, cheia de lago, cheia de matupá...

Sobre os lugares, é especialmente interessante que ela possa criá-los, física e geograficamente. Os matupás são ilhas flutuantes, formações que possuem uma ecologia própria, a depender de sua antiguidade, pode abrigar até espécies arbóreas, indicadores do tempo de seu surgimento (Freitas, 2013).

**Deusa:** Tem um lago lá que sempre viu remanso de cobra, que quando ela sobe para pegar o sol fica o caminhão dela quando ela sai. Onde ela boia, fica o buracuzão no matupá. Sempre viu isso. Esse vestígio diz que era uma cobra: *“Era uma cobra!”*. Até quando foi o dia que dá um grande temporal. Maninha, diz que deu um temporal, mas um temporal - que chuva, chuva, chuva e relâmpago, que diz que chega a estalar. Quando amanheceu o dia que olharam no meio do lago, tinha aquela bolona de matupá, lá no meio do lago, [matupá] que não tinha [antes]! Quando foram ver com as canoas tudo no lago que diziam que tinha: *“Meu Deus do céu... Por onde ela foi?”*

Diz que ela não subia, que essas voltas ela não dava não, ela atravessava, lhe juro. Diz que amanheceu o lago que não secava, diz que secou. Esse lago aqui diz que tinha secado. Mas diz que ela saiu de rio abaixo. Foi-se embora, que ela foi pra baixo acho que pro Castanha. Diz que tinha essa cobra lá.

O lago referido acima, era usado pela família Tavares na pesca e caça do pirarucu, como me explicou em outra ocasião seu Dico, irmão mais velho de Deusa, que justificava que naquele dia a cobra apenas teria resolvido sair daquele lugar, enquanto eu procurava compreender se o matupá era atrativo para a Cobra ou seria criado por ela:

**Dico:** Ela que cria mesmo. Aquilo vai criando, vai aumentando, aumentando. Ali onde foi que o Estevão morava, ali perto da várzea, ali tinha um lago, era sempre grande, mas lá tá coberto de matupá. Matupá é um tipo de capim que fica dessa altura, tipo terra mesmo. Cria tudo em cima, é açai, aninga...

**Deusa:** [Aninga] é tipo uma bananeira, só que ela cresce e não é pau. A folha dela é tipo aquelas que cria no chão, forro de cobra, que o pessoal chama de vitória régia, a folha dela é quase assim, mas a vitória régia cria n'água, e ela cria encima do matupá. Matupá forte mesmo, você anda até em cima, arrasta a canoa.



Impressiona pensar que a presença da cobra grande seja tão frequente entre as pessoas de Amanã, mas não é uma presença trivial. As memórias de infância, as narrativas dos antigos e as experiências vivenciadas no presente são atravessadas pelas marcas e sinais que esse ser poderoso visualizadas no cotidiano. Quase um século separa os mitos coletados por Tastevin e sua apreciação sobre várias experiências de pessoas com quem conversou e o registro dos cuidados que deveriam ser tomados para evitar um encontro com cobra grande (Tastevin, 2008:137). Chama atenção que a associação entre os temporais e sua mobilidade - mudança de casas ou mesmo trajetos que ela percorre – continue tão forte e persistente. Penso que a constância desses relatos se conecta à sua abundância, são vários os lugares habitados por aquele ser, ao mesmo tempo muitas e única. Não há um consenso se todas as cobras são passíveis de tornarem-se cobra grande com a idade, mas esse é um argumento relativamente comum para explicar os diversos relatos e lugares a ela associados.

A cobra grande transita entre planos e por habitar preferencialmente o fundo, ela pode levar as pessoas para o encanto, que é também habitado pelos botos. O boto é outra entidade extremamente frequente nas narrativas, associada aos eventos de encontros e sedução<sup>18</sup>.

**Deusa:** Contavam pra mim... minha avó contava muita história, meu pai também contava muita história assim. O encanto, diz ele que também não sabe como que é. Diz que tinha um cara que andava pescando, mas ele gostava de pescar pirarucu, boto. Diz ia pegar o pirarucu, ele ia atrás do boto e ia perseguindo e matava. Quando foi um dia, ele chegou e o boto começou e aí quando deu, meteu-lhe o arpão, mas não aguentou e quebrou. Foi embora: *“Ah... Quebrou meu arpão, não sei o quê, me deixou aqui sem nada”* [pensou o homem e] aí foi embora com a canoa dele. Naquele tempo diz que andava na canoa com tolda que faziam. Então ficava lá e ele deitou [na canoa para descansar]. Aí demorou [Deusa faz som de estrondos] remando a canoa... No que ele levantou, estava assim cheio de polícia. Pensou ele: *“Ei pô de onde estava vindo isso?”* Quando chegou em frente a canoa dele, parou [a polícia deu voz de prisão]:

- *Ei, Ei, está preso! Você sabe que você está preso?*

Ele disse:

---

<sup>18</sup> Por ser um tema de ampla circulação com diversas análises bem detalhadas (Slater, 2001; Maués, 2006; Lima, 2014, Galvão, 1955) não me deterei sobre as especificidades desse encantado. Para maiores detalhes conferir a análise de Dutra e Santos que evidencia diversos aspectos compartilhados regionalmente entre as comunidades indígenas e ribeirinhas.

- Preso? Preso porquê que eu não fiz nada! Eu estou aqui no meu trabalho, aqui caçando meu meio de vida...

- Tá preso!

Diz que foram bravo com ele [Deusa complementa].

- Mas preso por quê? Não matei e nem podia

- Você não matou, mas esfaqueou mesmo assim. Você esfaqueou o tenente

Diz que era o boto que era o monstro!

- E passa, passa para cá mesmo. E vamos mesmo, que você vai tirar aquela faca do tenente".

Ele pensou: "Será que é o boto?" E disse:

- O que eu arpoei foi um boto.

- Que boto que nada, você arpoou foi o Tenente

Diz que ele passou pra canoa dele e que em um piscar, quando ele pensou que não, ele chegou numa cidade

- E vamos, vamos para o hospital

Chegou lá diz que o animal estava jogado lá, tipo uma pessoa mesmo.

- E você tire essa faca e não maltrate o tenente

Quando o homem pegava na faca, diz que o bicho dava cada esturro, cada grito.

- "Está maltratando" diziam, "Está maltratando!"

Ele com o maior cuidado conseguiu tirar, e no que ele olhou era o arpão dele. Lá na vista dele era uma faca. Quando ele tirou a faca, disse:

- Quero me ir embora.

- Quer ir embora, é? Por tua valência, porque tu conseguiu tirar essa faca, senão você não voltava não

Diz que desceram e disseram:

- Leve sua faca. Fecha o olho um pouco

Ele pegou a faca dele, quando abriu o olho que ele olhou, era o arpão dele. Diz que ele pegou o rumo de casa.

Alguns aspectos são interessantes na fala acima, ela ilustra diversas camadas sobre como essas narrativas são construídas, com base na vivência individual de um episódio cotidiano. Ela dá pistas de como o encanto é: além de ser como cidades luminosas, as estruturas urbanas como aparato de vigilância e hierarquias estão presentes. Seguindo a proposta de Deborah Lima, o encanto é a morada dos encantados e encantamento é transformação:

Encantar-se é fazer a passagem para um mundo que tem como referência uma cidade encantada, rica, iluminada, onde tudo já está feito. É a morada dos

encantados. (Para Lévi-Strauss, cidades e impérios são criações concomitantes à escrita, outro signo importante usado por povos indígenas nas suas reflexões sobre os brancos.) Se a civilização é situada no mundo do encante, o encantamento seria, em nossos termos, a transformação sociocultural dos indivíduos, o seu distanciamento das tradições “primitivas”, a mudança de referência de pertencimento. Mas, seguindo a perspectiva ameríndia, o encantamento é enunciado como uma transformação de corpos. A ênfase é clara: uma vez em contato com as substâncias desse outro mundo – outros corpos, fluidos corporais, comida –, o próprio corpo é alterado e não há retorno, não há desencantamento. (E os termos são inversos à nossa concepção de modernidade: para eles o encantamento é um caminho para a racionalização e o desencantamento, o retorno à tradição). (Lima, 2014: 192)

Veremos no Capítulo 4 em maiores detalhes desdobramentos desse argumento do encantamento como transformação, por ora vale pensar que esses seres encantados participam do fluxo de acontecimentos que constituem os lugares que conformam as paisagens de Amanã.

### **A distribuição das [o]posições beira e centro**

*Beira e centro* são categorias de uso popular na Amazônia e diferenciam genericamente várzeas e terras altas às margens dos grandes rios daquelas de terra firme. Gilberto Velho (1979) foi pioneiro em desenvolver uma análise sociológica desses conceitos para explicar interações e estratégias sócio-espaciais nos usos e ocupações de recursos na Amazônia. Nesse caso as referências às noções de *beira* e *centro* privilegiaram sua relação espacial com nichos ecológicos, com a valorização positiva e negativa aplicada a ambos os termos, mas Velho esteve interessado em elaborar uma análise sobre ocupação socioespacial em uma escala macrorregional, estabelecendo como sinônimos de ocupações da beira as vilas e cidades, enquanto chamava de colônias aquelas no centro, entendido como unidade espacial da terra firme.

Entre os Apurinã e outros povos aruak no rio Purus, o par beira e centro faz referência à várzea e terra firme respectivamente, são duas macrocategorias de ambientes ecológicos, mas também englobam uma ampla variedade de “subambientes”, sendo o regime de inundação do Purus o principal critério de definição entre elas (Fernandes, 2018:9). O modelo de ocupação territorial historicamente conhecido era a preferência desses povos por estabelecerem moradias ao longo dos principais igarapés que cortam a região, mas hoje no complexo de Terras Indígenas

vemos a flexibilização desse padrão, havendo moradias e aldeias apurinã em vários locais às margens do rio principal (Schiel & Smith, 2008: 76-7).

Na Reserva Mamirauá, localizada no médio Solimões e formada exclusivamente pelos ambientes de várzea, o aspecto transformativo das paisagens é muito forte, cuja dinâmica dos ciclos das águas imprime grandes mudanças fisiográficas. A etnografia da antropóloga Edna Alencar sobre o processo de construção e afirmação de identidade em um povoado da região, demonstra como diferentes planos de significação entre, nos seus termos, meio ambiente e seres extra-humanos são articulados pelas pessoas, que sem um referencial paisagístico sólido, constroem imagens mentais dos lugares que não mais existem a partir do acervo de suas histórias de vida e de sua família. Ela analisou o fenômeno da terra caída que se caracteriza pelo movimento dos cursos dos principais rios que acarretam a destruição de *beiras* e a formação de enseadas e praias que depois viram ilhas e isolam certas áreas de terra. No primeiro caso, as terras desaparecem nas águas do rio, levando junto as árvores, as casas e os vestígios da ocupação humana. No segundo, as terras que “crescem” “isolam” aquelas que antes ficavam às margens dos rios e paranãs, passam a ser chamadas de “terras do centro” ou “terra geral” (Alencar, 2000: 121).

Na região do rio Tapajós, populações que se autodenominam *beradeiros* travam lutas pelo direito de uso de seu território tradicional que vem sofrendo pressões de grandes empreendimentos estatais e de políticas ambientais com propostas de criação de unidades de conservação de proteção integral. Esse contexto tem mobilizado pesquisadores a compreender a história de formação e estratégias diversas desenvolvidas por tais grupos para gerenciamento do seu território (Rezende, 2019). Já Maria Luisa Lucas (2018) em sua análise sobre a transformação espacial e territorialidade Bora, situados no interflúvio Japurá-Caquetá e Putumayo, na Amazônia Colombiana, aciona uma imagem de mosaico para ilustrar a dinâmica territorial daquele povo que se autodenomina *gente de centro* (*piinemúnaa*). Naquele contexto existem áreas que são passíveis de uso e moradia, e aquelas que são de uso privilegiado de seres outros que não humanos. Nesses dois casos, indo além das diferenças geográficas e ecológicas acionadas pelas noções de beira e centro, reside um aspecto cosmológico tão profundo que rege estratégias fundamentais para a reprodução social desses grupos e está impresso nas suas formas de autodenominação.

O que pude perceber entre as pessoas de Amanã é que diferentes escalas são acionadas no uso cotidiano desses termos. Nas comunidades do lago, a beira pode remeter à margem do curso hídrico onde atividades domésticas são realizadas, como o tratar do peixe, tomar banho,

lavar roupas e vasilhas. Na cidade, ela é o lugar de chegada, onde se concentra a vida comercial voltada ao movimento de coisas e pessoas nos grandes rios. Estes podem ser exemplos de aplicação em microescala, aludindo à organização espacial no interior de um assentamento ou cidade. Numa escala macro, beira se constitui como àquelas porções de terras ao longo dos cursos hídricos, sendo muitas vezes também chamadas de beiradões e amplamente associadas à várzea. O centro, por outro lado, é pertinente à terra firme, às cabeceiras de igarapés, onde abriga os locais de caça e extração, sendo também vinculado aos tempos dos mais antigos, quando os homens trabalhavam efetivamente nos ciclos de produtos extrativos. Portanto, se há alguma variação no uso do termo *beira*, o termo *centro* refere-se à mata invariavelmente distante dos cursos hídricos volumosos.

Na arqueologia, essas divisões gerais têm sido operadas há muito para explicar diversos aspectos do registro das ocupações pré-coloniais, ora ativadas em termos adaptativos e ecológicos, ora em termos sociológicos, quando abundância de vestígios materiais – cerâmicas, solos férteis e dimensões de sítios, estão em conformidade com populações numerosas, sedentárias e com tendências às formas de organizações sociais mais hierárquicas. Enquanto os interflúvios, como sinônimos de centros, apresentam vestígios mais discretos das ocupações humanas, seja em termos quantitativos e qualitativos, associadas em grupos de maior padrão de mobilidade, ao nomadismo, a um contingente menor de pessoas, organizados em grupos menores e mais igualitários.

Essas noções, em diálogo com as definições de beira e centro que acima expus, não estão livres de eventuais exageros e devemos elencar ressalvas e suas variações, matizá-las. O que esses amplos sentidos nas formas de nomeação do espaço e nichos ecológicos podem nos informar quando estamos interessados em compreender formas locais de significação dos lugares? A proposta aqui é um exercício de investir nas noções de beira e centro e suas ramificações de modo a pensá-las como categorias de classificação relacional da paisagem, seguindo as narrativas dessas comunidades ribeirinhas e a vasta produção etnográfica da região.

Nesta análise interessada em compreender as estratégias de impressão de marcas antrópicas aos lugares, caminho junto com o desejo de entender as habilidades de reconhecer outras marcas impressas por outros seres, evidenciando relações mais que humanas no contexto ribeirinho. Entretanto, deve-se estar atento que a relação entre beira e centro pode ser entendida para além das porções do território com alta densidade de antropização e aquelas outras que são tidas como da “*natureza*” ou “*mata bruta*”, como dizem aqueles que habitam o lago Amanã. Somente à primeira vista essa relação pode nos remeter a um dos mais pulsantes interesses de



Ao realizar atividades cotidianas são acionados como referência de localização espacial o curso hídrico de onde se parte, e neste sistema de classificação figura a primeira grande marca relacional entre o centro e a beira. Essa condição pode ser ilustrada quando uma incursão para conhecer locais preferenciais de caça, por exemplo, torna-se o deslocamento por cada ponta de terra, não mais designadas genericamente de beiras, mas como pontas específicas nomeadas, e ao longo de caminhadas, as conversas informam nomes de pessoas que por ali trabalharam, junto com suas materializações – são espécimes vegetais que fornecem o acesso aos fragmentos de saberes sobre a vida em outros tempos. Um desses movimentos descreverei no capítulo 5, quando Carete e eu já havíamos nos deslocado por cerca de 35 km desde a comunidade às margens do lago Amanã. Quando saímos meu guia falava que daríamos uma volta pelos centros, mas enquanto me descrevia como faziam um assado em incursões mais longas, se remeteu a um costume dos antigos que ele próprio deixou de seguir. Contou que nos tempos dos antigos somente podiam cozinhar os peixes, era interdito assá-los nas beiras, pois a fumaça atraía o *janauí* que acabava por atacar as pessoas, especialmente quando o peixe se tratava de uma piranha preta<sup>19</sup>. Naquele momento, a beira à qual meu guia se referia tratava da margem de um corpo d'água qualquer ainda que no interior das matas de terra firme com picadas de seringas muito próximas de nós. Percebi essa variação devido aos outros momentos em que a beira poderia ser a comunidade, ou mesmo a cidade, o que variava era o domínio onde se encontrava ou a ênfase dada nos rumos de um diálogo e os contextos em que se inseria tal classificação.

---

<sup>19</sup> O *janauí* é um daqueles seres descritos de forma incerta, ora como bicho, um cachorro do mato, por vezes como uma lontra, mas sendo um ponto comum sua raridade. É mais conhecido como cachorro-vinagre (*Speothos venaticus*) e embora seja um canídeo é muito adaptado aos ambientes aquáticos. O biólogo Daniel Rocha (2015) relata em sua pesquisa o registro por armadilhas fotográficas de dois exemplares na Reserva Amanã, até então havia uma grande lacuna sobre a distribuição da espécie na Amazônia Central, sendo este o primeiro registro em florestas de igapó. Apesar da literatura ser recorrente que a distribuição da espécie cubra toda a bacia Amazônica, sua ocorrência em vastas áreas da Amazônia permanece hipotética.

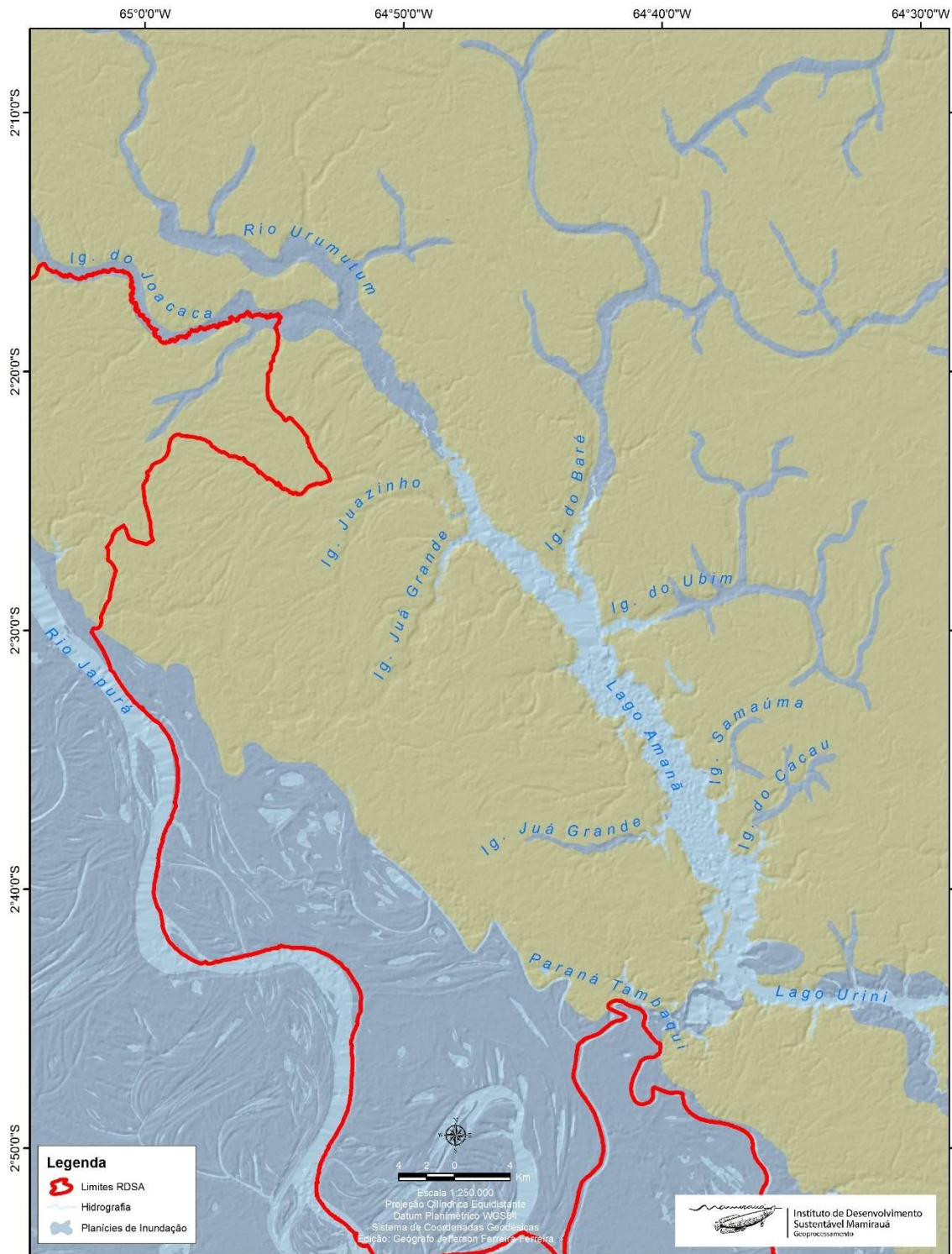


Figura 10: Principais cursos hídricos RDS Amaná. Fonte: Geoprocessamento IDSM

A beira pode ser entendida como a faixa do território próximo aos cursos d'água, que é conformada por unidades espaciais distintas: roça, sítio, capoeira, comunidade/casa (assentamentos). Kayo Pereira (2008) chamou atenção para o fato de que os sistemas de cultivo



em Amanã são dispostos geograficamente de forma difusa ao longo do terreno, caracterizando uma dinâmica que forma, na área de uso das comunidades, mosaicos de paisagens constituídas por estas unidades antrópicas permeadas de mata. Concordando com outras análises, entendo que a roça é o primeiro investimento para a formação de um lugar que pode vir a se tornar um sítio, ou mesmo no futuro uma casa, mais tarde uma comunidade. Esse é um aspecto, em geral, documentado nas pesquisas da região (Lima, 1992; 2005; Alencar, 2000; Machado, 2019; Pereira, 2008; Rognant & Steward, 2014; Vasconcelos, 2016).

As narrativas sobre a formação de Boa Esperança por diferentes pessoas destacam a tomada de decisão para abertura daquele lugar com a intenção de mudanças das casas com grande previsibilidade. Observaram que aquela ponta de terra sofria menor impacto das cheias, bem como durante a seca uma grande e bela praia de areia branca se formava às margens do lago. Os irmãos da família Reis se uniram e começaram a limpeza do terreno com a formação de quadras para o cultivo de roças de mandioca. Após um ano, com as roças já maduras, dividiram entre si as áreas de cada irmão, naquela época seis núcleos familiares, construíram suas casas e deram àquele lugar um novo nome. Posteriormente outras famílias foram se anexando à comunidade, algumas sendo ativamente buscadas no rio Juruá.

Esse mecanismo estratégico de cultivo como primeiro aporte para estabelecimento de habitação foi por mim observado quando visitei a área de um jovem casal que construía sua casa em 2019. Tratava-se de uma ponta de terra para cima da comunidade Ubim, foi um antigo roçado do pai de Áquila, e o casal que tinha intenções de receber turistas e visitantes decidiu por aquele lugar, pois ao mesmo tempo que poderiam estar perto dos parentes e escola, participando ativamente da vida comunitária, poderiam ter a liberdade de serem anfitriões sem demandar autorizações de seus familiares. Naquele dia, observei que apesar da casa ter uma estrutura diferenciada (planejavam dois andares e mais quartos que o convencional), a posição da construção não se diferia do padrão local, afastada cerca de 50 metros da margem do igarapé, com toda área adjacente limpa, que aos fundos contava com um roçado e ao lado diversas espécies frutíferas e perenes. Naquele início de tarde saboreamos uma cana, e ao prepará-la para nosso consumo, Áquila fincou parte dela na terra demonstrando seu ritmo de implemento de biodiversidade ao redor da casa que ele pretende que seja um sítio, e proferiu com bom humor a frase: *“Aqui é assim: comeu, plantou!”*.

Para *abrir um lugar*, há práticas necessárias a depender do objetivo, mas invariavelmente elas envolvem o sentido de limpeza e depois a manutenção, ou nos termos locais, o *zelo*. A

limpeza implica roçar o mato e queimá-lo. Um lugar de convivência não importa a intensidade dela, deve ser limpo de mato, insetos e animais e de outras *coisas da natureza*.

A limpeza necessariamente expressa o zelo e cuidado do dono. Certa vez em uma incursão a um sítio, Nego irmão de Áquila, fazia o papel de anfitrião e me mostrava como limpar: “*é assim como estou fazendo, a gente roça esse mato aqui, mas não tira as plantas jovens, se quiser deixar, a gente deixa*”, me mostrando o “filho” do cupuí. Naquela tarde, ele me relatava que era difícil conhecer o que era *planta* e o que era *mato*, sendo mais importante identificar o *mato*, pois o deixando crescer, além de ficar *cerrado*, seria motivo de aparecimento de bichos indesejados. Continuando nossa incursão, me mostrava o exemplo de uma porção muito cerrada, já no momento de “*jogar em baixo de novo*”, isto é, roçar a área que poderia implicar no uso controlado do fogo, que como efeito colateral permitiria adubar a terra, garantindo frutas todo o ano, e assim, revelando mais uma relação da limpeza, agora com a produtividade do sítio. Ao final de nossa incursão ele me chamou atenção para uma pequena árvore que apresentava frutos amarelos nomeada de *pipino*, incomum, mas destacada, pois apesar de ser da mata, isto é, não-cultivada e nascida espontaneamente, era quase *mansa* porque era consumida de forma frequente por ele e sua família.

Esse estado ou condição de mansidão é corroborado por estratégias de afastar o perigo e é mantido por meio do plantio, além da limpeza dos terrenos, seja na roça, no sítio ou mesmo ao redor das casas. Uma casa cercada de plantas imediatamente fala sobre características das mulheres socialmente almeçadas. A prática complementar entre limpeza e queima é observada nas próprias comunidades nas quais cotidianamente mulheres varrem, juntam e queimam folhas e galhos ao redor das casas. Certa vez uma das senhoras que tive muito contato esteve hospitalizada durante semanas em Manaus, uma de suas netas adolescente ficou como responsável pela limpeza do terreiro, o que não fazia com a regularidade e capricho julgados necessários. Por cinco dias, diferentes pessoas com quem conversei sobre diversos assuntos, em algum momento, expressavam a reprovação pela falta de zelo da adolescente. Em outra ocasião, conversando com uma das principais lideranças de uma comunidade, que relatava memórias sobre sua família e seus rebolados de castanha, um longo monólogo se desenvolveu devido à falta de zelo que um de seus filhos adultos demonstrava com um dos castanhais que herdou de seu avô. De alguma forma a habilidade e apreço por um lugar limpo se sobrepõe a uma ética sobre o que é ser um homem e mulher dignos e bons.

As áreas de cultivo distam em geral entre 200 m e 3 km das comunidades (Pereira, 2008:62). Apesar de seu primário caráter temporário, a roça<sup>20</sup> precisa ser livre de perigos. Geralmente os cultivos também possuem mais donos que somente o núcleo familiar que efetivamente lida com a terra, mudas e manivas. Ainda é presente no lago Amanã referências à 'mãe da roça', uma entidade feminina que tem domínio sobre os roçados. Com o intuito de garantir uma boa produção da roça, não é raro que seja reservada uma área especial no seu centro para o plantio do 'coração da roça'. Essa prática foi registrada por Lima e colaboradoras (2012) no estudo que conduziram com foco no conhecimento tradicional sobre o plantio e o beneficiamento da mandioca, mas ressaltam o esvaziamento dos significados dessa prática, atualmente parte da memória das pessoas mais antigas das comunidades. As mulheres mais idosas entrevistadas pelas antropólogas aludem às lembranças de práticas das gerações anteriores, às suas avós e mães, e ressaltam características das pessoas que detinham tais práticas como falantes da língua geral. Elas mesmas destacam que com o movimento geracional os sentidos da prática foram sendo perdidos. As autoras apresentam informações detalhadas e listam diferentes espécies que podiam ser plantadas: cipós, tajá, abacaxi e manivas grandes selecionadas de produção mais duradoura. Cada planta com uma agência específica. O cipó mucura ao crescer enrolado na maniva, "*roubava mandioca da roça dos outros para a deles*", como relatou Dona Eugênia para as pesquisadoras (Lima et al, 2012:378). Já o cipó japooça atraía a mandioca. O tajá era alimentado pelo sangue de caça e assim virava onça. A vitalidade e aparência das plantas do coração era sinal da previsibilidade de uma boa produção da roça como um todo.

Apesar desses sentidos, o coração da roça atualmente trata-se de um conjunto de plantas cultivadas na porção central da roça, mas que varia muito em sua composição, pode-se plantar apenas manivas maiores e consideradas bonitas no meio da roça no formato de um círculo ou coração, associado às bananas, outras vezes pode ser remetido como 'tartaruga' numa referência às capacidades reprodutivas desses animais que desovam em grandes quantidades, conferindo às mandiocas maior produtividade. A antropóloga Luiza Câmpora (2017:69-70) registrou a prática entre diferentes pessoas do lago Amanã, mas o conjunto de plantas se resume às próprias manivas que são selecionadas por demandarem mais tempo para a colheita. Ainda nessa área específica separada, havia o costume de manter alguns cultivos preservados, sendo vedada sua colheita até arrancar a última mandioca, senão estragaria a produção.

---

<sup>20</sup> Em geral são diferenciadas roças de roçados. No primeiro caso, refere-se especificamente ao cultivo de mandioca, enquanto roçados podem ter a mandioca e outros cultivos associados.

O plantio da roça é feito de setembro a novembro, geralmente são cultivadas diferentes variedades com tempos diferentes de colheita, ciclos rápidos de 7-8 meses e ciclos mais longos de até 16 meses (Pereira, 2008:73) e as colheitas de mandioca prosseguem ao longo do ano. Uma das características que me chama atenção é o uso dos termos beira e centro para pensar a espacialidade e gestão da roça. O coração é plantado no meio da quadra, reservado às variedades de ciclos longos e enquanto as manivas de ciclo curto são cultivadas seguindo um ordenamento da beira para o centro. Este ordenamento repete-se no momento da colheita.

Outros cultivos compõem o roçado, como o cará, abóbora, banana, entre outras (Viana et al, 2019:283). Por vezes parece ser privilegiada uma forma estética desses roçados, bananeiras como cercados ou entremeadas às mandiocas que impedem a passagem de queixadas, ou os ajudam na orientação que ali seria uma roça. Um dia, Seu Moisés me explicou sua intenção no intuito de proteger a roça dos bichos: “*a banana fica no limpo e eles não gostam, acham que tem roça quando a área fica fechada, gostam é do cerrado, que é o caminho deles*”. Aqueles roçados mais distantes de qualquer habitação humana em geral sofrem investidas dos bichos como paca, cutia ou tatu e pode ser uma preocupação pulsante para os donos do roçado.

Assim, as áreas de cultivo, isto é, roçados e sítios, longe de encerrar um domínio puramente humano, se constituem como os espaços multiespécie, onde podem ocorrer entrelaçamentos entre humanos e diferentes espécies de plantas, animais, insetos e até mesmo donos e seres protetores.

Embora possam ser categorizadas como plantas mansas, aquelas da floresta podem ser atribuídas à *natureza mesmo*. Os vegetais que compõem a mata são classificados como não-plantados, algo muito semelhante ao observado entre os Wajãpi pela antropóloga Joana Cabral de Oliveira (2016). Entretanto, as pessoas ao movimentarem-se pelos caminhos na mata, mencionam constantemente plantações de seres que nela habitam.

A capoeira (sucessão florestal que toma conta de áreas ocupadas e derrubadas) une roça e floresta, apontando de um lado para o movimento e de outro para a gradação entre esses polos. A problematização da oposição entre roça e floresta, que passa justamente por um enfoque sobre as capoeiras, pode ser notada tanto entre grupos ameríndios como em áreas do conhecimento científico.

Além desse aspecto de mansidão, as *beiras* são constituídas por lugares regidos pela lógica de parentesco, por exemplo, na descrição da composição de roçados e sítios podem ser aplicados termos como filho/a e irmão/ã entre as plantas, uma forma de nomeação muito

generalizada entre aqueles que habitam Amanã, que pode se estender às descrições das casas de farinha<sup>21</sup>. Assim, a concepção da roça como um lugar da consanguinidade, é um aspecto que contribui para construção de um espaço apaziguado. Mais raramente este aspecto de filiação entre plantas pode ser observado nos *centros*, ainda que possa ser acionado quando em um castanhal várias árvores são tidas como irmãs, ou se identificam novas castanheiras e lhe são atribuídas o título de *filhas*. Mas fora destas áreas reconhecidas como manejadas por gente há muito tempo, os *centros* se configuram como o espaço da afinidade e não do doméstico, é perigoso, embora atrativo, pois é fundamental no sistema integrado de obtenção de alimentos.

O *centro* da mata é um espaço adverso, a floresta fechada ou mata bruta é morada de animais “espertos” e vorazes, de *bichos* que se transformam, de *donos* atentos e seres protetores que têm entre suas características serem *malinos*, pregando peças nas pessoas. Na mata é possível ouvir e “ver” muitos gritos e sons, a despeito se quem os ouve também os compreenderá. Os barreiros têm nomes de acordo com características específicas, especialmente o tamanho e variedade de seres que podem o frequentar. A composição florística desses locais e principalmente a presença de palmeiras parece ser importante para a atração dos animais, o conhecimento sobre os tempos de frutificação pode ser um critério para a escolha de um barreiro específico para uma expedição de caça.

Os *centros* da mata como sinônimo de florestas e mata bruta são fartos de narrativas sobre perigos (em especial aquelas narrativas de caça e extração da seringa), são moradas de animais e onde circulam livremente os donos que frequentemente podem atacar as pessoas por via do encantamento. Não são raros os relatos de sons, gritarias e traquinagens imputadas a curupiras e caboclinhos, das narrativas de diálogos entre pessoas e animais, ou mesmo o aparecimento de seres com capacidades transformativas como akaweres, janauí ou o matintim.

---

<sup>21</sup> Cujos aspectos se aproximam aos descritos por Lucia Hussak van Velthem em sua análise sobre a materialidade associada aos sistemas agrícolas no município de Cruzeiro do Sul (Van Velthem, 2008).

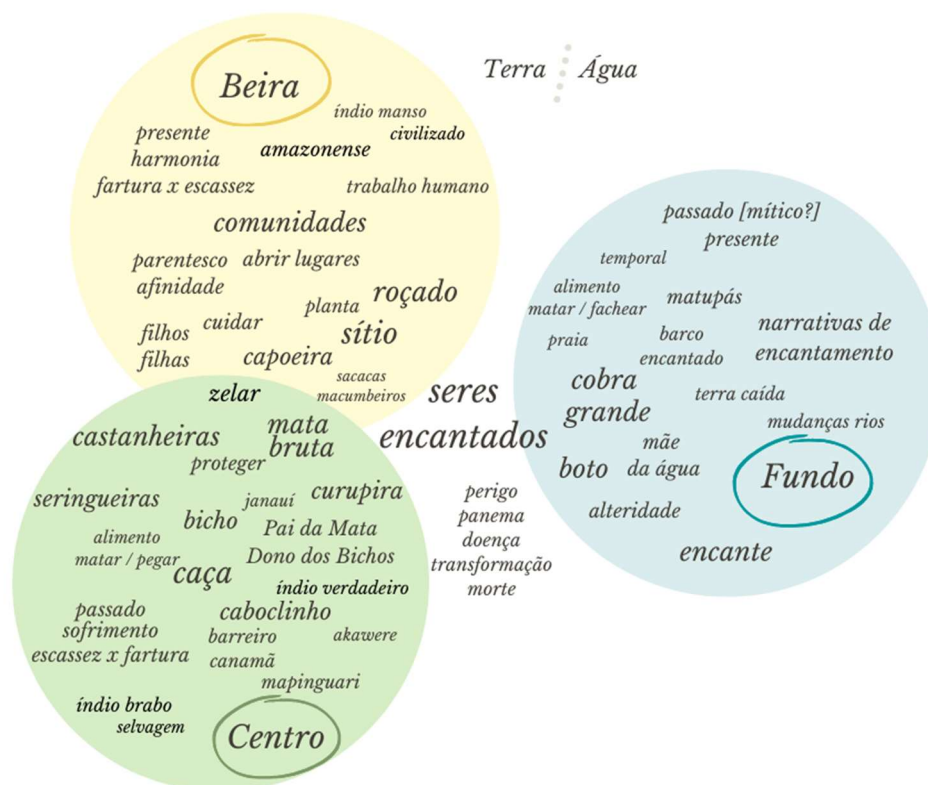


Figura 11: Categorias de classificação espacial, com termos, conceitos e unidades correlatas.

Acima temos um esquema, à primeira vista, muito denso que pode aludir a alguma confusão. Espero que ao longo do texto ele fique um pouco mais claro para quem lê. Pretendo trazer à discussão esses temas e outros correlatos para oferecer parte da complexidade que envolve um olhar para as paisagens ribeirinhas. Para as pessoas de Amanã, a natureza é em si muito complexa, repleta de seres visíveis e invisíveis, de bichos que se comunicam, de forças e potências transformacionais que habitam um mesmo plano ou podem sob certas circunstâncias transitar entre eles. Neste sentido é plausível assumir que formações vegetais são moradia e domínio de seres curupiras, pois essas existências são corroboradas a todo tempo, revelando que aquilo considerado aparentemente natural, é em si, fruto do trabalho de outrem. Por este motivo, numa roça é preciso cultivar um coração que dará força para a produção diante de tantas potências que podem interferir no seu desenvolvimento. Da mesma maneira, os pontos de caça podem ser classificados conforme contornos fisiográficos, abundância e diversificação de animais frequentadores, mas também em relação às experiências, englobando percepções sensoriais, das pessoas nestes lugares com seres animais e encantados.

## Ter ciência e estar acostumado

A construção e transformação de lugares, bem como a atribuição de sentido a eles, são ações operadas a partir de duas noções muito caras às pessoas de Amanã, *ter ciência* e *estar acostumado*. *Ter ciência* implica acessar conhecimentos comuns a todos e articulá-los diante à experiência individual através da prática, culminando no conceito de *acostumado*. Vejo que essas expressões locais são complementares e trazem implicações sobre as formas de conhecer como um processo.

Foi a antropóloga Edna Alencar (2002) que explorou pela primeira vez na região a noção de *acostumado*, e embora sua pesquisa se concentre em outras comunidades, vejo que há circulação entre aquelas que atuei. Concordo com ela que a expressão “estar acostumado” traduz o domínio de habilidades em viver em um determinado meio (ou numa perspectiva mais específica, às suas paisagens, seus territórios e relações com outros seres vivos). Particularmente, a vejo como uma importante categoria acionada pelas pessoas de Amanã sobre os modos de conhecer e extrapola o tema do “meio-ambiente”, vai se espraiando sobre as relações amplas com o mundo, envolvendo obviamente os suportes físicos e materiais de reprodução e manutenção da vida diária em seus mais diversos domínios.

No seu argumento, Alencar recorre ao conceito de *habitus* buscando compreender aproximadamente a categoria local. Segundo ela, ambos remetem à prática, onde o conhecimento informa a ação. Há ênfase em considerar que *estar acostumado* não é um processo de conhecer baseado na “mera replicação” de informações tradicionalmente elaboradas, mas implica a produção de conhecimento como um aspecto vivo e dinâmico. É na experiência vivida, não apenas aquela partilhada através dos relatos dos mais velhos, que advém a segurança sobre ações que devem ser tomadas na eminência da ocorrência do fenômeno das terras caídas que a antropóloga analisou, bem como diante das decorrentes alterações na paisagem da várzea.

Em outro momento a antropóloga aciona uma leitura mais contemporânea através do trabalho de Mark Harris (2001), por sua vez inspirado nos argumentos e teorias ingoldianas (2000), e assim, o “*significado do conceito acostumado está relacionado com a apreensão de um conhecimento sobre um ambiente que ocorre pelo estar situado, por viver nesse ambiente, como um modo de conhecimento que resulta do desenvolvimento de uma habilidade prática*” (Alencar, 2002: x).

É nesse ponto que concordo com a autora, mas acrescento a noção de *ter ciência*, outra categoria local, e como ambas se manifestam na presente análise. *Estar acostumado* evoca um

modo de conhecer, uma categoria relacionada àquelas formas julgadas adequadas de se fazer, se comportar e se relacionar com lugares, objetos, seres vegetais, animais ou encantados, pois em todas essas relações há práticas informadas por conhecimentos existentes sustentados pela experiência individual. Esses conhecimentos [pré] existentes implicam na pessoa ser dotada de *ciência*. Assim, *ter ciência* faz referência aos saberes, àquela esfera do conhecimento que pode existir enquanto “conteúdo mental” para além dos contextos onde são elaborados e podem ser transmitidos também fora das situações em que são atualizados e vivenciados.

*Ter ciência* se conecta aos saberes sobre localização dos lugares, comportamento e características de seres animais e vegetais, de entender aspectos dos ambientes da beira e do centro, sobre as conformações fisiográficas da paisagem que incluem relevo, hidrografia e vegetação; conhecer as histórias dos antigos relacionadas aos lugares; aqueles caminhos, atalhos e furos para a navegação; os locais favoráveis para as atividades de subsistência da pesca, caça, extração, bem como o saber de analisar locais propícios para os acampamentos ou que devem ser evitados através de critérios específicos.

Nesse sentido engajar-se com a paisagem e os lugares inclui *ter ciência* das formas de se deslocar pelas águas no remo ou no motor, de percorrer os trilhos e caminhos da mata, na forma de caminhar observando sinais e seres, de não produzir sons além do necessário e também de percebê-los e associá-los aos seus seres produtores e/ou fenômenos. *Ter ciência* abrange saber como imprimir e identificar indícios de seu próprio caminho e de se orientar na floresta; dominar critérios para identificar riscos de acidentes, ataques e encantamentos, bem como formas de se proteger, além claro, das maneiras adequadas de *quebrar* a castanha, plantar ou pegar – em suas variadas formas da caça, pesca, extração – aquilo que a natureza oferece. Mas *ter ciência*, não faz você necessariamente obter sucesso em todas suas atividades, seja nos compartimentos das beiras ou dos centros, mas antes, *estar acostumado* aos lugares e as ações pretendidas ou planejadas. Pois somente na ação, no movimento, observação e repetição, no decorrer do tempo e seu desenvolvimento individual, que aqueles conhecimentos ditos indexáveis são empregados no cotidiano, em geral, mediados pela *necessidade*.

Quando um jovem diz que já está acostumado com os sons da mata quando vai matar uma anta no centro da mata, ele está indicando que já domina determinados conhecimentos essenciais que são confrontados sob as diversas possibilidades daquela caçada ocorrer nos lugares previamente escolhidos. Ele se refere ao domínio de um conhecimento que afirma sua habilidade particular e o diferencia daqueles que não vão com frequência aos mesmos pontos de



caça relacionados a história da sua família, antepassados e comunidade (como rede de afinidade e organização sociopolítica).

Obviamente *estar acostumado* abarca um sentido de adaptação. Aqueles comportamentos desajustados que pesquisadores demonstram quando não dominam a forma de caminhar na mata, entrar ou sair de uma canoa ou remar, podem com o tempo e prática serem minimizados, assim como ficamos mais atentos às regras de convívio e etiquetas, alguns conseguem após meses de convívio serem taxados de “já acostumados” às comunidades do Amanã. Contudo, acredito que adaptação não expressa exatamente os mesmos significados e usos do *estar acostumado*.

De uma perspectiva mais geral, entender o *estar acostumado* como sinônimo de adaptado parece um equívoco ingênuo, pois aqui partimos de pressupostos diferentes sobre a relação entre as pessoas e seu meio. Podemos pensar que adaptação nos informa sobre uma adequação das pessoas através do aprendizado consciente ou não, como nos exemplos acima, uma incorporação mecânica do um modo de agir e se comportar. *Estar acostumado* me parece mais próximo da ideia de pertencimento a uma vida plena, a partir de saberes específicos e estar em relação com os lugares, suas feições, cheiros, sons e variados habitantes. Nesse sentido, *acostumado* designa uma pessoa que informada por saberes e experiências consegue estar em relação plena com os lugares que lhe oferece possibilidade de viver feliz em termos sociais, afetivos e econômicos ou bem alimentada, amada e com bom estado de espírito.

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



Urna escavada na comunidade Bom Jesus do Baré em 2019 por curiosidade.

## Capítulo 3

### O lago Amanã em quatro tempos

#### Notas sobre pensar o passado

Com o grande volume de documentos e relatos históricos sobre a região, seria um caminho produzir uma consistente e cronológica revisão bibliográfica sobre o que já se conhece. Mas julgo que embora interessada numa perspectiva de longa duração, empreender essa abordagem me parece corroborar narrativas consolidadas. O primeiro motivo que me coloca nessa situação é que trabalhos dessa natureza já foram realizados com maestria por autores com maior competência para a análise crítica das fontes disponíveis (por exemplo, Lima-Ayres, 1992; Faulhaber, 1998, Lopes, 2021); o segundo motivo, é que me sentiria instigada a selecionar ou minimizar o aspecto que me interessa mais propriamente: a forma pela qual as pessoas de Amanã

narram e organizam sua própria história. Elas a dividem em “tempos”, sendo basicamente três períodos: o *tempo dos antigos*, o *tempo da seringa* (ou *le dos patrões*) e o *tempo da reserva*. Para tanto, são acionadas ideias muito caras de temporalidade, mas a principal delas é sua interface com as transformações vividas, marcadas por rupturas, algumas abruptas, outras nem tanto.

**Tempo  
dos Antigos**  
narrativas  
abertura de lugares

**Tempo  
da Seringa**  
colocações  
patrões / fábricas

**Tempo  
da Reserva**  
comunidades  
educação / cultivo

O passado das comunidades e das famílias concebido como história é o decurso de modos diferentes de vida, articulando características sobre mudanças na forma como se organizam para habitar, encontros e inclusões de diferentes tipos de gente, formações sociais e laços de parentesco, produção econômica, cultura material, mas também conhecimentos específicos sobre o mundo, como a própria formulação dos corpos e suas relações com estados de saúde e doença.

A mim como arqueóloga sempre coube o lugar da pessoa que gosta do passado e das coisas antigas, embora meu tema inicial de pesquisa com interlocução comunitária fosse um tempo que não é reconhecido como dos próprios habitantes do lago. Mesmo assim ele foi categorizado. Quando iniciei minhas pesquisas na reserva, a arqueologia era entendida como a pesquisa do *tempo dos índios*. De alguma maneira, essa compreensão formulada localmente causava certo distanciamento das nossas ações, naquele momento vinculadas à elaboração de um plano de gestão da Unidade de Conservação. Como uma estratégia de aproximação para gestão patrimonial, passei a readequar minhas ações de pesquisa como uma área de conhecimento preocupada em construir a “história do lugar”, algo que reverberou no interesse de líderes comunitários e pessoas engajadas politicamente<sup>22</sup>. Atualmente ainda é puxado esse fio condutor da *arqueologia como história do lugar* por pesquisadores e educadores que desenvolvem projetos entre as comunidades (Gomes, 2015; Parente e Gomes, 2011; Barreto, 2012; Tamanaha et al, 2019; Lima et al, 2021).

Em algum momento, percebi o quanto seria produtivo retomar a ideia do *tempo dos índios* na presente análise. O que me chama mais atenção é o fato que as pessoas de Amanã

---

<sup>22</sup> Parte das ações arqueológicas contou, por exemplo, com a execução de oficinas de vídeo, desdobrando-se posteriormente na produção audiovisual sobre a história de formação da comunidade Boa Esperança (uma ação apoiada pelo setor de organização comunitária e da comunicação do Instituto Mamirauá).

considerarem a possibilidade de existência de outros tempos, até mesmo o *tempo dos índios*, ainda que eventos e particularidades sejam por eles desconhecidos. São abertos a ouvir os especialistas do passado que em alguns casos indicam convergências sobre observações que eles próprios elaboram, a mais óbvia é explicar a elevada quantidade dos fragmentos cerâmicos e urnas que brotam nos terreiros das casas. Há quem pense que os sítios mais densos eram lugares especializados de produção dos objetos de barro. As pesquisas ponderam: são sucessivas ocupações ao longo do tempo, algumas realmente muito densas. Os cacos apresentam diferenças morfológicas, tecnológicas e estilísticas, e sobre eles há sempre o que falar de ambos os lados: um exemplar de peça zoomorfa encontrada, a escavação que alguém conduziu, o aparecimento de ossos ou uma vasilha descoberta na última cheia, os diferentes conjuntos identificados ou datações radiocarbônicas obtidas. Episódios que viram assunto de fácil conversa, desencadeando perguntas como: *qual povo fez aqueles potes? Quantos anos tem? Ali já foi uma aldeia ou uma olaria?* Por diversas vezes fui interpelada com o objetivo de respostas explicativas, as quais a pesquisa nem sempre oferece facilmente, como determinar qual povo teria vivido ali e que língua falava.

Muitas vezes acionei metáforas e comparações com o padrão de assentamento que é predominante entre as comunidades atuais e também o uso de objetos cotidianos para explicar mudanças e persistências nos diferentes contextos cronotipológicos que identificamos com nossas análises. Mas o que me incomoda em retrospectiva é que não foram poucas as vezes que acionei o nascimento de Cristo para dar a noção de antiguidade de alguns daqueles contextos: *“pois é, aqui já foi lugar de muita gente, hoje com as nossas pesquisas sabemos que há pelo menos mil anos antes de Jesus Cristo nascer, já tinha índio morando aqui no Lago Amanã”*. Me pergunto se afirmativas como estas poderiam, apesar das melhores das intenções, produzir violências epistêmicas, ou minimamente complexificar as noções locais de temporalidade. Me refiro aqui a uma noção compartilhada na região onde a figura de Jesus Cristo está relacionada à criação de todas as coisas, havendo assim uma cosmogonia a partir da narrativa cristã e bíblica com elementos locais que trata da abundância das águas e ciclos ecológicos, por exemplo. Vejo que não possuo elementos para destrinchar a narrativa cosmogônica local, mas temos posições temporais distintas entre o nascimento de Cristo na concepção cristã convencional e utilizada como marco histórico e o tempo de Cristo em Amanã, que precede a ocupação indígena no sentido que fala do surgimento do mundo, da vida e dos humanos. Dessa ilustração, extraímos que não podemos dimensionar os efeitos de informações que aparentemente são compartilhadas entre pessoas tão diferentes.



Também me pergunto o quanto minhas comparações entre o contexto arqueológico e o contemporâneo ao buscar formas de aproximação foram condicionadas por meu olhar para os processos de longa duração, vendo muitas continuidades nos padrões de ocupação, mais que rupturas. Desde os trabalhos da década de 1990 na região da Amazônia Central, os contextos arqueológicos sobrepostos em estratigrafias homogêneas das famosas terras pretas e mudanças estilísticas e tecnológicas das cerâmicas (algumas muito tênues), foram explicados através de ferramentas sociológicas como os sistemas multiétnicos e linguísticos (Neves, 2012; Neves & Petersen, 2005). Se felizmente deslocamos nosso foco da cultura material e engajamos nossas pesquisas sobre outras categorias de análise como os macrovestígios botânicos, mais uma vez lançamos uma luz de continuidade, agora sobre as formas de manejo ecológico e delineando em nossas narrativas a herança indígena sobre os contextos de populações tradicionais.

Assim, as formações florísticas como as concentrações de plantas úteis, hipotetizam os arqueólogos, são manejo antrópico pré-colonial. Há aqueles moradores que concordam, *parecem* ser plantadas, alguns salientam que poderiam ser trabalho dos *antigos* ou mesmo dos *índios*, mas as cutias, tucanos e até peixes podem plantar. Colocado em outros termos, paira a dúvida sobre essa tal continuidade dos modos de relação com o ambiente que nós especialistas pensando na longa duração projetamos ao passado. Ao contrário, há enfática rejeição de continuidade da ocupação contemporânea com a ocupação indígena regional. Assim, um *tempo dos índios* aparece quando em relação às questões que especialistas colocam e de forma fragmentada tangencia outros *tempos*, como o *dos antigos* e *dos padrões*.

Sutilmente, muitos de meus interlocutores me mostravam que o passado é um relacionamento íntimo com memórias particulares. Em diversas situações, sobretudo quando nossos assuntos envolviam eventos antigos, qualquer que fosse o meu interlocutor me lembrava que havia pessoas mais conhecedoras (ou reconhecidas) que poderiam me fornecer informações que eu procurava em relação aos “índios”: eram os homens mais idosos, que teriam vivido naquele Amanã quando ali ainda era desabitado de “gente”, numa referência clara a classificação das pessoas, na qual as populações indígenas ocupam o extremo do gradiente de civilidade. Surpreendentemente, todas as vezes que conversava com algum deles sobre eventos pretéritos, os temas que mais figuravam eram as incursões à floresta, as dificuldades das anteriores formas de vida e suas condições materiais, poderiam ainda incluir episódios, por vezes trágicos, envolvendo eles e os “índios bravos”.

Durante nossas interações, ainda que os idosos e líderes se recordassem de muitos eventos de suas trajetórias familiares, conversar sobre o passado se mostrava uma tarefa

aparentemente improdutiva em termos de uma memória coletiva abrangente, uma vez que informações recorrentes eram de pessoas falecidas e pontas de terra nas quais moraram ou puseram roça. Essa dificuldade, penso, tem um aspecto de escala: ao falar sobre uma comunidade estaremos lidando com microhistórias familiares que abarcam trajetos e movimentos que se constituíam em lugares específicos, e principalmente, atravessadas por tempos distintos. Por isso, antigas histórias sempre me foram difíceis de compreender, uma vez que as personagens mesmo que nominadas, figuravam entre esses *tempos* locais e nos lugares que necessariamente têm seus usos e engajamentos reformulados ao longo dos anos.

O extrativismo da seringa ocupa grande centralidade não somente na história do Amanã como de toda a região, sendo um importante vetor do processo de consolidação do território nacional. Mas todo o século XX foi marcado pela incidência de relações mediadas por uma sucessão de produtos: a borracha, os bichos de cascos, a castanha e sorva, as madeiras, as fantasias (peles), a farinha, os cultivares, como açaí e outras frutas, e finalmente os “projetos” e “o manejo de recursos”. Abaixo elaborei um esquema, com datas aproximadas dessas mudanças produtivas vivenciadas, mas ressalto que são apenas elucidativas, pois as abundâncias e faturas remetidas a tais períodos não devem ser entendidas como totalizantes.



Cada um desses elementos comunica sobre formas particulares de se constituir paisagem, onde o que importa é a maneira como determinados agentes humanos se mobilizam para certas atividades voltadas à extração e comercialização de um certo recurso. Neste tipo de enfoque, as várzeas, as terras firmes, os igarapés e lagos, as chuvas, as forças das vazantes e enchentes, a paisagem enquanto coletivo de seres e relações, bem como as afecções de cada uma das espécies que a habitam, raramente ocupam lugar de destaque nas histórias que nos propomos a contar. Além disso, as coletividades humanas que compõem essa paisagem tornam-se invisíveis para além de suas relações com o produto econômico da vez. Novamente, portanto, na história de Amanã, temos a atuação de forças que teimam em reduzir a complexa rede de relações entre humanos e não humanos a um único elemento que, ao ser alçado à categoria de *recurso*, é descolado de toda a malha de interações que o origina. Minha tentativa será dar novos contornos para essa narrativa já bastante difundida na historiografia regional, onde temos uma

nítida associação entre períodos e uma série de elementos concebidos enquanto ‘recursos naturais’, o mais recente deles uma paisagem turística da floresta, conformada pelas comunidades com suas roças e agroflorestas implantadas sobre sítios arqueológicos (Coelho & Gontijo, 2021).

Conversar sobre a vida antes da Reserva e das mudanças advindas desde o *tempo da seringa e patrões*, trazia luz às dificuldades da vida nos centros da mata, a escassez de materiais e insumos cotidianos como sabão, panelas, as lembranças de roupas remendadas, a falta de chinelos ou sapatos, os encontros com índios bravos, em contraste com aspectos mais recentes, quando passaram a viver no modelo comunitário que possibilitou construir escolas, possuírem motor de popa e de luz, em contrapartida, fizera com que os títulos legais de propriedade “caducassem” com a criação da unidade de conservação<sup>23</sup>.

Mas essas narrativas jamais se dão como encadeamentos de eventos. Não se conta histórias dos *tempos dos antigos, dos patrões* ou *da reserva* de uma maneira seguida da outra, linear ou cronologicamente. Ao contrário, é quando se fala de uma mudança específica que são acionadas narrativas evocando os respectivos tempos em que ocorreram. Em expressões cotidianas, como no contexto etnografado por Peter Gow (1994) entre os Piro, as pessoas contrastam a vida comunitária *em busca de harmonia* daquela anterior, quando passavam maiores períodos nos centros da floresta, quando poderiam estar expostas às coisas da natureza, aos índios chamados brabos que podiam perambular naqueles territórios, aos patrões e endividamentos num modelo que propiciava a manutenção de uma vida precária.

Entre essas comunidades do médio Solimões, ser amazonense pode ser talvez a categoria mais inclusiva de coletividade, que não isenta os complexos processos de autodenominação e classificação relacional das pessoas. Deusa, uma de minhas anfitriãs mais fundamentais na pesquisa, sempre marcou muito sua ascendência peruana (que no contexto local é sinônima de indígena) e nordestina. Em algumas ocasiões, evocava os conhecimentos indígenas de sua avó para falar sobre os cacos de cerâmica, em outras expressava a dita “selvageria” desses povos. Noutras ocasiões argumentava que sua comunidade seria de índios *mansos*: “*a bem dizer que todo mundo nesse Amazonas é índio*”. Sem uma coletividade específica, mas exatamente o seu contrário, tão abrangente e fluida, a reconstituição histórica sobre esta população resulta em análises ancoradas em macro períodos há muito esmiuçados pela historiografia da região. Por

---

<sup>23</sup> Existem 23 títulos definitivos de terra no interior da RDS Amanã, representando 2,4% da área total da Unidade de Conservação. Todos eles são anteriores à criação da RDS Amanã, sendo o mais antigo de 1899, e o mais recente de 1938. As Concessões de Direito Real de Uso (CDRU) eram emitidas de forma individual, por família até 2012, quando então foi emitida para a associação-mãe da RDS, a Central de Associações de Moradores e Usuários da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã - CAMURA (Plano de Gestão RDSA, 2020).

outro lado, ainda que dados locais alimentem a mesma historiografia, eles lançam luz sobre o paulatino processo de reconfiguração étnica, ou mesmo seu apagamento e a produção de invisibilidades sociais.

Confesso que demorei muito a perceber que as narrativas de encontros com seres encantados e/ou protetores e as experiências dos encantos, bem como as próprias incursões ao território para a caça ou a ação de abrir um lugar, poderiam também ser entendidas como históricas. Quando alguém fala sobre tais acontecimentos, tratando-se de um ancião há uma áurea de respeito, mas quase nunca se esboça uma imagem de pessoas paradas concentradas nas palavras olhando o narrador de forma fixa (na verdade apenas eu mesma tinha essa postura encarando alguns diálogos como um dispositivo histórico, quase mítico, ainda que em última instância algumas das narrativas que registrei o sejam). Na maioria das vezes, aqueles que estavam ao redor pareciam não prestar atenção na fala do narrador, seja do antigo seringueiro ou do caçador experiente. Me causava até certo incômodo a pessoa parecer falar ao vento, enquanto o restante estaria ocupado comendo, fumando, matando mutuca ou olhando o movimento a partir de seu jirau.

Numa manhã de domingo em Bom Jesus do Baré, enquanto muitos se curavam da ressaca do torneio de futebol que ocorrera no dia anterior, eu conversava com seu Moisés na presença de dois sobrinhos e um de seus filhos e netos de diferentes idades. Enquanto aquele senhor narrava encontros com animais incomuns na mata e a possibilidade de diálogos com eles, nossa conversa culminou na experiência de um conhecido seu que foi surpreendido por uma piranha que implorou para que ele não a matasse. Entre gritos das mulheres chamando crianças na beira, cochilo de um jovem na varanda e uma das netas mexendo em minha câmera fotográfica, um daqueles jovens participou do diálogo falando de suas próprias incursões na mata e me ofereceu uma das frases mais emblemáticas da vida em família e em comunidade:

*“Você já acordou sem saber quem você é? Um dia eu estava no Urumutum, aí eu parei para dar uma descansada, quando acordei eu não lembrava quem eu era, quem era minha família, meus pais, meus filhos, onde eu morava. Não tem sentido na vida, é a pior sensação do mundo (Pelado, agosto de 2019)*

Sem dúvida, o caso narrado por Moisés da piranha conversando com o pescador tangenciava as relações de encantamento as quais qualquer pessoa pode vivenciar. Uma das camadas da narrativa que observei naquele momento se concentrava no meu interesse de registrar a possibilidade cotidiana de comunicações entre gente humana e não-humana. De outro



modo, Pelado ao ouvir seu tio Moisés teceu considerações sobre sua própria experiência, onde numa incursão sozinho, passou por uma situação que pode ser vinculada ao estágio inicial do encantamento: perder referenciais do lugar onde se encontra, e conseqüentemente, da família que faz parte ou comunidade específica.

Essa situação me conectou ao que o antropólogo Uirá Garcia (2014) em sua etnografia observou entre os Awá sobre suas maneiras de narrar e escutar os acontecimentos da vida. Se de um lado cogita-se total desatenção sobre as narrativas, por outro, adultos e crianças sempre se mostram envolvidos compreendendo sutilezas de fábulas que à primeira vista soam extraordinárias.

Mas os Awá não narram mitos como narram caças. Preferem falar das caçadas, e mesmo antigos eventos, a mitos. Eventos que versam sobre o desespero por terem perdido uma trilha, e a alegria de reavê-la; o choque pelo encontro com uma onça ou fantasma, e o alívio de retornar à casa com saúde e comida. Histórias por si só fantásticas e que, devido as formas poéticas, ao etnógrafo soavam como mitos. Os Awá-Guajá (e penso, talvez, a maior parte dos ameríndios) não depositam na cosmologia e na mitologia algo como um dispositivo discursivo que deve ser proferido esporadicamente, como se isto salvaguardasse a sociedade, e fosse uma transmissão de saber ou qualquer outra forma de socialização (nós sim fazemos isso). O mundo é desta forma, e não precisam lembrar a ninguém que o mundo (compostos por viagens ao céu; caçadores celestes; fantasmas na mata; relações de maestria entre os animais, dentre tantas outras características) é assim. As pessoas não perdem os seus dias falando sobre o céu e os mortos, ao contrário, o que faz de uma conversa algo interessante são os episódios dramáticos da vida real - do dia de caça - que, por si só, já são fantásticos (Garcia, 2014: 351)

Nesse mesmo sentido, falar da história dos lugares passa pela relação íntima e familiar, mas, sobretudo, cotidiana que as pessoas desenvolvem junto a eles. E assim percebo que a passagem do tempo com as definições desses períodos é entendida por cataclismos e rupturas com certas condições anteriores de existência. Enquanto procurei determinar antiguidade e características contextuais do registro arqueológico, marcando as mudanças históricas por meio de datas ou auxiliada por mudanças estilísticas nas cerâmicas, mas sempre num tempo linear e

cronológico, meus interlocutores fazem em sua vida a associação de eventos em épocas, que se transpassam e admitem, em si mesmas, possíveis movimentos cíclicos.

Há 20 anos os filhos de Mimi e Dica plantaram sistematicamente seringueiras pelas beiras do igarapé e da comunidade Ubim orientados pelo patriarca e pela matriarca, o objetivo foi valorizar os terrenos caso o *tempo da seringa voltasse*, ao passo que se orgulham de suas roças, sítios e comunidade (que para nós poderia soar como uma contradição, visto que o tempo da seringa pode figurar com o tempo da escassez, quando a produção não tinha valor, a roça era pequena, as vezes precisavam comer *escoteiro*<sup>24</sup> pela falta da farinha, o rancho era parco, os utensílios raros). Ao meu ver, essa forma de encarar os tempos e eras não parece estar atrelada aos modos de vida irreversíveis e a história como caminho do progresso, ainda que a todo tempo estejamos diante de comparações entre tempos de fartura e escassez, até mesmo diante de graus de civilidade medidos por noções de braveza e mansidão das pessoas.

Penso que não é possível afirmar que o tipo de historicidade vivenciado localmente seja compatível com um tempo marcado pela irreversibilidade, em que os eventos são concebidos por meio da ideia de causa e consequência. Também não surpreende que o *tempo* comporte estruturas fragmentadas em diferentes partes, várias etnografias vêm mostrando aspectos semelhantes na Amazônia entre distintos povos e grupos sociais (Bonilla, 2005; Gow, 2006, Scaramuzzi, 2016), que numa macro-escala confluem sob experiências de rupturas, mas se especificam pelas imagens criadas por autobiografias que compõem um “regime de história” (Taylor, 2007: 147).

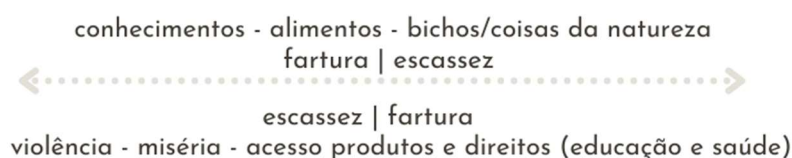
Aos *tempos* são concatenadas as memórias da escassez e da fartura, conceitos que suportam condições de prosperidade e fazem referências aos elementos centrais que impuseram transformações na vida cotidiana e na relação com agentes externos. Por exemplo, no *tempo dos patrões* as caças e os peixes eram abundantes, embora toda miséria e necessidade vivenciada; enquanto no *tempo da reserva*, com o acesso à educação, à energia elétrica e aos motores, com a consolidação da vida comunitária e agricultora, a fartura se traduz na produção da roça, em contrapartida a escassez se manifestando no desinteresse dos jovens nos conhecimentos dos antigos, o acesso facilitado às drogas, flexibilização de regras sociais que gera um índice de gravidez de jovens e adolescentes sem necessariamente a constituição do casamento, pela

---

<sup>24</sup> Comer escoteiro é uma expressão usada quando as refeições são realizadas sem a farinha ou apenas compostas apenas pela carne. Em geral é mobilizada com o sentido de trazer à tona dificuldades e precariedade de alimentos.

intensificação de doenças e perda dos saberes de cura, além da dificuldade de conseguir um bom peixe nos arredores mais próximos às comunidades.

O *tempo dos antigos*, por sua vez, é acionado em referência aos fundadores que abriram lugares, aos hábitos não rastreáveis em memórias pessoais ou subjetivas. Os *antigos* são aqueles que formaram as primeiras famílias, cujos descendentes foram os avós dos que hoje são idosos. É do *tempo dos antigos* também o conhecimento sobre raízes, paus e folhas para restabelecimento da saúde, bem como aquelas plantas que nascem espontaneamente na roça podem ser a ele associadas. Veremos ainda que as relações com as paisagens conectadas às narrativas de encantamento passam pelo tempo dos antigos, foram contadas ou vivenciadas por eles, na mesma medida que são os conhecimentos sobre os seres que habitam a mata, que se transformam e podem ser donos de outros seres e lugares.



A oposição entre o *antigo* (ou *de primeiro*) e o *agora* (ou *hoje em dia*) deve ser bem entendida, pois ainda que as alusões ao *tempo dos antigos*, em geral, sejam colocadas sobre o tom da admiração aos conhecimentos dos mais velhos de gerações anteriores, dificilmente poderemos associá-la a uma ideia de “tradição valorizada” ou sob o signo da ancestralidade. O *tempo dos antigos* aqui poderia aludir a camadas ou texturas temporais. Assim vejo devido aos próprios desencadeamentos de falas e narrativas que versam sobre como o Amanã era e como hoje é. Elas parecem acentuar contrastes de dois tipos de socialidades que se alternaram na medida que a vida passou a se concentrar nas beiras do grande lago em detrimento dos centros de terra firme, e sem qualquer surpresa, sejam nesses tempos ou noutros, não são processos desprovidos de atritos e conflitos.

De algum modo essa grande divisão entre o *tempo dos antigos* e o *tempo da reserva*, deve ser compreendida a partir de uma sobreposição do *tempo da seringa* (e dos *patrões*). Esse aspecto é que considero mais sensível nessa forma de narrar o passado, pois quando os idosos comentam sobre os eventos ocorridos no *tempo dos antigos*, ainda que cronologicamente na virada dos séculos XIX e XX, referências a escassez e violência estarão atrelados ao *tempo dos patrões*, que mesmo tangenciando o *tempo dos antigos*, parece ser o bastante para que o interlocutor identifique o período no qual tais episódios tiveram lugar.

A vida em comunidades fomentada pela Igreja Católica entre as décadas de 1960 e 1980 é consolidada no *tempo da reserva* durante a década de 1990, e manifesta a organização política e maior visibilidade de coletivos marcados pela desigualdade de poder na relação com os segmentos sociais envolventes. O advento da reserva, assim, não significa o rompimento com os modos de vida e valores antigos, mas antes se relaciona às transformações das estratégias para reprodução de um modo de vida ideal, com um rompimento no que tange ao desamparo de políticas públicas e à vulnerabilidade diante da exploração econômica desordenada que sofreram em décadas anteriores, especialmente quando os *peixeiros* com suas *malhadeiras* ou na *batição*, os barcos colombianos, de Manacapuru ou Manaus, invadiam seus lagos para atividades de pesca em grande escala<sup>25</sup>. Mas o *tempo da reserva* implica também o acirramento de disputas territoriais, e mais recentemente, com preocupações dos gestores ambientais sobre o desmatamento que gera a implícita inibição de abertura de novos lugares (para roça ou moradia). Outros aspectos mais globais, como o avanço da fronteira do narcotráfico imputa perigos ainda não experimentados pelas pessoas de Amanã: agora precisam lidar com a possibilidade de encontros com *piratas* e traficantes que escoam drogas pelos cursos hídricos da região.

Há certa concomitância de tempos, mas a extensão do *tempo dos padrões* é que se conectam as “produções” cujas faturas operavam como mediadoras da relação daquela população e sua busca por uma vida melhor, menos precária. A organização comunitária incentivada pela Igreja e cooptada pela gestão pública e pelas políticas ambientais, coloca-se como um intermédio nessa busca, de modo a equacionar a vida entre parentes com condições de maior acesso aos serviços públicos, ao dinheiro, aos eletrodomésticos e tecnologias em geral. Mas embora ocorra um entendimento tácito que o *tempo da reserva* propicia uma vida plena, isso não isenta as pessoas do sentimento de buscar uma “vida melhor”, mirar no “crescimento” da comunidade ou dela “ir pra frente”. Entretanto, toma contornos paradoxais no cotidiano, pois as ações de formar as comunidades e de fazê-las “crescer” entram em jogo a administração de duas abundâncias. A primeira advém dos centros da mata, é necessário expandir os limites e frequência de movimentos em busca das caças, avançar áreas de roça, que passa pela negociação com muitos seres, alguns poderosos, não somente sobrenaturais, há os agentes ambientais financiados por redes globais mobilizadas por crises climáticas que abominam a prática de derrubar porções da floresta. A segunda abundância vem da cidade, são os objetos, tecnologias, comidas processadas, bebidas alcólicas e acesso às drogas que impactam as redes de

---

<sup>25</sup> Na esteira da desorganização do sistema seringalista, comerciantes da pesca passaram a invadir os lagos da região, utilizando modos de pesca predatórios.

sociabilidades que, numa camada mais profunda, ligam as pessoas de Amanã ao *tempo dos antigos*.

A seguir tentarei caracterizar esses tempos com um esforço que me vincula em parte com as formas fragmentárias que eles nos informam sobre o passado e se fazem presentes na vida cotidiana. O exercício de escuta iniciado no campo foi continuado na escrita, atenta às maneiras pelas quais aquelas pessoas entendiam e narravam os acontecimentos passados. Nesse exercício tentarei estabelecer pontes entre os relatos e dados da historiografia e etnohistória disponíveis, sem a finalidade de presumir um início (como marco zero) das histórias dessas comunidades, principalmente quando se trata de uma população diversa, marcada por um processo intenso de violências, vulnerabilidades e profundas transformações de suas organizações sociais.

### **No tempo dos índios: o disruptivo encontro colonial, alianças e invisibilidades**

O *tempo dos índios*, como adiantei, é mobilizado quando vestígios arqueológicos são dispositivos de interações, mas ele não é um simples sinônimo do *tempo arqueológico*, cujas narrativas sobre o lago especialistas vêm construindo nos últimos 20 anos. É um tempo ativado, por exemplo, quando refletimos sobre mudanças paisagísticas e formações florísticas, ou para explicar toponímias e o próprio nome do lago. O *tempo dos índios*, então, funciona como um período cronológico profundo, mas concomitantemente recente, na medida que uma variada gama de fatores e elementos pode ser a ele associada, se não existe um rastreamento na memória das famílias de eventos que os conectem a determinados lugares. Dito de outra forma, se não há reconhecimento de autoria familiar sobre um lugar, a [oni]presença indígena na região pode explicar a existência de várias feições que conformam os lugares.

A região do lago Amanã é largamente registrada na cartografia histórica do Alto Amazonas quando nos rios Solimões e Japurá eram travadas disputas territoriais entre colonizadores. Toda a porção de terra entre a margem esquerda do Japurá entre lagos de Aiama e Anamã - incluindo, portanto, Amanã - era conhecida como Imari. Ainda no século XVI, o delta do Japurá foi mencionado como parte dos circuitos comerciais entre os nativos (Porro, 1995), já no século XVII, por ali foi estabelecido o primeiro marco de divisa entre os domínios das coroas européias<sup>26</sup>. O rio

---

<sup>26</sup> A expedição de Pedro Teixeira, em 1639, foi responsável por essa demarcação, um marco entre os domínios de Portugal e Espanha foi colocado em uma das aldeias Aisuari, conhecida como a aldeia do ouro. As fontes indicam que o Rio do Ouro seria o Japurá ou um de seus braços, e que a referida aldeia fosse talvez Quirimataté junto a foz

Japurá foi entendido como a principal via de acesso aos recursos auríferos que portugueses tanto buscavam. Após algumas expedições de reconhecimento, em 1671 uma tropa de resgate da Companhia de Jesus liderada pelo padre João Maria Gorsony chegava à região, inaugurando um macabro fluxo comercial entre colonizadores e os indígenas contatados às margens dos grandes rios, tratava-se da captura de pessoas para a escravidão, no seu retorno a expedição conduzia cerca de 900 indígenas aprisionados (Bettendorf, 2010: 54).

No final daquele século, as informações do padre jesuíta Samuel Fritz que percorreu a região entre 1686 e 1688, corroboravam notícias dos primeiros contatos, havia um circuito bem estabelecido entre o Japurá e o Rio Negro, principalmente pela rota do Rio Jurubaxi. No seu mapa abaixo, é possível perceber que diferentes aldeias e povos que habitavam a região, inclusive no delta do Japurá há indicações de povos específicos. A configuração dos assentamentos e efetivação da ocupação através das missões religiosas, intensificaram os registros sobre nomes de sítios, ao passo que novos etnônimos surgem e outros desaparecem.

Naquele período eram muito preliminares as informações sobre o grande rio que viria ser alvo de controvérsias entre especialistas, que por muito tempo foi considerado possuidor de oito bocas, sem dúvida, devido às várzeas e seu complexo e dinâmico ritmo de mudanças. Mas aquele, digamos “modesto”, mapeamento de Fritz contemplava uma das principais características que acompanharia o interflúvio entre o Japurá e o Negro por todo período colonial: não somente os grandes rios eram vias importantes nos fluxos de coisas e pessoas, havia redes multidirecionais e milenares na profunda floresta de terra firme.

No século XVIII, as missões religiosas foram fundamentais nas estratégias da colonização, administravam um amplo contingente de nativos e sua força de trabalho, essas missões transformavam os diferentes povos e etnias em uma “massa indistinta”, falante de uma língua geral, o *nheengatu*, sendo a ela inculcidos os preceitos católicos, mas principalmente, o sistema de trabalho servil instaurado pelos europeus (Lima, 1992: 64).

---

do Tapiú, como antes era chamado o Rio Tefé (Faulhaber, 1998: 122; Porro, 1992:184). Os relatos de Samuel Fritz corroboram a informação, pois ele teria fundado um aldeamento sob o nome de Parauari, que viria se tornar no futuro Nogueira, sua localização seria próxima ao lugar onde fora colocado tal marco português (Lima, 1992; Fritz, 1960).

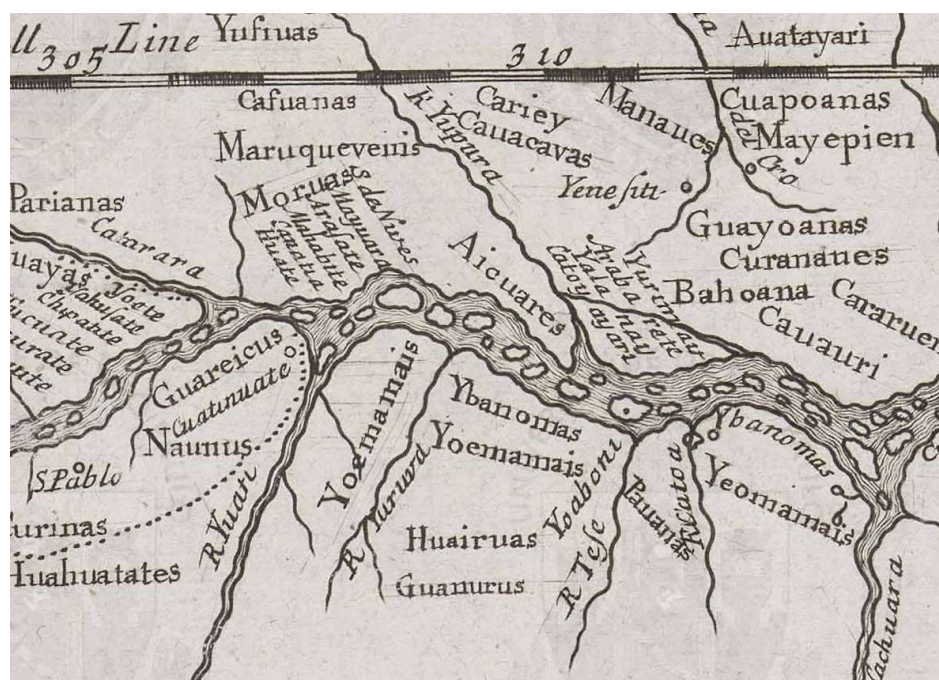
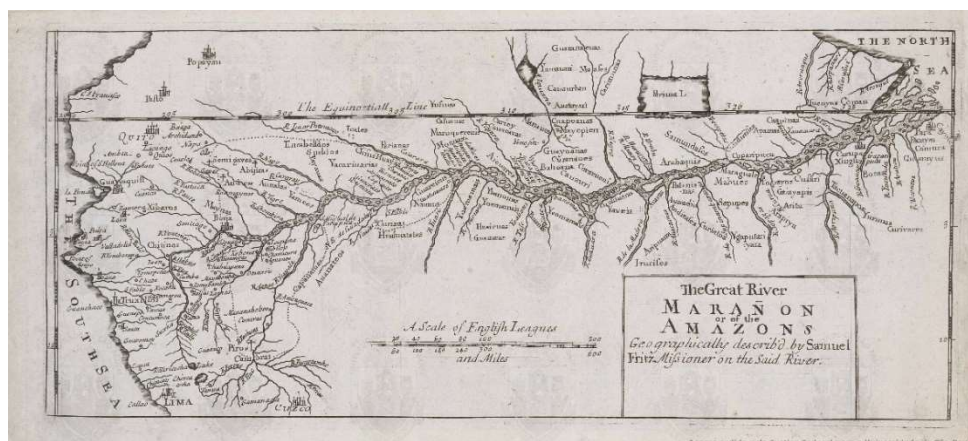


Figura 12: Mapa do missionário Samuel Fritz, 1707. Título: El gran río Marañon, o Amazonas, con la mission de la Compañia de Jesus geográficamente delineado / por el P. Samuel Fritz, misionero continuo en este río. P.J. de N. Societatis Jesu, quondan in hoc Maranone missionarius, sculpebat. 10 leguas castellanas. Autor: Fritz, Samuel (1656-1725): 1707. Fonte: Bibliothèque Nationale de France.

Um breve levantamento de fontes demonstra a diversidade étnica presente no rio Japurá no início da colonização e seu paulatino desaparecimento, marcado por fugas, escravidão, ondas migratórias, epidemias e finalmente pelo processo de pacificação e políticas de miscigenação instaurado durante a administração pombalina, quando aos povos indígenas foi reconhecida sua “liberdade natural”, ou pelo menos, a liberdade do controle missionário (Hemming, 2009, 33). São várias as ações que marcam o Diretório, desde a expulsão das ordens religiosas à abolição do

uso do *nheengatu*, incluindo proibições de casas comunais e a abertura e incentivo para ocupação de colonos e os matrimônios interétnicos.

Nesse contexto, os cronistas qualificavam o Japurá como “famoso”, no entanto, perigoso devido aos muras (Sampaio, 1825)<sup>27</sup>. O “gentio” protagonizou uma das mais conhecidas frentes de resistência ao projeto colonial, mas é o processo de rendição, cujo cenário envolveu a extensa várzea e também o lago Amanã, que merece um pouco de nossa atenção. Há uma farta documentação histórica com trocas de cartas e orientações ocorridas entre representantes coloniais e o governador da capitania de São Sebastião do Rio Negro, João Pereira Caldas, entre os anos de 1784 e 1786. São detalhados diversos aspectos sobre como se deu a condução dessa rendição voluntária. As cartas sobre a redução dos Mura foram compiladas por Alexandre Rodrigues Ferreira como “Notícia da voluntária redução de paz e amizade da feroz nação do gentio Mura nos anos de 1784, 1785 e 1786”. Posteriormente o documento foi publicado, sem menção ao compilador, por diferentes revistas, como a Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Boletim de Pesquisa CEDEAM (Amoroso, 1999). Nessa pesquisa consultei os documentos que foram mais uma vez integralmente publicados em 2005 sob o título “Feroz Nação do Gentio Mura”, na sessão “Documentos de pesquisa” do único volume da Revista Raízes da Amazônia organizada pelo Núcleo de Pesquisas em Ciências Humanas e Sociais do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia - INPA<sup>28</sup>.

Num despretenhoso dia de julho de 1784, dez embarcações ubás com cerca de 40 muras, chegaram em Santo Antônio do Maripi, lugar próximo a atual Maraã, a negociação consistiu no oferecimento de informações por parte dos muras. Aquele grupo observava o aumento do número de pescadores e movimentação daquele lugar<sup>29</sup>, procurava marcar distinções entre eles e outros grupos muras, diziam que não admitiam entre eles ladrões, não pretendiam sofrer perdas, e o motivo da visita era avisar que um grupo maior de muras bárbaros chegaria naquele lugar. O

---

<sup>27</sup> O relato de Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio descreve suas viagens na Capitania de São José do Rio Negro, até a fronteira com as possessões espanholas, entre os anos de 1774-1775. Trata-se de fonte setecentista que discorre sobre a história, geografia e produtos naturais da região, com detalhado registro de diferentes povos indígenas.

<sup>28</sup> A revista Raízes da Amazônia, embora com pequena tiragem e descontinuada, pode ser consultada em plataformas de compartilhamento de arquivos e documentos digitais. No acervo da Biblioteca Nacional Digital Brasil, encontramos o manuscrito organizado por Alexandre Rodrigues Ferreira: [NOTÍCIA da voluntária redução de paz e amizade da feroz nação do gentio Mura nos anos de 1784, 1785 e 1786]. [S.l.: s.n.]. 77 doc (99) p. Disponível em: [http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo\\_digital/div\\_manuscritos/mss1456739/mss1456739.pdf](http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_manuscritos/mss1456739/mss1456739.pdf). Acesso em: 30 mai. 2022.

<sup>29</sup> De acordo com o Dicionário Topográfico, Histórico e Descritivo da Comarca do Alto-Amazonas, a freguesia de Santo Antônio de Maripi naquela década, tinha uma população de 400 pessoas, “em 35 fogos, provinda de Barés, Macús, Marianas, Mepuris, Passés e Xomanas, planta exigua para seu sustento; pesca pirarucú; fabrica manteiga de peixe -boi e tartaruga; e extrai drogas”. (Amazonas, 1852: 134).



diretor então presenteou o grupo com diversos bens, que por sua vez, saiu satisfeito e prometendo voltar depois que “assolassem” outros indígenas (citados como inimigos) pelos arredores, finalizassem suas roças e ainda trariam tartarugas como forma de pagar pelos presentes recebidos. O furriel comandante Manoel José Valladão, escreve uma carta para relatar o ocorrido, mas deixa transparecer seu medo, visto que os moradores não se atreviam a sair do povoado, e assim suplicava que fossem mandados reforços para Maripi (“Notícia”, 2005: 324).

Cerca de seis meses depois, em janeiro de 1785, representantes daquele grupo retornaram, trazendo 5 tartarugas e raízes de salsa. O grupo havia se dividido, um teria ido ao Pureos (Puruê?) a “*dar em outro inimigo*”, enquanto o chefe do grupo a falar com Manoel José partiria para Amanã para visitar um irmão “*que por lá andava com outra gente*”, a visita seria para informá-los sobre essas negociações que o grupo estava fazendo com os brancos. Esse chefe estava acompanhado de 28 índios, 1 rapaz e 6 mulheres em 7 canoas, no fim da visita saíram cada um dos homens com uma faca, e outros presentes que seriam distribuídos conforme o chefe melhor julgasse. As mulheres receberam gargantilhas, espelhos e miçangas (“Notícia”, 2005: 327). No dia seguinte, o combinado firmado seria que o principal acompanhado por Manoel José Valadão iria até Ega falar com o tenente João Baptista Mardel, enquanto outra parte do grupo seguiria para o Amanã, principalmente as mulheres. Ao todo, reuniam-se mais de 40 canoas ubás.

A comissão mura durante a descida reuniu mais gente pelo caminho. Ao chegarem em Ega somente uma parte se encaminhou para a reunião com o diretor do lugar João Baptista Mardel, enquanto cerca de 100 indígenas ficaram à espera da comissão afastados do porto. Selaram ali um compromisso de paz, a partir de então, quando ocorresse algum encontro ou abordagem dos brancos, deviam os muras baixar suas armas e dizer uma senha: “Camarada Mathias”. Daquele grupo, alguns voltaram para suas paragens, outros seguiram para Amanã e outro grupo partiria rumo ao Rio Madeira e Amazonas para dar essas orientações aos seus parentes, enquanto os brancos seriam também advertidos sobre aquele acordo (“Notícia”, 2005: 328-329).

O governador João Pereira Caldas, sediado em Barcelos, dias depois emite um ofício onde relata e engrandece a negociação ocorrida no Japurá, e orienta sobre a estratégia a ser tomada. Devia-se a partir de agora conceder “agasalhos” ao muras, também mapear as aldeias que ele julgava serem numerosas, e principalmente, evitar que aquela população estabelecesse povoados vizinhos, de modo que isso dificultaria alguma revolta ou subversão mura (“Notícia”, 2005: 330).

Naquele mesmo mês de janeiro de 1785, uma nova visita foi feita a Maripi pelos muras, dessa vez o chefe estava acompanhado de Ambrósio, um indígena “murificado”<sup>30</sup>, casado com uma mura, que antes habitava o rio Madeira. Ambrósio levava consigo além da esposa, sua irmã, Joana que serviu como tradutora, pois falava bem a língua geral. Informavam que Ambrósio fundaria sua povoação no lago Amanã, seu interlocutor, faz uma observação pertinente: “*sendo aliás as terras muito pingues, e o lago abundandíssimo de pescado como as suas margens de salsa, de cacau, e outras drogas, que fazem o comércio do Estado*” (“Notícia”, 2005:332).

Os planos do indígena murificado Ambrósio não eram pequenos, sua povoação seria grande, ele já havia feito acordos com outras nações, como dos “Jumanas”<sup>31</sup>, que habitavam o Japurá, os via como gente muito trabalhadora que iriam juntar-se a eles no Amanã. Além disso, Ambrósio prometia que convenceria outros povos no rio Juruá. O chefe dos Jumanas em outra ocasião e em particular foi indagado por João Baptista Mardel sobre aquelas intenções, e revelou que se viu obrigado a colaborar com Ambrósio. Com ele foram mais de 100 almas para o Amanã (“Notícia”, 2005: 332-333).

O diretor de Mapiri, Mathias Fernandes, sob ordem de João Batista, acompanhou no lago Amanã a colheita da salsa, cuja produção foi direcionada para a Igreja do Mapiri, investida por sua vez na distribuição de roupas entre os indígenas da nova povoação que recebeu o nome de São João Batista do Amanã. Além disso, Mathias estava encarregado de observar de perto a condução de Ambrósio junto aos grupos que havia reunido no lago Amanã. A partir de então, vemos uma grande circulação de bens e produtos entre Ega, Maripi e Amanã (“Notícia”, 2005: 334-335).

Quadro 1: Bens e produtos trocados entre Muras do Amanã e portugueses em Maripi e Ega.

DATA	RELAÇÕES DE BENS E PRODUTOS
15 de julho de 1784 Primeiro encontro em Maripi	4 machados, 6 foices, 4 chapéus pequenos, 3 dúzias de facas, 30 gargantilhas, 10 maços de velório sortido, 2 duzias de espelhos, 3 dúzias de birimbáos, 250 anzóis brancos

<sup>30</sup> De acordo com a historiografia os muras falavam variadas línguas e viviam em grupos dispersos compostos por múltiplas etnias agregadas, fenômeno tratado pelos portugueses como “murificação”: consistia na prática de agregar aos seus próprios grupos diversos elementos fugidos das missões e vilas coloniais; tais como negros, brancos pobres e índios desterritorializados e de diversas origens étnicas. (Amoroso, 1991; Domingues, 2000).

<sup>31</sup> O etnônimo é relativamente frequente nas fontes e apresenta muitas variações: Chumanas = Yumanas = Xumanas = Xomanas = lumanas = Xomanas. Parece que a partir de algum momento do século XVIII outra variação ocorre: Humaua = Umaua = Amaua. Spix e Matius relatam que “A língua dos jumanas tem muitas semelhanças com a dos uainumás e dos cauixanas, os quais conheci no lago Acunauí [no rio Japurá]. A tribo é dividida em diversas hordas, cujas mais importantes seriam as seguintes: caruaná, varuamá, Jöcacuramá, lamaramá, urizsama, jajúnama (uainuma ?), picúama, jamolapa e malinumá.” (2017:302)

<p>19 de janeiro de 1785 Acordo de paz em Ega</p>	<p>4 machados, 4 foices, 2 ferros de cova, 12 facas, 12 trinchetes, 12 arpões de tartaruga, 24 bicos de flechas, 24 sararacas, 12 navalhas de barba, 25 varas de pano de algodão, 3 maços de velório sortido, 1 enchó de canoa.</p>
<p>10 de março de 1785 Fundação da povoação Mura no Amanã com aliados Jumanas</p>	<p>10 machados, 10 foices, 16 facas, 18 trinchetes, 37 bicos de flechas, 25 sararacas, 32 arpões de tartarugas, 7 cabeças de velório, 4 cabeças de granadas brancas</p>
<p>28 de maio de 1785 Compromisso de Ambrósio para expansão do acordo de paz entre povos entre Purus e Juruá</p>	<p>26 varas de pano de algodão, 6 machados, 6 foices, 48 trinchetes, 44 facas, 14 arpões de tartaruga, 36 sararacas, 2 arpões de peixe boi, 6 ditos de todo peixe, 6 ditos de tambaqui, 54 bicos de flecha, 200 anzóis brancos, 2 macinhos de velório verde, 2 ditos de cor de ouro, 1 maço de granadas, 15 paneiros de farinha, gastos para comerem e levarem.</p>
<p>1 de junho de 1785 Produção Mura: tartarugas e salsa</p>	<p>Pagamento de 4\$000</p>
<p>09/10 de julho de 1785 Produção Jumana: duas arrobas de salsa</p>	<p>7 machados, 2 dúzias de facas cabo de peso, 4 facas grandes, 1 espelho grande, 2 anzóis (Soma dos produtos 8\$000).</p>
<p>11 de julho de 1786 Adiantamento para povoação Jumana e Mura no rio Japurá</p>	<p>20 alqueires de farinha e 2 foices para roça;</p>
<p>08, 13 e 20 de julho de 1786 Produção Mura: 27 tartarugas, 2 ditas pequenas e 18 capitaris</p>	<p>6 espelhos, 6 navalhas de barba, 16 sararacas, 6 canivetes, 6 pentes de marfim</p>
<p>27 de agosto de 1786 Produção Mura: 21 tartarugas</p>	<p>2 frascos de aguardente de cana, 7 navalhas de salto, 5 navalhas de barba, 12 espelhos, 48 sararacas e 6 arpões de tartarugas; e para o chefe Mura (Ambrósio?): 5 varas de pano de algodão</p>

Fonte: NOTÍCIA da voluntária redução de paz e amizade da feroz nação do gentio Mura nos anos de 1784, 1785 e 1786. In: Raízes da Amazônia, n. 1, v. 1, 2005.

No mês seguinte, Ambrósio retornou a Ega trazendo consigo uma boa porção de tartarugas, naquela visita ele passou por Nogueira para participar de festas junto a um de seus irmãos. Mathias Fernandes, escreve a João Batista Mardel de modo a dar notícias sobre as movimentações de Ambrósio, informa ainda que havia levado seus índios, que ajuntaram salsa e jabotis naquele Amanã (Notícia”, 2005:337). A partir de então, diversas negociações são estabelecidas, Ambrósio compromete-se a angariar aliados pelos gentios que habitavam o Rio Negro. Do mesmo modo, o chefe jumana, com sua povoação já fundada no lago Amanã, passa a estabelecer negociações e comércio diretamente com os diretores de Ega, há registro de que tenha levado uma arroba de salsa, que foi paga em réis. Nessa mesma carta, assinada em 1º de junho de 1785, vemos que o chefe jumana depois de feitas suas grandes roças, pretendia ir ao Içá buscar seus parentes. É então orientado que se fale pouco com os espanhóis, que evite que líderes indígenas tenham conhecimento do empreendimento no Amanã, como um certo preto Rojas: *“faça naquele lago a maior e mais continuada assistência, e que evite quanto poder a entrada do tal preto nele”* (“Notícia”, 2005:341).

O governador, que estava sediado em Barcelos no Rio Negro, via com bons olhos aquela estratégia e relata que o empreendimento no lago Amanã tinha tudo para prosperar desde que se evitasse que os espanhóis tivessem conhecimento dele. Em julho de 1785, sob coordenação do diretor Mathias Fernandes, uma nova produção muito próspera foi feita no lago Amanã, a expedição com mais de 150 indígenas se concentrou na pesca de tartarugas, resultando em mais de duzentas que foram levadas para Ega e a maior parte vendida a Fazenda Real, contudo, não mais em dinheiro o pagamento foi feito, mas com produtos e bens como facas, bicos de flecha e velórios<sup>32</sup>. Nesse registro um aspecto chama muito atenção, o tenente-coronel João Baptista Mardel refere-se a Ambrósio como “meu compadre”. Àquela altura a povoação São João Batista do Amanã era um modelo a ser seguido (“Notícia”, 2005:350).

No decorrer de três anos com intensas trocas de correspondências entre diretores de Maripi e Ega com o governador sediado em Barcelos, acompanhamos o fluxo de movimentos dos muras entre grandes distâncias, bem como um processo de conversão, batismos e estabelecimento de relações de compadrio. Chamado de capataz, Ambrósio seguiu naquele período arregimentando novos grupos, levando seus principais ao diretor de Ega, que por sua vez os abastecia de bens e produtos para a fundação de povoações pela região, como por exemplo no Rio Mamiá e no lago Peunuhiri (“Notícia”, 2005:360).

---

<sup>32</sup> Provavelmente trata-se de avelórios, como eram chamados um tipo de conta de vidro, uma espécie de miçanga.

Naquele momento, um censo das aldeias mura indicava que havia 200 almas no Amanã (“Notícia”, 2005:373). No entanto, em março de 1786 fica latente uma preocupação sobre o agrupamento que começava a ocorrer naquela região de Amanã e as dificuldades que o lago apresentava no período da vazante, comprometendo os deslocamentos e a bem-sucedida produção. Os portugueses identificam a necessidade de mudança dos muras para outro ponto no rio Japurá, bem como a mudança do próprio povoado de Maripi devido ao fenômeno da terra caída que os portugueses passaram a presenciar (“Notícia”, 2005:362). Enquanto o diretor de Ega sugere algum ponto no delta do Japurá e no Aranapu, o governador por sua vez, sugere que se faça mais dentro do Japurá, na altura do Auati-Paraná (“Notícia”, 2005:363).

Havia já naquele momento grande conhecimento sobre as conexões entre o interflúvio Japurá-Negro, como podemos observar nos mapas abaixo (Figura 7 e 8). Vários mapas foram produzidos à época, de modo que do lado Português procurava-se consolidar os limites de seu domínio até o Apaporis. A região experimentava um intenso movimento de portugueses e espanhóis que estavam em negociação sobre os limites de cada Coroa (Torres, 2011).

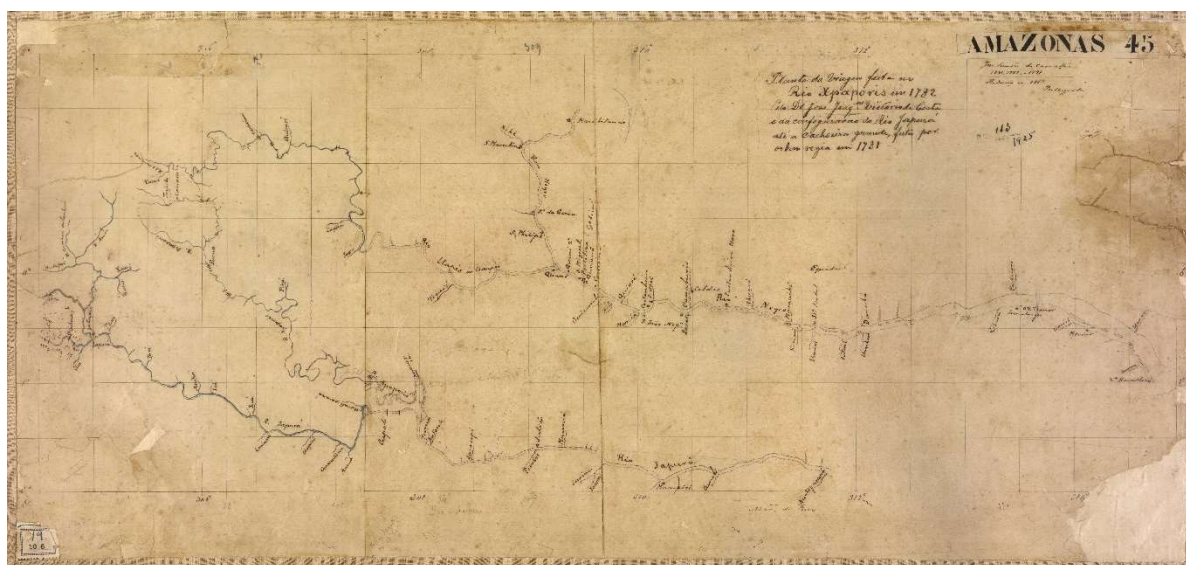


Figura 13: Planta da viagem feita no rio Apaporis em 1782 no contexto das demarcações de fronteiras entre coroas européias. Título: Planta da viagem feita no rio Xpaporis em 1782 pelo Dr. José Joaquim Victorio da Costa, e da configuração do rio Japurá até a Cachoeira Grande, feita por ordem regia em 1781. [s.d.]. 1 mapa, 29,5 x 64,0 cm.

Fonte: Biblioteca Nacional. Disponível em:

[http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo\\_digital/div\\_cartografia/cart540219/cart540219.jpg](http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart540219/cart540219.jpg). Acesso em: 31 mai. 2022.

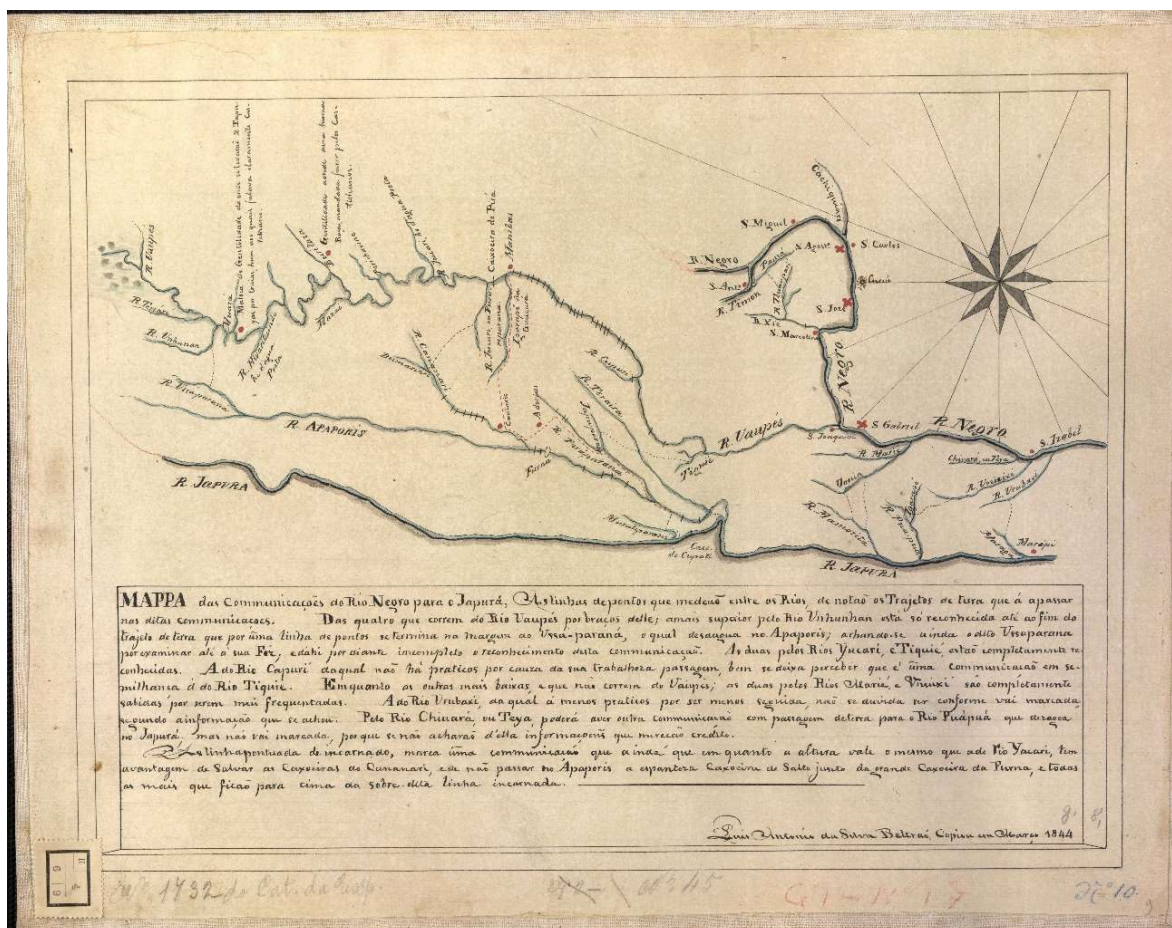


Figura 14: Mapa que mostra o curso do Japurá tratando-se de cópia produzida por Luis Antonio da Silva Beltrão em 1844 a partir de mapa assinado por Manuel da Gama Lobo d'Almada. Título: "Mapa das comunicações do Rio Negro para o Japurá: As linhas de ponto que medeão entre os Rios, denotão os Trajetos de terra que a apassar nas ditas comunicações". 1844 mar. 1 mapa ms., aquarelado, 28,4 x 37,8cm em f. 33 x 42 cm. Fonte: Biblioteca Nacional. Disponível em: [http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo\\_digital/div\\_cartografia/cart525959/cart525959.jpg](http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart525959/cart525959.jpg)).

A mudança dos povoados era estratégica e atendia interesse políticos dos portugueses. Para tanto o governador manda realizar um mapeamento e estudo de qual paragem seria propícia para o empreendimento, o croqui abaixo (Figura 9) formulado pelo próprio tenente coronel João Baptista Mardel nos informa a localização desses assentamentos. Em julho daquele ano é fundada a nova São João Batista às margens do rio Japurá, mudança consentida pelos habitantes de Amanã. A povoação somava 153 pessoas, contava com 3 principais, 39 homens, 45 mulheres, 21 rapazes, 13 moças e 32 crianças ("Notícia", 2005:385).



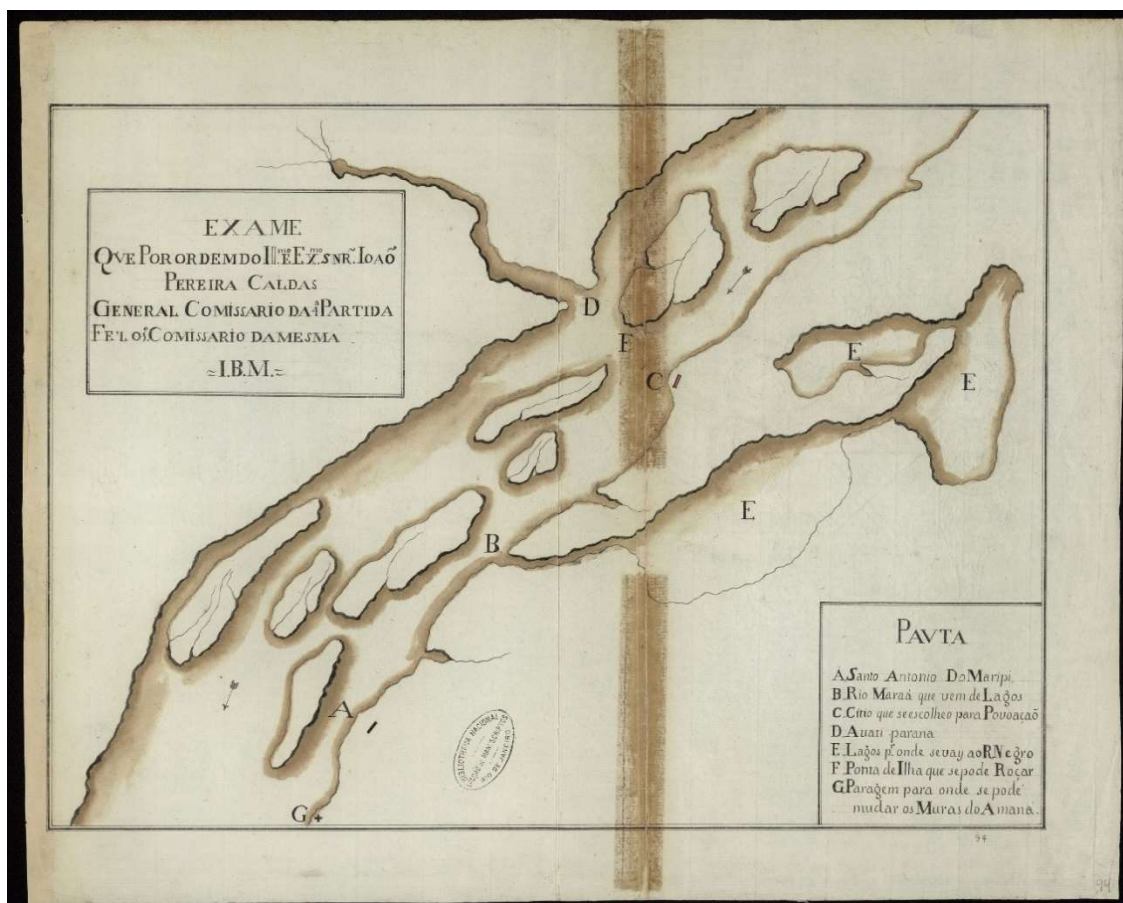
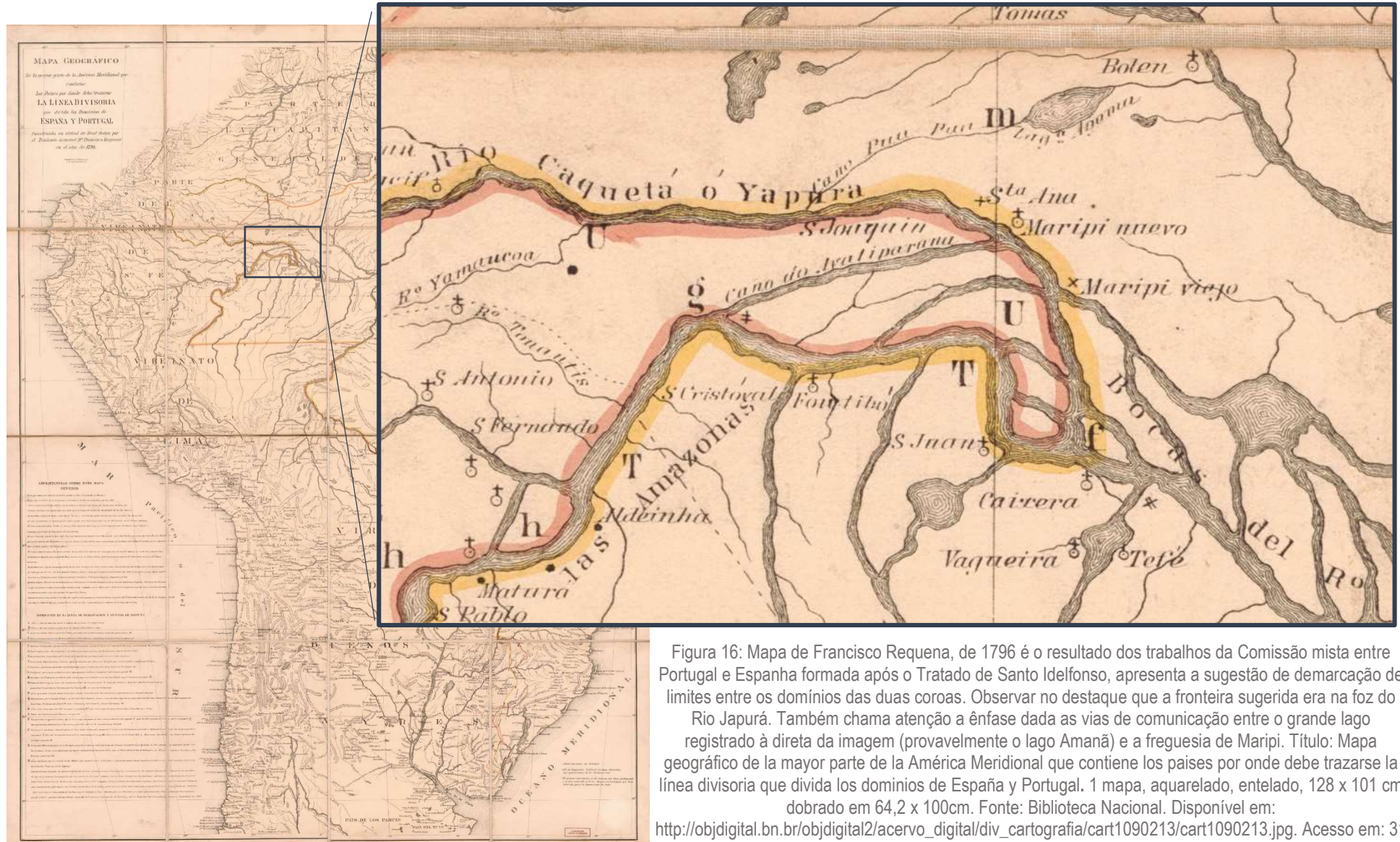


Figura 15: Croqui feito por João Baptista Mardel a partir de viagem de inspeção para escolha de lugar para o remanejamento da aldeia dos muras do lago Amanã para às margens do Rio Japurá. Título: "Exame que por ordem do Ilmo. e Exmo. Senhor João Pereira Caldas, general comissário da 4ª Partida, fez o primeiro comissário da mesma". Fonte: Biblioteca Nacional. Disponível em: [http://objdigital.bn.br/acervo\\_digital/div\\_manuscritos/mss1309091/mss1309091.jpg](http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1309091/mss1309091.jpg). Acesso em: 30 set. 2021.





O mapa acima foi formulado pelo Francisco Requena, técnico espanhol da Comitiva de Demarcação formada após o Tratado Preliminar de Paz e Limites, assinado pelas coroas européias em Santo Ildefonso, em outubro de 1777<sup>33</sup>. Após 10 anos de trabalhos, no mapa apresentado em 1796, é visível alguns problemas de escala e detalhamento, mas indica a existência do complexo de lagos na margem esquerda do Japurá. O mais interessante é a ênfase dada as vias de comunicação entre o grande lago registrado à direita da imagem e a freguesia de Maripi, mostrando que havia um trajeto usual pelas cabeceiras de Amanã, provavelmente tratando-se dos igarapés de Joá Grande e Joacaca, hoje uma rota praticamente inutilizada.

A aliança acordada entre muras e portugueses não só atendia interesses dos colonizadores, havia também conexões macro políticas por parte dos indígenas que visavam adquirir um forte aliado na guerra contra seus inimigos de longa data, os mundurucus (Domingues, 2000; Santos, 2002). Do rápido empreendimento no lago Amanã, a análise daqueles registros históricos chama atenção que o lago era habitado por outra gente antes dos muras e jumanas, além do protagonismo dos dois povos aliados entre si. Cerca de 40 anos depois, quando o botânico Carl Friedrich Martius em sua viagem pelo Japurá chegou a Maripi, viu-se cercado exclusivamente de indígenas passés, juris, coerunas e jumanas, havendo somente um único branco que era o juiz. A maioria não habitava a própria aldeia, composta de seis casas e a igreja, mas vivia espalhada pela vizinhança. Havia uma organização política com cada povo tendo seu próprio chefe, interlocutores junto aos portugueses (Spix e Martius, 2017). O chefe jumana então é retratado por Martius (Figura 11).

---

<sup>33</sup> O acordo de 1777 estabelecia que, da embocadura do Rio Japurá à foz no Oceano Atlântico, o Amazonas era de navegação privativa de Portugal; na direção contrária, até o marco do Rio Javari (uma extensão de uns 400 quilômetros), a navegação era comum às duas Coroas; e, a partir do Forte de Tabatinga, águas acima, era exclusiva da Coroa espanhola. Na prática os portugueses interiorizaram o quanto puderam sua presença em solos castelhanos (Bueno et al, 2020: 2).

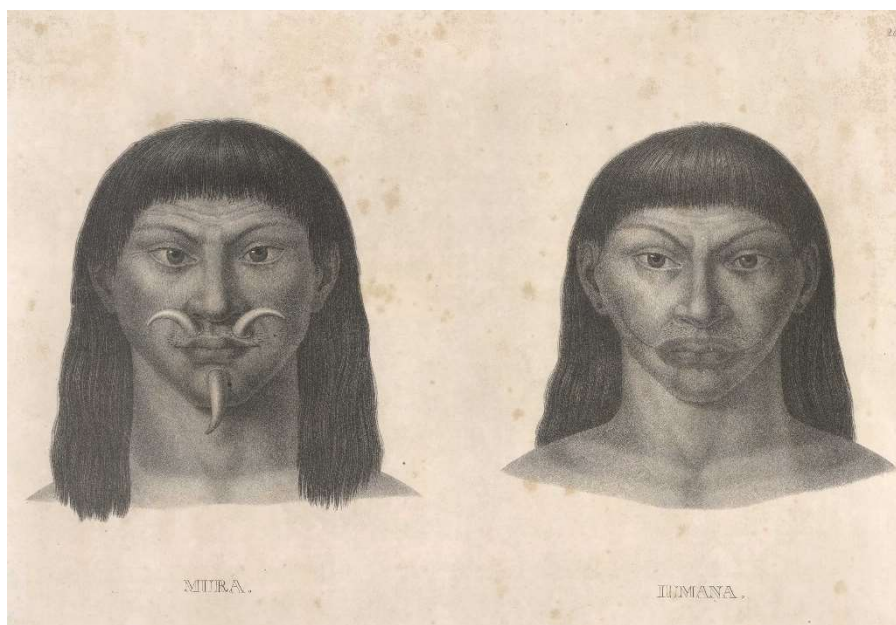


Figura 17: Gravuras de Martius produzidas durante sua viagem ao Japurá, à direita o líder Jumana que vivia em Santo Antônio do Maripi. Fonte: MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. **lumana**. Muenchen [Munique, Alemanha]: Gedruckt bei M. Lindauer, 1823-1831. 1 grav, litografia, pb, 46 x 59. Disponível em: [http://objdigital.bn.br/acervo\\_digital/div\\_iconografia/icon1250074/icon1250074\\_28.jpg](http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_iconografia/icon1250074/icon1250074_28.jpg). Acesso em: 31 mai. 2022.

Se sobre os muras há relativa produção bibliográfica esmiuçando os efeitos dessa rendição, ainda são raras análises sobre os jumanas. De acordo com Antônio Porro (2007:106), na década de 1760 aqueles indígenas viviam no Içá e na margem direita do Japurá; integravam a população de Fonte Boa, Amaturá e São Paulo de Olivença (Noronha). Mas as informações registradas em 1820, são aquelas mais detalhadas:

Da nação dos jumanas (xomanas), que vivem no Içá, e entre esse rio, o Puruê e o Duami, chamados tecunas pelos espanhóis de Mainas, só ficaram ainda uns restantes em Maripi, e mesmo estes não trazem mais, assim como diversos descendentes da mesma tribo, moradores em Ega, o seu distintivo, um comprido oval, tatuado em volta da boca, o qual frequentemente também cobre os lábios, e continua nas faces numa linha horizontal. (Spix e Martius, 2017:301)

Embora todo impacto e dismantelamento devido aos descimentos e englobados na vida colonial, algumas informações etnográficas sobre eles destacam a forma de sepultamento e ritos funerários envolvendo o uso de urnas cerâmicas, oferendas que acompanhavam o corpo, além de beberagens e a existências de duas entidades de sua cosmologia (Spix e Martius, 2017:273-74). As fontes divergem quanto a suas correlações linguísticas, nas análises iniciais estariam mais

próximos aos povos “maku”, hoje são relacionados a populações arawak (Ramirez, 2020), de todo modo prevalecem menções sobre eles na região que engloba o interflúvio Negro-Japurá, Putumayo e o Içá.

Ponto pacífico é que naquele século XIX viajantes naturalistas que passaram pelo Japurá documentaram a predominância dos Miranhas e os efeitos causados pela compra e venda de indígenas, principalmente crianças (Figura 12). Na ocasião que o o botânico estava na companhia do comerciante italiano Francisco Ricardo Zany, ele relata que Zany costumava ir a Porto dos Miranhas para adquirir índigenas junto ao líder miranha que atendia pelo nome português de João Manuel. Para tanto, eram promovidas correrias contra outros grupos e os vencidos eram transformados em mercadoria (Costa, 2019; Spix & Martius, 2017) .



Figura 18: Gravura “No porto dos Miranhas, no rio Japurá”. Fonte: SPIX, Johann Baptist von. **Im porto dos Miranhas, am Rio Japurá**. Muenchen [Munique, Alemanha]: Gedruckt bei M. Lindauer, 1823-1831. 1 grav, litografia, pb, 46 x 59, vol. IV, prancha 30. Disponível em: [http://objdigital.bn.br/acervo\\_digital/div\\_iconografia/icon1250074/icon1250074\\_32.jpg](http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_iconografia/icon1250074/icon1250074_32.jpg). Acesso em: 31 mai. 2022

A violência da colonização não é exclusiva à história dos povos do Rio Japurá, mas o trato com a população nativa assusta por sua truculência, no que tange à escravidão, aos descimentos

e correrias, informações explícitas nos documentos e que perduraram até a virada dos séculos XIX e XX (Cavalcante, 2014). Os descimentos foram tão cruéis e intensivos que onde se situa a atual Alvarães, era conhecida como curral e chamada de Caiçara, ali eram reunidos os indígenas e posteriormente encaminhados para o trabalho escravo (Marcoy, 2006 [1862]; Bates, 1979[1863]; Koch-Grünberg, 2005 [1909]; Tastevin, 2008 [1928]).

Quando anos mais tarde, em 1847 Paul Marcoy percorreu o rio Japurá e adentrou ao lago Amanã pela rota dos paranãs Coraci e Copeá, registrou apenas um casal de omáguas que viviam ali há mais de 30 anos. Ainda que o tom do desmantelamento dos sistemas culturais dos povos seja enfatizado pelo viajante e outros que por ali passaram, a região continuava a ser prioritariamente indígena. Obviamente que esse quadro se reconfigurou drástica e rapidamente na segunda metade do século XIX, não somente pela tomada das terras pelos colonos, mas também pelas doenças endêmicas<sup>34</sup>. Vinte anos depois, as fotografias feitas por Albert Frisch no curso do Japurá entre 1867 e 1868 e comercializadas à época por Georges Leuzinger<sup>35</sup>, podem ser lidas como preciosos documentos históricos, que informam sobre a presença indígena da região e o intenso fluxo com a sociedade nacional. A partir delas é possível pensar que o delta do Japurá, já com uma rede de vilas bem estabelecidas, pelo menos até os limites de Auati-Paraná, era um importante entreposto comercial, que há muito fornecia muitos tipos de produção que viriam subsidiar o empreendimento seringalista.

---

<sup>34</sup> Nos relatórios encaminhados ao presidente da província, as notícias sobre o tema da saúde pública destacam as doenças que assolavam o Japurá: *“Assevera o Dr inspetor da saúde pública, no seu relatório datado em 5 de janeiro último, que, durante o ano de 1869, reinaram nesta província, além da cholerina, a angina, a dyseteria, a febre catarral e a intermitente e também a amarela. Esta, creio que esporadicamente. A angina, dysenteria e a febre catarral são mais frequentes nos meses do crescimento e vasante do rio. A febre intermitente é endêmica nos rios Japurá, Jutahy, Javary, Negro, Branco e Madeira. Começando a crescer ou a baixar as aguas d’esses rios, as intermiententes se manifestam com symptomas mais ou menos graves. No Japurá e Jutahy essa febre é seguida da dysenteria, que, na generalidade dos casos trás morte ao paciente.”* (Documento Exposição: Apresentação ao Exmo Presidente da Província do Amazonas (PA) – 1870”, pág 15)

<sup>35</sup>A Casa Leuzinger diferenciava-se da concorrência por não explorar os retratos de “tipos” brasileiros, como era de costume, mas sim por produzir e comercializar imagens de cunho documental, por iniciativa editorial de seu proprietário. Para mais informações ver: Andrade, 2012; Kossy, 2002; Vasquez, 1993.





Figura 19: Título “Japurá grande rio, vindo de Nova Granada, com um barco carregado deste país, a caminho de 12 meses para Coari; vender seus produtos lá e depois subir o Iça para voltar”. Imagem publicada pela Casa Leuzinger em 1869, no conjunto “Resultado de uma expedição fotográfica pelo baixo Solimões ou Alto Amazonas e pelo rio Negro”. Fotografia de Albert Frisch / Acervo Instituto Moreira Sales.



Figura 20: Título: “Feitoria de pirarucu na praia de Genipappo no Amazonas, margem direita, vis-à-vis com a 1ª foz do Japurá”. Imagem publicada pela Casa Leuzinger em 1869, no conjunto “Resultado de uma expedição fotográfica pelo baixo Solimões ou Alto Amazonas e pelo rio Negro”. Fotografia de Albert Frisch / Acervo IMS.



Figura 21 e 22: À esquerda: Título: "Miranhas semi-civilizados, do rio Japurá do lado direito do Amazonas, mas não falam português". À direita fotomontagem com o título: "Amauá, índio antropofágico em pé, com clava e lança". Imagens publicadas pela Casa Leuzinger em 1869, no conjunto "Resultado de uma expedição fotográfica pelo baixo Solimões ou Alto Amazonas e pelo rio Negro". Fotografia de Albert Frisch / Acervo IMS.



Figura 23: "Habitação provisória dos antropofágicos Amaúas no Japurá, a 35 léguas do Amazonas; de Nova Granada". Imagem publicada pela Casa Leuzinger em 1869, no conjunto Resultado de uma expedição fotográfica pelo baixo Solimões ou Alto Amazonas e pelo rio Negro. Fotografia de Albert Frisch / Acervo IMS.

A antropóloga Maria Luisa Lucas ao analisar o acervo fotográfico de Albert Frish destaca como o conjunto de imagens com suas legendas enfatizam um estado de “selvageria” dos indígenas no Japurá (como os retratos dos “índios antropofágicos” Amauá). Os documentos históricos e relatos de viagens, e em última escala, as narrativas orais dos povos indígenas contemporâneos, nos fazem colocar em suspensão tal noção de selvageria e supor como são formatados os contrastes que colocavam de um lado “índios insubmissos” – como os negociados no baixo Japurá pelos comerciantes de escravos - e aqueles já “civilizados” - completamente vestidos a caminho do trabalho no roçado ou posando com utensílios e ferramentas como na fotografia do casal miranha reproduzida acima. Uma questão que se torna inevitável é refletir sobre o que de fato os separavam: *“encontravam-se em situações tão discrepantes de contato com o mundo não-indígena? Ou bem podemos considerar que todos eles participavam de extensas redes de relações que os faziam cotidianamente lidar com a ambivalência das imagens que os não-indígenas lhes inculciam?”* (Lucas, 2019)

A constituição da Província do Amazonas em 1850, a Lei Geral de Terras de 1860, posteriormente a implantação dos sistemas de navegação a vapor, foram elementos cruciais na implantação da indústria seringalista. Há uma complexidade histórica na região que envolveu especificidades locais e conexões mais globais do processo histórico que estava ocorrendo. Em 1870, pelo menos até próximo de Auati-Paraná, aquela região estava completamente inserida na economia da província (Figura 18). Como uma nova frente e forte política de consolidação do território nacional, há o empenho de elevados valores de recursos, por exemplo, no orçamento do Estado do Amazonas de 1890 que destinava milhões de réis para a catequese dos indígenas<sup>36</sup>, ou na subvenção de duas diferentes linhas de navegação ao longo de seu baixo e alto curso, que no ano de 1901 figuravam na quarta posição de recebimento de recursos (Figura 19).

---

<sup>36</sup> Na leitura dos “Relatórios dos Presidentes dos Estados Brasileiros (AM) - 1891 a 1930” disponíveis na Hemeroteca da Biblioteca Nacional podemos observar como na virada do século XIX para XX as ações de catequese, constituem-se ainda como uma importante política efetiva de gerenciamento dos povos indígenas.



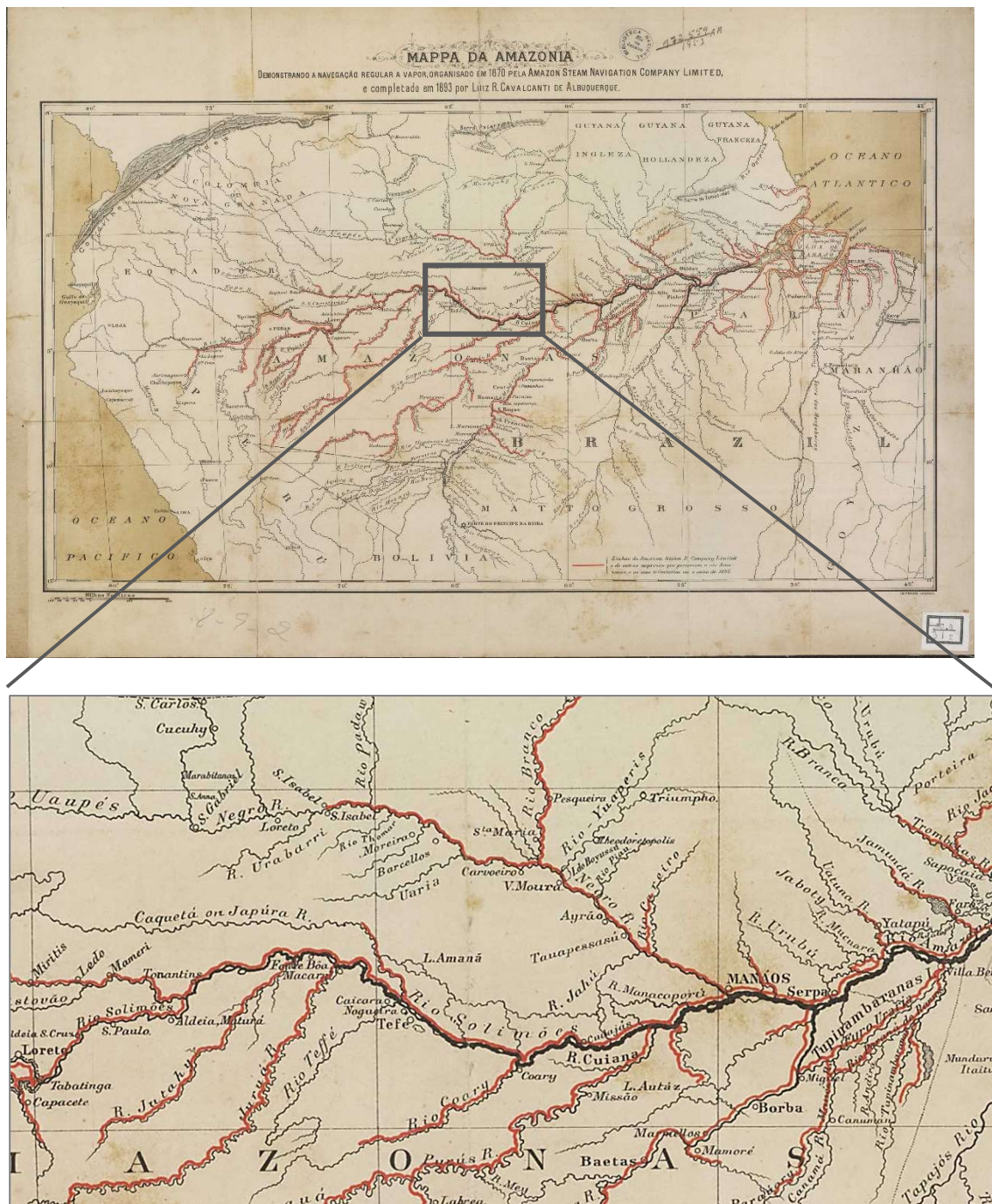


Figura 24: “Mapa da Amazônia - Demonstrando a navegação regular a vapor, organizado em 1870 pela Amazon Steam Navigation Company Limited, e completado em 1893 por Luiz R. Cavalcanti de Albuquerque”. Abaixo, detalhe para a região do baixo Japurá, as linhas vermelhas indicam as rotas de navegação e indicam que contemplavam uma área pouco acima da atual Maraã . Fonte: Biblioteca Nacional. ALBUQUERQUE, Luiz R. Cavalcanti. **Mapa da Amazonia**: demonstrando a navegação regular a vapor. Rio de Janeiro, RJ: Imprensa Nacional, [1894]. 1 mapa, col., 27 x 48cm em folha de 35 x 52 cm. Escala [ca. 1:29.870] Disponível em: [http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo\\_digital/div\\_cartografia/cart172559/cart172559.jpg](http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart172559/cart172559.jpg). Acesso em: 31 mai. 2022



Linha de Navegação do Maranhão . . . . .	240:000\$000
» » » Rio Antaz. . . . .	90:000\$000
» » » dos Rios Badajoz e Coary. . . . .	120:000\$000
» » » do Rio Manés . . . . .	144:000\$000
» » » <u>Alto Japurá.</u> . . . . .	120:000\$000
» » » Rio Branco . . . . .	240:000\$000
» » » Rio Negro . . . . .	144:000\$000
» » » Lago Janauacá . . . . .	65:000\$000
» » » de Italia . . . . .	365:000\$000
» » » da Colonia Oliveira Machado. . . . .	30:000\$000
» » » de Aripuanã e Manicoré. . . . .	96:000\$000
» » » <u>do Baixo Japurá</u> . . . . .	90:000\$000
» » » Rio Machados. . . . .	72:000\$000
	<b>1.816:000\$000</b>

Figura 25. Relação das companhias subvencionadas pelo governo do Amazonas em 1901. Extraído de “Mensagens do Governador do Amazonas para a Assembléa (AM) 1891 a 1972”. Ano 1901, edição 1, pág 51. Fonte: Hemeroteca Digital Brasileira - Biblioteca Nacional.

Na virada do século XIX e XX, a região já se encontrava completamente inserida nas redes de abastecimento, como podemos conjecturar através dos anúncios de diferentes lanchas que periodicamente tinham o lago Amanã no seu itinerário.

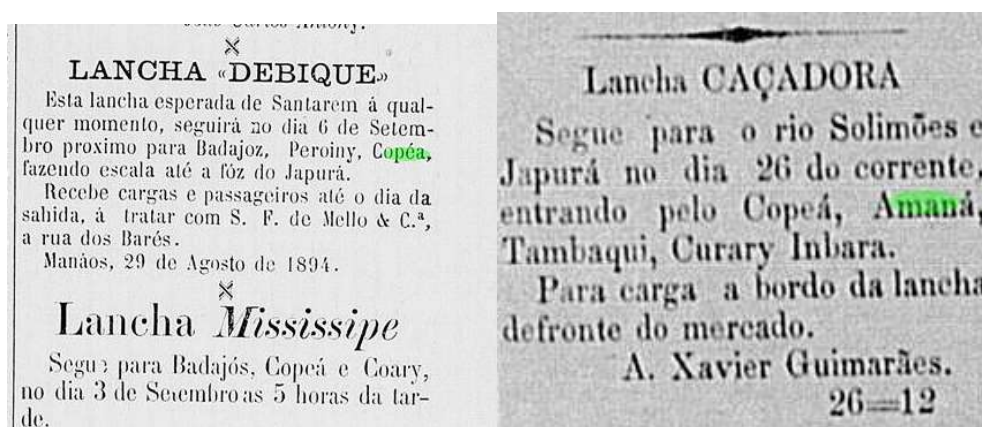


Figura 26: Na esquerda anúncio no Diário Oficial do Amazonas, publicado em 30 de agosto de 1894, edição nº 227. A Lancha “Debique” tinha em seu itinerário todo o Rio Copeá até a região da Foz do Japurá, enquanto a Lancha Mississipe parecia se concentrar na porção inferior do Copeá, mas próxima de Coari. À direita, anúncio da Lancha “Caçadora”, publicado no jornal Comércio do Amazonas, em 24 de dezembro de 1900, cujo itinerário incluía além do Copeá, os paranãs Tambaqui, Coraci e o próprio Lago Amanã. Fonte: Hemeroteca Digital Brasileira - Biblioteca Nacional

<p style="text-align: center;"><b>LANCHA</b></p> <p style="text-align: center;"><b>“RIO TEFFÉ”</b></p> <p>Esta lancha sahirá, para o rio Solimões, no dia 22 do corrente, tocando em Manacapurú, Purú, Amanã, Anory, Cadajás, Cosry, Barro Alto, Cayambé, Tefé, e Caiçara.</p> <p>Irá também ao Copeá, Amanã e Japurá, se houver carga.</p> <p>Recebe carga até o dia 21.</p> <p style="text-align: right;">Os Agentes, 8 <i>Antonio Cruz &amp; C</i></p>	<p style="text-align: center;"><b>“DONA MARIA”</b></p> <p>Sahio do Porto a 25 de Fevereiro para Manaus, onde é esperado a 15 de Março.</p> <p>Depois da indispensavel demora sahe para Lisbon, Leixões e Liverpool, recebendo sómente passageiros para todos os portos.</p> <p style="text-align: center;">Os Agentes J. H. Andresen, Successores.</p> <p style="text-align: center;">26-2-904 <span style="float: right;">680-4</span></p> <hr/> <p style="text-align: center;"><b>Lancha “S. Miguel”</b></p> <p>Segue para o Copeá até o lago Amanã tocando em todos os portos do Solimões no dia 4 ás 5 horas da tarde, recebe carga e passageiros. A tratar em casa de A. Fernandes &amp; C. <span style="float: right;">3</span></p>
---	---

Figura 27: À esquerda anúncio no jornal “Quo Vadis? orgam de interesses populares (AM)”, publicado em 13 de janeiro de 1903, edição 45, a Lancha “Rio Tefé” tinha um longo itinerário e contemplava a área de várzea e o Lago Amanã. À direita, anúncio da viagem da lancha “São Miguel” no mesmo jornal “Quo Vadis? orgam de interesses populares (AM)”, publicado em 1 de março de 1904, edição 45. Fonte: Hemeroteca Digital Brasileira - Biblioteca Nacional

Esse esforço de contextualizar o histórico da ocupação indígena nos auxilia na tarefa de pensar parte das transformações que Amanã passou ao longo do tempo e tem implicações também nas narrativas arqueológicas. Ainda que este seja um recorte sem o objetivo de exaurir a ampla produção bibliográfica sobre a região, temos elementos para refletir sobre como o encontro colonial com seu caráter disruptivo, mais que o rompimento de relações foi também propulsor de novas relações e movimentos de coletivos e grupos sociais específicos.

Quando focamos sobre o desmantelamento ocorrido em virtude dos primeiros contatos, que sem dúvida foi devastador, vemos que o projeto colonial ainda que voltado para criar invisibilidades e homogeneizar povos, nos séculos seguintes encarou as resistências indígenas e suas próprias transformações. Amanã figura como parte do contexto de alianças entre portugueses e povos autóctones, que desenvolveram estratégias de relação visando sua reprodução social e bem estar. Mas essa história indígena local é ainda mais profunda e vamos a construindo lentamente, na medida que começamos entender os contextos arqueológicos de Amanã, que apresentam grande variabilidade, seja no formato dos sítios, na profundidade e extensão dos solos antrópicos e distintos conjuntos de cultura material que os acompanham.



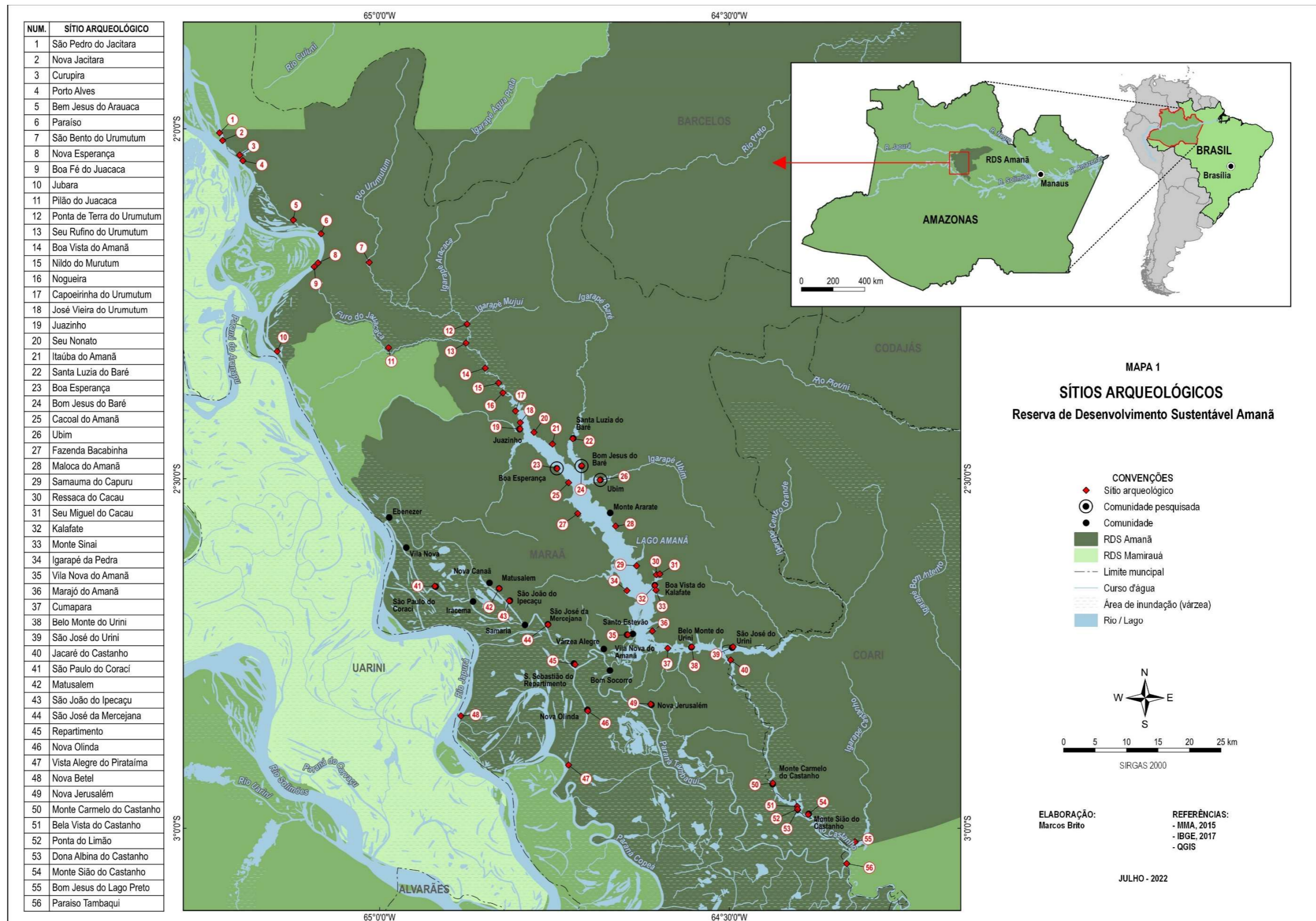


Figura 28: Mapa com localização dos sítios arqueológicos identificados até o momento na RDS Amanã.

São claros dois cenários específicos nos sítios, aqueles formados exclusivamente pelo enterramento de grandes urnas cerâmicas, e os sítios que, além de apresentarem tais áreas, são também formados por contextos domésticos bem claros, com extensas camadas de terra preta e grande densidade artefactual (Costa, 2012; Costa et al, 2014). A variabilidade cerâmica encontrada nesses contextos foi classificada em quatro fases. A primeira delas que recebeu o nome de Amanã, é um antigo complexo cerâmico local com profundidade cronológica é de 3.200 anos sem relações aparentes com outros complexos cerâmicos da Amazônia Central (Costa, 2012; Gomes, 2011, Lima, 2022). Nessa sequência cronológica, seguem a ocupações relacionadas às tradições Pocó-Açutuba, Borda Incisa e Polícroma da Amazônia.

Enquanto o sítio Boa Esperança apresenta contextos relacionados ao início de ocupações sedentárias associadas ao contexto de formação dos solos antrópicos ao longo do rio Amazonas e dos baixos cursos de seus tributários, ainda no primeiro milênio antes da Era Cristã (Neves et al, 2014), outros sítios arqueológicos como Kalafate, São Miguel do Cacau, Cacoal do Amanã estão relacionados aos contextos de intensificação das ocupações às margens do lago a partir do século VI d.C (Gomes & Neves, 2015). As cerâmicas compartilham estilos e tecnologias semelhantes, a chamada fase Caiambé foi encontrada em todos os sítios escavados e datações radiocarbônicas atestam a contemporaneidade de diferentes aldeias, além da formação de espaços cerimoniais e públicos usados exclusivamente para contexto funerário com enterramentos de grandes e numerosas urnas cerâmicas (Gomes, 2015).

Não surpreende o fato de sítios arqueológicos de Amanã apresentem também vestígios materiais do intenso fluxo de bens entre indígenas e sociedade envolvente. Não é raro em visitas à Boa Esperança, nos depararmos com garrafas de grés holandesas e frascos de medicamentos. Algo semelhante que ocorre em outras comunidades: idosos relatam achados de objetos de metal como balanças, armas ou tesouras. Há ainda um longo percurso que a pesquisa arqueológica pode percorrer para compreender as nuances da ocupação humana do lago, com as devidas ressalvas de escala que as pesquisas podem oferecer. Mas os dados arqueológicos dão concretude aos relatos etnohistóricos, ajudam a compreender a presença dos povos indígenas nas fontes históricas.



Figura 29: Garrafa de Grés holandesa da marca Wynand Fockink Amsterdam que família de Seu Joca mantém guardada em casa na comunidade Boa Esperança.

Ao passo que vem sendo construída uma sequência de ocupação de caráter histórico e cultural, nos perguntamos: em que medida as práticas das populações que ocuparam aquela região no passado pré-colonial poderiam influenciar na dinâmica contemporânea de ocupação? Outras perguntas fundamentais é pensar até que ponto os arranjos atuais são semelhantes aos do passado e de que modo o *tempo dos índios* para essas comunidades contemporâneas é um tempo construído no contato com a pesquisa arqueológica e com outras áreas de interesse histórico. Minha hipótese é que ele já se constituía como uma forma das pessoas lidarem com os vestígios, marcas e sinais de ocupações anteriores às delas quando não há memória genealógica ou familiar sobre determinados lugares e suas feições. Nossas pesquisas intensificam essas relações e embora convergentes, o *tempo dos índios* não é exatamente o mesmo que o *tempo arqueológico*, mas compreendo que eles dialogam na medida que conferem autoria e protagonismo aos povos indígenas no processo histórico regional. Diante desse quadro, podemos perguntar: haveria alguma resiliência nos modos de vida contemporâneos no entorno do lago?

### **Quem são os antigos**

O tempo dos antigos compreende uma variedade de períodos cronológicos. Nele podem ser localizados períodos imemoriais nos quais animais tomavam a aparência de gente humana, e em geral, são trazidos à tona durante conversas sobre percursos na mata, investidas de caça, entremeadas por narrativas de encantamento que ocorreram com os próprios narradores ou com alguém que já ouviram falar. O tempo dos antigos também compreende o tempo histórico, ou seja,



aquele dos ascendentes alcançados pela memória genealógica. Ele pode ainda ser referido aos sinais e vestígios daqueles que já viveram no lago, mesmo que nenhuma relação familiar e direta possa ser acionada – os cacos podem ser de antigos, assim como a qualidade de matéria-prima para produção de cerâmica pode ser classificada como imprópria, pois os antigos não tinham protocolos considerados adequados para lidar com o barro. Invariavelmente a eles são atribuídas as plantas que nascem espontaneamente nos roçados ou pontas de terra alta e bonitas, sem necessariamente existir memória genealógica entre esses tais antigos e os habitantes atuais. Ao passo que jovens se referem às plantas de avós como sendo dos antigos, bem como as narrativas que escutam ao longo da vida. Algumas pessoas que sem qualquer vínculo de parentesco podem ser lembradas como antigas, como o caso de Maria Biru, uma personagem que narrava como era o lago antes da chegada dos bisavós da atual geração anciã.

Assim, as falas sobre os antigos igualmente variam de tom. Tem aqueles que impõem um tom descritivo e saudoso, quando os comportamentos eram ordeiros, festas e religiosidade se alinhavam, havia bebida, mas não brigas ou confusões. Outras pessoas, adotam um tom solene, narram fatos admiráveis, enquanto algumas destacam histórias inusitadas dos antigos, comportamentos e costumes que puderam vivenciar na infância, e por fim pessoas que com humor especulam sobre a veracidade dessas mesmas histórias, se seriam reais ou se os antigos não conheciam a Deus.

Bom Jesus do Baré tem origem que remonta à união entre duas famílias, os Tavares e os Gama. Em uma manhã, após alguns dias de hospedagem na casa de Dona Deusa, consegui me sentar com ela em sua cozinha para gravação de uma entrevista. Era cedo, quando sua filha Lene, hoje falecida, que era professora, se encaminhou para a escola levando as duas filhas Letícia e Alice para iniciar aquele dia de aula. Ficamos nós duas na casa junto com Badú, o netinho mais novo. Sem dúvida criamos um momento formal, Deusa sentada na porta entre a sala e cozinha, ajeitava seus cabelos, cuidando de sua postura e pedia silêncio se acaso alguém aparecia ou passava fazendo zozada próximo à casa. Diante do meu interesse de ouvir a história de sua família, assim ela relatou a chegada de seus ascendentes na região de Amanã:

**Deusa:** Porque do meu tempo para cá que eu me lembro, primeiramente morou meu avô, pai do meu pai. Ele chamava Antônio Tavares e o pai dele chamava Henrique Tavares, aí ele faleceu e ficou os filhos. Minha avó conta que eles vieram... [pausa] que a minha avó era peruana e teve um colombiano que se iludiu com ela, mas ele era daqueles bandidos. E esse colombiano - a história dela era muito triste, Deus me livre! Ela disse que esse colombiano

roubava as coisas dos seringueiros que trabalhava por aí. Os seringueiros estava assim, na colocação, ele passava lá e pegava o rancho, tudo que tinha desse seringueiro, rancho, tudo, tudo que tivesse dos seringueiros ele trazia. Eu sei que ele se invocou, roubou ela, trouxe ela. Diz ela que achava que ele era um homem bom, mas acabava que não prestava. E ele era procurado da polícia! Mas ele era daqueles bandidos inteligente que conseguia fugir. Diz ela que não sabia o que ele tinha não, porque quando eles vinham atrás dele, ele dizia para ela: “*Óh Rosa, pessoal tá atrás de nós!*” Ela dizia que ele se escondia em qualquer dessas árvores aí na beira, que fica assim, a sombra pra baixo? Ele se escondia lá, pegava canoa, roubava canoa, assim quando eles queriam ir pra outro canto, roubava canoa do pessoal. Escondido assim, quando via o pessoal, ele pegava o rifle e dizia “*desgraçado, se eu quisesse te matar, te matava agora!*”. Diz ela, manazinha, que passou uma vida com esse homem.

Deusa buscou me oferecer detalhes desse período da vida de sua avó, histórias que ouvia quando ainda era menina. A vida de Rosa, mudando de lugar para lugar, passando temporadas nos centros da mata, ao lado de seu companheiro colombiano, foi marcada pelos roubos e fugas. A narrativa continua, com a ilustração das dificuldades dessa vida fugidia:

**Deusa:** ela não podia conversar com ninguém, tinha ciúme, ciúme, ciúme. Quando foi uma vez, diz ela que chegaram lá num rio, num igarapé - eles dormiam tudo escondido! Aí foi tratar um peixe, porque ele flechava, tudo ele fazia, sabe?! Lá ela perdeu uma faca, soltou a faca, uma faca foi embora na água. Diz que ele passou a mão no rifle e disse: “*mergulha!*”. Era bem umas 6 horas! Ele disse: “*mergulha porque se tu não achar essa faca tu vai morrer aqui hoje, tu vai ficar aqui com essa faca!*”. E era 6 horas e era boto, boto, boto, cheio de boto na água. Diz ela que caiu na água, e, que mandada por Deus, foi direto com a mão na faca. [...]Ele carregava ela nas costas e uma mochilona cheia de treco. Diz ela que não sabia que aquilo era o demônio, não era gente, não! Ele carregava de noite, andava, fugia de um lugar pro outro assim. Diz que quando via espinho, cuidava dela, dizia: “*Pára que tem espinho aí!*” Ele passava ela e depois passava as coisas. Ela dizia que sentia uma pena quando chegava assim nas colocações e eles pegavam as coisas dos seringueiros, pegava os ranchos tudinho e ainda levava a canoa e deixava os bichinhos lá.

Sei que chegou pro lado de cá, já longe do Peru e da Colômbia, ele pediu “agasalho<sup>37</sup>” na casa de um homem. Ela ficava e ele ia por aí de dia. E uma: ela só comia quando o homem chegava, era só a noite que ele chegava. Os vizinhos chamavam ela pra almoçar e ela sempre recusava. O pessoal foi percebendo aquilo e botaram pra cima dela e perguntavam: “*por que você não come?*” Ela não comia, sofria assim fome, passava mal. Aí ela contou, e ela pediu mil segredos. Quando foi um dia ele chegou e matou um mutum, não tinha horário pra ele chegar, os vizinhos falavam: “*Come mulher! Mas que besteira, ele não vai brigar não, tu tem demais medo, é muito medrosa!*” Ela comeu e quando ele chegou e ela não queria comer, ele começou a brigar, dizendo que ela havia comido. Ele botou pra agressão pra cima dela. Quando ele saiu no outro dia, o pessoal denunciaram ele. Ela [Rosa] dizia:

- *Mas ele é perigoso*

- *Mas se mata, ele morre também.* [Vizinhos respondiam]

Um dia a polícia chegou e foram atrás dele. O trabalho dele era andar e pegar as coisas, roubar. Diz ela que era muito homem, que algemaram ele, diz que amarraram pé e mão, jogaram na proa da canoa, diz que ele mesmo assim, caiu dentro d’água, sumiu-se! Procuram, esperaram, ele boiar, disseram: “*morreu!*” Diz que tava secando como está agora, com aquelas beirada mole, diz que quando espiaram, ele ia como se fosse uma cobra subindo na lama com pé e mão amarrada. Diz que a polícia pegaram e mataram ele. E daí ela ficou por lá. Aí pintou meu avô, que queria porque queria ficar com ela. Antes disso ele já queria ficar com ela, mas tinham medo do cara. E daí eles vieram baixando, passaram aí por esses municípios, comunidades, passavam um tempão. Sei que meu pai nasceu ali no Auti-Paraná, tem um lugar chamado Anarucu, ele nasceu pra lá. Ele chegou aqui, ele já era molequinho assim [Deusa faz referência à Badu, seu neto que não tinha ainda um ano completo], começando a sentar. Eles ficaram morando lá no paranã [do Amanã], aí no tempo da cheia eles vinham pra cá [Igarapé do Baré], que era o tempo do fábrica da castanha. De primeiro quando era na seca, ali onde tem o flutuante que fica reto, não tinha passagem, ficava preso.

O pai do meu pai, eu não lembro, mas da minha avó eu me lembro muito bem! Era uma peruana que ela fazia até a comida dela separada. Ela ralava a banana, não botava aquele negócio de tempero, ela não gostava. A comida dela era um pouco de sal só, insossa, meu Deus do céu! Ela come assim, feito de banana, de pupunha, quando tinha muita pupunha para cozinhar ela deixava numa vasilha e deixava até ela ficar puba, quando ficava puba ela esmigalhava e passava numa peneira e já sair aquele caldo grosso tipo um suco. Aí era botar um pouquinho de açúcar e tomava, se tomasse muito embriagava. Banana, pupunha e

---

<sup>37</sup> Agasalho é um termo usado para acolhimento de viajantes, regionalmente também foi usado desde o período colonial, inclusive em documentações oficiais, em relação ao amansamento de indígenas. Nas cartas trocadas durante a pacificação mura, esse foi um termo mobilizado diversas vezes.



macaxeira ela comia, era o prato dela. O cabelo dela, ela morreu velhinha com uns 80 e pouco anos, o cabelo dela era liso e pretinho, pretinho, pretinho, ela passava óleo de andiroba e só isso!

Depois dessa longa citação, acho que vale a pena recuperar alguns pontos das memórias de Rosa, narradas a mim por sua neta. Quando são frisadas as origens estrangeiras, Rosa uma índia peruana e de seu primeiro casamento com um índio colombiano, destaca-se a intensa mobilidade do jovem casal indígena, baixando os rios, ora pedindo *agasalhos*, ora roubando canoas, ora atacando colocações nos centros da floresta. Na descrição do primeiro companheiro de Rosa, obviamente além da referência como colombiano já nos remeter às origens ou nascimento na bacia do Rio Japurá, chama atenção esse caráter de alta mobilidade. Ele era acostumado a carregar uma “mochilona” nas costas, possuía conhecimentos acurados sobre como se movimentar na mata, era hábil caçador, pescava com flecha, não tinha medo de tirar a vida de outros homens, nos remetendo a um perfil guerreiro. O episódio da faca perdida na água e a ameaça de morte à mulher, revela como o objeto era extremamente importante naquele contexto de escassez. Embora o relato se inicie com uma fuga de local desconhecido por Deusa, tenho a impressão do colombiano tratar-se de um jovem adulto, mas sobretudo, que Rosa provavelmente era uma adolescente, pois ainda não possuía filhos quando então juntou-se com seu segundo companheiro, que viria a ser o avô de Deusa.

É sugestivo, portanto, que o casal fazia parte de uma dinâmica de conflitos entre indígenas e brancos, que foi muito bem documentada na região. Se no século XVIII o gentio Mura esteve sob enfoque, sendo uma preocupação constante das políticas coloniais, no século XIX os Makú (termo genérico e depreciativo dos povos Nadêhup) também foram agentes de “desordens” e resilientemente assim se mantiveram na virada do século XX.

O missionário francês Padre Constant Tastevin que atuou na região de Tefé entre 1905 e 1926 tem em seu artigo “Os Maku do Japurá”, publicado em 1923 na prestigiada revista *Journal de la Société des Américanistes*, um registro sobre a distribuição, divisões entre os grupos mansos e bravos (estes últimos chamados de Guariba) e os relatos detalhadíssimos de intensos conflitos vividos no período entre aqueles indígenas e os “civilizados”. Há citação de nomes de seringalistas e comerciantes atacados, bem como daqueles que investiram expedições até os lugares indígenas, com o quantitativo de baixas e o terror das mortes de homens, mulheres e crianças. Assim, notícias sobre incêndios e roubos de mulheres, de mandiocas e suprimentos, eram recorrentes. Seguidas de ofensivas dos brancos, que também incendiavam aldeias, plantações e

roubavam crianças, e como num movimento pendular, se davam as contrapartidas dos povos arredios e ditos selvagens. Eram intensos os conflitos, apenas como ilustração do tenso clima, transcrevo um trecho dos cinco exemplos registrados por Tastevin:

Em 1910, iniciou-se um movimento, bem mais importante que o primeiro, em direção às florestas de caucho do Japurá. Os recém-chegados se distribuíram igualmente sobre as duas margens, sem medo dos Makú, ou talvez mais provavelmente a “sacra auris fame” foi maior que o medo. Os Makú-Guariba tentaram reagir. Em 1910, saíram do lago Guariba (mapa de Crevaux: 70° 50’ long O), numa canoa de casca de arapari [...] Eles passaram para a outra margem, onde atracaram sobre a costa do Tayasú acima de Igualdade, saquearam a pobre choupana cujo proprietário estava coletando balata, e se embrenharam na mata. Ao voltar para casa, a vítima da pilhagem encontrou os dois punhos de sua rede cortados, sua provisão de arroz e feijão espalhada no solo, bem como o sal e o açúcar, o fuzil havia sido jogado na água, onde ele o encontrou mais tarde. Ele correu para Igualdade, tanto para avisar ao patrão e pedir sua proteção como para renovar as provisões. Chegou lá no mesmo tempo que outros “seringueiros”, que transportavam sobre uma maca o cadáver de um companheiro assassinado pelos Makú.

Organizou-se imediatamente uma expedição de represália. Os rastros dos saqueadores dirigiam para o leste. [...] Esse belo rio [igarapé preto de São José] vem diretamente do norte, desembocando na margem esquerda do Japurá. Eles atracaram na margem esquerda e se embrenharam na mata à procura de rastros dos Makú. Já no entardecer do primeiro dia encontraram uma *maloca*, aldeia indígena, situada na margem de um rio de 50 a 100 metros de largura. A maloca se compunha de duas casas grandes, circundadas por quinze tapiris, pequenas choupanas. Em cada um deles havia numerosas redes, acomodadas uma em cima da outra desde o meio até a extremidade das vigas. Ao redor da aldeia havia grandes plantações de mandioca, bananas e ananás, e um grande pupunhal. [...] Não havia um único homem na maloca. A expedição rodeou silenciosamente a aldeia e abriu fogo sobre as inúmeras mulheres que se balançavam nas redes, ou trançavam sentadas no chão, ou cozinhavam frutas ou raízes, sem desconfiar do perigo que pairava sobre elas. As que não tombaram sob as primeiras balas fugiram para o mato. Quando ninguém mais se mexia, contaram-se as vítimas. Trinta mulheres jaziam no próprio sangue. O seringueiro estava cruelmente vingado. Mas ainda não era suficiente, parece: eles incendiaram as duas casas grandes, as quinze choupanas e ainda saquearam os víveres e levaram uma criança” (Tastevin, 2008: 80-81)

Em suas viagens pelo rio Japurá Tastevin realizou uma espécie de censo demográfico no final da década de 1910, registrou um crescimento populacional devido à expansão do extrativismo do látex do rio Japurá. No levantamento de Tastevin havia 1.006 habitantes acima do Auati-Paraná e 1.042 abaixo daquele marco, mas salienta que não era possível contabilizar os makus, pois estavam engajados em uma guerra declarada aos brancos (Tastevin, 2008 [1923]). Priscila Falhauber (1995) considera que os registros e a análise que o missionário francês realiza sobre os conflitos dos makus bravos e os seringueiros no Japurá poderiam ser lidos como aspectos da

uma socialidade baseada na “guerra”, fomentada no trato com os seringueiros brancos que ocupavam os espaços por eles utilizados.

Acho importante recuperar as informações de Tastevin pensando o contexto de Amanã, pois ele oferece as localizações aproximadas dos territórios daqueles grupos considerados bravos (segundo ele, autodenominados de Nadöb), em geral acima de Auati-Paraná e Boá-Boá, enquanto os grupos amansados ocupariam uma área a partir da margem esquerda do Jurubaxi que englobariam lagos no atual município de Maraã. O padre tem como referência os mapas elaborados pelo francês Jules Crevaux<sup>38</sup>, e os analisando e confrontando com as informações de Tastevin, é provável que a região incluiria parte da porção de terra firme que compõe o território da Reserva Amanã, cursos hídricos como o Rio Preto ou mesmo Cuiuni, que se ligam respectivamente aos igarapés Baré, Jacitara, Urumutum e outros menores, compõem a rede hídrica das cabeceiras do lago Amanã. Vejo como hipótese plausível considerar que as cabeceiras de Amanã possam ter sido parte do território de povos de alta mobilidade durante o século XIX<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Viajou pela região no final da década de 1870. Elaborar nota

<sup>39</sup> No contexto do alto e médio Rio Negro, os grupos Maku foram os alvos preferenciais de captura nas ações das “tropas de resgate” na região. O etnônimo é registrado no relato do padre jesuíta Ignácio Szentmartonyi referente aos anos de 1749-55 quando foi enviada ao noroeste amazônico a primeira comissão de delimitação das fronteiras entre os territórios de Portugal e Espanha (Wright 2005: 34):

“Depois da missão de Dari, a um dia de viagem tem o **lurubasshi**, com 300 varas de largura. Em sua fonte, tem um lago ligado a grandes rios, sendo que depois de 200 passos sai-se nas praias do [rio] Japurá. É abundante em puxiri. Ali moram os Manaos, fugitivos das missões, e na própria fonte [do rio], os Makus. Os Makus são uma nação de índios errantes e inconstantes, não plantam mandioca, mas pescam, caçam e vivem do amadurecimento sazonal de frutas silvestres. Não é fácil para os lusitanos comprá-los porque ou eles fogem na primeira ocasião ou eles morrem no trabalho; são mansos e doces por natureza, acostumados parcialmente a caçar, parcialmente a pesca e [consomem] mandioca para viver. A carne humana eles não comem, mas um grande número deles são capturados por outros para serem comidos”. (Szentmartonyi, apud Wright 2005: 37-38, grifos nossos).

Em meados do século XVIII, na primeira menção àquele etnônimo é interessante destacar que a territorialidade desses genéricos “makú” contemplava também as margens do grande Japurá, 150 anos depois os grupos continuavam ocupando a região quando Tastevin escreve seu artigo, e ainda hoje, um século depois das análises do missionário francês, Jurubaxi é reconhecido como parte desse amplo território (Pozzobon, 2002; Marques, 2015). Obviamente, nos documentos da época, lançava-se mão do etnônimo “Maku” como designação geral para os povos que habitavam os interiores da mata, de tendência a elevado grau de mobilidade espacial com centralidade da caça e coleta (Marques, 2015: 53). Contudo, no início do século XX, informações mais detalhadas, inclusive linguísticas e etnológicas, começavam a traçar uma unidade cultural e linguística entre esses diversos povos. Há um intenso debate sobre como a mobilidade tornou-se o eixo das análises sobre esses povos, como um elemento diacrítico. A contraposição entre nômades e sedentários ocorre quando Theodor Koch-Grünberg, propõe que os Guariúa-Tapujo, habitantes da região do Japurá (os Guaribas ou makus bravos descritos por Tastevin), seriam erroneamente designados “Maku”, eles seriam diferentes dos “Maku-nômades”, habitantes da região do rio Negro, que se moviam constantemente e estariam sempre em contenda com os Guariúa: “*Em toda a margem direita do Baixo Rio Negro, especialmente nos afluentes: Yarubaxý, Téia, Marié e Curicuriarý, perambulam os Makú, em conflito contínuo com uma tribo do lado do Yapurá, os Guariúa-tapujo (índios Guariba). Esses Guariúa são chamados equivocadamente de “Makú” pelos brancos do Yapurá, cujas aldeias eles constantemente assaltam, embora digam que eles possuem casas bem construídas, belas roças e uma certa cultura e, por isso, em nada se assemelham aos Makú da região do Rio Negro. Devem ser pessoas altas, bonitas e com uma cor da pele muito clara, como eu pude constatar em algumas crianças capturadas. Infelizmente, elas estavam tão tímidas que não consegui fazer uma gravação da língua, afim de revelar as trevas que pairam sobre essa grande tribo. Outros Makú aparecem, vez ou outra, na margem esquerda do Baixo Yapurá para trabalhar para os povoadores. Talvez eles sejam parentes dos Makú do Rio Negro*” (Ramos & Obert, 2017:602)

No primeiro movimento para o estabelecimento de terras para a produção do látex, além do Auati-Paraná e Mapiri (atual Maraã), já se tinha diversos lugares com alguma estabilidade como Igualdade, Floresta, Altamira, Boá-Boá, Santo Antônio do Mameloca no Paranã do Anáxio, inclusive com agrupamentos de até 20 famílias indígenas de “povos do centro” (como Miranhãs, Bora e Uitotos). Já abaixo de Auati-Paraná, tinham-se povoados estáveis como Macupiri e Nova Granada. O lago Amanã, como todo Japurá, fez parte das redes comerciais e exploratórias da indústria seringalista no início do primeiro ciclo da borracha. Sabemos que a busca por seringais a partir da década de 1870, explorando-se primeiramente o caucho e em seguida a borracha, se intensificou no final do século XIX, e grande foco historiográfico está sobre os rios Jutaí, Purus e Madeira (Reis 1953), mas afluentes do Solimões como o Japurá aparecem pouco nessas análises (Alencar, 2010).

Sem dúvida, a demanda crescente da borracha, e conforme as terras iam sendo tomadas e inseridas na economia da seringa, eram executados os trabalhos de demarcação e requerimento do título de propriedade. Contudo, o esquema explicativo de “ciclo da borracha” se impõe como um modelo de organização hegemônico e tende a excluir ou desvalorizar redes bem mais emaranhadas de relações que foram essenciais para a sobrevivência (Silva, 2017:296).

Em um levantamento do Diário Oficial do Amazonas, no acervo digital disponível na Hemeroteca Digital Brasileira da Biblioteca Nacional, identifiquei diversos requerimentos de títulos de terras que foram distribuídos ao longo do Japurá, incluindo o lago Amanã e Urini. Vários pontos são pertinentes. Primeiro, não apenas uma classe abastada, como a elite militar e política realizava tais requerimentos, havia uma população local, formada por caboclos e “cidadãos brasileiros” que também os faziam. Por exemplo, temos o caso de João Lyra Caminha, morador do lago Oriny (Urini), identificado como cidadão brasileiro, que requeria a compra de lote de terras no preço mínimo da lei, nas cabeceiras do referido lago, destacando sua “posse mansa”, onde se dedicava à *“cultura de maniva e demais plantações, além da extração de goma elástica”*. Também Ignacio Joaquim de Almeida, cujo requerimento de 25 de junho de 1894, além de mencionar o preço mínimo da lei, destaca que o requente estava há 11 anos trabalhando naquelas terras situadas no Paranã do Tambaqui, caracterizando uma “posse mansa e pacífica”, ali ele possuía cultura efetiva e trabalhava na extração da borracha.

Um segundo ponto são as extensões das áreas das propriedades. Daqueles requerimentos que pude sistematizar, há uma interessante tendência que indica que no baixo curso do Japurá as áreas variavam entre 100 a 1.500 hectares, com algumas exceções, por exemplo do já mencionado Ignácio Joaquim de Almeida cujas terras somam uma área de 6.000

hectares. Conforme sobe-se o rio Japurá, as áreas requeridas não são menores que 1.500 hectares, e somente no alto curso ocorrem requerimentos de pessoas jurídicas. Entre a relação que consta na tabela abaixo, ressalto os requerimentos de Alexandre Rodrigues de Souza, que em 1897 solicita a compra de dois lotes de terras, um deles chamado “Conceição<sup>40</sup>” com aproximadamente 400 hectares e menciona como limite o paranã do Amanã, o segundo situa-se na região do paranã do Boá-Boá, cerca de 200 km acima no curso do Rio Japurá.

---

<sup>40</sup> De acordo com Alencar (2007: 91), Conceição tinha como dono Emilio Pereira casado com Quelé, e o povoado ficava no Rio Japurá, logo acima da Boca do Coraci. Os filhos do casal eram: Joaquim, Preta, Emilia, Antonio, Crispiana e Biló, mulher de Rofango Pereira, que morava no povoado Boca do Coraci.

Quadro 2: Levantamento de requerimentos de títulos de terras publicados no Diário Oficial do Amazonas entre os anos de 1893-1900.

Nome requerente	Lugar	Curso hídrico principal	Comarca	Descrição	Dimensões	Uso	Data
Ignacio Joaquim de Almeida		Rio Copeá	Tefé	Requerimento de compra pelo "preço mínimo da lei, de um lote de terras que está de posse mansa e pacífica há 11 anos no rio Copeá, município de Tefé, onde tem cultura efetiva e trabalha na extração da goma elástica". Terras começam do lago Capiiranga, até o lago denominado Habico, limitando pela frente com o mesmo <b>rio Tambaqui</b> , e os demais limites com terras devolutas	10.000 de frente x 6.000 de fundos (60.000.000 m <sup>2</sup> )	Agricultura e Seringa	25 de junho de 1894
João Lyra Caminha	Lago Oriny	Rio Copeá	-	Cidadão brasileiro, morador no <b>lago Oriny</b> , requerer compra de lote de terras no preço mínimo da lei, nas cabeceiras do referido lago, limitado a frente pelo lago e lados por terras devolutas. Suplicante tem posse mansa, tem se empregado na cultura de maniva e demais plantações, e na extração de gomma elástica.	5.000 de frente x 5.000 de fundos (25.000.000 m <sup>2</sup> ou 2.500 hectares)	Agricultura e Seringa	25 de junho de 1894
Lina Rosa do Anjos Lobo	Santo Antônio	Rio Copeá	Coari	Leste terras de Salomão Benchimol, Oeste Joaquim Tavares de Azevedo, Norte terras devolutas e Sul o <b>Rio Copeá</b>	1.000.000 m <sup>2</sup> (100 ha)		05 de março de 1894
Antônio Monteiro da Silva	Salsa	Rio Copeá		Registro de venda para José Jorge da Silva, pela quantia de 4.000\$000. Declaração do casal Antônio e Adeladia, assinada de São José do Copeá	-	Seringal	14 de abril de 1894
Raymundo Nonato da Silva	Ilha do Jaraquy	Japurá	-	Margem direita do rio Japurá, pelo lado de baixo com fóz denominada Paranã do Jaraquy.	-	Indústria extrativa	04 de junho de 1897
Henrique da Silva Nogueira	Lago do Maripy	Japurá	-	Margem esquerda do Japurá, limitado pelo lado de baixo com a foz do Maripy, pelo de cima com a foz do <b>Paraná Mapichary</b> .	-	Seringal	28 de abril de 1897
José Luciano de Moraes Rego		Japurá	Tefé	Ao norte com terras devolutas, ao Sul com Rio Japurá, a leste Igarapé Macuipana e oeste Umaumacú	28.222.100 m <sup>2</sup>	-	31 de julho de 1897
Benedicto Ambrósio da Rocha		Japurá	Tefé	AO norte com Parana Suacho, ao Sul terras devolutas; Leste Igarapé Maná e Oeste Igarapé Paracahuba	28.067.600 m <sup>2</sup>	-	31 de julho de 1897
Alexandre Rodrigues de Souza		Japurá	Tefé	Ao Norte com Paraná Boá-Boá, ao Sul Rio Japurá, Leste e Oeste com Paraná Boá-Boá	9.990.570 m <sup>2</sup>	-	31 de julho de 1897

Nome requerente	Lugar	Curso hídrico principal	Comarca	Descrição	Dimensões	Uso	Data
Benedicto Ambrósio da Rocha		Japurá	Tefé	Norte Boá-Boá; Sul com rio Japurá; Leste e Oeste com paraná Boá-Boá	12.415.300 m <sup>2</sup>	Indústria extrativa	31 de julho de 1897
<b>Alexandre Rodrigues de Souza</b>	<b>Conceição</b>		<b>Tefé</b>	<b>Norte Rio Japurá, Sul, Leste e Oeste com Paran do Amanã.</b>	4.270.150 m <sup>2</sup>	Extração de produtos naturais	30 de julho 1897
José Luciano de Moraes Rego		Japurá	Tefé	Norte paran Anacho; Sul terras devolutas; Leste terras de Jo Teixeira Pinho Barrigudinho e Oeste Igarapé Manass	41.894.800 m <sup>2</sup>	Indria extrativa	31 de julho de 1897
Moraes & Filho			Tefé	Norte terras devolutas; sul rio Japurá; Leste lago Maria P e terras devolutas; Oeste com terras devolutas	15.600.000 m <sup>2</sup>	-	31 de julho de 1897
Alfredo F. S Antunes	Ilha do Apara	Japurá	Tefé	Frente lago Cumapy	5.000 de frente x 3.000 de fundos	-	17 de agosto de 1897
Zacheo Torres Pacheco	Apar		Tefé	Frente com Rio Japurá, fundos Parana Apar, lado de cima com terras de Jo Baptista da Silva	2.000 de frente x 4.000 de fundos	Agricultura	13 de outubro de 1897
Raymundo Antonio Fernandes de Miranda	Boa Esperança	Ilha do Anacho	Tefé	Frente parana do Anacho, fundos rio Japurá, lado de baixo com Anacho	10.000.000 m <sup>2</sup>	Agricultura	13 de outubro de 1897
Raymundo Antonio Fernandes de Miranda	Boa F	Ilha do Anacho	Tefé	Frente parana do Anacho, fundos rio Japurá, lado de cima com Anacho	12.000.000 m <sup>2</sup>	Pastoril	13 de outubro de 1897
Raymundo Antonio Fernandes de Miranda	Anacho	Ilha do Anacho	Tefé	Frente para Anacho, lado de cima terras Boa Esperança e baixo Boa F. Fundos com Rio Japurá	16.000.000 m <sup>2</sup>	Indria extrativa	13 de outubro de 1897
Otello Fernandes S		Mamacola (Rio Japurá)	Tefé	Norte dom paran Mamacola, sul e leste com terras devolutas e oeste com furo Tanauan	4.000 de frente x 5000 de fundo	Goma Elástica	13 de setembro de 1897
Francisco Nunes Ricca	Novo Mundo	Tameu	Tefé	Norte boca do lago Mauej, Sul igarapé Cummapy e Leste rio Japurá	3.000 de frente x 1.000 de fundo	Pastoril	16 de outubro de 1897

Nome requerente	Lugar	Curso hídrico principal	Comarca	Descrição	Dimensões	Uso	Data
Silvestre Monteiro Leite		Ilha da Maloca (Rio Japurá)	Tefé	Frente Rio Japurá, lado de cima e de baixo com terras devolutas, em frente ao furo da terra firma do Mamaloca	5.000 de frente x 3.000 de fundo	-	30 de outurbo de 1897
Miguel Arcanjo Monteiro		Japurá (margem direita)	Tefé	Frente com Rio Japurá, lado de cima com lago Tameuá, de baixo com terras devolutas	5.000 de frente x 10.000 de fundos	-	30 de outurbo de 1897
S.T. de Mello & Companhia		Kaquetá (Japurá)	Tefé	Frente rio Kaquetá, pelos fundos terras devolutas e lado Rio Purê, afluente do Kaquetá.	5.000 de frente x 12.000 de fundo	Goma Elástica	31 de dezembro de 1897
João Baotista d'Oliveira	Ilhas do Araucá)	Araucá (Japurá)	Tefé	Pelo lado de baixo e lado de cima com a foz do paraná do Araucá. (Requerimento feito em Aranapu)	-	Seringal	1 de março de 1898
Epiphanio Bezerra	Mucupire	Japurá	Tefé	Pelo lado de cima com a barreira de Mucupire e terras devolutas, pelo lado de baixo com paraná Mocosinho e terras de João Roberto, pela frente Rio Japurá e fundos terras devolutas	6.000 de frente x 1.200 de fundos	Agricultura	22 de abril de 1898
Epiphanio Bezerra	Mucupire	Japurá	Tefé	Pelo lado de cima e fundos com terras devolutas; pelo lado de baixo terras do requerente e pela frente rio Japurá	4.000 de frente x 1.200 de fundos	Indústria extrativa	22 de abril de 1898
Francisco Xavier Macedo		Japurá		Requero documento das terras onde tem a mais de 3 anos benfeitorias casa de moradia habitual e diversas barrascas de frequezes, juntamente vinte estradas de seringa abertas. Protesto contra Caetano Monteiro da Silva	-		9 de junho de 1898
Caetano Monteiro da Silva		japurá	Fonte Boa	Lado de baixo terra firme de Arapaná, lado de cima igarapé Mauary e pela frente rio Japurá	5.000 de frente x 2.000 de fundo	indústria agrícola	5 de maio de 1898
Domingos José de Araújo		Japurá	Fonte Boa	Lado de cima pelas terras firmes de Arapaná, pelo lado de baixo com a margem esquerda co paranã S. Francisco, fundos com terras devolutas,, frente com o Rio Japurá.	5.000 de frente x 2.000 de funtos	Indústria extrativa	16 d emaiio de 1898
Joaquim José do Reis	Chicago	Coraci	Tefé	Frente com paraná <b>Coraci</b> , lado de cima <b>Igarapé Ipecaçu</b> , pelo lado de baixo com o <b>Igarapé Ubim</b> e pelos fundos com terras devolutas	5.000 de frente x 5.000 de fundo	Indústria extrativa	13 de junho de 1899
Joaquim Gomes da Silveira	-	Japurá	Tefé	Frente com Rio Japurá, pelos lados e fundos com a margem direita do rio Janamim e terras devolutas	3.000 de frente e 5.000 de fundos	não mencionado	04 de julho de 1899



Nome requerente	Lugar	Curso hídrico principal	Comarca	Descrição	Dimensões	Uso	Data
Manoel Vicente Caricca		Japurá	Tefé	Frente com Rio Japurá, pela margem direita do rio Macupiry e fundos com terras devolutas	3.000 de frente x 5.000 de fundos	Indústria extrativa	04 de julho de 1899
Antônio Morreira Bessa		Macupiry	Tefé	Frente com Macupiry, lados e fundos com terras devolutas	10.000 de frente x 1.500 de fundos	Indústria extrativa	04 de julho de 1899
Francisco Caldeira		Japurá	Tefé	Frente com Rio Japurá, lados e fundos com a margem esquerda do Macupiry e terras devolutas	3.000 de frente x 5.000 de fundos	Indústria extrativa	04 de julho de 1899
Joaquim José Alves Teixeira		Macupiry	Tefé	Frente com Macupiry, lados e fundos com terras devolutas	10.000 de frente x 1.500 de fundos	Indústria extrativa	04 de julho de 1899
Izidoro Marques Pereira Praia Junior		Japurá	Tefé	Frente com Rio Japurá, lados e fundos com terras devolutas	10.000 de frente x 1.500 de fundos	Indústria extrativa	04 de julho de 1899
Vicente Militão da Gama	São Gabriel	Tambaqui	Tefé	Ao norte com o furo do Piriuiy, ao <b>Sul com paranã do Tambaqui</b> , a Leste com os igarapés Assú e que vem do Piriuiy, Leste com o Lago do Capaná e terras devolutas	58x206.550 m <sup>2</sup>	Indústria extrativa	28 de julho de 1899
A. Fernandes & Cia		Japurá	Tefé	Frente com Rio Japurá, lados e fundos com margem esquerda do rio Janamim e terras devolutas	3.000 de frente x 5.000 de fundos	Indústria extrativa	11 de julho de 1899
Raymundo José de Mendonça	Novo Livramento		Tefé	Por um lado com as terras de Joaquim José do Reais, por outro lado com João Cunha Correa, pelos fundos com o lago Amanã e pela frente com rio Solimões	4.000 de frente x 5.000 de fundo	Indústria extrativa	22 de janeiro de 1900
Diniz & Sobrinho		Rio Pioriny	Coary	Norte terras devolutas e lago Piorini, Oeste o Rio Piorinho, Sul igarapé Jurupay	33.322.706 m <sup>2</sup>	Indústria extrativa	18 d dezembro de 1896

Tais informações, indicam um quadro bastante complexo das formas de uso e ocupação no final do século XIX, como alguma diversificação produtiva, desde a criação de gado, agricultura e os produtos extrativos. Nesse levantamento há inclusive nome de lugares referidos na pesquisa de história oral conduzida por Edna Alencar na região, além de “Conceição”, o lugar “Chigaco”, que ficava no Paranã Coraci, em nome de Joaquim José do Reis, suas terras se estendiam até o Igarapé Ubim. As memórias sobre Chicago, fazem referências ao patrão Lucio, vindo de Manaus, que financiou um barco, arregimentou arigós para trabalhar no seringal naquelas terras arrendadas por ele, que ainda montou um barracão com muita mercadoria, mas o empreendimento durou pouco, trabalhou dois anos na área e não voltou mais, assim como os arigós foram embora (Alencar, 2007: 92).

Importantes para compreender como foi se formando uma rede de lugares, as memórias sobre a formação e origens de comunidades da região lançam luz sobre a intensa mobilidade de coletivos e transformações econômicas. Mas ao sistematizar narrativas ao mesmo tempo tão compartilhadas e tão singulares, penso que provocamos alguns apagamentos. Por isso, retomo a narrativa de Deusa. Ela me faz pensar como são amplificadas as características indígenas de Rosa, falecida na faixa dos 90 anos. Desde a forma como se alimentava, o tipo de comida, o pouco uso de farinha e sal, mas o intenso consumo de palmeiras. Deusa em outras ocasiões me narrava como sua avó fazia a caissuma, bebida fermentada a partir da pupunha e o caxiri, a partir da macaxeira, ou sobre o pão de índio, chamado por ela de pajauaru, fazia parte do repertório de conhecimentos de Rosa. Ainda, o conjunto bem demarcado de características associadas aos grupos sociais com padrão de alta mobilidade é reforçado quando na história de vida de Rosa com seu primeiro companheiro. No médio Solimões, é comum a associação do índio colombiano (que abarca, é claro, diferentes povos) aos estigmas sociais relacionados a “feitiçaria”, “roubou”, “selvageria” e “braveza”, vale-se ainda de uma identidade contrastiva entre “colombiano” e “brasileiro”. Nas falas de Deusa, essas associações estão explícitas.



Figura 30: Deuzuita Lita do Carmo, Dona Deusa, uma das principais interlocutoras da pesquisa. Registro realizado em sua casa quando sua neta Eloá ainda era bebê, em dezembro de 2010.

O pedido de agasalho referido no relato e a passagem do tempo que se sugere haver passado entre a chegada do casal indígena, muito reservado e que não compartilhava alimentos, até a morte do algoz colombiano de Rosa e seu posterior casamento com o cearense Henrique Tavares, provavelmente ocorreu acima do Auati-Paraná. Chama atenção como a fluidez das fronteiras nacionais está presente ainda no século XIX, embora todo o esforço de demarcações realizadas até então como vimos rapidamente. Como menciona Deusa, o jovem casal veio baixando por “*esses municípios e comunidades*”, o nascimento de Antônio, pai de Deusa, ocorre em Anarucu, um grande lago situado na região de Auati-Paraná.

O avô paterno de Deusa é assim lembrado por ela: “*quando eu cheguei nesse mundo eu lembro dele e ele tinha cabecinha branca, branca, branca, e já tava caducando de brincar com o cocô. Ficava no canto, pegava um peixe, botava ali no prato, tirava aquela espinhazinha*”. Tal descrição não faz referência ao homem valente e respeitado que noutras narrativas aparece lutando até com onças. Me salta aos olhos a velhice do patriarca Henrique. Nascida em 1952, Deusa indica uma idade de seu avô já com um estado de debilidade avançado. Seu irmão Dico, hoje com 86 anos, complementa alguns dos aspectos quando a chegada de seus ascendentes na

região de Amanã, procurando dar credibilidade às informações ao lançar mão das idades de seus respectivos informantes:

**Dico:** Isso aqui de primeiro, dizia minha avó que tinha uma mulher que quando ela chegou aqui, uma tal de Maria Biru, ela já era velhinha. Ela contava muita história disso aí [cacos cerâmicos arqueológicos]. Disse que logo que ela chegou aqui ainda existia índio. Agora eu não sei, com duzentos anos...Porque minha avó morreu com noventa e seis anos e meu avô morreu com cento e dez, meu pai morreu com noventa e dois. Ela dizia que ainda tinha índio, era aqui que ela dizia que tinha, ali do outro lado [referindo-se à margem do lago oposta ao Baré, atual Boa Esperança].

**Jaqueline:** É mesmo Seu Dico? Porque o pessoal não fala muito disso, que tinha índio pra cá...

**Dico:** Isso era minha avó que me contava, que a outra mulher [Maria Biru] contava pra ela, que logo que ela chegou tinha índio. Às vezes tinha, porque não podia dormir na beira, dormia no meio. Teve uma época isso era desabitado... Existia muito índio, muito, muito mesmo. O pessoal que veio trabalhar, não podia trabalhar, aí fizeram tiroteio com os índios. É, tiroteio! Tinha um tal de Ênio, naquele tempo ainda existia um tal de “Lancha”, umas lanchonas que era movimentada a fogo, a lenha. Enchia de munição, naquele tempo o que usava mais era richo, aí colocava a lancha lá no meio e arrojava o barco atrás deles [os índios]. Aí de sete horas até dez, onze horas...

**Jaqueline:** Chegava à noite?

**Dico:** De dia, aí almoçava, quando amanhecia, já não tinha mais. Subiu mais pra cima. E assim ele foi fazendo, foi fazendo e eles foram afastando, afastando, afastando até que eles conseguiram tomar de conta...

**Jaqueline:** Conseguiram tomar conta do lago, né?

**Dico:** É, mas por aí ainda tem um muito índio ainda, só que são de manso já...

Esse relato sobre como se deu o processo de tomada daquelas terras pelos não-indígenas é forte quanto às investidas violentas amparadas pelos tiroteios e um sucessivo movimento de subida dos igarapés em direção aos centros. Lembro que relatos como esse não foram pontuais entre as lembranças dos mais idosos. Seu Mimi, patriarca da comunidade Ubim, um dia me deu detalhes de um encontro ocorrido entre seus ascendentes que trabalhavam nos centros de Amanã e um grupo de “índios bravos”. Eles contavam que estavam em uma colocação do lago Amanã, certo dia na volta do trabalho encontraram o lugar que lhes servia de base todo bagunçado, os índios haviam passado por ali, roubado alguns utensílios, esparramado o café, comido o açúcar, etc. Eles decidiram dar o troco. No dia seguinte, antes de saírem, ao açúcar que restava

misturaram soda cáustica, produto essencial no beneficiamento primário da seringa. Quando retornaram da estrada encontraram sinais da passagem dos indígenas ali novamente, dessa vez, havia também vestígios de vômitos e sangue.

Além de Henrique, o avô materno de Deusa também era cearense, seus laços foram estabelecidos com a família Gama, cujo sobrenome é frequente nas histórias de formação das comunidades não somente no Amanã, mas nas várzeas de Mamirauá (Alencar, 2009). Deusa, para findar a história, resumiu: *“papai casou com a mamãe que era do Amanã mesmo. Era quatro irmãos e três irmãs: Maria Gama, Chica Gama e Alice Gama”*. Ela ressaltava que sua avó materna, era filha do Amanã mesmo. A mãe de Deusa, chamada Alice tornou-se esposa de Antônio. Enquanto a família Tavares tinha residência fixa no Paranã do Amanã, canal que liga o Lago Amanã ao Paranã do Tambaqui, integrantes da família Gama morava pouco abaixo, já no Repartimento, atual Vila Nova, onde corre o encontro entre os paranãs Tambaqui e o Coraci.

Não consegui compreender as ordens genealógicas dos Gama, mas sabemos que o lugar Realeza, no Paranã Tambaqui tem sua formação pela união de Manoel Sabino e Laurinda Gama. Seus filhos foram Alice, Judite, Francisca, Raimunda, Gervásio, Jorge, Crísio. Januário Gama era irmão de Laurinda, residiu no povoado Boca do Mamirauá e depois no Paranã do Pregó, enquanto seu também irmão Alceu Gama possuía comércio no Punã com uma freguesia que se estendia do Solimões ao médio Japurá, englobava aqueles que viviam no Amanã e é lembrado como um grande patrão que atuou na região (Alencar, 2010, 49-50). Da união entre Alice Gama e Antônio Tavares, os filhos Deusite (Deusa), Raimundo (Dico) e Etevaldo (Téo) são aqueles que hoje continuam vivendo em Amanã e são os idosos de Bom Jesus do Baré.

Além do lugar que hoje é a comunidade Vila Nova do Amanã, um dos primeiros lugares abertos por Henrique Tavares foi a atual comunidade São Sebastião do Repartimento, no início do século XX chamada de São José, depois como Novo Repartimento, lugar foi mantido por Crísio Gama, e com as seguidas uniões matrimoniais tornou lugar de Bonifácio Azevedo dos Santos e Raimunda Rodrigues dos Santos, que deu origem ao grupo social que hoje forma a comunidade. Henrique e Rosa também moraram no lugar chamado Padeiro cujas informações cronológicas estão situadas na década de 1920 (Alencar, 2007:83). Muito próximo dessa década há notícias de que os Tavares também habitaram a Vila Marajó, já dentro do lago Amanã na sua porção inferior, falam que Rosa vivia junto com os filhos João Tavares e sua esposa Ercília, Joaquim Tavares e sua esposa Maria Leocádia, que era irmã de José Calazans, cujos descendentes ali se mantêm até hoje (Alencar, 2007: 74). Vinte anos depois, São Tomé, lugar dentro do Igarapé Urumutum, era um povoado que além de Henrique agrupava outras três famílias (Idem, 75), enquanto Bom

Jesus do Baré já era reconhecido como lugar de Henrique e Rosa. Na década de 1950, a família morou no lugar chamado Furado, ali reconhecido também como um antigo povoado, pois agrupava além dos patriarcas Henrique e Rosa, as famílias de seus filhos João e Joaquim, além de José Calazans outras cinco famílias (Idem, 83).

Considerando as informações sobre a idade dos avós e dos pais que os irmãos Deusa e Dico relatam, penso ser possível levantar a hipótese que nas primeiras décadas do século XX, já havia povoados consolidados. Se avaliamos que o pai de Deusa chegou ao Amanã ainda como um bebê, é factível recuar a cronologia da chegada da família Tavares à região. Este é apenas um exemplo, entre outras famílias que também possuem um histórico de relação com os lugares do lago Amanã que remontam ao século XIX. Outro fator que me chama atenção, foi que em nenhum momento dos diálogos com os descendentes de Henrique e Rosa, há qualquer menção sobre um deslocamento no qual a jovem família teria sido conduzida por algum patrão. Seu percurso parece se dar por uma rede imbricada de notícias que ancoravam um padrão de mobilidade corrente à época. Mas uma fala em particular, de Otávio Tavares, fundador da comunidade Santa Luzia do Baré, (filho de Antônio), nos indica como as relações de patronagem podiam se basear também no parentesco.

*“Tio Crisio Gama era o dono desse Juazinho. Ai ele vendeu pro tio Alceu. O tio Crisio era irmão do tio Balbino Gama, irmão do Januário, do tio Alceu e do Elisio Gama. O tio Crisio Gama foi o primeiro patrão na época do papai, na década de 20. Tudo isso era do Tio Crisio, que deu pro tio Alceu que virou comerciante. Ai Alceu Gama ficou sendo proprietário do Juazinho. Mas quem tomava conta era o tio Henrique (...) O Alceu era proprietário lá da parte da Boa Vista, dentro do Urumutum até Guará. Tio Henrique morava lá no São José (Urumutum). O Jorge Gama também morava aí com ele. Quando seu Quelé veio morar pra cá, ele trabalhou pra ele. Era o tio Jorge, tio Henrique [Gama provavelmente não é o mesmo que o velho Henrique Tavares] e o tio Gervásio. Eles eram irmãos da mamãe. Moravam na Ponta do São José, os três. Eles que tomavam conta da propriedade do tio [avô] Alceu Gama. Ai tio [avô] Alceu já vendeu pro finado Cinésio Machado. E ai justamente já havia o Barcelar. O Cinésio era de Coari. E tinha o Zito que era capataz do Cinésio Machado. Lá dentro onde é a comunidade do Juazinho, passando a ponta do cemitério que era o barracão do meu tio Jorge. O tio [avô] Alceu fez um barracão lá que o tio Jorge tomava de conta. Ele ia lá só pra deixar castanha, mas morava no São José, esse Zito morava lá. O nome do pai dele era Manoel Rabelo lá do Juazinho. Ai esse Cinésio já vendeu pro Geraldo Alves que era do Coari”. (Otávio Tavares, comunidade Bom Jesus do Baré Apud Alencar, 2007: x)*

Na fala de Otávio, dois aspectos devem ser observados. Ele relata as negociações existentes entre parentes, e mais que isso, envolve pelo menos duas gerações além dele, pois ele

identifica como tios, seus tios-avós Alceu, Januário e Elísio<sup>41</sup>. Essas informações tornam-se mais fáceis de compreender quando amparadas por um diagrama de parentesco que formulei a partir de informações de campo, complementadas pela pesquisa do histórico de ocupação humana recente das Reservas Amanã e Mamirauá (Alencar, 2007; 2010). Há o decurso de duas gerações no domínio de uma área específica do lago, até chegar em Geraldo Alves já na década de 1970, que se tornou parente ao contrair matrimônio com uma das netas de Henrique Tavares, ele é reconhecido como patrão entre as famílias de Boa Esperança e que veremos em melhor detalhe na sessão seguinte.

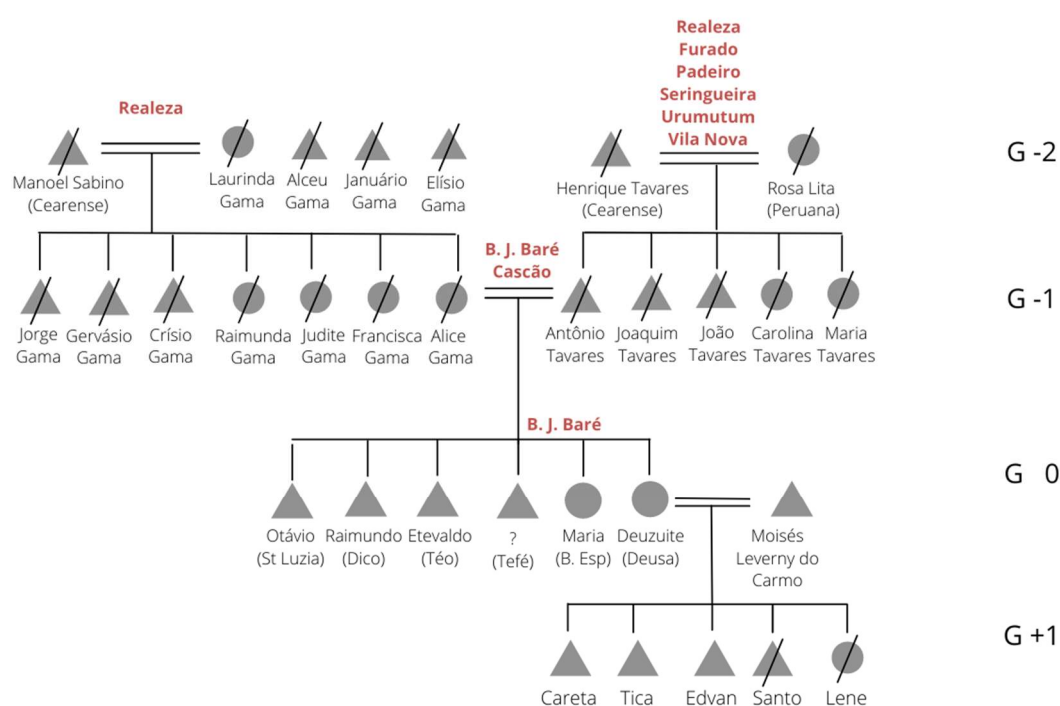


Figura 31: Diagrama de parentesco família Tavares, com ênfase no núcleo familiar de Deusa e Moisés.

Os fatos narrados pelos anciãos das diferentes comunidades de Amanã reverberam nas informações que podemos obter nos registros de Constant Tastevin. O padre tinha um conhecimento acurado sobre a geografia da região, em um artigo específico, intitulado “A Embocadura do Japurá e Piorini”, ele descreve as toponímias usais no trajeto de Tefé ao Lago

<sup>41</sup> O sistema de parentesco no médio Solimões tem como uma de suas principais características uma abrangente extensão colateral na classificação de consanguíneos, que faz com que a quantidade de pessoas tidas como “primos”, “tios” e “sobrinhos” seja bastante ampla. Para maiores informações conferir Lima, 1992.



Amanã usados atualmente. O texto é muito rico em detalhes sobre como são os rios, paranãs e lagos, suas fisiografias, correntezas, habitantes, entre outras características:

“Mais adiante, um braço com uma centena de metros separa-se na direção sudeste: é chamado Curacy até o Pirataíma, e depois, de Tambaqui até seu encontro com Copeá. Um pouco depois de separar-se do Pirataíma, o Tambaqui recebe sobre sua margem esquerda as águas do Lago Amanã, orientado na direção sul-norte, alimentado por um grande número de pequeno rios de águas pretas, entre os quais o principal é o Urumutum. Aproximadamente 80 quilômetros mais abaixo, ele recebe ainda pelo lado esquerdo o braço negro do Castanha, desaguadouro do lago Urini, de orientação leste-oeste, que é alimentado pelo rio do Centro Grande.” (Tastevin 2008 [1929]: 39)

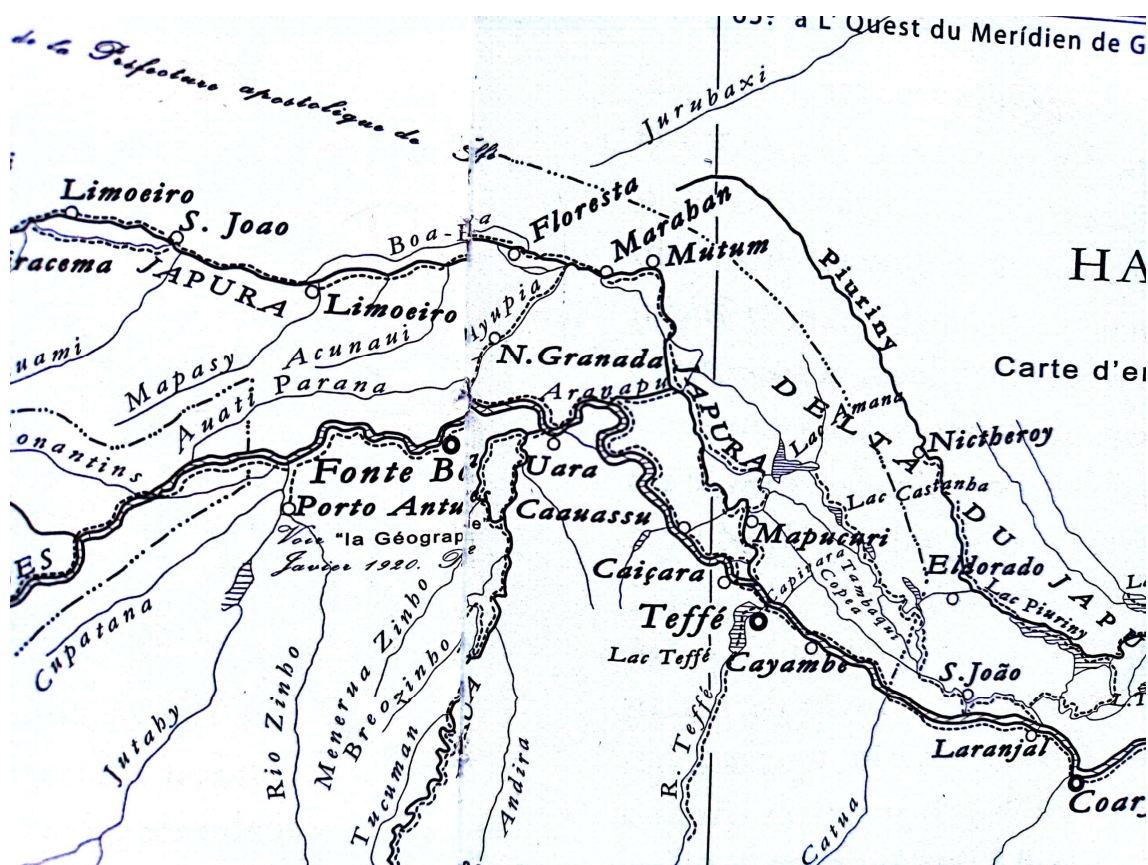


Figura 32: Detalhe de Mapa elaborado por Constant Tastevin sobre a região do baixo Japurá com destaque para os mais significativos lugares nas primeiras décadas do século XX. Fonte: Tastevin, 2008.

Nesse mesmo artigo, ele narra uma de suas viagens por esses lugares e indica nome de povoações no Tambaqui e Coraci, descreve a densidade dos acampamentos de pesca nas encostas do Macupuri e os encontros com indígenas muras e descendentes deles, suas atividades religiosas, incluindo aquelas junto aos moradores da boca do Amanã e do lago Urini:

“Deixei a entrada do Amanã à esquerda e fui passar a noite em São Ulbado, que as pessoas daqui chamam, sem malícia, de Santo Balde [...] Mandei chamar os moradores da boca do Amanã, todos eles pescadores que se preparavam para a alta estação de pesca do peixe-boi, quando o Amanã, mudando de curso, viria a se jogar no Tambaqui (Tastevin 2008 [1929]: 43-44)

A localidade São Ulbado, mencionada por Tastevin, também foi mapeada nas pesquisas de Edna Alencar, que situa sua existência a partir da década de 1940 no Paranã Tambaqui (Alencar, 2007: 60). Ainda que tenhamos que tomar com precaução tais informações, se cruzamos os relatos orais e os registros do padre francês, é possível pensar que sejam referências ao mesmo lugar. São Ubaldo, segundo informações registradas por Alencar, era habitada pela família Feitosa, ali moravam os irmãos Clóvis e Francisco Alves Feitosa, este último casado com Raimunda Viana (Mundica). O casal teve vários filhos, entre eles, Júlia, Nazaré, Euclides, Francisco, Jonas, Joaquim e Manoel. É desse núcleo social que habitava o antigo lugar São Ubaldo, agora chamado de Bom Socorro que descendia Otilio Feitosa de Araújo, conhecido como Seu Mimi, que faleceu no ano de 2020 aos 79 anos e foi um dos colaboradores mais intensos de minha pesquisa. Era filho de Otilio Sales de Araújo, nascido no município de Uarini e Altina Feitosa (conhecida como Dona Messejana). Otilio Sales trabalhava com seringa, sorva e castanha, era também um especialista na pesca de bicho de casco. A mãe de Mimi, Altina é lembrada enquanto uma antiga moradora do Paranã do Amanã por várias pessoas mesmo sem diretas relações de parentesco.



Figura 33: À esquerda Seu Mimi e à direita sua esposa Dona Dica, casal que consolidou Ubim, como uma comunidade no tempo da reserva.

Foi em agosto de 2017, após seis anos desde o nosso último encontro no sítio São Miguel do Cacau, que Seu Mimi me relatou como se deu a união de seus pais, durante um almoço farto cujo cardápio foi um arroz com barriga de peixe-boi e farinha. Assim reproduzo o trecho de meu caderno de campo:

Hoje durante o almoço Seu Mimi me contou sobre o primeiro casamento da sua mãe, casada com um filho de um patrão na área do Taboca (um dos Igarapés na margem direita do lago Amanã). A relação com a sogra era extremamente complicada, pois tudo o que ela fazia a sogra dizia que era ruim, por exemplo, o café – mesmo fresco, bem passado, ela provava e jogava fora, a mandando fazer novamente. O avô do seu Mimi foi buscá-la uma vez, ela se recusou a ir. As notícias sobre o maltrato de sua filha o fizeram voltar de modo a tomá-la de volta para casa. Já grávida ela retornou para o local que hoje é Bom Socorro. O segundo casamento se deu quando o encontro com o senhor Otílio, que participou de uma expedição de 3 barcos e 40 canoas que vinha de Coari para captura de bichos de casco. Depois da expedição, Otílio retornou e se casou com a mãe de Mimi, foram morar na casa do pai de Otílio em Coari. Ele não especificou quando, mas retornam para Amanã pouco tempo depois. Seu Mimi descreveu como era a dinâmica de ocupação e exploração de recursos no lago, cuja casa era no Bom Socorro e eles viviam acampando nas beiradas do lago para pesca, caça e captura de animais e bicho de casco. Seu Mimi conta que o pai era especialista na caça de tartaruga, descreve como se mata no arpão e com flechas. Ele se levantou e reproduziu o movimento usual de como era realizado o cálculo para acertar o bicho, mãos posicionadas a frente do corpo, tencionando os olhos, neste caso eram atiradas flechas para o alto com o cálculo da distância para matar o bicho de casco (Preciso voltar a este assunto, seria importante entender os instrumentos usados, como eram essas flechas e suas pontas por exemplo).

O modo de explorar recursos era percorrer o lago e seus igarapés acampando por dois ou três dias em cada área, viviam na canoa, onde sua mãe carregava até galinhas – transportadas num paneiro, que era alocado em dois paus no fundo da canoa, esses paus eram usados também como banheiro, onde as pessoas podiam evacuar na água [a descrição me fez lembrar muito de como Tastevin descreve os Muras que viviam no Amanã e Urini, conferir].

Depois dessa conversa, ele começou a dizer sobre como seu pai Otílio era panema de todo, no sentido que nunca foi um bom caçador, ou pescador de pirarucu, mas um exímio caçador de tartaruga e jabuti. A conversa se desenvolve para algo como a personalidade do pai, algo como um homem que quando trabalhava para si, era preguiçoso ou desapegado, mas tinha êxito quando trabalhava para outros.

Mimi também falou sobre feições e trabalhos com terra que ele interpreta como currais de tartaruga, apontou para a ponta de terra que se vê a oeste de sua casa, onde as árvores mais altas marcam a extensão de uma feição que pode ter mais de 100 metros. Essa sua fala foi justificada depois quando contou sobre a habilidade do seu pai.

Neste momento ele discorreu sobre como tem plantas de várzea na mata de terra firme, que quando elas são presentes nos lugares, eles são áreas onde viviam os antigos. Falam sobre os nomes dos lugares no Igarapé Bacaba, Taboca e Maloca [se referindo ali como uma casa de índio] que o próprio nome “denuncia” [palavra

usada por Mimi] como uma morada de índio. (Anotações caderno de campo em 18/08/2017)

Nessas anotações eu já fazia ali correlações entre as descrições do missionário francês sobre um padrão de mobilidade presente na região e aquela descrita por Mimi sobre seus pais. Abaixo transcrevo mais um trecho de Tastevin:

O Amanã não tem moradores permanentes, com exceção de uma família que tinha assistido as festas juninas, em Tefé. Portanto, nada me atraía para ali. Já na margem meridional do Urini era habitada por uma dúzia de famílias que contavam com a minha passagem para acertar seus casamentos e batizar seus filhos. Parei ali num ponto de terra firme, em uma casa bastante razoável e muito grande, que se chamava Belomonte [atual Belo Monte]<sup>42</sup>. Foi na beira deste lago que viveu outrora, se assim se pode dizer, um grupo muito importante da nação Mura. Eles não construíam casas. Suas canoas lhes serviam de moradia. [...] Durante o dia, eles se dispersavam no lago, nos paranás, nas pequenas baías dos arredores, caçando com arpão ou com flecha a tartaruga, o peixe-boi, o pirarucu, o tambaqui. À noite reuniam-se num local, onde o chefe do grupo mandava erguer um mastro com uma bandeira branca sinalizando o reagrupamento. [...] Conheci os remanescentes dessa interessante tribo. Expulsos do Amanã pela chegada dos civilizados que procuravam a castanha e a borracha da floresta e, não gostando nem um pouco dessa vizinhança, se estabeleceram primeiro no Curacy, nas proximidades do Pycassu [São João do Ipecaçu] onde ainda têm descendentes misturados a população local. Em seguida, foram para o lado do Pirapucu acima do Cubiá; depois, logo acima, para o Manacabi, e finalmente para o paranã Aiucá acima do Uarini no Solimões. Eles continuam sem cultivar e só têm para se proteger as choupanas muito miseráveis onde às vezes passam a noite. Logo, não há mais Mura no Amanã” (Tastevin, 2008 [1929]: 45).

Já vimos as informações sobre os Muras do Lago Amanã, por ora penso que o missionário indica um percurso que faz sentido, indicam ramificações que puderam ocorrer com o estabelecimento de relações de matrimônio entre diferentes [indígenas e não-indígenas], e penso que não devemos considerar enquanto apenas coincidentes as formas como a família de Mimi faz do uso de canoas como “casas”, a destreza e conhecimentos de seu pai sobre captura de bichos de cascos e peixe-boi, sendo o próprio Mimi um especialista na pesca de peixe-boi que no *tempo da Reserva* viria a se tornar um dos mais engajados nas ações de conservação da espécie.

Seu Mimi era casado com Raimunda Ramos da Silva, mais conhecida como Dona Dica, hoje com 76 anos de idade. Foi ela quem me contou que começaram a trocar os primeiros olhares quando ela tinha de 11 para 12 anos, depois de três anos se casaram. Dica era filha de Amanã como Mimi, Seu pai Francisco Vicente era filho de José Vicente Meireles, e sua mãe Nazira

<sup>42</sup> Até hoje a comunidade existe como mesmo nome e descendentes do grupo social embora pequenas mudanças físicas do assentamento, mas sempre entre na porção inferior do Amanã e o Lago Urini.

Ramos, era filha de João Damião Ramos da Silva, oriundo de uma comunidade do lago Tefé. De acordo com Alencar (2007) João Damião, foi designado como representante do delegado da cidade para a região do Amanã, com poder de prisão e punição de pessoas que cometiam qualquer tipo de infração. Damião é reconhecido nas memórias de vários idosos como um homem que exercia sua autoridade, de modo que sua presença nas festas que ocorriam na região, era garantia de tranquilidade e eventos sem confusões. Damião por sua vez, era filho do Wilson Catulino (Preto), e é importante pensar as redes de parentesco atuantes na área, visto que descendentes da família Catulino mantêm domínio atualmente sobre lugares de São José do Ipecaçu.

Da união entre Seu Mimi e Dona Dica nasceram 10 filhos, dois deles perdidos, os vivos são: Niceia, Washington, Wigson, Raimundo (Nego), Hudson, Jucinéia, Maria do Socorro e Charles. O casal é tido como guardiões de muitos saberes, Dica algumas vezes me mostrava como sabia falar algumas palavras e frases na língua geral, sua filha Jucinéia me chamava atenção para a relação “*de ajuda e caridade*” que sua família tem com os indígenas Kanamari<sup>43</sup>, enquanto Seu Mimi ao falar sobre seus filhos, um dia em tom de segredo falava como percebia que um deles era problemático, quando criança era “fraco”, ficava doente, de certo havia pegado “feitiçaria”, motivada, segundo Mimi, por inveja. Resolveram então fazer um tratamento com ele, durou mais de um ano, levaram em batuqueiros, rezadeiras, era caso somente para um *sacaca*: na ocasião fizeram um boneco de barro e colocaram no caminho de casa, quando o boneco quebrou refletia a dor do seu filho. Haviam feito a promessa que com a cura da criança, passariam a festejar o Divino com três bandeiras, tambores e muita música, assim o fizeram por anos seguidos.

---

<sup>43</sup> Há indígenas Kanamari no baixo e médio Japurá, alguns que vivem em comunidades e outros em Terras Indígenas como a Cuiu-Cuiu, sobreposta à RDS Amanã, e Urubaxi-Maraã, cujo acesso se dá pelo lago de Maraã.

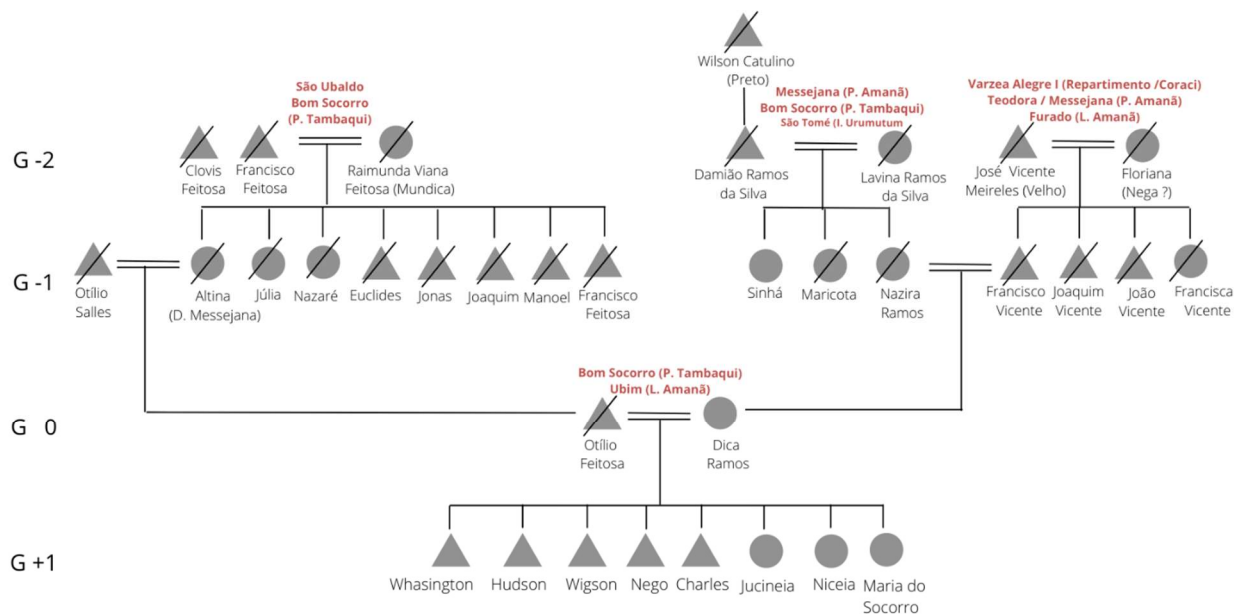


Figura 34: Diagrama de parentesco famílias Feitosa-Silva-Araújo, com ênfase no núcleo familiar de Mimi e Dica.

Se por um lado a indústria seringalista acentuava as redes de relações assimétricas entre indígenas e sociedade envolvente, como um novo vetor de colonização, também favoreceu uma pulverização de localidades e povoados conforme novas famílias iam se formando e se distribuindo pelos cursos de pequenos e grandes paranás, igarapés, lagos e igapós. Em resumo, essas famílias uma vez fixadas nos cursos hídricos de acesso ao lago Amanã, aqueles que sucederam, por exemplo, a Henrique e Rosa, Sabino e Laurinda, Francisco e Raimunda, Damião e Lavínia, consolidaram novos núcleos familiares e assim fundaram distintas comunidades na região. Vejo que na lembrança dessas famílias é operacionalizada uma dimensão de prestígio e o tempo dos antigos é marcado pelo respeito ao domínio que tais famílias construíram sobre os lugares.

**Dico:** Tinha dono e naquela época tinha respeito um com o outro. Ninguém mexia no lugar do outro. Se o cara ia precisar de alguma coisa, ele ia lá no dono, aí se o cara dissesse assim: “Vai tirar”, ele tirava, mas se não, ele não mexia não, mas hoje em dia não tem mais disso.

## A abrangência do tempo dos patrões

Andanças, meses de isolamento, trabalhando para si e para os patrões. Poderia assim resumir os muitos relatos que ouvi ao longo dos anos conversando com mulheres e homens mais velhos sobre o tempo dos patrões. As mudanças aconteciam de forma recorrente e a circulação das pessoas repercutia na formação de lugares, com trilhas nos centros da mata, eventualmente, com encontros inesperados com os “índios”.

Edna Alencar (2009) pontua que nos últimos cem anos o tipo de exploração econômica desenvolvida na região de Amanã foi um fator que determinou a maneira como ocorreu a ocupação do espaço, influenciou no processo de escolha dos locais para a construção dos povoados, na variação do número dos mesmos e na dinâmica populacional. Sua análise enfatiza, no entanto, que a chegada e migração das famílias fundadoras dos grupos sociais de Amanã esteve relacionada com o declínio da produção da borracha que ocorreu a partir das primeiras décadas do século XX. Compreende esses percursos como um “novo fluxo migratório”, onde migrantes nordestinos abandonavam as áreas de seringais situados nas cabeceiras dos rios mais produtivos, e se dirigiam para as áreas de várzea ou de terra firme situadas nas regiões do médio Solimões, baixo Japurá e Purus (Lima e Alencar; 2000). Segundo ela:

“nas três primeiras décadas do século XX que são relacionadas as informações sobre a chegada de algumas famílias oriundas de seringais localizados nos rios Juruá, Jutai e Japurá para se estabelecerem em terras situadas às proximidades do lago Amanã, ou às margens de rios e paranás que davam acesso a esse lago. Essas famílias foram atraídas pela notícia da existência de lagos fartos em pescado, e de amplas áreas de terra firme onde abundavam florestas ricas em castanhais, seringueiras, sorveiras, animais de caça e lagos ricos em pescado (Alencar, 2009:189).

Em resumo, na historiografia da ocupação recente do lago é indicado que as relações de famílias fundadoras de lugares e comunidades do lago são datadas somente a partir da década de 1930. Penso que podemos complexificar um pouco esse quadro e recuar a cronologia da chegada de algumas dessas famílias a partir do que foi exposto na sessão anterior, pois mesmo que a região do baixo Japurá não se compare em termos de densidade produtiva a outras áreas de exploração da indústria seringalista (ou um refinado controle administrativo por grandes empresas aviadoras), vimos que a região não ficou a margem daquele processo. Ali, no entanto, já com uma população tão miscigenada, um entreposto comercial que há muito constituía o abastecimento de uma das principais vilas do período colonial (Ega), as grandes casas de aviamentos se inseriram numa pré-existente rede conectando-se a aos patrões regionais,



comerciantes e regatões. Vejo como mais importante, no entanto, reconsiderar as informações sobre como no início do século XX o lago era desabitado de gente, pois “gente” na concepção dos descendentes daqueles que estavam inseridos na economia do seringal, não incluía os indígenas.

O modo como o *tempo dos patrões* está relacionado aos ciclos da borracha já foi amplamente explorado na região, ainda que restem lacunas e carência de sistematização sobre empresas que ali atuaram na virada dos séculos XIX e XX. As informações versam sobre o intervalo temporal entre final do século XIX e primeira metade do século XX. Em razão da quantidade de análises sobre o tema, penso que o interessante é compreender como e em que medida os acontecimentos dessa época conformam a história das famílias e de seus lugares. Seria simples determinar que esse período no Amanã foi concomitante ao *tempo dos antigos*, mas me parece que ele possuiu uma temporalidade particular, movida por rápidas transformações e diferentes fatores. Ainda que o *tempo dos patrões* se imbrique ao *tempo dos antigos*, por suas próprias nuances apresenta-se em diferentes fases e extrapola os ciclos da borracha. Há uma espécie de sinonímia que classifica o período como sendo dos *patrões* e da *seringa*.

Ponto pacífico é que relacionado aos patrões, alguns que eram parentes, sua cronologia inicialmente alinha-se ao primeiro ciclo da borracha. Vemos que as narrativas de Amanã destacam os percursos e trajetórias de casais formados por uniões interétnicas, são cearenses que se casam com indígenas ou filhos de Amanã, são homens nascidos em paragens nos rios acima (Uarini, Auati-Paraná), mas os patriarcas dessas famílias mesmo que alguns deles sejam lembrados como nordestinos, não são classificados como *arigós*. Nesse momento, existem povoações que reúnem diferentes famílias nos paranãs de acesso ao Amanã, mas os casamentos que ocorriam eram mobilizadores de abertura de novos lugares não somente de produção econômica, mas de moradia. A família de Deusa e Dico participava de produções não somente no lago Amanã, mas no Japurá também. Era comum que todos se deslocassem para essas incursões, inclusive mulheres e crianças. É importante considerar que narrativas e memórias desse período podem ser enunciadas sobre “o tempo da seringa”, retirando dos patrões o protagonismo desse período, mas o atribuindo ao “produto” da vez.

Uma seguinte fase do *tempo dos patrões* se inaugura com o acentuado declínio do segundo ciclo da borracha, a partir da segunda metade do século XX. Agora como patrões são pessoas externas à vida familiar e parentela, ainda que eventualmente alguns deles tornem-se parentes. Se antes navios e grandes lanchas demonstravam a opulência do empreendimento seringalista, agora, são os regatões que se multiplicam, já com a consolidação e total ramificação do sistema de aviamento como a estratégia fundamental de reprodução social, e que em certa

medida, perdurou pouco antes do *tempo da reserva*. De certo, penso esta como a maior característica desse tempo, a ênfase produtiva e econômica centrada na figura dos patrões, regatões e comerciantes na imbricada trama de dívidas que estavam envolvidos, mas principalmente pela diversificação de produtos que eram destinados a diferentes patrões. Já com uma rede de povoados consolidados, não havia organização externa aos atores sociais, os habitantes de Amanã parecem estar à deriva em um dos momentos mais críticos da economia amazonense. Em geral, é desse período que os relatos de escassez, abusos, violências e a mobilidade parecem se intensificar e são trazidos à tona pela geração idosa de Amanã.

Na leitura sobre essa ocupação recente, há uma ênfase que em geral se coloca nas mudanças de casas e abertura de lugares, colocações e povoados como transitórios, a cada produção ou fábriço, mudam-se os núcleos familiares, voltadas para a coleta de castanha, para o corte da seringa, entre outros. Edna Alencar pontuaria que “*este tipo de ocupação é distinto da ocupação que visa à formação de povoados como forma de garantir direitos sobre um território*” (2010, p. 43). Se é certo que as famílias mantiveram uma forma de ocupação atrelada ao que produziam, não vejo a mobilidade como impedimento de formação de um território específico.

Retomo o registro da entrevista com Dona Deusa. Em certo momento paramos a conversa, Badu naquele dia não estava bem de saúde, como outras crianças na comunidade sofria diarreias de forma corriqueira, chorava muito, o que nos parecia ser uma cólica. A partir dali, de forma mais truncada continuamos, entre limpeza de menino, choro e já algum avanço da hora, pois tínhamos que preparar o almoço, felizmente, seu irmão mais velho, Dico juntou-se a nós. Pergunto sobre como passaram a morar naquela ponta de terra específica, na entrada do Igarapé do Baré. Para minha surpresa, ela relatou que sua avó já tinha tido uma casa ali. “*Mas ficavam mudando de lugar o tempo todo?*”, indaguei. Aquela pergunta carregava uma curiosidade particular, eu estava interessada em entender uma narrativa já bem estabelecida que afirma: antes da atuação da Igreja Católica, o regime econômico regional imputava a movimentação de pessoas e impedindo a formação de assentamentos sedentários. Também fiz pergunta semelhante para outras pessoas, que corroboravam um mesmo argumento: não se tratava de não existir lugares fixos de moradia, mas um período onde intensificavam os percursos nos igarapés e centros, pois o trabalho com a seringa não garantia o necessário, precisavam recorrer a diversos outros produtos:

**Deusa:** Porque naquela época morava longe do outro, não era comunidade, não tinha isso de casa junta. Mas do tempo que eu me lembro, eu morava com papai, mas esses outros filhos não (Refere-se aqui aos filhos de Henrique e Rosa). Aqui nesse tempo não plantava

roça, o trabalho daqui era tirar sorva, tirar seringa, quebrar castanha, um tal massaranduba que dava leite. Esses negócios que hoje já está proibido... A caça que dava muito e usava era o couro da pele do bicho, do queixada, do catitu, veado, senão da anta, mas que o resto de pele, maracajá, onça, lontra, o couro mais preferido era da onça e do maracajá. Aí era assim, vivia mais era no Igarapé aí para dentro tirando sorva, e o couro do jacaré, também jacaré-tinga e jacaré-açu e sobreviver em um desses negócios, aí plantava juta, uma tal de juta que plantava.

**Dico:** Tinha lá no Juazinho, perto de onde o Pedro Brasil mora, era um tal de Natal, do outro lado o Felipe, aqui nessa ponta o Satuca, desse lado daqui nós, daqui lá no João Gomes, que um pessoal chama de João Noni, que é avô desse Miguel, que é bisavô já. E aí lá no Kalafate um tal de João Lucas. Aí no Santo Estevão e lá no Vila Nova morava o tio Manduca. Em frente o cemitério que tinha. E tinha o Termistocles no Tambaqui já. Era só casa, tudo salteado as casas. E comércio, tinha lá no São José e Comapara, onde existia gente. Agora, dava muita gente que vinha de fora, de Tefé, de Alvarães, do Uarini, que vinha tudo pra cá pra...

**Jaqueline:** Mas passava era temporada, né?

**Dico:** De temporada pra caçar. Mas isso era de inverno a verão, ficar matando caça.

A juta e a malva foram por algumas décadas importantes na economia do estado do Amazonas. A conjuntura econômica e política vivida na primeira metade do século XX provocaram mudanças importantes na região. Na primeira década daquele século, houve prosperidade econômica, ocasionada pelo auge da exploração da borracha, a partir da segunda década, a situação mudou radicalmente. Com a perda do monopólio da produção da borracha amazônica e o crescimento da produção asiática, instaurou-se uma crise na região. Não é preciso nos deter a essa história, pois ela é bem conhecida. O colapso da estrutura econômica da Amazônia decorrente do declínio da borracha se agravou a partir dos anos 1920 e atingiu a sua face mais aguda com a crise econômica mundial vivida na década de 1930. Aldenor da Silva Ferreira (2009) mostra como se deu o desenvolvimento e investimento de capital também político para o empreendimento de cultivo e beneficiamento da juta no Amazonas e Pará. Durante a década de 1940, marcada pelo segundo ciclo da borracha e seu declínio, a juta foi um produto que teve grande crescimento, nos anos de 1950 tratava-se de produção consolidada. Embora concentrada no baixo Amazonas, a região de Tefé e Fonte Boa experimentou desse movimento em menores proporções.

A fala de Deusa remete a um aspecto pouco mencionado na historiografia da região de Amanã, mas é interessante que nos permite vislumbrar como em meados do século XX, os habitantes da região desenvolveram uma estratégia de grande variabilidade de produtos. Não só no extrativismo vegetal, do látex da seringa, da sorva, maçaranduba e balata. Também entre essas atividades econômicas, esteve a venda de peles, cuja maior importância parece ter ocorrido entre 1960 e o fim da década de 1970, mas a comercialização de peles de animais já ocorria desde o primeiro ciclo da borracha, se intensificando a partir da década de 1930. André Antunes (2014) analisou sob uma perspectiva histórica essa atividade, revisitou vários arquivos como os relatórios anuais da Província e depois do Estado do Amazonas que contêm descrições da situação econômica ao longo do tempo, também os arquivos da já mencionada empresa J.G Araújo e da concessionária inglesa dos serviços portuários Manáos Harbour, onde estão registros anuais, relações de mercadorias nos vapores que recolhiam os produtos no interior e nos altos cursos dos rios, enfim, números do que era embarcado e desembarcado no Porto de Manaus. Na sua análise, o autor destaca que no início do século XX, em 1900, cerca de mil peles silvestres passavam anualmente pelo porto de Manaus, principalmente de veado-vermelho (*Mazama americana*). Na década seguinte esse número subiu para uma média anual de 15 mil, incluindo outras espécies, já em 1920 eram 50 mil peles por ano. No fim da década de 1930 as fantasias eram o terceiro produto mais importante comercializado devido à alta demanda de exportação.

“Fantasia” era o nome dado às peles de animais silvestres, consideradas de luxo, como a da onça-pintada, do gato-maracajá, da ariranha e da lontra. Já “pele seca” refere-se aos couros do queixada, catitu, veado, anta entre outros. Havia diferentes valorações para esses produtos, as fantasias sempre foram muito atrativas, no segundo momento de maior valorização do produto, a pele bem limpa e tratada, de onça e maracajá poderia valer muito, enquanto as peles secas, além dos couros de peixe-boi e jacarés rendiam pouco.

**Dico:** Aqui nessa beirada tinha época que urubu nessa beirada era que fazia nuvem aqui, comendo bucho de queixada que eles matavam...

**Jaqueline:** Porque naquela época, não tinha muito valor a carne? O negócio era o couro?

**Dico:** Era! Eles pegavam um bando de queixada e dava vinte tiros, quarenta tiros matando queixada. Hoje em dia o cara vai lá, pega um bando de queixada e dá cinco, seis tiros, e tinha gente que vinha e trazia de vinte caixa de cartucho pra matar queixada, matar lontra, maracajá, onça...

**Jaqueline:** A fatura que era....

**Dico:** Existia muita, muita coisa de primeiro. Existia muita coisa aqui de primeiro, agora não, já se acabou muitas coisas, as coisas antigas mesmo...

**Jaqueline:** Como o que?

**Dico:** Esses negócios assim desses cacós, essas coisas de barro e antiga. Aparecia também muita visão. Porque o pessoal não podia andar no mato muito assim que aparecia.

**Jaqueline:** Mas nesse tempo aí já vendia? Já descia com eles ou vinha os patrões aqui pegar?

**Dico:** Os patrão, né? De primeiro era os patrão que vinha aqui, vir pegar... A gente não levava pra Tefé. A gente vendia aqui mesmo, tinha comprador exclusivo só de pele mesmo, assim das caças, vinha cá comprar. Comprava onça, maracajá, lontra, queixada, catitu, jacaré...

**Jaqueline:** Jacaré também?

**Dico:** Uhum... Tinha comprador exclusivo só pra comprar isso.

O valor obtido com a pele variava tanto pelo tipo de animal abatido quanto por seu estado de conservação. Classificadas em “qualidades”, as fantasias podiam ser de primeira e de segunda. Para obter uma fantasia de primeira era essencial atirar na cabeça do animal, para não produzir qualquer furo no couro, ainda devia-se ter cuidado na sua retirada, evitando arranhaduras e etc. Houve aqueles homens que se especializaram na obtenção de “gatos pintados”. Há quem também conte sobre como as beiras podiam ficar pretas por tantos urubus que se satisfiziam com as carnes e carcaças dos animais abatidos, não valia a pena o trabalho de salga de carnes, não havia saída para esse tipo de produto, e assim, retiradas as peles o restante dos animais se perdia. Esses idosos também pontuam que a caça de felinos já tinha se tornando difícil no fim daquele período, e só aqueles que tinham bons cães farejadores conseguiam ter êxito (Macedo, 2015: 36).

Os lugares associados a esse tipo de captura e “produção” em geral estão localizados às margens dos pequenos igarapés e cursos hídricos que formam as cabeceiras do lago Amanã, especialmente Urumutum e Baré, neste último, o Igarapé (e Ponta) do Couro e o Igarapé Veado são lembrados como locais onde poderiam facilmente ser abatidos animais para fantasia. A pesca do peixe-boi e do pirarucu também vigorava como parte das estratégias econômicas, hoje a primeira proibida e a segunda somente comercializada sob os termos do manejo e organização comunitária e coletiva. De outro modo, a coleta das castanhas parece sempre ter sido uma produção significativa, hoje o principal fábrica que une gerações atravessadas pela atividade extrativista, mesmo que não exista qualquer tipo de organização comunitária ou manejo assessorado que agregue valor a cadeia produtiva dessas comunidades.

Os idosos, que exerceram a atividade de caça de animais para a venda da pele, contam que a estratégia mais comum era com o uso de cães treinados, conformando uma procura ativa, mas também usavam diferentes armadilhas, como curral, anzol, mundéu (Valsecchi, 2012). As presas podiam ser atraídas por meio do abate de animais menores, como pacas e cutias. De suas partes, faziam iscas e com o sangue faziam trilhas direcionando para algum ponto mais propício onde o caçador poderia ficar de tocaia suspenso em um jirau na espera da visita de um animal de grande porte, quando então era abatido com armas de fogo. Havia também os abates

oportunistas, nos quais o encontro inesperado poderia render um bom produto. Embora vendidas as peles de jacaré, lontra, e mesmo queixada e caititu, são as histórias sobre a morte de diferentes tipos de onças, especialmente as pintadas e pretas que são as mais lembradas. Certa vez ouvi seguidos casos onde lutas eram travadas entre homem e onça, em geral tratada com temor, por ser sorrateira e possuir grande rapidez em seus botes. Por exemplo, quando uma pulou na canoa e por um triz o homem conseguiu atirar em sua cabeça. A fala de Dico acima, deixa aparente a intensidade da atividade voltada para a venda do couro. Dessas incursões podem ser recuperadas memórias sobre encontros com onças pé-de-burro e pé-de-boi, que alguns enfatizam: *existe mesmo!*

**Deusa:** Já ouviu falar na tal de “onça pé-de-burro”?

**Jaqueline:** Onça pé-de-burro?

**Deusa:** Sim... Diz que o pé dela é igual a um pé de burro...

**Jaqueline:** Não sei quem lá na Boa Esperança tava me contando um negócio desse... Que tava focando, aí quando foi ver era um tipo um burro mesmo, tinha um rabo, uns pé, mas não era um burro mesmo...

**Deusa:** Era burro da natureza. Agora isso aí, meu tio, esse tio João que era o mais velho da turma, né? Diz que ele era meio valente, fobento, num acreditava no que o pessoal que ia pra colocação, que andava no centro, contavam, né? Na história que contavam, tinha essa colocação que ela era mal-assombrada, que aparecia esses bichos esturrando, esturrando, que tremia a terra. Aí o pessoal não aguentava, saiam, não ficavam. Aí tinha outro também: “*É mentira, é mentira!*” Eu sei que aí chegou a época de ir pra essa colocação, lá pra esse lugar, né? Aí o pessoal, diziam, quem era que ia pra esse lugar, que não queimava esses negócio de pano, bicho de pena não passava assim no fogo, pra não queimar aqueles pelinho, porque aparecia uma tal de janauí e tanto bicho. Diz que chamava os bicho, os bicho sempre de longe aí vinha. Aí diz que ele chegou lá, primeiro dia tudo bem, aí quando foi, ah, eu sei que mataram um negócio de pássaro, né? Ai uma dizia assim: “*Ei, não queima não, não queima não*”. Disse que era os outros animal sente longe, é arriscado aparecer esses bichos. “*Nada!*” [João respondeu]. Eu sei que jantaram, tudo bem. Quando foi umas horas da noite escutaram. Escutaram: [imita o som do bicho, como um rosnado] “*Que diacho é isso que tá buzinando, será que vem gente pra cá atrás de nós?*” Parava, aí ficava mais perto [imita o som de rosnado, pausadamente]. Diz que aí menina, quando pensaram que não, diz que o bicho esturrou lá perto. Diz que faz assim, que a casa ia cair, era de palha. Diz que o pessoal disse: “*oooolha, num disse que fulano disse que essa colocação era assim e tal e vocês temaram de vir pra cá, agora nós vamos ser comidos pelo bicho...num sei o quê*” E fez aquela agonia, queriam ir embora naquela hora e não dava tempo de ir. Quando demorou, diz que o bicho tomou meio perto. Mas diz que o bicho dá um esturro feio, diz que faltava

morrer de medo: “*Hoje não! Ai meu Deus nós vamos se acabar.*” Diz que o bicho saiu palmo e bento assim, diz que maninha do céu. Se tem uma coisa que diz que tem medo é de cachorro. Dessa vez disse que ficou atrás, que busca, que busca, que atirava no bicho. Olha que sinceramente, vocês vão achar que é mentira! Aí sei que botaram uma cachorrada em cima disso, que é um bicho mesmo, um burrão, que tem muitos que parece. Menina, aí diz que o bicho arranhou assim ó, os cachorros [emite som de latidos] atrás e sumiu!

**Jaqueline:** E Sumiu? Mas o bicho chegou perto?

**Deusa:** Urrando lá! Diz que não sabe que se o bicho não entrou por causa dos cachorros. Aí o cara foi tirar um açai, diz ele que quando pensou que não, que ele olhou pra baixo: “*olha aquela animalzão no toco do açairzeiro*” No toco do Açairzeiro! Tem a onça pé de boi, tem a onça pé de burro, mas é a cara duma onça.

**Jaqueline:** O pé de boi, a cara é de onça...

**Deusa:** Essa que tava lá e atacou o homem era outro tipo né. Ele olhou pra baixo e vinha. Ele ficou lá em cima, ficou, ficou lá assim. Passou pra cima, ficou por cima do cacho e sentou, né? Aí ficou lá e o bicho lá, quando deu umas cinco horas assim, diz que o bicho não aguentou, diz que ele ficou olhando, aí o bicho saiu e foi embora! Também nessa hora a canoa tava cheia, ele embarcou na canoa e foi-se... Mas foi o dia quase todo e ele lá encima!

**Jaqueline:** Gente do céu! O povo ficava andando por aí e encontrava com um monte de coisa que não conhece, né?

**Deusa:** É! Agora não, porque nos outros tempos nós não tinha gente. Era tudo na natureza mesmo. Muitos bicho bravo, muito animal, muita coisa. Agora não, cê toca pra ali é uma comunidade, toca pra ali é outro, se toca pra ali... Muitos bichos foram se acabando... Foram embora...

O caso narrado constituído por duas ocasiões onde o personagem principal, João, inicialmente deslegitima um preceito sobre a queima de bichos de pena atrair *janauí* e *bichos* na natureza predadores de gente, cujos efeitos se desdobram não apenas na aproximação de um ser predador naquela noite, como em outra atividade que ele realizava durante sua estadia naquela colocação. Quando foi tirar um açai, deparou-se com um bicho também incomum, tendo assim, que passar um longo período acuado, salvo quando findado o dia, quando a onça-pé-de-boi desistiu. A forma com que a narrativa se insere no contexto do diálogo que empreendíamos, informa sobre como as relações entre as narrativas de experiências vividas e de encanamento orbitam os diferentes períodos de tempo que organizam o passado das famílias.

Um dos eventos mais marcantes da década de 1960 foi uma expedição realizada até as cabeceiras do Baré com a travessia para o Rio Negro através do Rio Preto e Unini. Foi o jovem



Mimi, há época com seus 20 e poucos anos, que trouxe a notícia de muitas áreas passíveis de produção no curso mais alto do Baré. Aquela expedição uniu cerca de 60 homens de várias famílias de diferentes pontos do lago, passaram oito meses pelas cabeceiras, divididos em grupos de parentes que se formavam e perambulavam por pontas abrindo estradas. Um desses grupos, chefiado por José Vicente (avô de Dica), baixou o rio, ali conheceu um homem, cujo irmão era “patrão”, e assim fizeram negociações com Osmar Rosa, que saindo de Manaus foi buscar a produção entrando pelo Amanã e baixando pelo Negro. A produção rendeu 5 toneladas de sorva, tucunarés gigantes, bichos de casco. Outras expedições menores foram realizadas, já com negociações prévias entre algumas famílias e Osmar. Esse foi um episódio que puderam expandir domínios sobre o Igarapé, cujos muitos lugares já estavam abertos e que hoje conformam a malha de lugares usados pelas comunidades contemporâneas. Essas incursões pontuais do passado, estão entre os motivos que jovens elegem para explicar o interesse de encontrar os varadores para o Negro.

O patrão nesse período é um papel atribuído aos regatões, e é interessante que ele seja marcado justamente pela atuação de vários patrões no lago, alguns classificados como “*de dentro*” e outros “*de fora*”. Agora o patrão não exatamente indicava relação de propriedade de terras e controle do trabalho e acesso exclusivo às áreas de produção, ainda que ocorressem movimentos do tipo. São comuns as lembranças sobre arrendamentos realizados por comerciantes que se inseriram na região, e pelos próprios moradores que arrendavam terras um dos outros, quando o domínio estava consolidado entre famílias com reconhecido uso por gerações anteriores.

Foi no *tempo dos patrões* que se deu a migração dos *arigós* na década de 1970. Esse é o mais importante evento do período, visto que a chegada dos *arigós* impactou a malha de lugares dominadas pelas famílias mais antigas. Abaixo transcrevo como Seu Luiz, um importante líder da comunidade, narrou a chegada de sua família ao Amanã, mais especificamente no Jaquirana, lugar às margens de um pequeno igarapé de mesmo nome, dentro do igarapé Juá Grande.

**Luis:** Quando encostemos no porto e olhamos pra terra vimos um velhinho ralando mandioca, e nós nunca tinha visto ralar mandioca<sup>44</sup>, nós fomos lá.

Geraldo [o patrão] disse:

---

<sup>44</sup> Segundo Luis o costume no Juruá era usar a tarisca / cevada.

- É aqui que vocês vão ficar! Raimundo, deixa o pessoal ficar aqui na sua casa e o senhor vai ensinar lá naquela ponta, lá no Jaquirana, para eles fazerem a casa deles

Nós ficamos lá, encheu a casa de gente. Pense que naquele aratizal, a zoada de peixe, a gente ia pro porto e escutava assim: “êêêhhhhh”, todo o tempo desse jeito era de peixe! Parecia que pegava assim, um pé de fruta bem carregado e balançasse. Só não tinha pirarucu, mas o resto.... peixe miúdo, mana, jaraqui, curimatã, tucunaré, todo peixe. A batção era muito grande. O ataque de pesca era na batção, na batção mata tudo, pega tudo. Nós e o papai fomos fazer a casa, eu tinha 16 anos, foram ensinar nós a tirar paxiúba, fizemos uma picada de sorva pra lá e pra lá tirava paxiúba. E caça? Muita caça, era farto.

No trecho acima o interlocutor era Geraldo Alves, e mais que um patrão era um “tio” de Luiz. Ele foi seringueiro quando jovem, tornando-se o responsável pelo deslocamento das famílias fundadoras da Boa Esperança do Juruá para Amanã. As narrativas dos idosos de Boa Esperança dão o tom do grau de mobilidade à época, as histórias das famílias são histórias que versam sobre passar de um lugar a outro nos períodos de fábricas em diferentes áreas que formam a RDS Amanã, mas sempre com um ponto fixo de retorno onde mantinham suas roças, primeiro Jaquirana, depois de alguns anos, Boa Esperança.

Jaquirana, o primeiro lugar a ser moradia dos arigós, se tornou um apelido carinhoso que recebi. Aliás apelidos não me faltaram nesses anos de idas e vindas no lago Amanã, de personagens de novela das sete a nome de inseto. Figura como lugar importante não apenas pelas lembranças do primeiro lugar a se morar, mas como parte do sistema atual de uso. Sempre quis conhecer o Jaquirana. Várias histórias me foram contadas sobre lá, que ajudaram a formar na minha imagem mental um seringal que poderia ser tão grande que se estenderia sobre a beira do terreno. Minha visita só poderia ser conduzida por alguém da família Reis e foi o filho primogênito de Luiz, Romário, que me levou até lá. Nos últimos anos ele vem formando seu sítio naquele igarapé, contruindo uma segunda casa, pois pensa que eventualmente passará a viver lá devido ao aumento do número de casas e o crescimento da pressão sobre as caças e peixes no Urucurana, igarapé que banha a comunidade de Boa Esperança. A turma dos arigós “*abriu o lugar*”, me disse Romário, sentado na varanda de sua casa um pouco antes de começarmos nosso deslocamento até o igarapé dentro do Joá Grande: “*foi meu pai junto com os irmãos dele que abriu o Jaquirana, antes era tudo mata bruta*”.

Em 2017, Boa Esperança havia completado seu aniversário de 30 anos de fundação, Seu Luis me detalhou a tomada de decisão para a formação das roças e mudança, quando secava era

difícil se locomover, o isolamento não fazia sentido pois já não havia a necessidade de produção da sorva e seringa, os produtos não tinham valor, precisavam encontrar alternativas de produção. Foram 9 famílias, 50 pessoas, que em 1987 passaram a morar na antiga Ponta do Samauma. Primeiramente foram 6 chefes de famílias, que dividiram entre si glebas do terreno. No dia que avaliaram aquela ponta de terra, a terra preta observada chamou atenção, a fertilidade do solo foi primordial na decisão, acrescida da posição do lugar em relação ao lago que também formava uma bela praia, poderiam ali plantar e diminuir em algumas horas o percurso de regatões, eventuais compradores de produção. Ao que parece, a Samaúma que dava nome a ponta tinha sido derrubada. Seu Luis afirma que a primeira coisa definida foi o campo de futebol, que constituía um grande tabocal, as casas eram bem separadas inicialmente, havia um açaí muito bonito próximo da atual casa da Dona Valdizia onde hoje afloram dezenas de urnas cerâmicas. Plantaram as roças, um ano depois estavam morando ali.

Após a alocação da comunidade, já quando se produzia e estavam estabilizados, Seu Luis foi buscar primeiro sua irmã Geralda, que vivia em um centro no rio Juruá, narrando uma história de viagem cercada por acasos, lembranças das suas relações com seu irmão mais velho, chamado Mano, a viagem foi a base de caronas com diferentes barcos e contou com o auxílio de guia indígena que os levou até certa altura do caminho onde morava sua irmã. A família de Geralda e Pedro, vivia um caso de conflito e os irmãos realizaram um pagamento para conseguir chegar até eles, acusações de roubo, brigas e tensões marcaram aquela viagem, que não teve êxito, Geralda decidiu continuar morando no Juruá. Apenas numa segunda tentativa, Geralda e Pedro aceitaram se mudar para o lago Amanã. Aquela foi a primeira de outras viagens que os irmãos Reis realizaram com objetivo de trazer familiares e compadres, como João Hermogenes que numa temporada em Manaus passara até fome, a vinda para Amanã foi custeada pela família Reis, que os buscaram com filhos, e auxiliaram dando o que comer e materiais para trabalhar por um ano inteiro.

A vida de Geraldo foi um exemplo de mobilidade social. Em outras ocasiões, Luis havia me contado sobre o patrão: ele era novo quando chegou com sua família na colocação no rio Juruá. Composta de pai, mãe e três filhos, todos se dedicavam à seringa. Um dia Geraldo comprou uma camisa, a atitude foi reprovada pelo pai, que o expulsou de casa. Leôncio, pai de Luiz, acolheu o rapaz: *“Ele só tinha duas mudas de roupa, uma pra trabalho e outra pra ele dormir. Mamãe lavava a roupa dele no dia de sol que era pra quando ele chegasse, a roupa tá enxuta. Ele trabalhava dia e noite sem parar, tinha dia de mal se aguentar sentado na hora de merendar”*.

No beneficiamento inicial da seringa resultavam dois produtos, a borracha e o sernambi, o patrão tinha interesse apenas na borracha, o jovem Geraldo passou a ficar com o sernambi, vendo ali um negócio, nas palavras de Luiz: *“Ele enrolava o sernambi na capa da bacia, que é um processo danado. Defumava na fumaça e preparava pra vender. Aí ele vendia o sernambi e comprava bombom. Daí ele trocava os bombons com os fregueses por mais sernambi, daí ele ficava com mais sernambi pra vender. Quando ele foi tirar o saldo, o saldo era tão grande que ele levou tudo num saco. Daí ele foi crescendo e virou o patrão, inclusive do pai dele”*.

O jovem migrou para Coari, nessa cidade adquiriu um motor e começou a viajar a região com o Comandante Geraldo, o barco que era conhecido por todos. Geraldo casou-se com Maria Cleves Tavares, neta de Rosa e Henrique Tavares, anos depois conseguiu arrendar algumas terras de Amanã e elegeu sua antiga colocação no Juruá, o local ideal para recrutar sua freguesia. Enviou seu filho Damião para buscar Leôncio, e o pai de Luiz passou mais de mês andando com Geraldo pelas terras de Amanã. Quando retornou para o Juruá foi apenas para a mudança da família, a viagem de Pau Ferro no Juruá até a nova moradia no local chamado Jaquirana, dentro do Igarapé do Juá Grande no Amanã, levou mais de 10 dias, terminando na véspera do natal de 1975.

**Luiz:** Cortava seringa, fazia roça e quebrava castanha e foi indo. E nós fomos trabalhando para pagar, porque a roça dava era com um ano e meio, então quando inteirou ano, nós fomos pagar ele tudo o que tinha comprado, paguemos e tiremos saldo e aí fomos comprando as coisas: motor, máquina,

**Jaqueline:** E comprava tudo com ele?

**Luiz:** É, ele trazia tudo! No barco dele tinha de tudo, ele tinha uma farmácia dentro do barco, que tinha todo tipo de remédio, não era proibido. Naqueles tempos os remédios era bom, e era só negócio assim, traciclina<sup>45</sup>, calmante, esses remédios assim.

Luiz me chamava atenção também para o jeito *arigó* de descobrir as coisas. Me contou certa vez sobre como seu pai recém-chegado no Amanã foi aprender como era o trabalho com a castanha:

**Luiz:** Papai derrubou um fruto da castanheira porque era perto da casa. Tinha fruto, ia quebrar e não quebrava, tentava de tudo e foi no machado, quando quebramos foi pra tirar aquela casquinha lá dentro! Quando o Assis chegou, papai disse:

*- Cumpadre, eu acho que nós não quebra castanha não, porque um ouriço verde pra quebrar foi preciso meter o machado...*

---

<sup>45</sup> A tetraciclina é um antibiótico utilizado para combater infecções diversas: erupções cutâneas, infecções genitálias, otites, etc

A figura de Geraldo é típica dos comerciantes e patrões na segunda metade do século XX, havia imbricadas relações de compadrio e parentesco envolvidas na base do sistema de aviamiento. Seu Luiz tinha 16 anos quando sua família ali chegou, era o mais novo entre os seis filhos de Leôncio, e começou a cortar seringa com 10 anos ao lado do pai e irmãos. Nascido no seringal, as imagens que descreve são de dificuldade e pobreza: “*nesse tempo era tudo muito difícil, ninguém tinha quase roupa, não tinha negócio de luxo*”. Não são raras as lembranças sobre a escassez e dificuldades daquele período, quando sabão era comprado por pequenos pedaços, no dia-a-dia usava-se areia e folha de mamão para ariar panelas, que coisa rara era usar um sapato, ou possuir diferentes roupas, há aqueles que como Seu Dico pondera: “*fui usar um sapato e uma calça comprida, eu tava com dezoito anos*”.

A semântica mais comum do patrão é como uma figura centralizadora e de acesso aos produtos necessários à vida, mesmo que por outro lado, possam ser representantes da escassez, mas nas reflexões e apreciações que os próprios moradores fazem, enfatiza-se que era a produção em si que não tinha valor. Sobre esse tema mais um aspecto merece atenção. Nos relatos que atravessam os tempos dos antigos e dos patrões, há uma correlação entre donos e patrões, sendo por vezes um vocabulário comum acionado para se referir a algumas pessoas do passado e do presente. Dessa maneira, comerciantes e seringalistas, delegados e políticos, gerentes, regatões e alguns habitantes detentores de patrimônio como barcos, comércio e gado, poderiam ser chamados de patrões. Penso que o uso desse vocabulário para falar sobre tais atores evidencia uma noção de controle e cuidado, flutuando entre círculos que são operados, por vezes entre patriarcas, atores externos, líderes com alguma influência política, outras vezes atribuído às pessoas mais abastadas.

Penso como fundamental notar que há uma condição ideal de patrão que nos auxilia, enquanto conceito, a compreender uma relação real entre patrões e fregueses. A patronagem radical pensada enquanto submissão dos fregueses, parece ter ocorrido de forma muito pontual no lago, que desaparece do universo de possibilidades somente mais recentemente no *tempo da reserva*. O modelo onde os patrões exigiam ser os únicos compradores dos produtos coletados e os únicos vendedores de produtos urbanos, não se desenha como o predominante no lago Amanã. Penso que os regatões, comerciantes itinerantes, possuíram maior preponderância, sendo aqueles que tiveram trânsito por todo o *tempo dos patrões*, ao passo que como na literatura especializada se argumenta, criavam laços com as populações locais, estabelecendo relações de compadrio e parentesco, sem com isso deixarem de ser patrões.

A impressão que surge dos diálogos onde as pessoas ponderam as vantagens e desvantagens das relações com os patrões, pode se desdobrar num argumento que não julga o ritmo das “andanças” e mobilidade que marcam aquele tempo, somente como determinado pelas ausências e faltas, mas por uma forma de inserção e acesso a produtos básicos que não era oposta às práticas de abrir lugares, pelo contrário, seriam possibilitadas por aquele próprio sistema.

### **O tempo da Reserva**

O tempo da reserva é o tempo de agora, um período associado aos projetos, à comunidade e associação de moradores, marcado pelas reuniões de mobilização, pela luta de defesa sobre direito à educação e garantia de segurança alimentar, e principalmente pela preservação e conservação ambiental. Embora a demarcação dos limites de Amanã como uma área protegida se dê em 1998, para compreender as nuances daquilo que é considerado a fatura desse tempo, é necessário recuar algumas décadas. Suas raízes de algum modo remetem aos anos de 1960, quando vimos que o sistema de patronagem e aviamento é remodelado pela presença dos regatões, mas ainda assim, patrões.

Ainda que localmente os efeitos do declínio da seringa e a ausência de grandes patrões se dê lentamente, numa perspectiva regional, havia um vácuo político que impulsionou o movimento social ribeirinho e novas formas de se organizar. Não se circunscrevendo às questões indígenas, mas compartilhando alguns referenciais, os mais significativos movimentos sociais que aturam no lago Amanã estão relacionados à Igreja Católica, foram as Comunidades Eclesiais de Base, o Movimento de Proteção de Lagos e, em especial, o Movimento de Educação de Base (Machado, 2019: 52; Peralta, 2012).

A formação de comunidades enquanto uma entidade política, como se concebe hoje (Alencar, 2007: 55), era importante nesse contexto num sentido até logístico e pragmático no bojo desses movimentos sociais. Ao reunir as famílias em um único local era possível desenvolver as ações de educação, construir escolas, sendo esta uma das demandas mais significativas naquele período. Isso não significa, no entanto, que povoados como a reunião de famílias não existissem antes, como vimos anteriormente. Ainda vale pontuar que mesmo ocupando lugares com suas casas afastadas por núcleo familiar e a manutenção da centralidade da produção extrativista de diferentes produtos, as famílias mantinham vínculos, trocas e visitas, especialmente

impulsionadas pelas celebrações, festas religiosas e por compartilhar “expedições” para os fábricas conforme o recurso natural da vez.

Uma personagem fundamental desse período foi o Irmão Falco<sup>46</sup>, um interlocutor importante na mobilização fomentada pela Igreja Católica e que da década de 1980 é designado coordenador pastoral da Prelazia de Tefé, e intensifica sua relação com as comunidades da região de Amanã. Num contexto particular de conflitos com grandes barcos de pesca, as comunidades se organizaram em setores com auxílio desses atores externos, uma organização que em certa medida se mantém até hoje, consolidando-se nos setores políticos da RDS Amanã. A estratégia local desenvolvida foi a de *guardar* os lagos, para tanto demandava-se uma autogestão entre as comunidades que em rodízio vigiavam os lagos para impedir a entrada de grandes barcos de fora. Sobre esse tema, há inúmeras análises, pois efetivamente esse foi o contexto sociopolítico em que as políticas ambientais ganharam força no período de 1980-90 naquela região (Peralta, 2012; Moura & Castro, 2012).

Nos anos 2000, a gestão territorial pública com a efetivação das políticas de proteção ambiental, ao passo que oferecia garantias sobre áreas que eram tradicionalmente usadas, inibindo invasões, extinguindo o clima de conflitos gerados por pressões sobre os peixes em escala industrial, contribuiu para as transformações na economia doméstica. O incentivo, implemento e expansão dos sistemas de cultivo centrados nos roçados, sítios e agroflorestas, a venda de produtos sem atravessadores, bem como as novas formas de ingressos de recursos com as políticas de transferência de renda e benefícios sociais implementadas com muita intensidade durante os governos petistas, são fatores que explicam, e, ao mesmo tempo, são geradores do modo de vida que hoje vigora no lago Amanã.

Tais aspectos, apesar de centrais para compreender o tempo da reserva, não são a única maneira pela qual experimenta-se a harmonia, fartura e o bem-estar que essas comunidades atribuem ao período. É importante considerar a atuação de ONGs e instituições como o próprio Instituto Mamirauá, que com as ações e projetos impactam sobremaneira aquela população. São encontros, intercâmbios, oficinas, capacitações, assessorias técnicas, espaços de organização e mobilização coletivas, que tangenciam variados temas, desde a proteção e conservação da natureza, educação, valorização de conhecimentos tradicionais, segurança alimentar, nutrição, igualdade de gênero. Soma-se ainda, maior presença do Estado com garantia de serviços básicos

---

<sup>46</sup> Petrus Antonius Michiels, o Irmão Falco, frei espiritano holandês que chegou a Tefé com 30 anos em 1964 envolveu-se ativamente em todos os movimentos sociais citados (Peralta, 2012; Machado, 2019).

no campo da saúde e educação, por exemplo com as doações de “ambulanchas”, manutenção de agentes de saúde, investimento em estruturas para escolas, professores regulares, e mais recentemente professores das próprias comunidades, bem como empregos gerados para a manutenção da vida escolar e comunitária.

Assim, nos dias de hoje, todas as famílias se beneficiam economicamente dessa profunda transformação sociopolítica, que é muito mais ampla. Diferentemente dos tempos anteriores, a reprodução social não gira em torno da valorização de um único produto, muito embora a produção da farinha seja fundamental na economia doméstica dessas famílias. A reserva inaugura um tempo onde se consolida a possibilidade de acesso aos bens altamente desejados.

Enquanto a configuração como comunidades permite melhor interlocução com gestores públicos, para acesso aos serviços básicos como educação, a centralidade dessa organização social toma proporções que interpõem a vida cotidiana dos moradores e a necessidade de mobilizações que precisam de investimento de tempo e financeiro. Em campo, nos diferentes períodos de relação que tive com as comunidades, pude acompanhar frequentemente reuniões comunitárias, viagens para reuniões em espaços deliberativos em diferentes instâncias locais e supralocais, entre comunidades e setores políticos, associações, ou necessárias viagens às sedes municipais, à capital ou mesmo a outros estados.

É importante também entender que no lago Amanã vemos que a organização comunitária, cujas representações políticas dos cargos de presidente, vice-presidentes, secretários entre outros, que opera na articulação com prefeituras e gestores ambientais, estão em geral reforçando estruturas de parentesco, na medida que patriarcas das famílias são aqueles que desempenham tais cargos, em um regime de alternância entre filhos (as), irmãos (as), cunhados (as), ainda que esse fenômeno não seja identificado de forma generalizada, principalmente entre comunidades mais recentes, ele opera entre as comunidades Bom Jesus do Baré, Ubim e Boa Esperança.

A forma de territorialidade construída historicamente com uma família extensa com residência em casas distintas e distribuídas em um amplo território englobando o lago Amanã e seus igarapés formadores, marcada pela mobilidade entre moradia e lugares de produção extrativista, coloca em suspensão critérios que gestores ambientais acionam para organizar o uso de recursos naturais, baseados na contiguidade dos locais de moradia e as áreas de uso (Alencar, 2007: 117). Assim, o *tempo da reserva* não é desprovido de conflitos, o maior deles é que a setorização e estabelecimento de áreas de uso, que impactam formas tradicionais de uma habitabilidade distribuída em um amplo e fluido território. O exemplo mais ilustrativo dessa



questão, envolve um conflito entre as comunidades Ubim e Baré, cujas famílias estão relacionadas ao uso e ocupação daquela vasta região desde o primeiro ciclo da borracha.

Em alguma medida, esses fatores se traduzem numa certa cautela diante a implantação de novas iniciativas institucionais, visto que ao longo dos anos, já puderam experimentar controvérsias que projetos podem gerar, desde propostas sobre não expandir áreas de roçados, não usar fogo no implemento das roças, construir uma usina de beneficiamento de óleo de castanha de cutia que nunca veio de fato a operar, ou mesmo devido a intermitência de pesquisas que geram expectativas, cujos resultados esperados não se concretizam. Por isso, as reflexões dos patriarcas, dos mais velhos e decisões coletivas são tão importantes.

Nesse tempo atual, distante da centralidade da extração, temos no cultivo a principal forma de inserção econômica das famílias, a roça e a produção de farinha, o cultivo de frutas diversas, diferente de outros tempos, são os produtos valorizados. Com a farinha amarela e seus derivados, é possível fazer planejamentos financeiros, há quem diga que a poupança do caboclo e do ribeirinho seja justamente seus roçados, novas áreas de plantio podem ser abertas em função do planejamento familiar quando há o objetivo da compra de um barco, ou a construção de nova casa, ou mesmo quando em função de tratamentos de saúde, pondera-se a maior necessidade de dinheiro. A década de 1980 é marcada pela implementação de áreas de limoeiros, Boa Esperança foi a primeira a concentrar esforços nessa produção que foi sendo replicado por outras famílias em comunidades distintas. As redes comerciais do patrão Geraldo e do patriarca do Santo Estevão, podiam sustentar experimentos desse tipo. Depois de um mal generalizado, outras frutíferas foram sendo incorporadas, principalmente o açaí, que ainda que figurasse como planta corriqueira nos quintais, não era deliberadamente cultivada pensando a comercialização. Houve ainda um momento onde os abacates tiveram vez e hoje podemos andar por sítios que guardam remanescentes desse cultivo de 30 anos atrás.

Assim, entre descendentes de famílias mais antigas do lago, há aqueles que atribuem aos arigós, essa nova forma de produção mais diversificada: *“antes era só a roça, foi os arigós que passaram esse negócio de sítio de fruta”*. Foi assim, que um dia Washington, um filho de Seu Mimi me explicava o porque passou a investir força de trabalho na implementação de sítios. Embora o sistema roçado-sítio, principalmente em função das áreas de moradia fosse já parte de outros tempos, havia a perspectiva que ele poderia ser a principal atividade produtiva a marcar o tempo da reserva. A inovação, como uma marca da Boa Esperança, talvez tenha muito de contribuição de Seu Luiz, que mirando o futuro, fala orgulhossíssimo do novo projeto da comunidade: a usina

de óleo de castanha-de-cutia<sup>47</sup> e andiroba que nunca deslanchou, foi transformada em uma pequena casa de beneficiamento de polpa, com diversas despolpadeiras e frizers alimentados por energia solar. Não sendo um aparato comunitário, mas como resultado de associação de algumas famílias, projetos desse tipo tendem a complexificar as formas de organização das comunidades. Aliás, instalações de caixa d'água e encanamentos que levam água até as casas, construção de fossas e banheiros, casas que misturam alvenaria e madeira, crianças com bicicletas e jovens munidos de smartphones, e até cercas e muros passaram a ser vistas de maneira mais frequente na comunidade Boa Esperança. Esses elementos, contudo, ainda são pontuais em outras comunidades, somente uma ou duas casas com alvenaria em Bom Jesus do Baré ou Ubim, banheiros continuam sendo o "pau da gata", cacimbas são abertas no verão, eletrodomésticos resumem-se a tvs e frizers, cozinhas não possuem pia, enfim, diferenças materiais que fazem uma espécie de tradução sobre opções e acessos diferenciados que esses grupos sociais fazem e possuem em relação uns aos outros, ainda que compartilhem uma forma parecida de habitar o lago Amanã.

Por fim, com o acesso ao dinheiro e às mercadorias numa experiência de intensificação de movimentos entre comunidade e cidade, nesse deslocamento entre o interior e o urbano, se fazem novas reflexões sobre o habitar as comunidades e estar inserido nas redes de lugares que compõem as áreas de uso no lago. A cidade é um verdadeiro labirinto no qual as pessoas precisam fazer documentos para acessar os benefícios sociais, manusearem cartões e caixas eletrônicos, passarem dias à beira embarcados observando o movimento da cidade, estabelecendo encontros e acessando notícias sobre parentes mais distantes, resolvendo burocracias ou à espera de consultas médicas e exames, em filas para o acesso, por vezes ainda muito precário, aos serviços de saúde locais. A percepção que tudo na cidade precisa de dinheiro, desde a água para o consumo, faz com que idosos sejam reticentes sobre essas novas coordenações entre o meio rural e urbano. A abundância da cidade não se compara a abundância da natureza, onde um banho não pode ser tomado na beira porque a água é poluída, enquanto na reserva, os lugares formados os permitem viver através do trabalho com a terra garantindo uma boa refeição, a possibilidade de colher frutas para o consumo gratuito, de tomar uma açaí verdadeiro e com tranquilidade das crianças brincarem soltas pelo espaço doméstico das comunidades.

---

<sup>47</sup> Castanha-de-cutia (*Couepia edulis*) (Prance) Prance) é um fruto fibroso contendo uma amêndoa muito saborosa que em geral é consumida torrada e moída com a farinha de mandioca, não deve ser confundida com a castanha do Brasil. Na comunidade Boa Esperança um projeto para beneficiamento do fruto foi testado, no âmbito da instalação de uma mini usina de beneficiamento de óleos vegetais, que incluía também a andiroba (Mellinger, 2006)

Muitas vezes pude presenciar como as pessoas em Amanã são dispostas à organização comunitária, não somente nas tomadas de decisão sobre o futuro da reserva, suas regras e conflitos, mas no compartilhamento do trabalho, como os ajuris para reformas de igreja, construção de espaços comunitários ou limpeza da comunidade. Elas também não abrem mão dos espaços de discussão coletiva, por exemplo quando todos em frente às tv's estão atentos aos noticiários dos telejornais e discutem sobre variadas questões, desde o tecimento de comentários sobre políticas públicas e suas reverberações na vida ribeirinha, sobre os aumentos dos preços dos alimentos e seus impactos no rancho da família. Até mesmo as novelas, cujas personagens são tratadas como pessoas próximas e tornam-se exemplos de condutas - desejadas ou reprovadas - que os mais idosos argumentam junto às crianças e adolescentes. Quase tudo vira assunto nas rodas das mulheres na beira da água, enquanto lavam roupas e vasilhas pela manhã, e dos grupos de homens no jirau e em rodas que se formam nas frentes das casas. Busquei apresentar ao longo desse capítulo que ao conhecer os variados modos pelos quais as pessoas de Amanã se posicionam diante de seus percursos, vemos que eles são atravessados por cenários macropolíticos e históricos mais amplos. Esses tempos serão marcados sempre pela fartura e escassez, e talvez, a busca pelo equilíbrio entre eles, seja o vetor que entrelaça a vitalidade da resiliência dessas comunidades.



Almoço: paca e peixe na brasa.

## Capítulo 4

### Seguindo rastros de curupira

#### Caça, animal e bicho

Cheguei na comunidade Boa Esperança pela manhã e estava sem um objetivo muito claro para aquela sexta-feira. Já fazia cinco dias desde minha chegada no lago e após as visitas diversas falando do meu retorno e do início de mais uma etapa de campo, de fato deveria começar a tomar medidas mais pragmáticas para o registro de informações que me interessavam. Como sempre paramos no porto da família de Sineca e disposta a conversar, me encaminhei para a varanda de Dona Valdízia e Seu Joca. Como qualquer outro dia da semana, naquele horário mulheres estavam na beira lavando roupas ou vasilhas, outras varrendo os terreiros, enquanto parte das

crianças na escola e os jovens trabalhando na preparação dos roçados, seja os da família ou como diária em outros roçados, aqueles que se dedicaram à busca do peixe para o almoço já tinham voltado.

Seu Joca já lida pouco com a roça, por esse motivo é fácil encontrá-lo para um café. O cunhado e vizinho Seu Manoel se dedica quase exclusivamente ao açaizal que mantém nos limites da comunidade, já Seu Antônio, um dos irmãos Reis mais novos, possui uma venda que é movimentada aos finais de semana ou nas horas próximas das refeições, quando é necessário suprir algo que falta na preparação. Naquele horário da manhã todos estavam livres e um grupo espontaneamente foi se formando naquela varanda, que contava ainda com a presença de Daiane, filha mais nova do casal de anfitriões. Embora com sua casa recém equipada, ela se mantém a maior parte do tempo na casa dos pais juntamente com seu marido Jailson e a filhinha Daniele que começava a andar, virando a alegria da família. Para completar, a neta já adolescente Jéssica varria o terreiro e, após juntar galhos e folhas secas, solicita o isqueiro ao avô Joca para *botar fogo*. Isso se tornou o estopim para uma fala de Seu Antônio dizendo que a menina chamaria as mutucas e todos deveriam se preparar. Seu Joca logo emendou:

**Joca:** Cumpadre, eu vou contar daquele cara que prendia mutuca. A gente foi lá pescar e antes de acender o fogo, o cara dizia: "pera aí que vou prender as mutucas". Ele ia pra o mato e depois voltava e já dizia que a gente podia acender o fogo e não vinha uma!

Seu Antônio indaga: "*mas como ele fazia?*"; Joca responde: "*dizia que ele prendia no oco de um pau*". Antônio retruca: "*mas vai em cada oco de pau? Tinha que fazer alguma coisa*"; Joca finaliza: "*ele dizia, né, mas vai entender o mistério*". Esse diálogo se desdobrou numa longa conversa sobre coisas extraordinárias que poderiam ocorrer na floresta. Me chamou atenção o fato que Antônio não duvidava que o sujeito da história tinha prendido as mutucas, mas tão somente como ele teria feito tal proeza. Em algum momento adentramos no assunto da caça e seus lugares, que não por acaso, ainda que uma atividade ordinária na vida ribeirinha, é cercada por uma áurea do sensacional e invisível, elaborada de significados e sentidos interespécies, entre humanos, bichos e encantados.

A caça é um tema extremamente comum entre as pessoas de Amanã por vários motivos. Embora habitem uma unidade de conservação, a caça de subsistência não é proibida, aliás é uma atividade largamente pesquisada e monitorada pelo Instituto Mamirauá, não havendo uma

restrição ou tabu sobre o assunto<sup>48</sup>. Os gestores preveem que algumas espécies são passíveis de no futuro tornarem-se manejadas com o objetivo de geração de renda, como o manejo do pirarucu - o programa de maior êxito da Reserva, e o recente manejo de jacaré implementado no ano de 2019.

Apenas para se ter uma ideia, há um Sistema de Monitoramento do Uso da Fauna (SMUF) ativo e contínuo há quase 20 anos, cujo registro é realizado pelos próprios caçadores e agentes ambientais locais, que eventualmente coletam amostras dos animais abatidos para os pesquisadores. Apesar de ser uma atividade que tem variações muito especializadas, praticamente todos os homens possuem experiências sobre o tema, seja para contar sobre sua acurácia e sorte, ou desventuras e insucessos. Assim, no contexto de Amanã, é uma atividade muito praticada, apenas negativizada perante os *abusos* de alguns que matam mais do que precisam.

A *embiara*, como é chamada a carne da caça, é muito apreciada por todos, dos mais velhos às crianças, especialmente o queixada. Os caçadores mais reconhecidos como especialistas são de Bom Jesus do Baré e Juazinho, esta última comunidade é citada como exemplo de uso desregrado da caça e é alvo de denúncias sobre a comercialização. Já nas comunidades Boa Esperança, Ubim e Santa Luzia, a atividade é largamente desenvolvida, mas certa vez Seu Luiz me alertou que é importante diferenciar um caçador de um pegador de comida<sup>49</sup>. Os jovens se orgulham dos encontros com os animais na mata e as caças são temas recorrentes de muitas histórias. As mulheres eventualmente acompanham seus maridos nessa prática, mas aos homens é atribuído o papel de provedor.

O fato é que a caça ocupa um lugar importante na dieta e nos discursos. De minha parte, pude observar que incursões ao território com o objetivo de abater uma caça são conduzidas pela necessidade de buscar alimentos, mas também pelo prazer e habilidade daquele que empreende a incursão. O período do dia é reservado ao trabalho garantidor da renda familiar e que consideram mais pesado. Trata-se de limpar, cultivar, zelar pelas áreas de roçados e sítios, bem como todas as etapas de processamento e produção da farinha e derivados. Não por acaso grande parte das

---

<sup>48</sup> O que é o oposto no que se refere ao abate de peixe boi e boto, que possui caráter proibitivo nas regras de uso da Reserva devido a classificações de risco de extinção. As pessoas são muito mais reservadas a expor experiências e opiniões junto aos pesquisadores.

<sup>49</sup> Na formulação de Seu Luis, chama atenção uma espécie de ética com animais, que bons caçadores dominam, enquanto pegadores de comida podem utilizar de estratégias pouco usuais, como uma descrita por ele em relação ao seu cunhado, que um dia com folhas de palmeiras escondia-se numa canoa a fim de chegar o mais próximo de patos que queria abater, tornando-se motivo de piadas entre seus parentes.

famílias se reconhece como agricultora, sendo esta a atividade encarada como “profissão” e que demanda maior dedicação. Assim, as pessoas não se consideram caçadores, ainda que algumas reconheçam seu talento, da mesma maneira que não se intitulam pescadores, ainda que todos, mulheres, homens e crianças sejam extremamente habilidosos e bem-sucedidos nessa atividade. Pontuando esses aspectos, vale notar que incursões de caça podem ser empreendidas a noite ou nos finais de semana, momentos associados a distração e prazer, com exceção dos dias santos.

Os homens adultos de Bom Jesus do Baré formam o grupo mais atuante entre as comunidades da cabeceira do lago. São uma parentela de irmãos e primos exímios caçadores que trabalharam por muitos anos nas trilhas de monitoramento de uso da fauna e desenvolveram como assistentes diversas pesquisas sobre mamíferos, aves e primatas. Alguns deles, como os irmãos Tica e Careta, filhos de Deusa e Moisés, pontuam que gostam muito desse trabalho de *andar* com os pesquisadores, enfatizando a importância de companhia nos centros da mata e a sensação ruim que pode acometer a pessoa que anda sozinha. É unânime entre eles e outras pessoas de Amanã que, se dependesse apenas da vontade, comeriam muito mais caça, uma carne saborosa que tem como principal critério de classificação a quantidade de gordura que apresenta, quanto mais gordurosa, mais gostosa. Entre os jovens, poucos relatam que aprenderam a *pegar/matar* suas caças com os pais, ainda que remetam a eles a habilidade de *estar acostumado* à prática, mas enfatizam a presença de outros familiares (tios e primos) nesse processo. Geralmente aos 15 anos, os homens já dominam as técnicas e conhecimentos sobre os locais do território mais propícios para a caça.

É importante mencionar que o termo *caça* é mais utilizado para se referir a uma categoria de animal que pode ser capturado oportunamente ou por meio de práticas de perseguição, espera (*tocaia*) e focagem (*focar*). Não exprime exatamente a atividade como definição da ação de captura e do movimentar-se pelo território para abater um animal. Assim, as pessoas não saem para caçar aludindo ao verbo, mas nomeiam a ação como *pegar* e *matar*, da mesma maneira que se referem a atividade de pescar quando voltada para o consumo através destes mesmos termos<sup>50</sup>. Ainda podem mencionar a prática de caça como sair para *focar*, referindo-se a uma específica técnica de captura, da mesma maneira como na pesca especificam a técnica de *fachear*<sup>51</sup>. Entre os mais jovens é mais frequente frases como “*sair para uma caçada*” ou “*dar uma caçada*”. Penso que

---

<sup>50</sup> É frequente o uso do termo pesca quando a atividade é realizada em grupos, organizada de forma comunitária com objetivo de manejo voltado para a geração de renda. Não é incomum um homem perguntar ao outro que saiu pela manhã quantos tucunaré ou tambaqui ele *matou*.

<sup>51</sup> Pescar à noite com auxílio de lanternas para que o peixe atraído pela luz venha à superfície da água e então seja abatido ou capturado.



essa forma de referência à prática tem se transformado em função do “tempo da reserva”, quando as pessoas se tornaram mais familiarizadas com expressões técnicas de pesquisadores incorporando em seus discursos termos como “áreas de uso”, “mapeamentos” e “recursos”.

O *pegar* refere-se às atividades “caçar” e “coletar”, mas também pode ser acionado na relação com fenômenos naturais (*pegar uma chuva no caminho*), adoecimentos (*pegar uma friagem*) ou mesmo o processo de nomeação de um lugar, já que se conta que alguém deu um nome e ele *pegou*. O que se repete na nomeação das pessoas, que além do nome de registro, podem receber diferentes “apelidos” até a consolidação daquele que vai de fato *pegar*. Em uma das minhas últimas estadias em Bom Jesus do Baré, um neto de minha anfitriã com cerca de um ano de idade foi registrado como Keibson, mas no cotidiano nunca era chamado por este nome, mas sim de Paixão e Badu. Quando indaguei sobre as diferentes formas de chamá-lo, explicaram que em algum momento uma das alcunhas vai *pegar*, quando isso ocorrer, ele a levará provavelmente pelo restante da vida<sup>52</sup>. Uma das características que o tempo da reserva inaugura com seu protocolo de pesquisas biológicas e ecológicas, são os nomes que moradores enquanto assistentes de pesquisadores passaram a receber conforme os animais que auxiliavam a observar. Os exemplos são muitos: Zé Aririnha, Antônio Peixe-Boi, João Jacaré, entre tantos outros, que inicialmente como alcunhas são incorporados como nomes conforme suas trajetórias de vida. Os nomes *pegaram*.

Ao perguntarmos por alguém que tenha saído de sua casa ou do espaço comunitário, independente do que a pessoa foi fazer, a resposta mais comum é que ela tenha ido *pegar* [algo/alguém] ou *andar*. Locuções como “*peguei uma anta*” ou “*vou pegar uma paquinha*” reforça essa ideia que caçar não é uma atividade “genérica”, pois incursões são propositais e especificadas, sempre se caça alguém, sempre se coleta algo. Mas além desse aspecto de especificidade, penso que o *pegar* expressa um modo de relação moderado pelo caráter oportunístico da prática de captura de caças para o consumo<sup>53</sup>, evidenciando um aspecto social da predação que envolve determinados donos de animais.

---

<sup>52</sup> Mahalem de Lima (2015) em sua tese analisa detalhadamente processos de nomeação entre ribeirinhos e indígenas no baixo Amazonas, chama atenção a lógica que se assemelha ao contexto de Amanã.

<sup>53</sup> Diversos pesquisadores das ciências biológicas e ecológicas já se debruçaram sobre a mensuração desse aspecto na Reserva Amanã, auxiliados por dados do sistema de monitoramento do Instituto Mamirauá (Pereira, 2015; Valsecchi & Amaral, 2009; Vasconcelos Neto, 2016 entre outros).



Em resumo, “pegar” é utilizado em sinonímia a “caçar”, “pescar” ou “coletar”, funciona como o significante para diferentes atividades que envolvem incursões pelo território<sup>54</sup>. Ao passo que *andar* é lançada mão tanto às práticas de caminhadas nos trilhos na floresta, como ao movimento das canoas. Essas incursões eventualmente também podem servir de estratégia para o isolamento social após desentendimentos familiares e comunitários.

Esta noção de pegar, portanto, não é reservada somente à caça, que como procurei destacar não é acionada cotidianamente com a palavra específica *caçar*, mas pode estar mais intensamente associada a ação de *andar*, bem como às muitas técnicas de predação que são mencionadas de acordo com o animal caçado: *focar*, *fachear*, *esperar*. O interessante também é que tais ações não são pensadas como exclusivas das pessoas. Pegar como expressão de procura por alimentos é uma ideia conexas a diversos seres, como o pescar, e o próprio caçar, entendidos como uma atividade humana, dos animais e mesmo de outros seres. O mapinguari, por exemplo, em algumas narrativas é descrito pegando (pescando) peixes com seus próprios pés que possuem extremidades afiadas como de um arpão; macacos que andam nas copas das árvores em busca de frutas estão pegando seus alimentos; bem como as mucuras que invadem casas durante a noite, ou a curupira que pega (coleta) diferentes frutas para as crianças que ela captura. Todos os seres, as pessoas inclusive, agem nessa lógica cotidianamente.

No Lago Amanã o termo *caça* me parece mais próximo de uma categoria particular operada no contexto da noção de animal como alimento, e secundariamente como prática de obtenção de alimento, mas sempre articulada ao movimento pelo território, configurando-se como meio de sua produção e manutenção. No interior dessa categoria de animal, mas comumente chamado de *bicho*, outras são acionadas, adjetivando-o conforme diferentes características: 1) *bicho de pena*, como o mutum, nambu, papagaio e o pato selvagem; 2) *bicho de pelo* como paca, catitu, queixada, macaco, anta, onça, dentre outros mamíferos em geral; e 3) *bicho de casco* como o tracajá, o cabeçudo e jabuti, que são muito apreciados, desde o arabu (feito com os ovos de tracajá) até o preparo como um sarapatel.

*Bicho* é também um termo ativado cotidianamente para demarcar alteridade em relação à noção de gente, em si mesmo imbuído de significados sobre as relações entre o visível e invisível.

---

<sup>54</sup> Nesse contexto me chama atenção a aproximação dessas noções com as formas de entendimento Awá. Neste caso etnográfico, Garcia (2010) registra como a atividade de ir caçar é descrita pelo termo genérico *watá kaa*, que pode ser traduzido tanto por “andar na floresta”, como “caçar na floresta”, sendo as duas atividades análogas. A etnografia é convincente em mostrar que entre este grupo classificado como caçador-coletor, *andar* é caçar e vice-versa, não se tratando de possibilidades de duas traduções, mas antes uma forma particular de se estar no mundo: um andar-caçar.

Não é incomum que além das caças, os encantados sejam referidos como bichos, assim como outras classes de animais além dos terrestres e aves, como os seres aquáticos, contudo ainda preciso averiguar se insetos também o são<sup>55</sup>. Natália Mendonça em sua etnografia entre ribeirinhos de Santarém Novo, analisa como locuções que marcam a alteridade do humano (gente) em relação ao “Outro” como bicho, não estão restritas à figura do “animal”, mas a uma noção de alteridade generalizada associada às posturas inadequadas, aos maus hábitos ou falta deles que caracterizariam um comportamento “não-gente” (Mendonça, 2018:58). Presenciei várias situações em que comportamentos inadequados foram também comparados aos de bichos, principalmente situações relacionadas às crianças e aquelas ansiedades comuns da idade, como querer comer mais que outros, ficarem muito agitadas na presença de pessoas diferentes, ou mesmo curiosas diante de objetos incomuns ao contexto ribeirinho (por exemplo, equipamentos das equipes de pesquisa). Outras situações em que podem ser traçadas comparações nesse sentido de reprovação de condutas sociais, são aquelas que adultos ficam embriagados e perdem o controle causando confusão na comunidade, e desse modo, nos comportamentos que remetem à violência, pessoas agiriam como bichos.

O conjunto de práticas que sustentam o sucesso na obtenção da caça inclui variáveis diversas, como i) a habilidade daquele que *mata*, que pode ser comprovada principalmente através de eventos inesperados (por exemplo quando a caça atravessa um caminho ou aparece no roçado); ii) o conhecimento sobre os locais apropriados para cada caça desejada; iii) a escolha das técnicas e formas usadas para *pegar* uma caça; e até mesmo aquelas variáveis menos óbvias, como as condições individuais de sorte, ou seja, se a pessoa está ou não *panema*.

A abundância e fartura de caça é rememorada de forma constante entre os mais velhos, principalmente dos bandos de queixada que atravessavam o lago e eram abatidos em números exagerados. Eu mesma pude presenciar um desses eventos no ano de 2011, quando as pessoas

---

<sup>55</sup> A princípio não me lembro que se refiram a mutucas, carapanãs, abelhas, cabas, insetos em geral como *bichos*. Insetos são donos de caças em várias etnografias. No Lago Amanã tenho uma vivência com essa questão. Um biólogo, um turismólogo e eu estávamos realizando nossos campos. Um dia os dois fizeram uma trilha com dois moradores do Baré. Chegaram contando o susto que passaram, pois durante o caminhamento seus assistentes encontraram uma Jaquirana, que se tratava de um inseto, tipo uma mariposa com esporão. Os dois jovens assistentes saíram correndo com muito medo do inseto alardeando o perigo que estavam correndo naquele lugar, os pesquisadores se aproximaram querendo entender qual animal causava aquele medo e ficaram decepcionados quando constataram ser uma Jaquirana, foi motivo de piada e risos generalizados e a história se tornou uma anedota de campo de ambos os pesquisadores. Um dos meus apelidos se tornou Jaquirana devido a este caso. Tempos mais tarde presenciei quando uma jaquirana entrou dentro de uma casa, todos saíram correndo amedrontados, me explicaram que é muito difícil encontrar remédio para o tratamento da sua picada. No levantamento etnoecológico das terras indígenas do complexo Tefé, é registrado temor semelhante entre os Miranha da TI Cuiu-Cuiu (sobreposta a RDS Amanã), principalmente durante a caça de espera da anta.

presentes se mobilizaram rapidamente e abateram cerca de 30 queixadas. Foi um generalizado e verdadeiro frisson naquela tarde, crianças gritavam, idosos procuravam armas possíveis de serem usadas como pedaços de paus, terçados, machados; mulheres observavam as presas mais vulneráveis e alardeavam aos homens que rapidamente no remo ou com a rabeta se deslocavam para o lago. Excluindo-se as festas dos padroeiros e torneios de futebol, foi um dos momentos mais emocionantes e agitados que presenciei. A tarde se passou no tratamento das carnes e saídas para oferecer o excedente aos vizinhos e redes de afins em outras comunidades. As conversas sobre o evento duraram muitos dias, com o humor característico desses diálogos. As mulheres riam do desespero e pressa dos homens que se atropelavam ou dos tombos na beira. Outros enfatizavam o sucesso da empreitada, revendo os números de queixadas que cada um pegou, e foi mesmo tanto que contam do evento até hoje, o lembrando como o dia que o sal acabou nas casas e vendas das comunidades do lago.



Figura 35: Sequência da travessia e morte dos queixadas no lago Amanã em 2011. Fotos gentilmente cedidas por Eduardo Coelho.

A criação da Reserva na década de 1990 marca movimentos contraditórios. Ao passo que há uma percepção genérica que os animais são mais abundantes que nos tempos imediatamente anteriores à política de proteção ambiental, ela também incentivou o crescimento dos assentamentos, aumento do número de casas e famílias, bem como das áreas de roçado, e assim, eventos como o da *vara* de queixadas atravessando o lago ocorrem em menor número. O adensamento de pessoas é entendido pelos mais antigos como o fator que desencadeia o afastamento das caças e outros bichos.

Como mencionei, idosos, adultos, jovens e crianças são apreciadores da *embiara*, não havendo um desconhecimento ou perda de informações sobre tipos, práticas e tratamento das caças entre gerações. Ainda assim, é comum o relato dos mais velhos e a reprodução dessa noção entre os mais jovens, que no *tempo dos antigos* havia maior abundância, sendo mais fácil encontrar caça, além das mudanças que taxam como negativas na alimentação e sobre as quais

algumas pessoas são muito conscientes, como o incremento de alimentos processados ou congelados. Quanto mais alto o teor de gordura das caças maior é a preferência e seletividade para o abate. Essa composição gordurosa pode ser explicada pela preferência alimentar das caças que é amplamente conhecida pelos caçadores. A cutia alimenta-se do mari e da castanha, sendo considerada até uma cultivadora da espécie, catitus preferem pupunha e não dispensam visitas aos roçados e capoeiras com cará, a anta também compartilha do gosto pela pupunha, enquanto jabutis e e guaribas preferem bacabas, açai, taperebá e ingá.

Seu Luiz, como um grande e respeitado líder da Boa Esperança, possui algumas frases de efeito, entre elas uma que é sempre repetida: *“A gente tem que saber viver, sobreviver e conviver. Saber viver com alegria, sobreviver com as dificuldades, e conviver com as coisas que a gente vê e não vê”*. Certa vez Dona Deusa me explicou que os animais são coisas da natureza e criados por Deus, assim todos possuem espírito, mas cada tipo de corpo tem uma qualidade diferente de espírito. A compreensão da natureza como criação divina se expressa em alguns casos banais como a inexplicável perfeição de alguns comportamentos e hábitos dos animais, como por exemplo, os ninhos do japiim que são tão bem tecidos que uma pessoa com mãos hábeis não consegue reproduzir algo que é feito por um ser tão pequeno provido de apenas um bico delicado.

Embora os animais sejam definidos como coisas da natureza não significa que sejam considerados como recursos naturais no linguajar ambiental com o qual as comunidades estão habituadas, ou mesmo como seres definidos ao modo da ciência biológica. *“Eles vivem como a gente”*, Seu Joca diversas vezes me alertou, outras vezes completava: *“assim como nós, tudo que tem vida tem pai e mãe”*. Depois de muitas conversas que tive com diferentes interlocutores, este é um ponto quase consensual: todos os seres possuem esse tipo de relação que se estende desde os animais aos humanos, passando pelas plantas. Animais possuem um dono ou uma mãe, replicando a relação de cuidado e afeto tal como aquela que caracteriza o plano familiar e social das próprias pessoas.

Animais podem fazer festas, se comunicam, passeiam, procuram comida, e muitas vezes são desconfiados, inteligentes ou espertos, podem ser bravos ou mansos, alguns dóceis. Não é raro que em uma conversa sobre incursões pela mata sejam descritos encontros diversos com bichos e eventos como uma guariba que pôde falar com um caçador ou uma piranha que implorou para não ser pega. E para além desses eventos nos quais são possíveis os estabelecimentos de diálogos entre humanos e animais, há um entendimento que a fala nesse seu mais estrito sentido

de se comunicar não é uma habilidade apenas humana. Certa vez um senhor que já não caça atualmente devido a sua dificuldade de enxergar, me explicou como o comportamento dos queixadas é de *invocar*, iniciando sua fala com a frase “*um animal conversa como nós*”. Me narrou que se há um bando de queixadas, eles ficam arrancando, comendo e brigando no grito, mas se um deles *sente* uma pessoa, ele grita e os outros calam. Caso dê outro grito está dizendo aos companheiros, que tudo entendem, que há alguma coisa diferente. Todos ficam em silêncio, para quando finalmente numa próxima manifestação saírem *na carreira, fugindo em disparada*. Aqui me pareceu que os diferentes gritos possuem entonações distintas que poderiam ser distinguidas por um bom caçador, sendo correlacionada pela lógica da similaridade às formas de comunicação que as pessoas também utilizam na mata: urros, assobios e gritos específicos.

As onças, por exemplo, podem vocalizar *remedando* alguns animais, atraindo-os para o abate, uma estratégia também comum entre quem caça. Em Amanã as onças estão excluídas da categoria êmica “caça”, seus abates se aproximam de uma forma de predação que não está centrada na preferência alimentar, mas na consideração sobre o perigo que representam, já que podem atacar humanos e suas criações, além de oferecer risco às crianças na comunidade quando começam a se *acostumar a pegar* galinhas, patos e porcos. Parte, portanto, de uma ideia de vulnerabilidade humana diante da voracidade do bicho que ao mesmo tempo que é bonito de observar, exercendo um poder de atração, é traiçoeiro e pode *ofender* irremediavelmente uma pessoa tirando sua vida, as onças vivem na base da *traição*. A elas são reservadas narrativas sobre lutas e até disputa por uma caça já abatida. São mencionados encontros onde se cruzam olhares, nos quais a onça perspicaz pula na canoa ou sai nadando pelo igapó, ou mesmo lutas corporais. Assim, é sob o tom do conflito que se dão essas relações (Macedo et al, 2016).

À época da etapa de campo, em uma das minhas estadias em Bom Jesus do Baré, a construção de uma nova casa, desabitada em frente à casa de Dona Elza e Seu Negão me chamou atenção. Pertencia a uma de suas filhas, Joelma, que havia se tornado viúva. O casal formado por jovens de comunidades diferentes, havia construído sua casa cerca de 15 km de distância do núcleo da comunidade Bom Jesus, em uma antiga área de roçado de Seu Negão, em um movimento recente de subida do Igarapé do Baré devido ao crescimento demográfico do grupo. Nessa empreita estavam começando a tomar conta do lugar junto a um outro jovem casal com o qual mantinham relações de parentesco. O marido da filha de Elza e Negão havia levado sua irmã e cunhado para o lugar, assim ambos não morariam sozinhos e poderiam se auxiliar na árdua tarefa de abrir o lugar. Montaram duas casas e passados alguns meses, passaram a sofrer investidas de uma onça matando animais domésticos, os dois jovens decidiram que iriam matá-la.

Em uma noite, acidentalmente o marido de Joelma foi acertado pelo tiro de seu cunhado que pensou ter visto a onça, acabou falecendo sem tempo para o socorro médico. Desse fato desencadeou-se um intenso conflito entre as comunidades Bom Jesus do Baré e Santa Luzia. Entre ações de vingança, um caçador muito experiente abateu o felino, enquanto a família do jovem morto ateou fogo na casa do jovem casal enquanto eles estavam fora, mas felizmente Joelma já tinha desmontado sua casa e trazido o material para o Baré.

Esse evento ocorreu dois meses antes de minha chegada, e foi contado por diferentes pessoas durante aquelas semanas, sempre com muita descrição, até que Dona Elza em uma tarde se lamentou comigo sobre a viuvez da filha, mas ponderou que vinganças e confusões não mudariam o fato de seu genro estar morto. Pessoalmente, vejo que o caso ilustra as implicações e os perigos a que estão expostas as pessoas que abrem um novo lugar. Nesse episódio particular de expansão rumo ao centro da mata, é possível dimensionar a complexa dinâmica beira-centro, que por sua vez, corrobora a relação combativa que as pessoas em Amanã estabelecem com os felinos, especialmente as onças. “*Se você encontrar com ela e não atirar, ela volta para te matar*”, ouvi frases como essas que me fazem pensar nessas posições e penso: o que elas significam se consideramos essas relações tão presentes com encantados e seres invisíveis?

A perspicácia dos animais/bichos é também observada na forma como o nambu-relógio controla o tempo, diz que quando ele canta pode-se olhar no relógio que será seis horas da tarde, sendo o momento que retornam aos ninhos, no oco de um pau. De forma impressionante retornam ao mesmo *pau de sempre*, cujo narrador simularia como o costume que humanos possuem de retornar à própria casa. Tal como uma anta que pode andar pelo dia inteiro, mas vai *chupar* no mesmo barreiro, um ponto específico na mata. Vários caçadores me definiram esses lugares, mas foi Tica que os resumiu brevemente como: “*onde a terra mina água, aí todo tipo de bicho vem chupar a lama*”. Uma definição aparentemente simples não fosse o fato que essa categoria *bicho* indica um espectro muito mais amplo de relações, que poderiam ser pensadas em seu aspecto “diplomático” entre humanos e animais.

Esse domínio da espacialidade e os movimentos do andar dos animais/bichos chama atenção pelo fato de ser explicado como semelhante ao comportamento humano, ou talvez como um compartilhamento de algumas de suas características. Uma pessoa também precisa desenvolver sua habilidade de estar *acostumada* à mata, que implica reconhecer perigos, sinais e vestígios de diferentes seres. Principalmente aqueles que não sendo gente nem animal, podem ser reconhecidos por suas formas e ações nas paisagens e ações sobre elementos, seres e

lugares dos quais são “donos”. A existência desses seres na cosmologia ribeirinha está intrinsicamente emaranhada no fluxo de encontros pragmáticos e cotidianos, ainda que pouco explicada pelas narrativas, mas ainda sim amparada por uma lógica sensível e experienciada.

### **Por aqui todo mundo caça**

Nunca fui uma grande apreciadora de caça, mas uma das maneiras que meus anfitriões demonstravam o prazer de me receber em suas casas envolvia servir um farto almoço ou jantar. Eu nunca recusava. Entre períodos de escassez e fartura, as caças preparadas em diferentes formas me garantiam a experiência de sabores e muitos diálogos, ajudei em algumas preparações e acompanhei o tratamento de algumas caças no espaço doméstico. O mais próximo que vivenciei do conjunto de práticas que envolve a prática ocorrendo fora das comunidades, foi no dia que Careta me levou até o Igarapé São Sebastião, um lugar já classificado como parte do centro da mata. Embora se configurando como um passeio, carregamos conosco um terçado e uma espingarda, a ocasião não era propícia para a caça, mas para homens habilidosos nunca se pode desperdiçar uma oportunidade. Saímos em torno das 7 horas da manhã com Gabriel de apenas 4 anos de idade, com o intuito de retorno ao fim do dia e tratarei desse percurso com mais detalhes no capítulo seguinte.

Subimos o Igarapé do Baré, percorrendo cerca de 45 km até chegar em uma ponta no Igarapé São Sebastião. Lá encontramos um botijão de gás usado como combustível juntamente com o motor rabeta que um grupo de primos do meu guia deixou ao atingir aquele ponto. Os três jovens haviam saído no dia anterior e planejavam ir ao Cascão, uma colocação ocupada na época da seringa por seus bisavós. Após caminharmos por aquela ponta voltamos à canoa, não estávamos necessariamente cansados, mas já preocupados com o horário para o retorno. Passamos cerca de 30 minutos conversando e dando *merenda* à criança, de repente o som de patos selvagens na água chamou nossa atenção. Foi nesse instante que em um pulo Careta pegou a espingarda e rapidamente se virou pronto para o tiro que não disparou, pois ele esqueceu de destravar a arma ou encher o cartucho. Agora, já aguçado com a *vontade* de comer uma ave na janta, foi sorrateiramente atravessando o curso d'água pedindo silêncio à criança e remando extremamente devagar, enquanto eu entusiasmada e munida de meu smartphone tentava filmar aquele momento. Chegamos próximo e mais um disparo que não se efetivou sabe-se lá por qual motivo. Com duas tentativas fracassadas começamos o retorno, dessa vez remando e observando atentamente as beiras até atingir o Igarapé do Baré. Passado algum tempo, Careta no tom de

brincadeira diz que meu medo do centro da mata não deixou a arma funcionar, retruquei perguntando se ele estaria *panema*.

Esse relato reverbera em dois aspectos que devemos ter em mente, ele serve para ilustrar o quanto a caça pode ser oportunística em Amanã, mas indica como ela não depende apenas de eventos oportunos ou exclusivamente da experiência ou técnica, visto que na compreensão de Careta um hipotético medo que uma pessoa não acostumada pode sentir, também poderia impedir a caça de ser efetivada. Assim, outros elementos como aqueles de ordem intersubjetiva, nesse caso os afetos mobilizados na ação, impactam sua efetividade. Tratando-se de uma prática de grande variabilidade que inclui estratégias diversas e um amplo espectro de técnicas, quero evidenciar tais características, antes de focar sobre as narrativas de incursões à mata, que ao meu ver, funcionam como lócus de encontros entre as pessoas, as caças e seus donos.

A preferência pelo período da noite para se dedicarem à atividade de caça poderia até ser explicada pelo conhecimento dos hábitos noturnos dos animais, mas como mencionei antes, outras variáveis da sociabilidade são importantes. Geralmente são organizadas as saídas para *focar* em pequenos grupos de homens jovens, mesmo que não seja raro que os homens mais velhos saiam sozinhos para *focar*. São usadas canoas e lanternas acopladas nas espingardas ou lanternas de cabeça, cuja a luz orienta a mira, auxilia na vistoria das beiras que margeiam o igarapé ou igapó, além de ofuscar a presa.

Também podem ocorrer incursões durante o dia, nesses casos grupos maiores se formam, podendo chegar até o número de 12 homens, e ainda que apenas um homem saia, ele estará acompanhado de um ou mais cachorros. Nessas ocasiões há o desembarque das canoas e caminhadas pelos trilhos já conhecidos. Quando a captura depende do caminhar com vistoria ativa e técnicas de perseguição, é fundamental a habilidade de observação do vento, pois consideram que um bom caçador deve saber caminhar de forma a cortá-lo para que o odor humano não chegue às caças e elas fujam.

O odor é uma importante categoria sensível na construção de sistemas classificatórios em vários grupos indígenas (Seeger, 1981; Gonçalves2001:237). O chamado *pitiú*, pensado como o cheiro desagradável ou forte, não se restringe somente aos peixes, sendo usado para falar de animais diversos e mesmo das próprias pessoas. Mahalen de Lima (2015:375), em sua etnografia entre ribeirinhos da bacia do Arapiuns, destaca como o sangue ocupa um lugar central entre os critérios de avaliação da saúde da pessoa. No corpo de uma pessoa sadia, é um fluido quente e



de cheiro forte, capaz de atrair os bichos do fundo ou os encantados a longas distâncias. Por este motivo são tão importantes os resguardos que buscam evitar consequências trágicas nos estados liminares. Quando me foi explicado sobre este aspecto do odor na caça, o consumo de determinados animais considerados *pitiú*, a ingestão de álcool e uso do tabaco foram mencionados como elementos que alteram o odor das pessoas, as tornando *pitiú* para as caças, as fazendo fugir.

Uma das características que mais me chama atenção é a seletividade em relação à caça que não se circunscreve somente à disponibilidade de espécies, mas é feita com base nos gostos e desejos do caçador ou de seus familiares. A carne do queixada é unanimidade como a preferida, mas o consumo de cutia e paca é elevado, são animais de menores dimensões capturados e abatidos nas roças e lugares imediatamente próximos às comunidades. Outra caça muito apreciada é a anta, sendo uma das que mais *rende* e com enorme variedade de formas que pode ser preparada entre assados e cozidos. Além desses, é comum o consumo de catitu e aves em geral, primatas como macaco prego e guaribas, mas o barrigudo é o mais gostoso pois é gorduroso e tem muita carne, ao contrário de outros que são magros demais. Ocasionalmente felinos são consumidos, mas o abate em geral se dá em virtude de eventos inesperados, represálias e vingança como no caso relatado antes. No quadro abaixo podemos verificar a variedade de caças consumidas, por exemplo na comunidade Boa Esperança<sup>56</sup>.

Quadro 3: Variedade de caças da comunidade Boa Esperança. Adaptação livre de Vasconcelos Neto, 2016.

Nome	Espécie	Classe
Cutia	<i>Dasyprocta fuliginosa</i>	Mamífero
Queixada	<i>Tayassu pecari</i>	Mamífero
Paca	<i>Cuniculus paca</i>	Mamífero
Uacari Preto	<i>Cacajao hosomi</i>	Mamífero
Veado vermelho	<i>Mazama americana</i>	Mamífero
Macaco-prego	<i>Sapajus macrocephalus</i>	Mamífero
Tatu	<i>Dasybus sp</i>	Mamífero
Catitu	<i>Pecari tajacu</i>	Mamífero
Tatu bola	<i>Dasybus novemcinctus</i>	Mamífero
Veado vermelho	<i>mazama sp</i>	Mamífero
Guariba	<i>Alouatta macconnelli</i>	Mamífero
Anta	<i>Tapirus terrestris</i>	Mamífero

<sup>56</sup> Para informações quantitativas do monitoramento de uso de fauna realizado pelo IDSM algumas análises disponíveis (Valsecchi & Amaral, 2009). Em geral cutia, queixada, paca, jabuti, nambu e espécies de primatas são os mais consumidos.

<b>Nome</b>	<b>Espécie</b>	<b>Classe</b>
<b>Veado roxo</b>	<i>Mazama gouazoubira</i>	Mamífero
<b>Ciutiara</b>	<i>Myopracta acouchy</i>	Mamífero
<b>Quati</b>	<i>Nasua nasua</i>	Mamífero
<b>Maracajá açu</b>	<i>Leopardus pardalis</i>	Mamífero
<b>Zogue zogue</b>	<i>Callicebus torquatus</i>	Mamífero
<b>Onça pintada</b>	<i>Panthera onca</i>	Mamífero
<b>Tatu açu</b>	<i>Dasyopus kappleri</i>	Mamífero
<b>Peixe boi</b>	<i>Trichechus inunguis</i>	Mamífero
<b>Ariranha</b>	<i>Pteronura brasiliensis</i>	Mamífero
<b>Boto Vermelho</b>	<i>Inia geoffrensis</i>	Mamífero
<b>Onça vermelha</b>	<i>Puma concolor</i>	Mamífero
<b>Boto Tucuxi</b>	<i>Sotalia fluviatilis</i>	Mamífero
<b>Tatu canastra</b>	<i>Priodontes maximus</i>	Mamífero
<b>Macaco cairara</b>	<i>Cebus albifrons</i>	Mamífero
<b>Macaco de cheiro</b>	<i>Saimiri spp</i>	Mamífero
<b>Mucura</b>	<i>Didelphis marsupialis</i>	Mamífero
<b>Preguiça real</b>	<i>Choloepus didactylus</i>	Mamífero
<b>Preguiça Bentinho</b>	<i>Bradypus variegatus</i>	Mamífero
<b>Quatipuru</b>	<i>Sciurus igniventris</i>	Mamífero
<b>Capivara</b>	<i>Hydrochoerus hydrochaeris</i>	Mamífero
<b>Lontra</b>	<i>Lontra longicaudis</i>	Mamífero
<b>Maracajá peludo</b>	<i>Leopardus wiedii</i>	Mamífero
<b>Tatu peba</b>	<i>Euphactus sexcintus</i>	Mamífero
<b>Macaco da noite</b>	<i>Aotus vociferans</i>	Mamífero
<b>Soim</b>	<i>Saguinus inustus</i>	Mamífero
<b>Irara</b>	<i>Eira barbara</i>	Mamífero
<b>Mambira</b>	<i>Tamandua tetradactyla</i>	Mamífero
<b>Coandu</b>	<i>Coendou prehensilis</i>	Mamífero
<b>Jupará</b>	<i>Potos flavus</i>	Mamífero
<b>Tamanduáí</b>	<i>Cyclopes didactylus</i>	Mamífero
<b>Nambu Galinha</b>	<i>Yinamus major</i>	Ave
<b>Pato</b>	<i>Cairina moschata</i>	Ave
<b>Jacamim</b>	<i>Psophia crepitans</i>	Ave
<b>Mutum</b>	Não identificada	Ave
<b>Nambu</b>	<i>Tinamus sp</i>	Ave
<b>Papagaio</b>	<i>Amazona spp</i>	Ave
<b>Mergulhão</b>	<i>Phalacrocorax brasilianus</i>	Ave
<b>Jacu</b>	<i>Penelope jacquacu</i>	Ave
<b>Cujubim</b>	<i>Pipile cumanensis</i>	Ave
<b>Arara</b>	<i>Ara spp</i>	Ave

<b>Nome</b>	<b>Espécie</b>	<b>Classe</b>
<b>Mutum fava</b>	<i>Mitu tuberosum</i>	Ave
<b>Tucano</b>	<i>Ramphastos spp</i>	Ave
<b>Gavião Tauató</b>	Não identificada	Ave
<b>Socó boi</b>	<i>Tigrisoma lineatum</i>	Ave
<b>Maguari</b>	<i>Ardea cocoi</i>	Ave
<b>Curubá</b>	<i>Aramus guarauna</i>	Ave
<b>Nambu relógio</b>	<i>Crypturellus sp</i>	Ave
<b>Cigana</b>	<i>Opisthocomus hoazin</i>	Ave
<b>Gavião Real</b>	<i>Harpia haryja</i>	Ave
<b>Nambu meona</b>	Não identificada	Ave
<b>Tamatião Curicaca</b>	<i>Nyctiocarax nycticorax</i>	Ave
<b>Carará</b>	<i>Anhinga anhinga</i>	Ave
<b>Marreca</b>	<i>Dendrocygna autumnalis</i>	Ave
<b>Socó boi</b>	Não identificada	Ave
<b>Uru</b>	<i>Odontophorus gujanensis</i>	Ave
<b>Gavião Ripino</b>	<i>Hapagus bidentatus</i>	Ave
<b>Jaçanã</b>	<i>Jacana jacana</i>	Ave
<b>Jabuti</b>	<i>Chelonoidis denticulata</i>	Réptil
<b>Cabeçudo</b>	<i>Peltocephalus dumerilianus</i>	Réptil
<b>Tracajá</b>	<i>Podocnemis unifilis</i>	Réptil
<b>Perema</b>	<i>Platemys platycephala</i>	Réptil
<b>Jacaré-tinga</b>	<i>Caiman crocodilus</i>	Réptil
<b>Jacaré açú</b>	<i>Melanosuchus niger</i>	Réptil
<b>Lalá</b>	<i>Acanthochelys macrocephala</i>	Réptil
<b>Matamatá</b>	<i>Chelus fimbriatus</i>	Réptil

São usadas variadas estratégias, instrumentos e técnicas que contemplam a captura dos diferentes tipos de caça. Já foram identificadas pelo menos 12 estratégias de obtenção de caça associadas a técnicas específicas a depender da espécie (Quadro 4) – e que podem ser sumariamente classificadas entre “oportunistas” e “intencionais”, nestas últimas podemos inserir aquelas que utilizam armadilhas (Valsecchi, 2012: 83-91).

A estratégia mais comum como já mencionei é sair para focar a noite, com o uso da canoa a remo e a inspeção visual das margens dos igapós com uma lanterna, geralmente o animal é morto pelo disparo da espingarda/ rifle da própria canoa. É uma técnica de caça intencional, voltada para paca, mas são também capturados tatus, veados, capivara e até macacos (Valsecchi, 2005; 2012).

Quadro 4: Estratégias e técnicas para obtenção de caças

	Estratégia/Técnica	Descrição	Caça
Oportunistas	Associada à pesca	Diurna. Coleta e abate	Aves; quelônios
	Associada à agricultura	Diurna. Abate	Aves, roedores, jabutis
	Associada à extração	Diurna. Abate	Genérica (roedores, porcos do mato, aves, primatas)
	Associada aos movimentos naturais das espécies	Diurna e noturna. Travessias de cursos hídricos	Queixadas, lontra, ariranha, preguiça-bentinho, cutia, onça.
	Emalhe acidental	Diurna e noturna. Pesca.	Botos, jacaré, quelônios
Intencionais	Caçar de canoa	Diurna. Igapó.	Aves e primatas
	Focar de canoa	Noturna. Uso de lanternas	Pacas, tatus, jacarés
	Busca ativa sem cachorro	Diurna e noturna. Trilhos. Orientação por vestígios.	Ampla (roedores, porcos do mato, aves, primatas))
	Busca ativa com cachorro	Diurna e noturna. Trilhos. Orientação por vestígios. Encurralar presas com cachorros	Preferencialmente Pacas e cutias. Queixadas. Onças
	Caça de espera	Noturna. Pontos de espera. Jirau	Anta
	Caça peixe boi	Diurna. Especializada. Alimentação e arribeação. Identificação de local e espera. Abate com cacete, facão, machado ou tornos.	Peixe boi (não mais usual)
	Armadilhas	Armão espingardas nos "caminhos dos animais". Longe das comunidades	Ampla (porcos do mato, roedores)
	Buraco ou vala	Vala funda na praia e coberta com folhas	Quelônios
	Alçapão	Pequeno buraco escavado para queda	Quelônios, jabuti, tatus, cutias e cutiaras
	Arapuca	Estrutura de madeira em formato piramidal.	Pequenas aves
Armadilhas	Armadilha de laço	Corda amarrada em um caniço flexível através de nós livre ou corrediço. Uso de isca.	Ampla (animais de pequeno porte)
	Curral aquático	Cercado de troncos com uma única entrada	Peixes lisos. Eventualmente quelônios
	Curral de terra ou chiqueiro	Grande cerco de madeira com entrada única em um sentido apenas. Iscas mandioca, açaí e pupunha	Queixada e catitu
	Quebra cabeça ou mundéu	Armação de estrutura com pesado tronco apoiado em menores, uso de iscas.	Exclusivamente onças (no tempo dos patrões - quando o produto fantasia era o objetivo do abate)
	Anzol para onça	Corda grossa que na extremidade são instalados grandes anzós com iscas, amarrada em tronco	Exclusivamente onças (no tempo dos patrões - quando o produto fantasia era o objetivo do abate)

A segunda estratégia é a de espera e está relacionada a locais específicos do território conhecidos como chupadores e canamãs, bem como a um tipo de caça que é a anta. Ela demanda mais tempo e planejamento para execução, prevendo invariavelmente o uso de redes que são

armadas em árvores nos locais de circulação desse animal. Nesse formato, há uma espera paciente para o abate, é preciso chegar cedo, escolher um bom local no alto de um *pau* com o posicionamento adequado para melhor visualizar a caça quando vir *chupar*. Numa tarde, conversando com Tica, caçador de Bom de Jesus do Baré, ele me relatou como procede-se nesse tipo de captura:

**Tica:** a anta se vê a gente, ela é muito arisca, se perceber que é a gente...

**Jaqueline:** Por isso que fala que é de espera né? Precisa ter muita paciência....

**Tica:** E tem mais coisa, se ela tiver andando e você começar a falar alto e fazer fogo por perto, nem vai que ela não vem não. Ela pode estar andando um montão aí, mas se tu chegar fazendo zoadá, fazer principal fogo, nem espere que ela não vem de jeito nenhum. Se ela perceber que está o sujeito homem por lá, ela sai fora. Ela ainda volta, mas custa. Ela é meio arisca. A gente pega, porque a gente chega lá, vai ver, chega lá está andando bem, daqui mesmo a gente espia e daqui volta. Caladinho, a gente vem embora, faz fogo longe, aí quando a gente vai, vai só esperar mesmo, vai no jeito, nem vai lá não, só a distância né que dá pra atirar, sem dá aquele baque, o cara vai bota a rede lá encimão, mas alto que essa casa aqui, e aí a gente fica lá dentro esperando.

**Jaqueline:** mas ela gosta de andar em bando também?

**Tica:** ela gosta de andar de duas, quando assim... tá na vadia, se não ela gosta mesmo é de vim sozinha. Quando ela vem de comidia, ela vem direto, no chupador ela não vem direto não, antes assim de chegar, vamos dizer, daqui até a casa do Dinei como se fosse o chupador ali [o exemplo é de cerca 50 metros], daqui ela para, tem vez que é aquela uma hora, meia hora, ela cismada lá, e você quieto. Você jura que não tem nada, fica lá, some de tudo. Aí passa, passa, passa e nada, quando ela mete de lá pra cá, tu pode deixar, ela vem bater dentro mesmo, não fica bestando não. Se ela sentir de lá, tem vez que a gente fica lá, e vrap! vrap! quando pensa que vem ela já foi, ela sentiu a gente. Agora quando ela não sente, ela vem pertinho... debaixo da rede da gente.

Nesse momento, Tica pausa sua descrição e dá uma risada muito jocosa, como tivesse se transportando para um momento de captura, e rende elogios ao animal: “*é bonita ela, quando tá macetona, ela fica brancona com o foco da lanterna*”. Sua filha Estefanie, com uns 8 anos, completa: “*papai fica é feliz quando vai lá pra cima matar uma anta*”. A última vez que ele saiu junto ao seu primo Careta, na semana anterior a minha chegada na comunidade, mataram uma anta, quatro pacas e um mutum. Tica, contudo, destaca que é muita carne, se mata mais de uma é muito trabalho. A conversa continua:

**Jaqueline:** Toda vez que vai, volta com a mão cheia?

**Tica:** Sempre a gente mata, graças a Deus,

**Estefanie:** de primeiro papai ia com outros aqui, matava de três, duas, né papai?

**Tica:** mas só teve uma vez que nós matamos de duas com o Guilherme [um pesquisador], mas assim, porque a gente vai rápido e só mata mesmo pro rancho.

Uma terceira forma de captura é o uso de armadilhas, mas é rara. Entre aquelas pessoas com quem mais conversei, poucas lançam mão dessa estratégia, algumas vezes seu uso foi associado ao *abuso*, comportamento desregrado com o intuito de comercialização feito por alguns moradores (sempre de outras comunidades ou não próximos aos interlocutores).

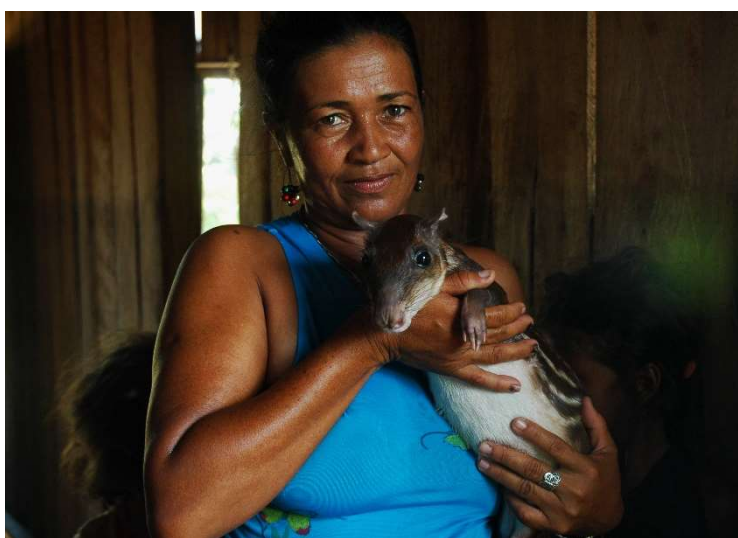


Figura 36: Dona Maria mostra paca filhote que manteve cuidando em casa por um período.

As estratégias demandam planejamento e conhecimento prévio sobre as condições dos locais habituais que a caça desejada anda e do que ela gosta de comer, e assim são considerados os tempos de frutificação. Possui também uma relação com as lunações, é mais fácil localizar as pacas apenas nas noites sem luar, enquanto as incursões nos barreiros e chupadores são preferencialmente realizadas nas noites de luas brilhantes.

Além desses tipos de incursões, as caças pegas durante o dia geram as narrativas de encontros inesperados, quando no retorno de alguma atividade na mata, no sítio ou no roçado. Esses eventos que ocorrem à luz do dia corroboram para o reconhecimento de um especialista na prática devido a sua agilidade, técnica e perspicácia para conseguir abater as caças ou o maior

número delas<sup>57</sup>. Nesses casos as pessoas não estão com armas de fogo e precisam improvisar, seja com o terçado - um objeto de uso obrigatório para qualquer deslocamento fora do espaço doméstico e comunitário -, seja com pedaços de pau. Os cachorros são bons companheiros em quaisquer desses momentos e logo viram auxiliares, em alguns casos os próprios caçadores, acuando as caças para o abate.

Outros episódios oportunistas, quase nunca desperdiçados e sempre vivos nas lembranças sobre o tema da caça, são aqueles que uma vara de queixadas atravessa os corpos d'água próximos às comunidades nos períodos de vazante e seca. Nesses casos como já relatei, todas as pessoas presentes se envolvem na tarefa como as mulheres e crianças. São utilizados cacetes, terçados e machados para golpear os animais na água a partir das canoas.

Nas pesquisas sobre o uso da fauna, os cães são considerados auxiliares nas caçadas, e há alguns trabalhos classificando essa participação como uma estratégia com baixa representatividade entre os moradores de Amanã (Valsecchi, 2010). Na minha observação percebi que os cães são fundamentais companheiros. Os dados do Sistema de Monitoramento de Uso da Fauna analisados com a clivagem dos abates de paca, indicam que cães são associados a quase metade dos eventos que ocorrem à luz do dia. Esse número é provavelmente mais alto, visto que caças declaradas como mortas com terçado podem ter sido encontradas e encurraladas pelos cães, sendo esta sua principal função. Além de pacas, as cutias e as aves são alvos dos cães, que vistoriam tocas e troncos ocultos de árvores (Valsecchi, 2012). É interessante o misto de técnicas se pensamos o oportunismo humano da prática e a intencionalidade de uma varredura na qual os cães como caçadores fazem uma pesquisa ativa pelas trilhas. O método de caça de canoa usado durante o dia também pode ser considerado uma varredura, pois os caçadores pesquisam o mosaico de ilhas formadas durante o período de inundação.

Um dia perguntei a um dos filhos de Deusa se era ele quem ensinava aos cães a caçar, mas sua explicação envolveu frases que davam autonomia a eles no processo. Cães aprendem conforme vão participando e andando na mata uns com os outros, pelo cheiro, por sinais e pelo *jeito*. Nessa conversa me chamou atenção como é atribuída autonomia aos aprendizes nos processos de educação da atenção, seja entre pessoas ou entre os cães. Nesse processo o mais

---

<sup>57</sup> Esse aspecto oportunista da prática pode ser vislumbrado por exemplo na caça de primatas. Pereira (2015:35) na sua análise sobre dados de monitoramento de 11 anos que inclui as comunidades Boa Esperança e Bom Jesus do Baré, destaca que apenas 21% dos primatas abatidos foram de forma intencional e que dos 71,71% dos primatas abatidos de forma oportunista, 32,16% foram durante eventos de pesca.

experiente mostra como se caminha, como se comunica, persegue ou acua uma caça em seu próprio engajamento, na sua ação, enquanto o aprendiz paulatinamente durante sucessivas saídas vai adquirindo habilidade e *criando coragem*, critérios que mostram que cães (e pessoas) já estão *acostumados*.

Em outra ocasião, me relataram que os cachorros seriam os *caçadores mesmo*, eles perseguem o animal, encurralam e latem, as pessoas podem definir o roteiro e cuidar para que os cães fiquem juntos. Depois da caça encurralada, procede-se com a captura e abate, os homens carregam e distribuem a caça entre as partes envolvidas, incluindo-se aí não apenas o núcleo familiar, mas parentes, vizinhos, e também os próprios cães, que são sempre recompensados com miúdos da embiara no início do tratamento para o consumo humano.

Por fim, entre as incursões oportunistas há aquelas que podem ocorrer em grupos maiores de até 12 homens geralmente associadas aos eventos de pesca. Ainda lançam mão da estratégia de incursão conjunta, na qual um grupo de caçadores vai para a mesma área, mas se separa em distintas direções se reencontrando ao final para o retorno à comunidade. Geralmente as companhias escolhidas estão nos grupos de parentes e afins, e otimizam a quantidade de combustível e o esforço aplicado, sendo utilizado principalmente nas áreas mais distantes das comunidades.

As pesquisas sobre o padrão de abate e consumo de caça no Amanã informam que a preferência alimentar é o principal mecanismo de seleção podendo aumentar a pressão sobre alguns animais (Valsecchi & Amaral, 2009; Prado et al., 2012) e a variação do nível dos rios é outro fator importante que influencia as atividades de caça. O aumento no nível das águas facilita a caçada devido à formação de ilhas nas quais os animais procuram refúgio e alimentação (Morcatty & Valsecchi, 2015). Ainda assim, essas características ecológicas, juntamente aos comportamentos particulares da presa, escassez ou a abundância de determinada espécie, não deveriam ser consideradas como os vetores fundamentais para o estabelecimento desses padrões de consumo, pois há um esforço dispensado à captura de grandes caças, em detrimento de caça menores e mais abundantes.



## Os lugares de caça

Entre as comunidades de Amanã, é comum que sejam realizadas expedições logísticas e saídas diárias para caça, pesca ou coleta, consagradas na literatura arqueológica como “foraging trips” uma noção principalmente voltada às populações de caçadores-coletores (Binford, 1980). É interessante pensarmos que embora a mobilidade residencial não seja alta nos dias atuais e se configure como uma população sedentária, a mobilidade logística, ao contrário, é muito intensa.

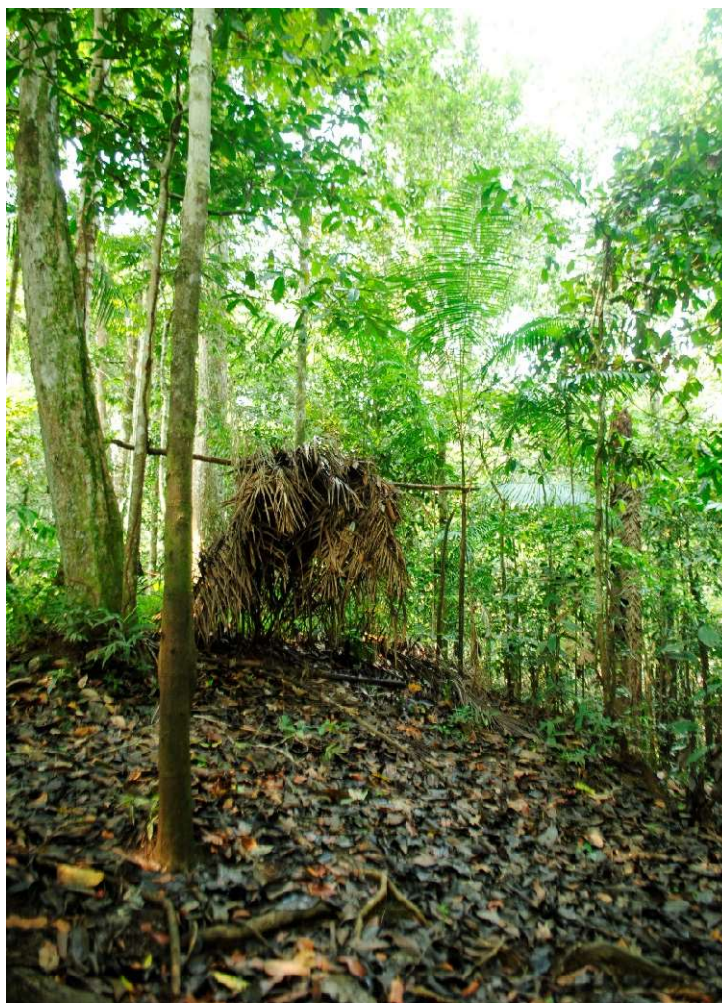


Figura 37: Acampamento próximo a ponto de caça no Igarapé do Baré. Agosto de 2019.

Os ambientes alagáveis nas áreas de cabeceira e igapós são especialmente importantes para o conjunto de práticas de movimento que as caças implicam. Neles se encontra a grande maioria dos *barreiros/pisadores*, *chupadores* e *canamã*. No lago Amanã essas nomenclaturas às vezes podem ser sinônimas, mas em geral a aplicação dos termos se dá em conjunção às informações contextuais, como parte de um sistema de classificação das áreas mais propícias à

caça nas proximidades dos cursos d'água, com inundação periódica ou parcial. Esses locais alagadiços são constantemente visitados por uma grande variedade de animais que reviram o solo deixando marcas efêmeras de suas pisadas.

**Tica:** Tem o chupador, que é chupador mesmo no inverno e verão. Agora tem o barreiro que chama esses que seca. A bicha [anta] vai e pisa, uns chamam de pisador, mas quando vai um verãozinho seca e elas param de andar. Agora o chupador na origem, é de inverno a verão. É olho d'água que desce, aquela água rala e não para. Quanto mais o verão, mais elas [antas] gostam de chupar.

A fala de Tica é bem explícita sobre algumas diferenças entre esses locais. Os barreiros e pisadores são de pequenas dimensões, sazonais e geralmente associados a apenas um tipo de caça, enquanto os chupadores e canamãs são locais com maiores dimensões, estáveis ao longo de todo o ano e frequentados por várias espécies. Nos chamados “canamãs verdadeiros” é possível encontrar caças até durante o dia. Esses pontos de caça são elementos de importância fundamental nos territórios de cada assentamento, cuja localização e características específicas são informações que figuram entre o conhecimento de transmissão geracional. Ainda que alguns desses locais sejam conhecidos em áreas muito próximas aos assentamentos atuais, o padrão predominante nessas comunidades da cabeceira, especialmente Bom Jesus do Baré e Boa Esperança, implica no deslocamento de distâncias acima de 10 km na maioria das vezes, chegando até 40 km, principalmente quando os eventos de abate são intencionais<sup>58</sup>.

Essas informações são bem interessantes se consideramos alguns estudos direcionados à caça que demonstram que os locais de abate mais frequentes geralmente não atingem mais que 10 km dos assentamentos. Constantino (2015) destaca que entre os Kaxinawa, 95,9% das caças que compunham sua amostra foram capturadas e abatidas em um raio de até 5 km do assentamento, sendo que pelo menos 65% delas em um raio de até 1 km.

Entre os Awá, considerados um grupo tipicamente caçador-coletor, os tipos de caça e formatos dos grupos de caçadores implicam nas diferentes distâncias percorridas. Quando as caças se tratam de cutias, pacas ou queixadas, grupos de até 2 pessoas, incluindo homens e mulheres, percorrem uma distância média de 2,5 km para o abate. Nas incursões para caça de

---

<sup>58</sup> Pereira (2015) em sua análise sobre caça de primatas entre as comunidades aqui tratadas, salienta que há locais de abate distantes até 40 km dos assentamentos, com elevado percentual de caça em distâncias acima de 10 km da comunidade.

espera em grupos maiores variando de 3 a 19 homens (com média de 8 pessoas) as distâncias totais percorridas variam entre 6,5 e 11,5 km (Politis et al, 2013: 165-166).

Já entre os Nukak, cujo padrão de ocupação é de alta mobilidade, além das caças e coletas nos arredores do acampamento residencial, há um padrão de distâncias percorridas com pouca variação quando analisadas sob efeitos das diferentes estações ao longo do ano. No período chuvoso, distâncias médias percorridas são de 8,30 km (ida e volta), com distância máxima de 16 km. Enquanto na estação seca são percorridos 8,41 km (ida e volta) com distâncias máximas de 14,56 km. Nesta clássica análise da etnoarqueologia amazônica, as distâncias percorridas não aumentam em relação ao tempo de ocupação em cada acampamento residencial (Politis, 2007: 171-174).

Nos casos que escolhi trazer como exemplos para mensurar as distâncias nas práticas de caça em Amanã, estamos diante de grupos com diferentes estratégias de engajamento com o ambiente e diferentes graus de mobilidade como características de suas socialidades e territorialidades, tratados [em termos não estereotipados] como agricultores (Kaxinawá), coletores-caçadores em transição (Awá) e caçadores-coletores (Nukak). Vale ainda pontuar o caráter pedestre que envolve as estratégias desses grupos, e por isso penso que as grandes distâncias que marcam a caça no lago Amanã podem ser explicadas pelo padrão canoeiro que domina a forma de relação com os diferentes ambientes ecológicos, principalmente a importância dos igapós<sup>59</sup>, ainda que não seja incomum o uso de apenas remos, o incremento de motores contribuiu para as grandes distâncias percorridas nas práticas de caça. Outro ponto, refere-se ao caráter histórico das relações com os lugares de caça em Amanã. Boa Esperança apesar de atualmente estar localizada às margens do lago principal, mantém seus pontos de caça no igarapé Juá Grande e demais redes hídricas e lagos que foram congregados como parte de seus territórios quando o assentamento possuía ainda outro nome e se localizava às margens do igarapé Jaquirana. Após a mudança no final da década de 1980 ainda hoje utilizam os mesmos locais de caça e coleta, sendo incorporadas novas áreas como o Igarapé do Ouro e Bacaba.

Com a inauguração do tempo da Reserva, a comunidade Bom Jesus do Baré teve parcialmente o domínio sobre o Igarapé do Ubim, principalmente como uma estratégia de expansão de um território de uso, ao passo que procurou ter exclusividade de domínio sobre o

---

<sup>59</sup> Aqui novamente remeto à Pereira (2015). Na sua análise sobre caça de primatas, observa que na sua amostra de eventos de abate, 193 foram em áreas de igapó, 83 em terra firme, 10 em ilhas (área mais alta de floresta não alagável, circundada de florestas baixas e alagáveis), 13 em capoeiras, 3 na margem de lagos ou rios, e 3 durante travessia de um curso hídrico.

Igarapé do Baré, ainda que diversas porções desse curso hídrico sejam marcadas historicamente por outros “donos”, como no caso de Seu Cabral, bem como a Ponta do Filipe, hoje desabitada. Ainda assim, a única comunidade que está assentada às margens do Baré, Santa Luzia, tem sua formação relacionada à autorização do patriarca Antônio Tavares. O que é importante destacar é que apesar de em alguns períodos ocorrer um investimento de uso no Igarapé do Ubim, os locais de caça que compõem as narrativas históricas do Baré, encontram-se na sua cabeceira, mais uma vez atrelada à relação histórica dos fundadores dessa comunidade com os castanhais e seringais desde o tempo dos patrões como demonstramos anteriormente (Lemos et al, 2019).

Um morador pode embrenhar-se livremente na capoeira de um parente ou afim, sem riscos de sofrer sanções ou represálias, o que não impede que ocorram conflitos pontuais quando o dono do lugar considera que incursões se dão em demasia. É possível observar que nos relatos parte significativa das caças é abatida próximo aos assentamentos. Esta informação é interessante pois ainda que atualmente muitas pessoas enfatizem que vivem um tempo de escassez em contraponto ao tempo em que o lago não era Reserva e nem havia tantos moradores, é significativo o número de caças que compõem a dieta das famílias proveniente de abates oportunistas e com menor investimento de esforço para percorrer grandes distâncias.

De outro modo, essa informação também insinua outro apontamento que ao meu ver é importante nas relações com as caças e está vinculada à percepção sobre o território que abarca áreas mais sociais que outras, ou em diferentes termos, que ressalta alguns dos propósitos das classificações relacionais dos lugares em suas macroespacialidades em beiras e centros da mata. Gustavo Politis (2007), em seu trabalho com os Nukak da Amazônia colombiana, explora algumas relações entre a caça e cosmologia com interesse arqueológico. Os Nukak consideram o mundo formado por muitos patamares, os quais constituem diferentes mundos onde animais habitam em aldeias e abrigos. A anta é o espírito animal mais poderoso no nível “subterrâneo”, tão poderoso, que o jaguar pode ser mantido por ela como um animal de estimação. A conexão entre os diferentes mundos é criada pelas jornadas dos antepassados espirituais, que tomam caminhos que ligam os diferentes mundos (Politis, 2007: 89). Enquanto que, para muitos grupos amazônicos, os chupadores (salticks) são lugares preferidos para a caça de grandes mamíferos, os Nukak os consideram como “portais” usados por diferentes animais (como a anta, jaguar, veado e outros) para emergir ao plano dos humanos à noite, e nesse sentido, são lugares sagrados e raramente visitados.

Como vimos entre as pessoas de Amanã, assim como em vários outros contextos etnográficos, tais lugares são fundamentais como pontos de caça e o conhecimento de suas

localizações e configurações, como por exemplo a presença de frutíferas, é compartilhado entre gerações e grupos familiares. Ainda que sejam corriqueiras, as caças abatidas nas áreas imediatamente próximas às comunidades não geram narrativas sobre as quais se esboçam as relações com os seres invisíveis donos de lugares e animais. Mas, ao contrário, é nessas porções do território, fora do ambiente mais manipulado e habitado por gente humana, que os encontros, marcas e vestígios de outros seres se fazem presentes.

Há lugares onde as visagens e mizuras são mais frequentes, sendo incomum que estejam alocados nas beiras<sup>60</sup>. Já os centros estão repletos de barreiros e chupadores que são repetidamente atribuídos a característica de visagentos. Em uma das etapas da pesquisa em 2019 foi mencionado várias vezes um novo ponto de caça que caçadores da comunidade Juazinho haviam encontrado, contudo, os sons de um choro que acompanharam a descoberta foram suficientes para sua classificação como um lugar visagento. Nem todo chupador, barreiro e canamã é visagento, mas o acesso aos canamãs quase sempre é reservado àqueles que são mais habilidosos na caça e corajosos, sendo comuns os relatos de que depois de uma pessoa ter sido “assombrada” em determinado local, nunca mais ali retornar. Tica e Careta em várias ocasiões foram taxativos sobre como estágios limiares do dia são importantes na prática da caça, no horário que vai anoitecendo, por volta das seis horas é o pior momento, pois é quando os sons, gritos e *marmota* do centro da mata *dão aquele pavor para cima da pessoa*. Interessante que neste mesmo horário, mulheres menstruadas evitam atividades às margens da água, geralmente já estão recolhidas no espaço doméstico, assim como o nambu-relógio que sempre retorna ao seu ninho por volta do mesmo horário.

---

<sup>60</sup> Quando isto ocorre esses lugares estão relacionados aos eventos de morte. Nas análises de Debora Lima e Edna Alencar ambas falam sobre esses eventos de morte e efeitos sobre os lugares (Lima, 1992; Lima e Alencar, 2001; Alencar, 2002). Falecimentos são motivos para mudanças físicas e geográficas. Como exemplo, a família de Deusa e Moisés vivenciou a traumática perda do filho caçula. O Santinho morreu decorrente de sequelas de um grave acidente de moto em Tefé, depois de muitos meses hospitalizado em Manaus conseguiu se recuperar, retornando ao lago Amanã, morou por mais alguns meses, mas devido ao uso desregrado das medicações (falta do medicamento, uso de bebida alcoólica, etc) passou a sofrer convulsões rotineiramente, em uma delas acabou falecendo. O fato é que Deusa e Moisés após um período mudaram-se da casa que tinham, que ficava entre a base de pesquisa do IDSM Casa do Baré e o aglomerado de casas da comunidade Bom Jesus do Baré, passando a viver neste último espaço. Quando indaguei sobre a mudança, além da questão da filha Lene ter se tornado professora da comunidade e diariamente ter de se deslocar até a escola, listaram a morte de Santo, pois “dava” muita tristeza viver naquela casa. Lembro ainda sobre esse contexto, de meu encontro com Deusa após anos longe de Amanã. Ao me ver, ainda na rabeta, antes mesmo que eu pudesse desembarcar, em uma fala com tom de lamentação e intenso choro, me relatou detalhes da perda de seu filho caçula

## Os encontros: visões e atrações, rastros e raptos

Em um diálogo com Seu Dico, um dos homens mais idosos de Bom Jesus do Baré, após várias histórias sobre diferentes bichos e seres com capacidades transformativas, lhe perguntei se nos chupadores e canamãs seriam mais frequentes as aparições e visões. Ele, um experiente caçador respondeu com orgulho:

**Dico:** Aparece! Eu estou nessa idade, mas graças a Deus nunca vi. Tem muito aí pelo mato trem de chupador, canamã. Eu gostava de ficar sozinho, mas eu tinha um pouco de cuidado, porque eu nunca ousei e nem abusei. Porque tem gente que diz “Ah... não existe”, quando vai ver, aparece. Começa a desfazer que não tem, aparece. Eu não tenho essa de dizer: “não existe”. A gente não deve abusar demais também.

Este argumento pode ser corroborado por uma narrativa que mostrava um exemplo oposto do posicionamento ético de Seu Dico. Contam de um homem que trabalhava dentro do Igarapé Urumutum (remetendo à noção de centro da mata) e não acreditava nessas existências. Até que um dia ele foi para o chupador e não conseguia dormir, pois um “cara” chegava e balançava a rede dele, de uma forma tão insuportável e estranha que ele pulou no baixio, deixou a rede no chupador, retornando imediatamente à sua canoa: *“a rede balançava sozinha e faltava cair. Ele focava e não via nada. Não demora, diz ele que estava pisando [algum animal] por debaixo, ele focava e não via”*. O narrador diz que aquele lugar ficou assombrado e a rede se acabou, pois, ninguém retornou para buscar, além do fato do homem ter ficado “coroadado” da cabeça, isto é, com dores e sequelas sobre sua saúde<sup>61</sup>.

Tive a oportunidade de registrar em áudio um caso semelhante contado naquela manhã de conversa na varanda do seu Joca, sendo o próprio Joca que narrou em detalhes esta história se passou num lugar na boca do Juá Grande, que nos meses de agosto encontra-se com muita água, sendo específico para ir de noite. Um legítimo chupador ou canamã (termos que Joca usou como sinônimos).

As pessoas iam lá para esperar anta, mas quando chegavam, atavam a rede e subiam para esperar, sempre chegava um “homem”, tratava-se de uma *visagem*. O pessoal desatava a rede e voltava para casa, não esperava. Um dia um homem disse “você não são homens não, hoje quem vai ver é eu”. Ele se encaminhou para o chupador pensando que aquilo devia ser uma

---

<sup>61</sup> Sobre aspectos de saúde e doença no Lago Amanã conferir Câmpera, 2017.

assombração. Chegando, atou a rede, pegou a espingarda e a pendurou perto. Quando estava anoitecendo, ele espiou, viu o homem que vinha andando e quando chegou debaixo da rede disse que iria subir. O caçador viu que o homem não tinha cabeça, apenas o “couro”, e respondeu:

- *Não suba porque eu te derrubo da rede*

- *Mas deixa eu me deitar mais tu, eu vou subir* - disse o sem cabeça que ia subindo no pau em direção à rede.

- *Então, tu fica pra lá.*

Quando se assentou na rede e se ajeitaram, ouviram a pisada de bicho, o sem cabeça então solicita a espingarda, dizendo que iria atirar. O caçador discorda e travam uma discussão:

- *Mas como tu sem cabeça vai acertar?*

- *Quem vai acertar sou eu.*

O narrador, em meio aos risos, descreve a discussão entre o homem e o sem cabeça, até que uma caça veio (citou que era uma anta, após uma pequena pausa ratificou que era um veado), o sem cabeça atirou e o veado caiu. Ficaram mais um tempo, vindo mais um veado, discutiram mais uma vez sobre quem atiraria, o sem cabeça atirou novamente acertando a caça. Neste momento o sem cabeça alertou ao homem que não viria mais nenhuma caça naquela noite. Já pela manhã disse que o ajudaria a ajeitar e levar as duas caças abatidas até próximo à sua casa:

*“Quando você for para lá e eu te avisar, você levará sozinho, vai levar um e depois vem buscar o outro, e nunca mais você vai naquele chupador, porque se você for não volta mais. E nem vai andar contando que você me viu porque eu sou o dono das caças”.*

De acordo com Seu Joca, o homem nunca pisou novamente naquele chupador e chegou à conclusão que aquele dono das caças se tratava do Caboclinho. Abaixo seguirei com algumas narrativas que circulam na comunidade Boa Esperança e oferecem algumas de suas características.

**Antônio:** *Papai conta que um tal de Chico Pelica que chamavam pra ele, tinha um canamã que era afamado de anta e todo bicho chupava lá até marcar. Até macaco, macaco preto chupa também. Sabe o que é que eles chupam? É um negócio assim tipo ferrugem, salgado,*

*diz que onde tem chupador bom assim, tem mina de ouro. Esse homem foi esperar sozinho, o nome dele era Francisco mas chamavam Chico Pelica. Nesses tempos as coisas eram difíceis, até lanterna não tinha, acendia um facho quando a anta estava chupando, quando clareava ela fica abestada e atirava. Naquele tempo era só no rifle. Tinha uma tronqueira bem alta, aí ele ficou. Foi negócio de 9 horas e estava saindo a lua cheia, estava bonita aquela noite. E lá vem quebrando, pisando em palha de buriti. Ele estava em cima da tronqueira num atoleiro que era em cima da tronqueira. Tinha uma vareda assim que estava passando um restinho da lua na vareda onde é que o bicho vinha, aí ele viu o monte. Aí ele arreparou... era um burro! Diz que naquela região não tinha quem criasse animal. Lá veio o burro no rumo da tronqueira, cheirando com aquela cauda, e diz que mutuca tinha naquela zoadá. Naquela região não tinha quem criasse animal. Isso só pode ser coisa do mato, era a pintura do caboclinho que veio esse burro. Ele ficou ali se tremendo de medo, e deu um nervoso nele<sup>62</sup>. Aí o bicho ficou cheirando bem onde ele estava. E ele não atirava pois tinha medo de ser assombrado. Mas ali não tinha quem criasse. Caudona... Anta com cauda? O homem só fez descer e pegou a poronga dele e nem quis acender pra não chamar [atenção]. Pegou o rumo e andou ligeiro, ligeiro, ligeiro, apanhou a canoa dele e nunca mais ele foi esperar nesse chupador. Aquilo foi um mal assombro, aquilo foi o caboclinho que veio na pintura de um bicho. E ele se transforma em qualquer coisa. Diz que ele se transforma em qualquer coisa.*

\*

**Antônio:** *Uma vez eu e meu irmão Solota fomos lá pra dentro do Urucurana, chegamos lá com o caboclo e atamos a rede e já disse que ali estava assombrado. Passou assobiando (fiiiiii) de noite. Nós atamos a rede e cedo da noite passou assobiando assim. Você precisava ter visto, a minha rede estava perto da dele, se pega um, pega outro. Veio a anta e ela chegou perto da rede, quando ele focou de lá, ele disse que viu tipo uma tapioca. Disse que era duas coisas brancas, apagou a lanterna. Viu aquele negócio duas vezes. Desatamos a rede e viemos embora de noite mesmo, ali no chupador da Urucurana. Era duas coisas brancas assim, duas tapiocas. Mas era uma pisada de anta mesmo, quando ele apagou a luz, dois pedaços assim redondo, parecendo tapioca. É coisa do mato.*

\*

**Joca:** *Papai conta que tinha um homem que tinha uma pauta, que chama quando você pode conversar com o pai da Mata, ele fazia negócio, ele fazia negócio com o pai da mata, tinha*

---

<sup>62</sup> Neste momento Joice, uma adolescente de 13 anos, interrompe seu tio e pergunta o que era um burro. Lhe foi respondido que era tipo um cavalo só que com mais força.



*ideia. Tinha um homem lá chamava Raimundo Camilo, aí ele foi cortar seringa numa colocação que chamava Jacuba onde andava muito queixada. Aconteceu sei lá o que, o patrão tirou ele de lá e aí botou um homem lá que era até conhecido do papai, o finado Manoel Batista. Esse finado quando soube que era lá disse "agora a gente vai comer muita caça". Mas quando chegou lá foi difícil, dava tudo errado, onde andava queixada estava tudo aterrado, acabou-se tudo, e ele passando fome, fome, fome. Daí disseram vamos lá dormir hoje na casa do cumpadre Raimundo Camilo. Era um dia de remo quase, não tinha motor, aí eles foram. Chegaram lá e perguntaram o que estava acontecendo, responderam que estavam com saudade, "então a gente veio aqui"<sup>63</sup>. Subiram. A mulher fez a janta e então enquanto comiam revelaram o porquê da ida:*

*- o que me trouxe aqui cumpadre, é que você trouxe os queixadas para cá, com raiva porque te mandaram embora"*

*- não, não, foi não."*

*- olha eu vim aqui para você soltar essa fechada, você soltar os queixadas porque eu tô morrendo de fome*

*- Ah não solto não*

*Aí então diz que com muita luta conversaram até que Raimundo Camilo*

*- Olha eu vou fazer porque é para você<sup>64</sup>.*

Com a continuidade da narrativa, sabemos que Manuel Batista deu as orientações: eles teriam de comprar 16 tabacos, quando chegassem no forno<sup>65</sup> deveriam partir uma vara e colocá-la junto com o tabaco no fundo do forno, dizendo com três gritos bem altos: "*Caboclinho tá aqui o que o Raimundo Camilo mandou para tu soltar os queixadas*". Ainda deveriam esperar três dias, interditados a levar armas de fogo ou andar com intenção de matar caças. Segundo o narrador, o grupo de Raimundo Camilo seguiu os conselhos, mesmo "morrendo de medo". É interessante que contam a história com muito humor entre risadas generalizadas. A narrativa é finalizada com a informação que eles cortaram seringa por três dias - segunda, terça e quarta. Na quinta-feira ele levou a espingarda, chegando lá escutaram os queixadas, mataram dois deles e tudo voltou ao normal.

<sup>63</sup> Esse trecho é bem ilustrativo da etiqueta ribeirinha, geralmente a cordialidade e relações afetivas são sempre lançadas mão nos cumprimentos e visitas. Assuntos sérios e formais, são tratados em ambientes e contextos mais reservados, como no caso em questão, já no interior da residência após a refeição.

<sup>64</sup> "Esse homem o que era?" perguntou Jéssica, neta de Joca enquanto ele contava a história. O avô responde que "era um homem mesmo, só que ele tinha pautá com o Caboclinho".

<sup>65</sup> Estrutura típica das colocações que serviam para esfumaçar o látex na formação das bolas de borracha.

Da mesma maneira que estes especialistas que negociavam com o Caboclinho prendiam ou espantavam queixadas, também poderiam as atrair e chamar. A narrativa acima se passou quando o patriarca da família que formou Boa Esperança ainda trabalhava nas colocações do rio Juruá. Contudo, homens que mantêm *pauta* com esses donos, são conhecidos atualmente, como seu Ambrósio, que é citado como chamador de pirarucus e se ofereceu a chamar tambaquis se o pessoal perceber a escassez nos lagos da comunidade, neste caso “é só pagar”.

O Caboclinho, embora nunca mencionado no plural não parece se tratar de um ente onipresente que ocupa toda a floresta, mas sim como sendo vários. Está associado ao gênero masculino, chamado de pai da mata ou muito mais claramente mencionado como dono das caças e muito presente nas narrativas que envolvem queixada, anta e veado. Geralmente, é descrito como uma criança, são seres pequenos e podem “*ser muito feios*”, que parecem viver se movimentando no mundo invisível da mata, por antigos acampamentos, ocos de paus e buracos. Mas possuem a capacidade de transformação e assim de serem visto de diferentes formas, como um homem sem cabeça, como um animal incomum ou a fusão de diferentes espécies, e até mesmo imagens estranhas ao contexto de mata como no caso da narrativa das duas tapiocas. Essa sua maneira de aparecer na *pintura* de outro ser é explicada por (e ao mesmo tempo reforça) sua característica transformativa.

E não é apenas visualmente que sua existência se confirma, ao contrário, mesmo aqueles que nunca o viram, já puderam sentir ou ouvir sua presença, e tão-somente ao senti-la uma pessoa pode desenvolver febres. Seus vestígios podem ser vistos através das marcas dos animais que ele pode fazer desaparecer ou pelos gritos e os assovios lentos, longos e graduais que emite quando está chamando seus queixadas.

**Antônio:** Eu vou te contar uma coisa que não é mentira não, isso era com meu irmão Mano<sup>66</sup>. Você conhece ali o Centro Grande? O patrão deu uma colocação para ele ali no Castanho. Foi ele e meu irmão Solota, com o tal Chico Moco que iria ensinar, mostrar como era lá. Chico Moco morreu no ano passado, ele era um pretão. Aí esse Chico Moco não chegava, cansaram de esperar e foram dar uma volta no mato e não tinha nada. Quando eles chegaram lá na frente, eles escutaram um grito muito feio, o Mano disse para o meu irmão: “não responde ele, esse grito não é gente, não é gente”. Eles foram para casa. No outro dia o Chico Moco chegou contando a mesma história, que ouviu o Caboclinho passando

---

<sup>66</sup> Mano, já falecido, era o irmão mais velho da família Reis que fundou a comunidade Boa Esperança, sua presença nas narrativas é muito frequente, como um líder importante da família, papel hoje desempenhado por Luis.

chamando os bichos. Passaram a semana todinha tomando só café, porque não tinha caça. Depois de uma semana, de um tempo, passou a dar muito queixada.

Evento semelhante ocorreu quando eles moravam no Juá Grande em uma colocação que atualmente é chamada Boa Vista do Urumutum. Farto de queixada, sempre quando iam cortar naquela estrada voltavam com uma caça. Um dia ouviram os assovios e posteriormente seguiu-se o desaparecimento dos bandos de queixada por um certo período de dias.

Enquanto o Caboclinho anda emitindo sons, gritos, assobios e reunindo suas caças, a curupira também em movimento segue pelas matas, nas suas andanças vai quebrando e marcando paus ao contrário. Por ter seus pés virados, ao caminhar e marcar sua trilha o faz em um caminho oposto à beira. Qualquer pessoa na mata anda dessa maneira: marcando seus caminhos, quebrando galho, imprimindo cortes em troncos. Invariavelmente as pessoas me advertem: *“uns dizem que isso é lenda, mas dizem que é verdade, que existe”* e emendam um caso, uma vivência, e não é raro que elas sejam passíveis de se localizar no tempo e espaço, como este registrado em uma conversa com Dona Deusa.

**Deusa:** Diz que é um animal, outros dizem que isso é lenda, mas diz que é verdade, que existe. Porque aí pra cima, pra cá mais de Caruari<sup>67</sup>, diz que pegaram uma bicha dessa: uma Curupira. Meu avô e minha avó que contava que pegaram. Diz que ele<sup>68</sup> ia pra estrada cortar seringa e que aqui e acolá viu um rastro, mas diferente, a curupira tem os pés pra trás e calcanhar é pra frente, o dedo é pra trás. O outro diz que o pé dela é que nem a mão de pilão, diz que onde ela pisa fica o buraco. Um dia eles foram cortar a seringa, aí esqueceu o tabaco dele lá e ele bebia, esse homem bebia. Quando ele fechava o corte, fazia o cigarro dele, dava umas tragada e ia embora. Quando ele chegava de volta, pegava de novo<sup>69</sup>. Quando foi um dia ele esqueceu, quando chegou lá nem cachaça e nem o tabaco dele: “Mas quem que andou aqui?” Será que os amigos dele que trabalhavam lá? Um disse que ele não pegou, o outro não pegou. “Quem que pegou?” [Aconteceu] outra vez, aí ele disse: “Vou deixar de novo”. Deixou por propósito mesmo e foi embora. Quando ele chegou, não estava

---

<sup>67</sup> Provavelmente no baixo curso do Rio Juruá.

<sup>68</sup> Deusa começa falando do avô, contudo este pronome não se refere ao patriarca da família, mas ao homem que é a personagem principal da narrativa.

<sup>69</sup> Deusa refere-se a à dinâmica do corte da seringa, na primeira volta cortava-se, na segunda coletava o leite, o homem como seu próprio avô parecia ter o hábito de beber e fumar ao término dessas fases. Sobre aspectos do alcoolismo na economia gomífera ver a tese de Izabel Parente (2018), onde analisa a associação do seringueiro com bebidas alcólicas como corriqueira nas representações feitas sobre esse grupo social. Os relatos de cronistas e viajantes são quase sempre acompanhados de um comentário depreciativo do comportamento, considerado moralmente reprovável pelos mais diferentes autores do século XVIII e XIX.

mais: “Quer saber? Ah... Isso é um bicho, me falaram nessa tal de Curupira”. Ele comprou uma frasqueira de cachaça<sup>70</sup> e não sei quantas onças de tabaco e deixou lá, foi embora cortar a estrada dele. Quando foi na volta, diz que de longe ele escutou os gritos: “Pelo amor de Deus, o bicho tá lá, pode crer!” Chegou mais perto, cada vez mais perto, e de longe ele viu. Diz que a Curupira estava lombrada, bêbada que não conseguia sair [risos], diz que toda cagada. Diz que o que ele faz? Empurra a canoa pro meio, vai lá com os amigos dele, para o patrão e contou: “Vamos lá, pega a corda, pega cabo!” Chegando lá a bicha estava lá no chão rolando, pejejaram e conseguiram a amarrar ela e jogaram na canoa, mas disseram que era um trabalho muito rápido. Chegaram lá, mais do que de pressa, tiraram vara e sei que fizeram uma jaulazona, diz que bem pregada. Jogaram a bicha dentro e deixou lá. Quando a bicha foi passando a lombra, manazinha, diz que essa bicha dava cada um grito que faltava derrubar a casa, e os bofetes que diz que ela dava pra arrancar as varas. E o pessoal, prego: onde ela arrancava uma, o pessoal metia prego...

Na continuidade desta narrativa em meios às minhas perguntas, Deusa detalha a descrição da curupira como sendo *tipo uma pessoa*, mas com cabelos compridos, tão compridos que podiam chegar às pernas, jogados para frente do rosto, impedindo que se possa ver sua face. A curupira foi capturada, algemada e levada rio abaixo, passando por Tefé, o que gerou um evento na cidade e muitas pessoas a puderam ver.

A curupira é a mãe da natureza/mata, aquela que cuida dos animais e tem uma materialidade invisível. Pelo que pude compreender, se configura como uma classe ou categoria de seres encantados, sendo extremamente difícil definir bem o que sejam. Sua existência é explicada por um processo de transformação de índios fortes, uma ideia que remete a uma qualidade de verdadeiros e que quando muito velhos<sup>71</sup>, ao invés de morrerem voltando ao pó da terra, se encaminham para as matas e se encantam, tornando-se assim, protetores da floresta e das coisas da natureza.

**Jaqueline:** Mas então tem várias Curupiras? Não é só uma Curupira?

**Dona Deusa:** Não. Diz que esses que gritam no meio do mato e ninguém vê, diz que é a “Mãe do mato”, é a mãe da natureza mesmo

---

<sup>70</sup> Deusa explica que naquele tempo, frasqueira era um garrafão grande

<sup>71</sup> Uma das particularidades da maneira de falar no lago Amanã é o uso repetido por três vezes ou mais de uma única palavra na frase. O principal objetivo do orador é mostrar intensidade ou ênfase sobre determinado aspecto. Diferentes pessoas ao me explicarem o que seriam curupiras remeteram a esta tese da pessoa muito velha, repetido o termo de forma a intensificar a característica.

**Jaqueline:** Diz que tem o pai do mato, tem a mãe do mato...

**Dona Deusa:** Diz que tudo tem pai e mãe, tudo tem, assim como nós tem, diz que a natureza, todos têm, todo bicho tem pai e mãe. Eu sei que meu pai via isso, gritar ele viu. Uma vez dizia ele que ia andando e ia formando um tempo, diz ele: “Já me vou embora, porque vai já chover” Diz ele que ‘palma e bento’ deu um grito, que a terra tremia, por Deus do céu... Mas ele não chegou a ver o que era, ele calculava que era essa tal Curupira, porque diz que a bicha quando grita, diz que a Curupira é um índio que vira esse bicho, que fica tão velho, que vira isso, sabia?

Apesar de nenhuma narrativa relatar experiências traumáticas de morte, alguns enfatizam que há esta possibilidade. Quando se está vulnerável, seja por quebra de um resguardo ou devido a uma vontade de matar além do necessário, ser assombrado ou espantado pela curupira não é incomum. Um dia me explicaram que essa vulnerabilidade pode ser aparente na inexperiência do andar, perder o caminho pode ocorrer com qualquer um, andar em voltas, se cansar e esquentar a cabeça até ela doer, mas ao mesmo tempo que são sinais de vulnerabilidade, também são entendidos como sintomas que a pessoa já está sob efeitos da atração. Quando uma pessoa experiente e já acostumada aos lugares se perde, não há dúvidas que a curupira já está à espreita com seu objetivo de encantá-la.

Durante nossa incursão ao Igarapé de São Sebastião enquanto andava com Careta e Gabriel em um caminho, o perguntei se já havia se perdido, se já teria ouvido ou sentido a atração de algum ser da mata ou enquanto caçava. Careta me respondeu:

**Careta:** A mata é um negócio. É isso que eu digo pro cabra: “Você tem que ser acostumado, porque tem que saber tudo aquilo!” De vez em quando, aquela pessoa que é medrosa, tu nem dormir, dorme, porque tem tanto ‘troço’ na mata aí de grito que tu escuta, às vezes de grito de bicho mesmo. Mas o cara que não é acostumado e se botar na cabeça que tu é medroso, ele nem dorme de noite [risos].

**Jaqueline:** Pois todo mundo fala é isso, que escuta muita coisa...

**Careta:** Não, mas escutar, escuta mesmo. Só que é coisa da natureza mesmo [silêncio]. Não é aquela “coisa” [silêncio]. Um dia mesmo, foi a primeira vez eu costumado a ir com os meninos, mas eu não gosto de ficar assim dentro do mato muito só. Aquele dia que eu vim, que fiquei a primeira vez no chupador do São Sebastião sozinho, sozinho, lá no meio da mata de noite. Quando deu umas seis horas assim e foi escurecendo, deu aquele suor que sui frio mesmo...

**Jaqueline:** É mesmo?

**Careta:** Na hora!!! [risos]

**Jaqueline:** Por quê?

**Careta:** Sei lá, quando passa daquele horário ali, passa e pronto, medo foge. Porque tudo tá, é coisa da cabeça da gente! Se tu bota na cabeça que vai ficar com medo, já era mano, tu escuta até o troço que aparece, tu escuta marmota de tudo quanto é jeito...

**Jaqueline:** Quando você fala “marmota”, é o quê “marmota”?

**Careta:** Essas coisas de grito no mato, escuta mesmo...

**Jaqueline:** Grito?

**Careta:** É porque o cara não sabe de que bicho, de que troço é aquilo. Mas bicho grita, bicho assovia, bicho pia...

**Jaqueline:** Eu sei que todo mundo fica falando desse negócio de “dono da mata”, que anda e assovia e vai levando os bichos...

**Careta:** Ah, isso aí é o caboclinho...

**Jaqueline:** Isso não é marmota não?

**Careta:** Não, isso é da mata mesmo. Eu acho que tem mesmo coisa da mata, da natureza mesmo. Acho que a mata tem um ‘troço’ também [Silêncio]. Tem vez que o cara dá cada perdida no mato, que você não sabe que o troço que te endoida. Pra você acertar o rumo de casa, se você não parar ali um pedaço e ficar quietinho até passar aquela tonteira na cabeça, tu não acerta volta não nem com nojo...

**Jaqueline:** Mas já aconteceu com você?

**Careta:** Já! Já aconteceu com todo mundo, com pessoal que caça. Aquelas vezes assim que você dá um horror de volta, te juro, sai no mesmo canto! Tu tenta botar pra beira do rumo de lá, mas tu roda, roda e sai naquele mesmo canto que tu tava. Tu pode parar, uma paradinha ali pra tu saber mesmo... parar ali e deixar a cabeça esfriar... O cara fica até agoniado quando tá assim, começa a ficar nervoso porque já não acerta mais o rumo. Se ficar nervoso vai se perder, depois que o cara perde a direção, mana... O mato é um negócio que não acerta mais o rumo não! Tu tenta botar pra beira, mas cada vez tu vai mais pro mato, mais pro centro... E tu jura que vai certo, mas não vai não... Tem gente que pega, nós faz isso, pega um cipózinho e tira, porque diz que é a curupira. Tira o cipó, dava um bocado de volta pequena assim, rudia, rudia e começa a rodar assim. Joga pra trás e começa andar. Diz que aquilo ali, fica naquilo ali e distrai da gente. Você vai embora, rapidinho tu acerta o rumo...

Esses seres habitam a mata em diversos lugares. É tão factual que é possível “vê-la” pelos sinais e sons emitidos nos centros da mata. De alguma maneira seus gritos diferem-se do caboclinho chamando seus bichos. Quando *de primeiro* as pessoas tinham casas com coberturas

feitas de ubim e certa vez o pai de Deusa estava tirando palha, diz que o *bicho* gritava, e ainda que ele não tenha chegado a ver, tinha certeza que era ela, pois parecia que a terra tremia.

É interessante que os gritos sejam tão pontuados nessas narrativas, são descritos como fortes que podem fazer tremer o chão e as panelas penduradas nos pregos das paredes de casa. “Ver” esses assovios e gritos é possível, porque se vê os próprios pelos da pele arrepiando, é uma atração, uma situação de perigo. Tal atração se traduz na sensação de temor misturada a “soneira” que acomete a pessoa. Podem ser relatadas confusões mentais e descontrole emocional, a perda da direção e dos caminhos, ainda que estes caminhos sejam muito bem conhecidos.

Alguns relatam um estado de visão distinto, às vezes turvo, as tonturas e dores de cabeça também são sintomas comuns. Os cães também estão vulneráveis a estes efeitos. No tempo da seringa como medida de segurança os cães eram fiéis companheiros, e as incursões de corte eram feitas sempre em dupla. Seu Luiz e Seu Dico contam sobre diferentes vivências que tiveram com cães que apanharam de curupira, eram jogados de um lado para o outro, choravam, gritavam e latiam, mas ninguém conseguia deter o ser invisível autor daquelas surras.

**Dico:** Só que ela não aparece, ela não aparece, ela é meio invisível, diz que elas só aparecem pr’aqueles que elas quer, que ela quer mesmo... Aí no Centro Grande nós cortava seringa lá, mas aquilo era toda noite assim, era bateção e gritava. Você ia pra estrada, quando o cara falava “Olha o grito do cachorro”, era “VAP...VAP...VAP” atrás do cachorro. Você espiava e não via nada, a gente ia embora, quando não esperava, era pena pra lá, gritava... Nós só cortava de dois, dois nas estradas, porque só um a gente tinha medo de andar.

Se as surras são punições que podem acometer os homens que andam com muita vontade de matar, os cachorros infelizmente não conseguem escapar delas, pois aqueles que têm coragem deixam transparecer mais a vontade de pegar as caças, a curupira por sua vez, como protetora, os pune por isso.

Quando se é experiente, isto é, *acostumado*, a pessoa sabe manipular e tomar os cuidados necessários para não ser atraído, bem como possui conhecimentos para sair das ocasiões de atração para o encantamento. Geralmente já entra na mata prevenida, levando consigo uma maçã de boi. A “maçã” é um aglomerado de gordura e pelos que se forma na parte interna de alguns animais, quando caças apresentam essa formação significa que são trazedoras de sorte, pois são tidas como mais difíceis de se deixar morrer.



Figura 38: Seu Jota mostra sua coleção doméstica na qual mantém uma maçã de boi utilizada durante incursões na mata para obtenção de caça. Fotografias de julho de 2011.

Diante de alguma investida da curupira, quando a sensação de perda já causa desconfortos e mal estar, a pessoa deve rapidamente procurar um cipó, fazer uma “chave” para a curupira remetendo a ideia de abrir o caminho. Esta chave nada mais é que um trançado inespecífico, mas que procura esconder todas as suas pontas. Joga-se tal chave para trás e tenta, acalmado, encontrar seu caminho. Na maioria das vezes a curupira se distrai tentando desfazer os nós e procurando as pontas do trançado.

Essa materialidade feita pelas mãos humanas é tão atrativa para ela quanto um espelho, o fumo ou a cachaça, mas ao contrário da percepção que curupiras são lezas e tolas, como registrado entre as pessoas de Arapiuns (Mahalem de Lima, 2015:180), no Amanã são percebidas num sentido mais próximo daquele registrado entre ribeirinhos de Santarém Novo, que qualificam ações da curupira como um “mundiar” com as pessoas (Mendonça, 2018:81). Ela gosta de ser *malina*, de fazer as pessoas se perderem para sua própria diversão e prazer: “*O cara que não conhece: Meu caminho é esse! Já era, é curupira danada!*”, uma frase dita por Dona Deusa, seguida de muito riso. Certa vez Mimi me advertiu que ela gosta de atrair para seu encanto, mas gosta de pregar essas peças, ele por exemplo, sempre carregava um fumo na capanga e percebendo uma situação de atração o oferecia, logo achando seu caminho.

Penso que poderia elencar a inexperiência do andar, alguma atitude anti-ética com a quebra do complexo panema ou o próprio cheiro de gente que pode ser atrativo - portanto variadas causas - como capazes de explicar encontros com curupira. Em uma de minhas conversas com Dona Deusa ela deixou aparente esse aspecto incontrolável que independe de ações humanas, que se dão no curso do engajamento das pessoas e de outros seres com seu próprio mundo. Revelando algo como o simples ato de andar na mata ser potência para o desencadear de



incidências despropositais: coletar palha de ubim, tirar um açai, matar uma caça, podem se tornar experiências com os lugares que só se revelarão em seu próprio curso. Assim, uma pessoa que pode cruzar o caminho de curupira e não exatamente o contrário, tornando-se neste momento uma “presa”, um alvo de encantamento. O encante dela fica debaixo da terra, cuja entrada se dá entre os ocos de paus, aqueles que já visitaram ou foram raptados podem se lembrar do asseio e limpeza desses lugares. Um outro sinal da curupira são porções da mata com presença de árvores como o tauari (*Lecythidaceae*)<sup>72</sup>. Um caçador experiente pode detectar a quebra de galhos no sentido oposto à beira, ou rastros de pegadas que parecem buracos incomuns, diferente dos demais bichos.

Em muitos casos, aquelas pessoas mais envolvidas na questão ambiental como agentes ambientais, líderes da organização comunitária alinhados à preservação e o ao discurso do uso racional dos recursos, a ação e presença de curupira nos territórios são relacionadas ao cuidado e proteção como um dinâmico processo de auto regulação natural da floresta. Entre evangélicos, pode ser considerada coisa maléfica, entre católicos apesar da áurea de respeito, não há devoção. É compartilhado um certo consenso que fazer as orações e ter fé em Deus permite uma relação mais amena, as atitudes de fé se tornam garantidoras até de uma não-relação com os encantados.

Nas explicações de Careta vejo um entendimento sobre esses seres como parte do mundo, se contrapondo à ideia de coisa maligna a qual passou a ser associada com a expansão evangélica no lago. É *da natureza mesmo*, faz parte de um mundo ou sistema que podemos nos esforçar para compreender, mas que mantém em si seus mistérios, revelando-os somente a algumas pessoas. Se antigamente havia mais especialistas que compreendiam melhor as marcas e comportamento dos encantados, e eram extremamente importantes nos processos de cura e adoecimento, hoje, ainda que as pessoas não dominem genericamente esses saberes, podem ao menos reconhecer alguns dos sinais dessas várias existências, e dessa maneira, evitar ou não os contatos quando conveniente.

Há uma marca relacional sob o tom da selvageria e braveza desses seres curupiras, que em grande medida se dá pelos encontros que geram adoecimento, mas também pela sua predileção pelo rapto de pessoas para viver em seu mundo, principalmente crianças. Se forem

---

<sup>72</sup> Tauari é a denominação popular de árvores madeiras que agrupa pelo menos 14 espécies dos gêneros *Couratari*, *Cariniana* e *Allantoma*, da família *Lecythidaceae* que estão entre as mais exploradas na Amazônia. Os inventários de espécies arbóreas em diferentes levantamentos florísticos destacam a família *Lecythidaceae*, juntamente com *Burseraceae* e *Sapotaceae*, como predominantes em riqueza e abundância de uma maneira geral no bioma (Procópio, 2010: 13).

*bem bonitinhas e loirinhas*, são ainda mais cobiçadas. E não era por acaso que Dona Deusa em suas falas reforçava algumas dessas características fenotípicas, seu filho caçula era loirinho e ela passou parte de sua vida com esta preocupação e sendo alertada: *“não deixa ele no mato não, porque a curupira ainda leva ele”*. Sobre esses raptos um caso muito conhecido aconteceu no Monte Carmelo, comunidade que fica às margens do paranã do Castanho, na porção inferior do Lago Amanã que dá acesso ao lago Urini e à região do Centro Grande.

**Dona Deusa:** O pai dele foi caçar, aí o cachorro correu atrás do maracajá, nesse tempo tirava o couro do bicho... Aí diz que aí foi, já tava grandinho assim [rapazinho] Aí ele disse: “Meu filho você leva o machado... Que eu vou gritando aqui na frente... pra onde que eu gritar, você vai fazendo o caminho”. Aí correu atrás do Maracajá, aí gritava e ele [o menino] respondia. Diz que apareceu uma mulher lá, que chamou ele dizendo que era pra lá...Eu sei que o menino caminhou com a mulher. Aí o homem gritou o menino (eu conheci o homem!), e o menino não respondeu mais... O pai pensou: “O menino voltou pra canoa, será?”, e então voltou também. Ele [o pai] gritou e o menino não respondeu mais. Não apareceu esse menino. Viajaram, foram em Coari, numa tal de macumbeira... Já ouviu falar disso, né?

**Jaqueline:** Já...

**Dona Deusa:** Aí diz que foram lá e a macumbeira disse que o menino não estava morto não, a Curupira tinha levado ele: “Você quer ver? Vão bora lá!” Eu sei que pagaram a mulher e trouxeram ela, e foram lá no canto que o menino estava... “- Eu vou ensinar a vocês. Ele já está brabo... Quando ele ver vocês, ele vai correr, vai querer morder vocês... Ele vai ter se transformado quase num animal. Não vai conhecer a pessoa mais, porque ele já comeu comida que ela [a curupira] come. Já comeu com ela, ele não está conhecendo mais ninguém e já está acostumado já com ela.” Já fazia dias que ele estava sumido... “E tem uma coisa, vocês se espalham [tinha muita gente, Deusa complementa], quando ele ver a gente, ele vai correr, vocês botam em cima e pega mesmo, na marra, porque ele está brabo!” Eu sei que foram, maninha. Diz que quando chegou lá no ponto, num buraco de um pau... Aí quando ela percebeu que era ele, disse: “PEGA!”. Diz que ele correu, correu, e o pessoal atrás e era muita gente que estava, que chega se atracava. Mas diz que ele mordida, que mordida, mordida de novo, até que pegaram e conseguiram amarrar ele e levaram. E ela [a macumbeira] ainda disse assim: *“Nós só vamos lá num horário que a curupira não está, porque se ela estiver, nós não consegue”*.

**Jaqueline:** Não consegue pegar...

**Dona Deusa:** Não consegue pegar não, de jeito nenhum. E ela foi, né?... E ela sabia. Diz que lá ela não estava, estava caçando por aí. Trouxeram o menino, bravo, bravo... E levaram lá para essa curandeira e fizeram tanta coisa. Diz que comida que estava assim, ele não queria comer. Diz que aí pelejaram, pelejaram e ele foi calmando, sabe? Foi parando, aí ele

já-já conversava. Já não estava doido, né? E perguntavam para ele: “- Como foi?” Ele lembrava tudinho...

**Jaqueline:** Ele lembrava?

**Dona Deusa:** Ele contou que apareceu aquela mulher dizendo que o pai dele tinha ido embora, que era para ele voltar, para ele descer e ele foi com ela. Aí perguntaram o que que ele comia lá. Comia fruta que ela trazia. Essas coisas, frutas do mato. Ele comia. “E quando chovia?” Perguntavam também. Quando chovia cobria ele com o cabelo. Ele já está grande. Eu vi o menino. Era ali pra cá do Seu Zaqueu. Foi indo, foi indo e graças a Deus ele ficou curado.

Nessa história chama atenção que a curupira apareceu na *pintura* de uma mulher que busca o menino falando que era a pedido de seu pai. Sob seus efeitos, a criança foi levada para a casa do encantado em um oco de pau. Foi alimentado com frutas do mato coletadas pela curupira que também saía para caçar. Pode-se inferir que se decorre uma significativa quantidade de tempo que a criança esteve sob seus domínios, os pais foram buscar ajuda em Coari, cidade que dista mais de 200 km da comunidade de origem. Vemos que foi preciso mobilizar muitas pessoas para a incursão de resgate. Quando foi encontrada, já estava acometida pela transformação de seu próprio corpo, pois comia o que era oferecido, estava tornando-se brava e foi capturada como um animal, já não falava e não aceitava comida de gente. Apenas após seu longo tratamento conseguiu retornar a um estado normal.

Mas nem sempre os raptos podem ser revertidos. Na comunidade São José do Coraci uma criança desapareceu após um banho da beira ao final da tarde. Os pais após procurarem, perceberam se tratar de um problema sobrenatural, foram até a cidade de Alvarães consultar uma especialista, que dera todas as instruções de como resgatar a criança. Neste caso não houve solução, quando encontrada, a menina já estava transformada.

**Lene:** Ela era pequenininha, a mãe dela estava na beira, as crianças brincando na frente do São José. Aí diz que a mãe deu banho nela e mandou ela subir. Aí quando ela subiu, perguntou do marido dela: “Vocês viram a menina?” “Não”... “Não”... Procuraram... Procuram n’água... Nada... Aí foram lá Alvarães, uma mulher disse que era a Curupira que tinha levado ela, ela estava lá. Ela [mulher curandeira] disse: “Se vocês quiserem pegar a menina... Tem que fazer isso e isso.”... Só que o pessoal não foram, ficaram com medo... Aí ela disse que a menina ia aparecer lá na beira do campo. Quando foi uma tarde mesmo um primo dela que tava lá disse que ele olhou e ela apareceu lá do lado da casa dele. Em vez dele ficar calado,

ele gritou, gritou pro pai, né? Que a menina estava lá. Quando correram...Chegaram... Já era... Diz que ela estava buchudinha, buchudinha e toda feinha mesmo...

**Dona Deusa:** Já estava acostumada com a Curupira, né?

**Jaqueline:** Mas é como se a criança transformasse? Virasse Curupira também?

**Lene:** Porque lá é assim, tudo que ela dá, tem que comer. Se não comer, morre de fome. Sei lá como é que é...

**Dona Deusa:** Pois é.... Eu sei que a Curupira apareceu por aqui já no lago. E eu conhecia o menino e conhecia o pai dele. E o pai dele eu não sei se ele ainda mora lá... Foi mesmo...

Os chamados macumbeiros são aqueles que conseguem reconhecer quando um desaparecimento é ação de encantamento, os rezadeiras e rezadeiras podem distinguir doenças de assombro, e algumas pessoas, eventualmente, podem manter pautas com encantados. Ainda há o espaço de negociação e comunicação entre mundos terrestre-encante. Porém não há dúvidas que antigamente os sacacas fortes conseguiam acessar não apenas virtualmente esse mundo, os visitando nos sonhos, mas também fisicamente, e hoje, poucos sabem fazer esta interlocução e o próprio lago Amanã não conta com nenhum desses especialistas.

No repertório dos encantados há também espaço para associações de curupira com o pai da mata, também conhecido como mapinguari. Para Dona Deusa, Seu Moisés e Dico, ele seria o “marido” da curupira. Sua descrição é de uma pessoa grande, com muito pelos e barba, muito alto e com uma boca na barriga. Como sempre há uma narrativa sobre a experiência de um conhecido que Deusa me narrou.

**Deusa:** Diz que isso aí foi verdade mesmo... O peixeiro diz que por ali pra cima, no Auati-Paraná, não sei quem foi, diz que ele estava botando malhadeira, diz ele que não demorou, escutava “pah pah pah pah pah... táh, táh”, aí diz que ficou olhando e aquilo vinha pela beira d’água, quando fazia o barulho, diz que dava até um zunido no ouvido. Diz que o bicho vinha, quando chegava assim na beira d’água aquela bateção, quando não demora, metia o pé naquelas sapopemas e aí gritava. Ele olhou e disse: “Ah, isso que é o tal do Mapinguari... pelo amor de Deus!” Diz que quando mapinguari grita, que ele tem um negócio assim no peito, que quando ele grita, diz que abre... E diz que ele só morre se atirar naquele negócio ali, dentro daquele negócio, que ele morre... E ele já tinha visto contar essa história do Mapinguari, que grita e abre um negócio aqui no peito dele. Quando ele para de gritar, aquilo fecha. Aí diz ele que passou a mão na espingarda dele e disse: “É agora!” Aí mana, diz que veio bem pertinho, parece que ele [o mapinguari] chamava o peixe com o pé, diz que tinha

uns esporão no pé, diz que fazia assim [Deusa movimenta seu pé como uma vara/uma zagaia], parece que esperando o peixe. Parece que o peixe vinha e “vap”, com o pé ele matava, aí quando coisava [comia] é que ele gritava... Diz que bem pertinho, quando ele [mappinguari] abriu o grito ali, aquele negócio abriu, e ele [o peixeiro] “pah” [atirou], acertou dentro do negócio lá... Diz que o bicho tombou pra lá e pra cá, pra lá e pra cá e “puf”, caiu. Aí não teve coragem de chamar só ele não, foi e chamou os outros peixeiros. Chegou lá o bichão tava morto... Mas diz ele que é uma pessoa, diz ele que acha que é um índio... Porque o pessoal... Dizem que quando o índio fica muito velho, o índio, o índio mesmo, velho, que não tem civilização, é brabo mesmo, diz que ele vira mappinguari.

Quando me tornei pesquisadora bolsista do IDSM em 2010, outro pesquisador havia chegado à região focado em desenvolver a pesquisa de viabilidade turística. Executamos alguns campos conjuntamente e enquanto minhas características fenotípicas se aproximavam das ribeirinhas e permitiam perguntas sobre qual era minha comunidade de origem, o pesquisador foi classificado como um *gringo*. Com cerca de 2 metros de altura, branco e muito cabeludo e barbudo, logo foi apelidado de Mappinguari, servindo muitas vezes como monstro para ajudar uma mãe fazer sua criança parar de chorar.

Não muito longe de Amanã, entre as pessoas da foz do Jutuí o antropólogo Rafael Barbi Costa e Santos (2012b) registrou o “Tira-cabeças” (ou corta-cabeças) descrito como um *gringo* (estrangeiro) que veste uma capa de gavião e persegue pescadores durante à noite, os ludibriando com luzes fortes dos seus equipamentos (parecendo fachear pessoas) e cortando suas cabeças para depois vendê-las no exterior<sup>73</sup>. Assim como outros seres, é munido de potências de encantamento, com a transformação através de uma roupa ou capa, associado ao “homem branco” que captura gente, embora possa se passar por uma pessoa comum.

Essas existências remetem a encantados agressores, o Tira cabeça dos Cocamas do Jutuí e o Mappinguari do lago Amanã estão em contextos transitando entre os estatutos de pessoa, de bicho e de encantado. Mas enquanto ao primeiro é conferida sua alteridade ao branco, na explicação que tive acesso, a alteridade da curupira está na outra ponta, são os índios verdadeiros,

---

<sup>73</sup> O antropólogo foi considerado um gringo e ele mesmo associado a esta figura no início de seu trabalho de campo que tinha o objetivo de etnografar o fenômeno do “passar para indígena” na região do médio Solimões (Santos, 2012).

brabos, incivilizados, que quando muito velhos podem se transformar nestes seres. O mapinguari, por sua vez, pode estar associado, a depender do contexto, aos dois extremos dessa oposição.

Entre as falas sobre os encantados figura uma noção que eles praticam atividades de formas semelhantes aos humanos. O mapinguari pescava com seu pé, embora de forma peculiar aos gritos; assim como a curupira vai caçar e coletar quando precisa alimentar uma criança capturada. Mas o que me chama mais atenção é a questão de índios verdadeiros muito velhos se transformando nestes seres.

Trago abaixo, mais um trecho de um diálogo com Seu Dico, no qual ele menciona outra característica fundamental desses seres, além da capacidade transformativa, são marcados pela “invisibilidade”.

**Jaqueline:** Mas a Curupira, seu Dico, quando ela aparece pra uma pessoa adulta... porque tem muitas dessas histórias que quando a pessoa perde o rumo... Isso é o que? Pra pessoa ficar meio perdida e ela conseguir pegar a pessoa?

**Seu Dico:** É pra ela conseguir pegar. Ela se transforma assim, no tipo da gente mesmo, o cara fica meio lesado mesmo. A Curupira diz que em todo lugar existe...

São vários os estágios que marcam mudanças de perspectivas. Nos relatos dessas experiências os humanos passam a partilhar um olhar sobre os mesmos lugares sob outros critérios: um caminho limpo fica sujo, uma trilha vira estrada, um oco de pau qualquer torna-se limpo ou arejado. Mudar a visão é o primeiro passo para a mudança do corpo, que se dá pelo que é comido e por dividir e conviver o mesmo espaço.

A compreensão da origem e existência da curupira no lago Amanã, por vezes sendo mencionada no plural e por vezes no masculino, ainda que mais comum no feminino - marcando talvez seu não-gênero (Mahalem de Lima, 2015:400), não se associa a um tempo primordial, mas antes advém do processo de transformação de corpos. E aqui para mim reside um ponto forte da cosmologia ribeirinha, se pudéssemos apreender as bases ontológicas dos entendimentos e visões de mundos desses vários grupos e comunidades não-indígenas, que de forma impressionante possuem uma profunda relação com as teorias perspectivistas e multinaturalistas ameríndias.

A antropóloga Edna Alencar trabalhando entre comunidades da RDS Mamirauá, vizinhas às de Amanã, define os encantados como pessoas que foram levadas para o mundo do fundo - o

encante - seguindo a proposição que se trata de uma cidade onde moram os encantados (Alencar, 2002:38). Slater também pontua que o encante “está sempre escapando à definição” (1994:340). O encantado é aquele que faz parte de outra ordem de existência, que usa “capas”, que foi ou é enfeitado, e dessa maneira é capaz também de enfeitar e encantar suas alteridades.

Penso que para a região vale recuperar a definição mais ampla lançada por Eduardo Galvão (1976) na sua clássica etnografia sobre a vila fictícia de Itá, no baixo Amazonas, encantado é como uma “força mágica”, refere-se a tudo aquilo que é sobrenatural, com exceção dos santos (idem: 146). De acordo com Galvão, os botos, que também podem ser chamados de “companheiros do fundo” ou “caruaras”, moram em cidades e reinos submersos e formam uma “categoria especial de seres encantados” (id). Esta proposição é interessante pois se aproxima de um outro clássico etnográfico, mas já entre os tupi. Roque Laraia em sua tese, partindo da dificuldade de definição observada por ele entre os grupos Suruí (Aikewara) e Akuáwa-Asurini, destaca que karowara (e pensemos essas relações mais que linguísticas com os “caruaras” dos ribeirinhos), são habitantes do céu que quando envelhecem não morrem, e tornam-se jovens novamente (Laraia 1986: 238). O antropólogo considera como uma hipótese para o entendimento dessas existências, que karowara seria um termo genérico, cuja função estaria talvez em distinguir os humanos de todas as outras entidades, portanto, seriam todos os seres “sobrenaturais”, desde os criadores do mundo, até os fantasmas dos mortos, além de seres do tipo “donos” dos animais.

Uirá Garcia descreve como a ideia dos karowara e seus vários correlatos é amplamente difundida entre os povos da Amazônia e incorporada numa espécie de léxico-padrão indicando “feitiço” que pode proteger ou atacar os humanos na floresta (Garcia, 2014). Se inicialmente suas ações estão associadas ao feitiço e agentes patogênicos nocivos à saúde humana (seres causadores de doença), sua existência pode estar conexa às entidades do tipo “xamãs míticos”, especialistas em cura e de uma vida celeste magnífica.

O que me chama atenção é que essa noção de alguma forma é compartilhada no contexto de Amanã. Encantados são causadores de perda da condição humana, enquanto botos falam da transformação do homem branco, curupiras falam da transformação dos índios verdadeiros. Quaisquer seres podem ficar encantados por influência de um sobrenatural. Ao me interessar pelos lugares significativos e seguindo rastros do caboclinho e curupira, tornaram-se evidentes questões de maestria e predação que envolvem gente, encantados e bichos.

Se no médio Solimões as narrativas de encantamento dos botos sobrepõem a relação com o encante no mundo aquático (Alencar, 2002; Lima, 2014; Dutra e Santos, 2014), penso que

tal lógica pode ser estender aos demais encantados da floresta como seres curupira que podem se apresentar sob formas diferentes nas visões de quem os vê (capas). Segundo aqueles com quem dialoguei a transformação dos corpos, a possibilidade de tornar-se forma humana e a invisibilidade (ou jogo de visualidades) são capacidades que também se estendem a estes últimos seres.

Por isso me pergunto em que medida caboclinho, curupira, mapinguari não poderiam ser inclusos na categoria de encantados, pois a eles não escapa a habilidade de exercerem encantamento. O que pude apreender dessa noção implicaria uma classe de seres, mas também como potências que explicariam processos de transformação de corpos. Nesse sentido, seres curupira são encantados não porque habitariam o encanto (o fundo ou mundo subaquático), mas antes devido a sua constituição propiciada pela transformação.

Assim, o argumento que encantado poderia ser compreendido pela chave da transformação, tensiona aquilo que interlocutores da pesquisa apresentam em suas falas, narrativas e relatos, com a compreensão que fui elaborando ao me deter sobre essas mesmas narrativas e como elas iam se desencadeando em nossos diálogos. De botos a curupira, quais são os dispositivos que permitem que as existências desses seres sejam ativadas quando estamos interessados em pensar os lugares ocupados?

Por *encantado* há uma compreensão generalizante como um conjunto de seres espirituais que assumem características ora semelhantes ora distintas entre diversos coletivos e práticas religiosas (Goldman, 2015: 655). A amplitude da existência desses seres em praticamente todas as regiões brasileiras, no entanto, não se sobrepõe às divindades ou santos propriamente como já mencionei, ao passo que também é dissociada da relação com antepassados ou falecidos. Na reflexão de Márcio Goldman, merece atenção outro aspecto fundante sobre os encantados: são pensados como "vivos". Ao mesmo tempo que são seres que passam de um plano a outro de existência sem experimentar a morte, também estão vinculados a uma noção de que existem *a priori*, habitam e protegem territórios específicos ou não.

Desse modo, a partir do material etnográfico que pude analisar, é importante destrinchar como encantado enquanto categoria nativa é mobilizada. Vemos que a ação dos encantados, as interações e efeitos delas sobre humanos se dão em contextos e eventos cotidianos, pelo menos entre as pessoas de Amanã com as quais estive, à parte dos contextos rituais peculiares e esfera da religiosidade. Seja no âmbito do plano do fundo ou no plano terrestre, embora a literatura especializada enfatize a relação dos encantados com o primeiro, percebo que um modo de relação específico é compartilhado entre tais planos: efeitos sensoriais, alterações do modo de consciência



e corpórea, atravessada pelo consumo de alimentos, que implicam um trágico resultado: ser desvinculado do parentesco, das raízes familiares e redes de sociabilidade humana.

### **Tudo que existe tem dono, tem pai e mãe.**

Destacar os elementos socioculturais da caça tem o sentido de mobilizar a riqueza de saberes, práticas, lógicas e socialidades que a norteiam. Entre populações ribeirinhas são registrados complexos sistemas locais normativos que envolvem multiplicidade de fatores: i) animais considerados “reimosos<sup>74</sup>” restringem o consumo de determinadas espécies classificadas como tabus; ii) visagens que inibem os caçadores de frequentar determinados lugares; iii) o complexo panema que rege um sistema ético de atividades e práticas; iv) a existência de entes que fazem parte da cosmologia e dos sistemas tradicionais que tangenciam relações de maestria (Almeida, 2013; Carneiro da Cunha & Almeida, 2002; Da Matta, 1973; Galvão, 1976; Murrieta, 2001; Pezzuti, 2004; Reichel-Dolmatoff, 1976). Penso que em certa medida tais fatores estão interconectados ao reconhecimento da existência de muito mais pessoas além da gente humana ocupando os lugares.

Para diversas pessoas, algumas excelentes conhecedoras das caças, atribuem muitas de suas desventuras e insucessos ao complexo panema. As figuras curupira e caboclinho desempenham nesse complexo o papel de seres com domínio sobre algumas caças, embora sejam entidades coladas, elas não se confundem<sup>75</sup>, e ambas são capazes de empenhar ataques aos caçadores.

Como entre os seringueiros do Acre (Almeida, 2013), ribeirinhos do baixo Tapajós (Wawzyniak, 2008) e do Peagaçu-Purus (Vieira, 2013), no Lago Amanã a *panema* pode estar conectada ao tema moral do insulto, que se refere à quebra de etiqueta no trato com o corpo das

---

<sup>74</sup> No lago Amanã a reima faz parte do repertório das noções de corpo e doença e processos de cura (Câmpera, 2017: 69). Entre ribeirinhos da RDS Peagaçu-Purus, Vieira (2013) registrou que além do efeito físico em doentes, há aqueles que temem em perder a própria vida pelo consumo de carnes reimosas. Naquele contexto é conferido um elevado grau de perigo, sendo a anta um animal com alto índice de rejeição devido a sua reima, sendo exatamente o oposto de Amanã, embora reimosa a anta é muito apreciada.

<sup>75</sup> . Muito semelhante ao caso Wajãpi, onde kurupi ou kurupira embora sejam entidades associadas aos añã Waiãpi, não são o mesmo que eles. Devido a sua feiúra e dieta canibal, o kurupi pelos wajãpi é associado aos añã, sendo também chamados de Añã poro'õ ("o maligno que nos come"); Añã'go ka'apor ("o grande maligno da floresta"); e ainda Añã Tapirã'i ("dono da sapopema"); e, de acordo com um xamã Wajãpi, "Kurupira é a mesma coisa que Jurupari" (Gallois 1988:136).

caças e com seus lugares. Há insulto se o caçador urinar perto do corpo do animal abatido, passar a perna sobre ele ou se o amarrar de modo incorreto antes de transportá-lo. Também existem diversas formas de insultar a caça depois de retirada da mata, já no ambiente doméstico, é preciso cuidado com as cinzas e ossos que não devem ser deixados ao alcance de cães, tão pouco descartados nas áreas usadas como banheiros. Tica, me detalhou rapidamente algumas das ações que podem provocar a panema durante a prática da caça, quando perguntei se era certo o resultado de voltar com uma anta se a pessoa for no chupador:

**Tica:** Sempre é, se não passar alguém por lá para ariscar.

**Jaqueline:** Como assim ariscar?

**Tica:** Passar por dentro, às vezes vai lá espera, bota armadilha, aí elas ficam cismadas, não vem não, ficam um tempão sem vim.

**Jaqueline:** Mas o pessoal aqui usa armadilha?

**Tica:** Aqui é mais difícil, mas ali pra banda dali, o pessoal do Santa Luzia sempre usa. Se ela manjar não passa não. Se você passar por dentro também passa dias, passa dias... Por exemplo, se mijar também, fazer cocô dentro, nunca mais ela anda.

**Jaqueline:** Mas quando o cara faz esse tipo de coisa, não diz que ele fica panema?

**Tica:** Ouve falar, mas se o cara faz isso lá, fica panema, porque ela (anta) custa passar, tem que passar uns 3, 4 anos até ela vim de novo. E também se matar e deixa o bucho lá dentro, ela custa a andar, ela passa um tempão, às vezes nem anda mais naquele ano. Se o cara tratar, tirar o bucho, ali dentro estraga.

Nas comunidades de Amanã, panema é um conceito fortemente difundido e pode ter causas diversas: a frequência de investidas do caçador, se ele passa muitos dias atrás de uma caça, o infortúnio pode se desenvolver pelo compartilhamento da embiara, se uma mulher grávida ou um vizinho invejoso consumi-la, ou mesmo se uma mulher menstruada passar por cima dos instrumentos usados pelo caçador/pescador, mas principalmente, se o caçador bagunçar o barreiro, chupador ou canamã será certa sua falta de sorte. *Bagunçar* ou *ariscar* é um grave insulto, as pessoas não devem urinar próximo, devem retirar a caça e nunca tratá-la próximo a estes lugares. Geramente os homens fazem o tratamento retirando o *fato* (vísceras) do animal às margens da água ou mesmo nas canoas durante o deslocamento de retorno para comunidade, assim como Tica me explicou:

**Tica:** mas lá no chupador a gente não tira o fato não, nós arrasta ela, um só não arrasta não, mas três, dois, já arrasta. Dois arrasta, mesmo nas bombas, mas o cara mete uns gambitos no nariz, uns puxam nos pés, e assim vem. Bom é quando a gente consegue jogar no igarapé

né, quando é mais perto. A gente vai embora, joga ela na canoa e vem tratar às vezes pra cá, ou mais longe, na ponta de terra, longe lá do buraco, no início do chupador. Ai não bagunça...Se numa semana mata, dá uma chuvona, pode ir lá na outra semana pode ir lá que elas vão tá andando denovo.

Nesse complexo quadro de agressões físicas e morais que se concretizadas às caças causam um efeito reverso ao caçador, figuram além dos já mencionados fatores de contágio, potências e avareza, a etiqueta sobre o servir e consumir a embiara. Aspecto que se tornou evidente para mim durante uma refeição quando fui recebida na casa de uma jovem família formada pela neta de Seu Mimi e Dica. Sendo servida uma banda de paca, Rendenson, anfitrião e o provedor da caça, se serviu somente depois de todos se servirem. Uma cena quase ritual seguida de um tom de saciedade e benevolência sobre como se deu aquela captura e abate.

É importante mencionar que a panema remete aos contextos do insucesso na caça, mas transpassa outras práticas como a pesca e o cultivo, tangenciando as relações sociais como o matrimônio. Não é pensada enquanto uma condição exclusivamente humana, visto que cães que não são hábeis na caça, frutíferas estéreis ou de parca frutificação podem ser classificadas como panemas, condição também estendida aos objetos e coisas.

Os sentidos de azar ou má sorte que operam no complexo panema, indicam qualidades e adjetivações sobre condições de pessoas, sendo em alguns casos quase definidoras destas. Se eventos e relações podem ser contornados com certos tratamentos e resguardos, há raros casos que uma pessoa pode ser vista como panema quase que de forma permanente. A título de exemplo, Sineca, filho de Joca, que foi meu assistente de pesquisa durante os anos de 2010-2012, ao longo de dois anos esteve sempre classificado como panema: não subia em açazeiros sem um infortúnio, não caçava bem, suas roças não produziam como de seus vizinhos, suas viagens como barqueiro até mesmo em minha companhia eram marcadas por fortes banzeiros, ataque de aves, quebra de motores e diversas outras dificuldades. Passados dez anos desde quando nos conhecemos, embora tenha contraído matrimônio e com o nascimento de sua primeira filha sua fama de pouco trabalhador tenha diminuído, rumores sobre sua condição panema continuam pela comunidade. Situação que me faz lembrar da clássica análise de Pierre Clastres, quando tratando sobre papéis sociais entre os Guayaki, perscrutora sobre estudos de gênero no contexto indígena (Braga, 2020:3). O complexo panema naquela análise se relaciona ao tema da reciprocidade e o argumento engloba o fato que homens panema na caça não cumprem com as expectativas de masculinidade, quebrando as redes de reciprocidade alimentares e, também, matrimoniais. Assim, ocupam um lugar limiar entre os papéis típicos masculinos e femininos (Clastres, 2003:125).

A ampla circulação do conceito de panema e seus atravessamentos com as relações de maestria é bem documentada etnograficamente entre coletivos tradicionais não-indígenas. Por exemplo, entre os seringueiros no Acre (Almeida, 2008); ribeirinhos de Santarém Novo, no baixo Amazonas (Mendonça, 2018), comunidades do Arapiuns (Wawzyniak, 2012), no baixo Tapajós (Mahalem de Lima, 2015), no estuário Amazônico (Machado, 2012). Em nosso contexto, a referência aos donos dos bichos, mãe das águas e outros seres que seguem a mesma lógica, é muito frequente, ainda que um baixo rendimento argumentativo seja aparente nas falas e narrativas.

Eu mesma fui taxada como “dona dos cacos” enquanto arqueóloga do Instituto Mamirauá. Se numa primeira leitura o título dona soava para mim como uma nomeação que remetia a uma formalidade, visto que eu mesma a usava para me referir às mulheres maduras, mais tarde uma segunda leitura transpassada pela experiência da arqueóloga Mariana Cabral entre os wajãpi (Cabral, 2014 c) evidenciou para mim como era vista pelos interlocutores da pesquisa. Sendo eu uma especialista dos “cacos” e sempre preocupada com o aparecimento de exemplares, trabalhando para limpá-los e conservá-los, zelando por eles, sendo a pessoa que podia falar do que eram feitos e quantos anos poderiam ter, minha atuação profissional nutria uma relação de maestria com os artefatos. Esse papel era corroborado de muitas maneiras, reforçando uma relação pessoal com aquela materialidade.

Essa relação da arqueóloga como dona dos cacos é ilustrativa de relações que permeiam praticamente qualquer outro aspecto da vida ordinária ribeirinha e seus lugares, sob o regime de uma cosmopolítica de pessoas, bichos e encantados, mas também plantas, objetos e artefatos. Os donos, mais que um regime de propriedade em si, cultivam o *zelo* que é a relação de cuidado, afeto e conhecimento sobre determinados seres e elementos. Não por acaso são referidos como pai e mãe. Há de se refletir, sem adentrar numa esfera da obviedade, que a expressão “*tudo tem pai e mãe*” reforça a importância da presença de ambos os papéis que são mobilizadores de uma família ideal, no sentido que o parentesco é estabelecido em função de possuir / advir de um pai e uma mãe<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> Na proposição teórica que Carlos Fausto elaborou no já clássico artigo *Donos Demais* (2008) chama atenção sua observação que a categoria mãe seja restrita etnograficamente: “*Por fim, resta-nos incorporar a diferença de sexo, até aqui não considerada no argumento. Há duas relações cross-sex que parecem articular domínios sociocósmicos distintos: a maternidade e a matrimonialidade. A maternidade é um caso particular da relação de maestria, na qual se põe em relevo a função-genitor do dono. Ela se expressa nas figuras da mãe da caça (ou de alguma espécie em particular) ou da mãe de plantas (em especial, as alucinógenas). Contudo, o uso da categoria “mãe” para designar entidades similares aos donos é restrita etnograficamente, além de não se aplicar ao espectro mais geral de relações de domínio que caracterizam a noção de dono-mestre.*” (Fausto, 2008: 350). Acho importante pensar se seria de fato um equívoco de tradução como ele supõe em uma nota de rodapé, quando o autor sugere que a relação de maestria

Há a mãe da roça, cujas relações são travadas na abertura dos roçados e a ela destinada a porção central da área de cultivo; a mãe do corpo que se manifesta nas mulheres após o parto que como dona quer reaver a criança nascida, sendo associada empiricamente pelos movimentos e dor no baixo ventre das mulheres parturientes. Também há a mãe das águas que pode ser associada à figura da cobra grande e parece exercer domínio sobre praticamente toda vida aquática; a mãe da natureza (mata) que é curupira, enquanto pai e/ou dono dos bichos que está associado ao mapinguari e caboclinho, respectivamente, com domínio sobre caças.

Numa tarde diante da minha incompreensão da intrincada dinâmica de domínio, Seu Joca tentou explicar sua proposição usando como metáfora algo familiar para mim. Disse ele que os donos são como grandes fazendeiros, pois quando passamos por uma fazenda com aqueles pastos enormes a perder de vista, com inúmeros bois soltos pastando, comendo, apesar da gente não ver o dono deles, sabemos que tem alguém que toma conta, “*é do mesmo jeito com os bichos da mata*”. Vejo como crucial refletir porque os donos dos bichos podem ser pensados como grandes fazendeiros, e as caças sob seus domínios e proteção comparados aos rebanhos de gado. Na região do médio Solimões possuir gado é um dos mais importantes símbolos de prestígio econômico e social, o que se relaciona com trajetórias históricas dos patrões, atravessadores e seus descendentes.

Entre os seringueiros do Acre, Augusto Postigo (2010:283) apresentando dados etnográficos sobre as práticas de caça, oferece uma transcrição de um de seus interlocutores onde os efeitos da Caipora decorrente da quebra de etiqueta de um caçador foram comparados com as relações que um patrão pode sustentar junto ao seringueiro. Naquele caso, o homem ilustra como ser um bom freguês nutre uma relação na qual o patrão irá dispor suas melhores mercadorias a ele, da mesma maneira que um caçador quando efetivamente mantém os preceitos do complexo panema tem maior facilidade em capturar suas caças. Há nessa comparação um sentido de prestígio que um freguês ou um caçador tem diante os donos das mercadorias e das caças.

Os Runas de Ávila fazem associações semelhantes, em que se pensam nos espíritos donos dos animais como poderosos fazendeiros e padres (Konh, 2016:12), enquanto entre os

---

centrada na noção de maternidade não se sustenta ao espectro mais geral de relações de domínio que caracterizam a noção de dono-mestre. Márnio Teixeira-Pinto também fala de um “*idiotismo linguístico de base tupi*” que se costuma chamar na literatura de “*mãe das caças*” para os donos de bichos (Teixeira-Pinto 1997:71). O antropólogo que se debruçou sobre a vida ritual Arara, relata que tais seres são chamados de “*oto*” como donos de animais específicos – tem o dono do guariba, da anta (nome animal seguido do termo “*oto*”), mas havendo uma mãe d’água que controla todos os animais aquáticos. O que seria o oposto do contexto de Amanã onde há várias mães (roça, corpo, água, mata) e o dono dos bichos.

Paumari a predação envolvendo bichos perpassam as relações de alteridade com os brancos tidos como bons patrões (Bonilla, 2005), e entre os Araras os donos dos bichos são referidos como “vendedores” (Teixeira-Pinto, 1997:71), nesses contextos são lançadas mão metáforas comerciais, onde a posição de dono é daquele que de fato possui algo e pode dele dispor, envolvendo em última instância, uma relação de troca.

Nesta lógica que estende ao domínio da floresta o emaranhado social, estão inclusas as formas de relação que passam pelo impacto do processo colonial e da economia de mercado capitalista, que mesmo gerando a exclusão dessas populações e imputando sofrimentos diversos (como os regimes de trabalhos de escravidão e semi-escravidão) que sofreram grupos indígenas e migrantes nordestinos, os termos podem ser reconfigurados com translações de seus significados. Por isso, tal metáfora me parece crucial.

Deborah Lima chamou atenção para este ponto. Se no mundo do encante os lugares localizados no plano subaquático são descritas cidades grandes cheias de luz, onde seus habitantes têm diferentes classes e hierarquias, com hospitais e estruturas possuindo “tudo de melhor”, as narrativas de encantamento problematizam a alteridade do homem branco, e neste sentido constituem um registro do encontro colonial baseado nas premissas do perspectivismo, um registro histórico de seus impactos (e violências) em que a comunicação entre mundos diferentes só é possível pela transformação de corpos (no caso boto-homem) (Lima, 2014: 191).

Entretanto, como a antropóloga observou, diferente do contexto ameríndio em que os mundos se comparam igualmente (girando em torno da caça, da pesca, das bebidas, guerras, casamentos, etc), o mundo do encante se constitui pela quebra na unidade da cultura, sendo nele possível a diferenciação hierárquica das subjetividades, “o mundo dos ribeirinhos é inferior ao mundo “magnífico” do encante” (idem: 187). De alguma maneira a metáfora dos donos de bichos como fazendeiros vai de encontro a esta proposição, pois nela a compreensão sobre os domínios dos donos pode se dar em termos comerciais, ainda que ela não se confunda com a acumulação (de bichos para os donos nem de bens para as pessoas), e mesmo que remeta ao exercício de “controle” dos donos.

Entre as comunidades de Amanã as relações que as pessoas travam com os donos estão implicadas não estritamente na caça, mas em geral nas incursões pelos centros da mata, de modo que apesar da companhia de tais donos ser algo negativo, gerando com efeito processos de adoecimentos e transformações não desejadas, e embora algumas poucas pessoas possam manter *pautas* negociando com eles, ainda sim, é necessário manter alguma relação, e neste caso

ela está centrada no respeito, no *uso sem abuso*. O estabelecimento de uma ética da caça, sustentada pelo complexo panema, equilibra em tese a busca pela fartura e abundância com a negação de qualquer atitude que demonstre ambição ou ganância, ou vontades de comer ou matar de forma descontrolada.

O *uso sem abuso* não é regido exclusivamente pelos números de caças pegadas ou árvores cortadas, ainda que estes sejam critérios que balizam os comportamentos, mas conforme a “precisão” / “necessidade” que a pessoa (ou sua família) passa, há espaço de negociação com os donos, em que se pede sua permissão, numa dinâmica semelhante àquela registrada por Wawzyniak no baixo Tapajós (2008:47). Contudo, negociação não está atrelada à devoção, e isto é interessante pois, no tempo em que a exploração madeireira e de peles foi a principal forma de inserção das pessoas de Amanã na economia de mercado, não necessariamente se imprimiu uma ruptura dessas relações com os donos.

Mauro Almeida (2013:16;21) chama a atenção para o respeito como o aspecto fundamental da relação com os donos, mas que marca o acesso às caças sem em nenhuma medida garantir estoques de animais. Cabe aos donos “criar” os bichos da mata e oferecê-los aos caçadores, para tanto aos donos é necessário um território, que na linguagem do uso racional de recursos aproxima-se da ideia de proteção dos refúgios da caça, da necessidade de se estabelecer áreas de manejo e outras de proteção integral.

Mas se o respeito, o *uso sem abuso*, vai necessariamente ao encontro da lógica da sustentabilidade, ela vai até certo ponto, somente quando não se choca com a possibilidade de venda comercial ou manejo de recursos, pois só em parte a existência dos donos e a rede interespecies é reconhecida pelo Estado, por gestores ou mesmo pesquisadores especialistas que atuam na área de proteção ambiental. Ignora-se que o *usar sem abusar* implica a busca pelo equilíbrio da convivência interespecies e nas reais possibilidades de caçadores em intensificarem suas relações com os donos de bichos, seja por caçarem demais ou receberem dos donos bichos demais. No primeiro caso, é clara a retaliação dos donos em função das vidas subtraídas de modo excessivo e no intuito de gerir seus estoques de bichos, podem se derivar assombros, *peias* (surras), adoecimentos, e em última instância, até a morte. Na segunda opção o risco de ser alimentado pelos donos, de viver nos centros da mata, imputa o risco de caçadores sofrerem encantamento, de serem levados por seres que se transformam, e ao comerem o que é oferecido adotarem outras visões, deixarem de ser gente, tornarem-se também encantados se esquecendo de seus parentes.

As experiências sobre os raptos de crianças são ilustrativas da centralidade da comensalidade e sua relação com uma noção do corpo sendo transformado conforme os alimentos que são ingeridos. Essas incidências trágicas com a mãe da mata/ seres curupira são raras, mas não significa que não ocorram atualmente. Os dois relatos de raptos de crianças descritos acima ocorreram durante a vida adulta de Dona Deusa, com cerca de 65 anos. Embora seja comum que as narrativas impliquem um tempo que já passou - *“Ainda não era reserva nessa época. Ainda custou muito. Quando andava pra lá, tirava a sorva, a seringa, nesse negócio de tirar que eles viam esses raios desses bichos”* - elas não se restringem ao passado. Numa conversa de fim de tarde um jovem que trabalhava como barqueiro de um pesquisador me narrou um desses raptos e o evento de mobilização comunitária que ele mesmo vivenciou enquanto participava de uma expedição de pesquisa sobre primatas na área de várzea próximo ao Auti-Paraná, os pesquisadores doaram combustível para que os pais da criança fossem até Alvarães em busca de uma especialista.

Para os mais velhos, contudo, o crescimento demográfico, o agrupamento de mais pessoas em uma mesma comunidade e o incremento da vida agricultora com a formação de um sistema de cultivo em várias áreas e suas diferentes intensidades de manejo contribuem para diminuir a quantidade de caças e esses encontros. Vai afastando os bichos. Seu Manuel relata de seu tempo de mais moço, *“quando não tinha tanta gente, tinha muita caça, muita mata bruta, esses bichos apareciam mais”*, enquanto Dico compartilha dessa mesma opinião: *“E de primeiro tudo era assim desabitado. Não existia quase gente assim. Hoje já desapareceu tudo essas coisas porque está habitado”*. Já Dona Deusa confere à fé e à civilização os lugares de explicação

**Dona Deusa:** Graças a Deus que nós, não sei o que é que houve que, graças a Deus, se tem, não aparece mais como aparecia..

**Jaqueline:** Como antes?:

**Dona Deusa:** Como antes... Já está civilizado como a gente

Na economia cosmopolítica do lago Amanã a derrubada de novas áreas para formações de roças e capoeiras alimenta a sensação da diminuição dos bichos por parte das pessoas. Mas não é apenas porque derruba-se porções da mata, mas porque há mais gente morando, porque há mais barulho de motor, e também há mais gente que não acredita nessas coisas. É um misto de fatores tecnológicos, religiosos e geracionais, que de alguma forma vem impactando as coordenadas relações de reciprocidade que envolvem encantados, gentes e bichos.



Vejo que os seres curupira e caboclinho, ainda que eu não tenha compreendido os limites de seus domínios, ao mesmo tempo que são alteridades que ora adoecem as pessoas, ora buscam capturá-las, ora podem negociar seus acessos entre os lugares de gente e de encantado. Se cabe a eles o papel de protetores do “meio ambiente”, como me definiram diversas as pessoas com quais conversei, a esses seres cabe uma relação neste mundo tecido por movimentos, pela predação, mas também pela reciprocidade e respeito, a negociação entre gente e encantado é possível a partir da forma como estão posicionados e situados na malha relacional entre lugares.



*Farinhada. Casa de farinha da família de Seu Mimi e Dona Dica. Julho de 2011.*

## Capítulo 5

### Cultivar lugares e memórias

#### [Des]preparo e mistura

Era quarta-feira, minha partida ainda estava incerta, eu articulava uma carona na voadeira que desceria para Tefé com os dirigentes da Central das Associações de Moradores do Lago Amanã, a Camura. Eles partiriam no domingo, após o torneio de futebol que aconteceria sábado na própria comunidade do Bom Jesus do Baré. Na sexta-feira Careta tinha o planejamento de tirar um açaí para vender no sábado durante o torneio. Dona Deusa e Seu Moisés que me hospedavam, iriam até Alvarães comprar cervejas, frango e calabresa para preparar os espetinhos para vender. Dona Maria e Seu Téo já estavam abastecidos, eles mantêm uma venda há muitos anos na comunidade. Em 2019 eles haviam adquirido um barco ainda maior, quando o Instituto Mamirauá devido às crises financeiras que vinha enfrentando vendeu diversos itens de seu patrimônio para

peessoas da região. Maria e Téo também tinham a maior casa da comunidade, construída a cerca de 5 anos, após a antiga praticamente se desmanchar com tantas cheias. A antiga casa ficava na beira, exatamente onde Antônio Tavares havia construído a primeira casa da comunidade na década de 1950. Ao contrário dessa, a nova casa foi construída no outro extremo da comunidade, quando ela se expandiu com a abertura do campo de futebol. É muito espaçosa, tem quatro quartos e até um banheiro de alvenaria, mas que pouco é usado. Com varandas largas por todos os lados, uma delas serve de arquibancada para os jogos. A venda também cresceu.

A mobilização era intensa, englobava desde meus anfitriões já idosos, Deusa e Moisés, que em um só dia planejavam descer e subir o lago até ao Solimões para comprar suprimentos para revenda, até as crianças que estavam ansiosas pelos muitos bombons que seriam comprados e ganhados durante aquele dia de festa no sábado. Nesse ínterim, Careta a fim de marcar sua hospitalidade, me convidou para um passeio pelo Igarapé, iríamos até o São Sebastião. Com todo aquele movimento, nos restou a quinta-feira para essa empreita. Na noite de quarta, aquilo que elegi como essencial estava separado: caneta, caderno, minha câmera fotográfica e meu smartphone de um modelo mediano que faria a vez de GPS e gravador de voz. Pouco antes das 6 horas da manhã acordei em minha rede com os ruídos de Deusa na cozinha, Moisés já fora da rede, enquanto Tica ainda curti uma preguiça. As crianças dormiam e o silêncio que buscavam fazer tinha intenção de preservar o sono delas e o meu, a moça de fora em visita.

Levantei, recolhi minha rede e parti para o banheiro. Nos outros dias, não havia levantado tão cedo, tive receio de encontrar o “banheiro” movimentado e observei o trânsito de pessoas na linha atrás das casas e escolhi a área que parecia estar mais tranquila. No retorno, um cheiro de café já me recebia. Deusa além disso, estava com calabresas cortadas, prontas para irem para frigideira e misturadas à farinha. A farinha, aliás, era nova, Tica havia torrado naquela semana, e Deusa e seus filhos são, em minha opinião, aqueles que fazem a melhor farinha amarela ovinha (conhecida como de Uarani) entre aquelas comunidades da cabeceira, enquanto a família de Seu Mimi e Dona Dica, detém todas as técnicas para produzirem a mais gostosa farinha de tapioca da região recebendo muitas encomendas. Aquele seria nosso almoço, farinha com mistura.

Quando Careta chegou não era 7 horas da manhã. Veio com Gabriel, seu filho de apenas 4 anos, chamado de Gabigol em alusão ao jogador do Flamengo, time quase unânime na comunidade. Pegamos um litrão de água fria e o galão de gasolina. Rabeta abastecida, partimos nós três, nos acompanhavam o fumo colombiano, uma espingarda e terçado, uma mochila com alguns apetrechos como canivete, colheres, um pacote de bolacha recheada e uma fralda de pano para limpar a criança.

Sáimos sem haver de minha parte um objetivo muito claro que não o de “andar” pelo Igarapé, parar nos lugares que houvesse nome e conhecê-los. Este “conhecer” ia além de duas ações básicas: georreferenciar – ou “tirar o ponto”, como Careta se referia – e registrar informações que julgasse relevantes, como plantas presentes, se havia sido roça, quem a abriu ou se haveria um *chupador* ou alguma história ou “causo” curioso do passado. Seria oportunidade para conferir a presença de *cacos*, que é como os vestígios cerâmicos arqueológicos são chamados localmente, e alguns dos lugares outrora citados por tantas pessoas.

Obviamente a cada 10 minutos, ou menos, Careta me falava um novo nome de lugar em ambas as margens do Igarapé. Ali tinha um barreiro, logo mais uma trilha ou onde o pessoal abre suas roças, mais à frente um sítio, na esquerda rebolados de castanha, estradas de seringa. Que terrível, pensei. Seria impossível parar em todas as pontas de terra, afinal, todas eram “lugares”. Que decepcionante! Planejar uma andança para voltar no mesmo dia, com uma criança, sem muita comida e a sensação que levaria dias para percorrer alguns poucos quilômetros. Me parecia tudo errado nos termos de sistematicidade de pesquisa, mesmo assim eu estava empolgada. O Igarapé que remetia algum monótono no seu verde, tão meandrante que a todo olhar podia enganar com uma ressaca, era constituído por tantos lugares possíveis que reavaliei se era mesmo necessário proceder com aquele dito mapeamento de lugares significativos.

De fato, mapeá-los não me faria conhecê-los. Meus companheiros de Amanã diversas vezes me informaram isso de maneira gentil. A ida do pequeno Gabriel me fazia pensar em como aquela criança entre tantas incursões, pelo tempo da canoa que nos faz olhar cada tom de verde e formas de folhagens, estaria construindo seu mapa, não exatamente mental, mas incorporado através de expedições desde sua tenra idade. Por muitos anos de ir e voltar. De estar. Parar e tomar um banho. De fazer um assado. De ir *focar* ou pegar uma anta. De eventos como aquele narrado por seu pai, que ocorrera uma semana antes de nosso “passeio”: ele e dois de seus primos foram até o Igarapé São Sebastião, um deles não era um bom caçador. Sem experiência suficiente para andar por ali, um Igarapé já não muito cheio e com muitos *paus*, os rendeu uma paleta quebrada. Voltaram 40 km Igarapé abaixo no remo. A viagem de quatro horas transformada em vinte. O tempo relativo, que sem o barulho do motor permitia um observar detalhado das nuances e sombras das margens, dos sons de aranhas e pássaros, das marcas de gente e de bichos.

Naquele dia andar no ritmo das águas, apenas com o destino final traçado, o tempo do deslocamento me instigava perguntar alguns detalhes das informações oferecidas nos diálogos que previamente registrei. Havia um despreparo, não usávamos botas, não estávamos equipados com aqueles diversos aparatos e apetrechos que pesquisadores tanto julgam essenciais. Me

sentia ali como meus anfitriões, corpo ao vento, suscetível aos arranhões dos galhos, aos espinhos indesejados, e a possibilidade de sentir o calor e o queimar do sol na pele.

Careta posicionado no fundo conduzindo o rabeta, a criança na proa para dar estabilidade e eu sentada no meio cuidando das coisas. O pai comunicava-se com o filho nos olhares e tomava conta quando se aproximava demais d'água, orientava o desvio do menino frente às plantas. Nesse andar-navegar, o caminho ao passo que traçado pelo curso d'água, ao mesmo tempo não é, pois as várias concentrações de vegetais formam um mosaico ou labirinto que só aquele que conhece os detalhes de suas feições pode escolher por onde passar, para viagem não ficar mais longa ou não se prender entre paus e capins. Assim, o caminho não existia previamente, ele ocorreu enquanto nos deslocamos naquele dia.



Figura 39: Careta conduz a canoa junto ao motor rabeta, enquanto seu filho Gabriel seguia na proa.

Deste modo, nosso andar era ritmado ora pelo banzeiro, ora pelos coletivos de plantas flutuantes que formavam pequenas ilhas no curso d'água, em outros momentos pelo motor rabeta sufocado pelas raízes aquáticas. A canoa coordenava a velocidade dos nossos olhares. Por sua vez, as águas e plantas em associação imputavam à canoa movimentos os quais devíamos ajustar nossos corpos. No decorrer deste “caminhar”, apontamentos e histórias de cada ponta [de terra] transformados em ponto [de gps] na minha caderneta, registrados a partir das falar de Careta que buscava em seu repertório fatos e eventos que entrelaçavam aquela ponta-ponto com vivências de outros seres, memórias de pessoas com as quais conviveu ou não, e pelas informações de suas próprias práticas de vida.

Já ciente naquele início de dia que levaria uma vida para compreender e conhecer aqueles lugares, continuei a anotar, e principalmente, a fotografar. Paramos naqueles lugares que Careta elegeu como mais interessantes, isto envolvendo a facilidade do caminhar e o que falar sobre eles,

bem como o que ponderava ser relevante para meus objetivos: registrar histórias e encontrar “vestígios materiais”.

E assim, enquanto percorríamos o igarapé, avistando pontas de terra, ressacas e majestosas castanheiras, foram sendo indicados lugares que formam a área de uso da comunidade, com o estabelecimento de sítios formados a partir de áreas já manejadas ou roçadas no passado. Para a implementação das áreas de cultivo, são levadas em consideração a distância da comunidade e casa, bem como a distância até a água (de forma a ser a menor distância de caminhada para o escoamento e transporte da mandioca para a produção da farinha). Uma estratégia usual é roçar a área, mas manter as plantas úteis já existentes. Essas áreas de manejo agroflorestal ativadas pelas novas famílias são em sua maior parte capoeiras antigas, e revelam a preferência por matas secundárias, com maior grau de manipulação.

Os lugares que formam essa malha de uso se expandem além das áreas efetivamente cultivadas, é também composto por antigas trilhas nos rebolados de castanha e estradas de seringa, associados à trajetória histórica dos antigos, suas nomeações advêm de nomes de pessoas (anteriores donos) e seus santos de devoção, características de abundância de seres que ali habitam, alguns remetem às colocações. Em sua maioria são visitados regularmente na prática da caça, quebra da castanha e estão associados aos pequenos cursos d’água formadores do Baré e suas pontas de terra que são ou já foram cultivadas. Nessa malha de rotas aquáticas que conectam pessoas e lugares, há, porém, zonas “vazias”, que são também nomeadas mesmo que não sejam definidos por qualquer experiência individual específica, mas são bonitas, como é o caso do Estirão da Beleza. Para mim, tornava-se clara a multidimensionalidade desses locais, ao mesmo tempo que são marcos de memória, são áreas de obtenção de alimentos, coisas e materiais, ali as ações são administradas considerando o emaranhado de linhas de vida que conectam pessoas, plantas, bichos e também das *coisas da natureza*, incluindo os *encantados*.

### **Andando pelo Igarapé: as pontas de terra**

Ponta do Chagal, Viado, Couro, Ressaca do Jabuti, Igarapé da Queimada. Um pequeno intervalo e do lado esquerdo víamos a ilha que separa o igarapé do resto do lago, a ilha da Copaíba, assim chamada devido à alta densidade dos pés de copaíba que se mostram facilmente de qualquer ponto. Até ali, não há roçados nas beiras do grande Baré, as áreas cultiváveis estão concentradas nos pequenos igarapés e ressacas da margem direita mencionadas pelo meu guia.



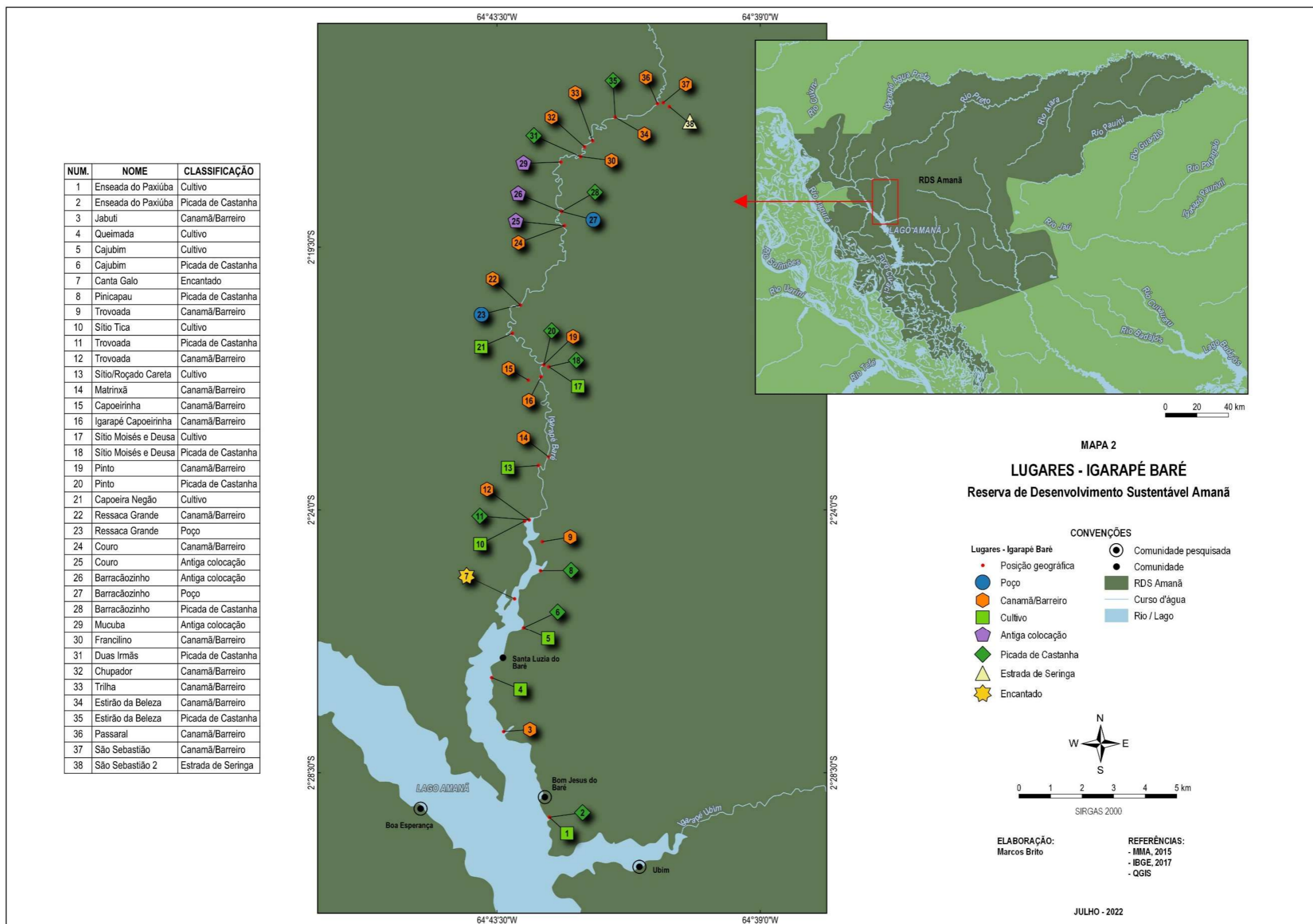


Figura 40: Localização dos lugares mencionados por Careta durante nosso passeio em agosto de 2019.

Na margem esquerda seguia com a ponta do Peixe-boi, Trovoada, Capoeirinha, intercaladas com as pontas do Piquenepal, Matrinxã, Pinto. Por ali, além da comunidade Santa Luzia, havia a casa do Seu Cabral, na prática um sítio. Ela marca os limites de uma fronteira invisível das terras da família Tavares. Seu Cabral hoje mantém uma área remanescente das posses de Joaquim Vicente, que seguia ininterrupta até Matrinxã.

É fácil compreender porque a família Tavares mantém várias picadas de castanhas pelo Igarapé do Baré, inclusive na área de uso de outras comunidades. A formação de Santa Luzia foi permitida pelo patriarca Antônio Tavares, que passou para filhos e netos a manutenção dos castanhais que ele próprio herdou de seu pai. Embora já consolidada, a comunidade mais nova tem suas áreas de roçado negociadas com os mais antigos de Bom Jesus do Baré, mesmo que para cada uma, em tese, já tenham sido determinadas áreas de uso pelos gestores da Reserva, a partir de ferramentas de zoneamento participativo. Como vimos, o Baré foi um assentamento formado pelos núcleos familiares dos Tavares a partir da chegada de Henrique e Rosa ainda no século XIX. Seus filhos, após a morte do patriarca, mantiveram-se no território estabelecendo alianças através de casamentos e compadrios, hoje os bisnetos daquele casal são a quarta geração que vive na região.

O Igarapé do Baré com seu curso extremamente meandrante apresenta um mosaico de ressacas, furos, pequenos igarapés e, por um varador, comunica-se com a bacia do Rio Negro numa curta caminhada por terra. Desde quando comecei a frequentar a comunidade em 2010, era comum e frequente o relato que antigamente “*o pessoal no tempo da seringa*” havia varado para o rio Unini e retornaram às suas casas depois de descerem pelo Negro, passando por Manaus e finalmente subindo o Solimões. Seu Dico, já octogenário, é o único ainda vivo que conhece esse varador. Seu conhecimento construído durante anos de extrativismo permitiu-lhe o reconhecimento de uma ampla área de terra firme da cabeceira. Ele, aliás, considera que quando se trabalhava para dentro da terra firme, a todo e qualquer momento era possível subir o igarapé, pois era limpo, havia um esforço de *torar* os paus, concentrá-los nas beiras, o que permitia trabalhar de verão a verão: “*naquela época não tinha outro serviço. Acabava o fábrica da seringa, passava pra sorva, castanha, massaranduba, e ia assim... Sempre tem uma coisa pra trabalhar, hoje em dia já não compram mais, algum que ainda vem aqui. A seringa também aqui já não compra nem encontram mais, massaranduba também, pelo menos a castanha ficou. A castanha todo o tempo, ela não perdeu o valor.*” Seus filhos e sobrinhos corroboram essa percepção, dizem que até hoje encontram marcas nos paus que os antigos faziam. Desde 2017 se empenham em incursões com o objetivo de reencontrar o tal varador. Enquanto o velho lamenta que já não



consegue andar na mata e ainda sim se orgulha que enxergando pouco conseguiria acertar o rumo, os mais jovens vêm revisitando locais que são marcados nas narrativas familiares, e recentemente começaram a nomear novos lugares conforme ampliam seus conhecimentos sobre toda a extensão do Baré.

Esses jovens adultos são motivados pela curiosidade de andar pelos lugares dos antigos, são extremamente animados em descrever como a paisagem do Igarapé vai se modificando, como as pontas tornam-se diferentes, as concentrações de uixi, açai do mato e açai vermelho (que também pode ser chamado de açai rosado, é pequeno, aguenta só criança, até tido como meio palhaço porque é enfeitado) ou mesmo como vão surgindo pedras e rochas no curso d'água conforme avançam rumo às suas cabeceiras. Eventualmente encontram objetos dos antigos, como a garrafa de vidro de cachaça que filhos de Deusa guardam em suas casas e uma amostra das rochas incomuns de serem visualizadas nos lugares de uso cotidiano, mas que são frequentes na cabeceira (Fotos).



Figura 41: Garrafa e rocha que Tica guarda em sua casa após encontrá-las no alto curso do Igarapé do Baré..

Tica somente naquele ano de 2019 tinha ido quatro vezes andar pelo igarapé, no entanto, não chegou nas cabeceiras tão pouco encontrou algum varador. Parte desse interesse também advém da relação com o Instituto Mamirauá, que busca mapear áreas de baixa acessibilidade com foco na biologia da conservação<sup>77</sup>. Tica foi enfático:

<sup>77</sup> No ano de 2011 foi realizada uma grande incursão ao Baré, coordenado pelo Grupo de Pesquisa (GP) Mamíferos Aquáticos do IDSM, cerca de 30 pessoas e 8 canoas formaram a expedição que não obteve grande sucesso e

**Tica:** Porque cada ponta de terra dessa tem um nome que a gente chama. Lá pra cima foi nós que botemos, porque não tinha nome, não tinha ninguém. O igarapé grande mesmo que chama é só o São Sebastião. Capoeirinha, Pinto, Barracãozinho, Couro, Francilino, Beleza, Duas Irmãs, aí vai São Sebastião. Ponta escura, Peruano, Jacitara. Atravessa pro outro lado, Açai e vai pro Deserto, mete no rumo, chama Ponta do Uixi que a gente come e todo bicho come, tem Patoá, Nambum, Bolota, Miratauá, e vai embora.

**Jaqueline:** Vocês deram nome pra qual?

**Tica:** O pessoal só andava até o Deserto, do Deserto para cima o pessoal estava com mais de vinte anos que não andava. Aí nós fomos. Botamos Ponta do Uixi, porque tem um monte de uixizeiro assim, árvore na beirinha. Aí fomos batizando as pontas.

Acima do Cabral, passamos por Três Bocas, um poço que no período da vazante ainda se mantém com seis braças<sup>78</sup>, quase sete. Lembrei de quando ouvi relatos sobre aquele lugar, um deles quando o senhor Antônio Tavares ainda vivo, orientou seus filhos sobre o perigo dali. Um dia depois de um intenso temporal, Otávio identificou dois grandes rastros de cobra grande na praia, uma com doze palmos<sup>79</sup>, outra medindo treze: *“ficou assim amassado na areia na praia. Ele mediu! Tem até o buraco lá que elas entraram e vararam, ele só viu o rastro delas assim, as pegadas”*. Com o bom humor característico de relatos do tipo, complementava: *“ ele foi atrás de um remo que tinha perdido, mas o homem ouviu a zoada, e nem é medroso, aí veio os gritos: a cobra, a cobra, a cobra, meu filho!! Só viu o reboleço lá, quem que vai lá perto vê? ”*. Ocorre que a associação entre os rastros, o temporal e a configuração daquele poço seriam suficientes para explicar o temor das protagonistas do caso. Há quem conte que pesquisadores do Instituto Mamirauá empreenderam uma medição naquela área alguns anos atrás, o instrumento permitiu calcular a “fundura” do poço, agora corroborado por métodos científicos, algumas pessoas indicam: *“tem uma casa ali que não descobriram do que é. Mas tem o lugar de um bicho e é grande, um buraco bate no fundo aí. A gente calcula que tem uma cobra. Mas ela teve ter ido embora pro Solimões, a mãe desistiu dela, ou desceu pro [Igarapé] Castanha. ”*

A nossa primeira parada naquele dia foi no sítio de Tica, irmão de Careta. Ele passara a trabalhar naquela área há pouco tempo, recém divorciado retornou para a comunidade após viver por anos na cidade de Maraã. Não chegamos até a roça de mandioca, onde haviam trabalhado

---

retornaram 3 dias depois do início dos trabalhos. Entre os anos de 2018 e 2019, foram conduzidos novos mapeamentos pelo IDSM, dessa vez sob responsabilidade do GP Ecologia do Vertebrados, com interesse sobre as práticas de caça.

<sup>78</sup> Braça é uma antiga medida de comprimento equivalente a 2,20 metros linearmente.

<sup>79</sup> Palmo também é uma antiga unidade de medida de comprimento que equivale aproximadamente a 22 cm

no ano anterior, mas com as margens repletas de rastros de ariranhas aproveitamos a visibilidade do terreno para encontrar alguns cacos de cerâmica.

A cada nova parada ou lugar avistado, desencadeavam-se narrativas sobre experiências e memórias das mais diversas. Fenômenos como trovões e raios que abriram clareira na mata bruta na altura do Passaral, bichos incomuns como o *janauí* que eram atraídos pela fumaça de peixe assado às margens do igarapé, e por isso no simples ato de assar um peixe longe das comunidades (lugar social por excelência) pairava alguma tensão entre a proibição dentre os mais idosos e a transgressão dos mais jovens. Uma concentração de palmeiras marajá foi dispositivo para que meu guia se lembrasse do encontro desastroso de um homem com o dono dos bichos, quando o caçador tomou consciência estava entre palmeiras espinhosas e bastante ferido. Até mesmo um ponto específico da superfície do igarapé remetia a um *encante*, cujo nome Cantagalo indicava que ali no fundo um galo encantado continua cantando. Histórias como o falecimento de um antigo dono de um lugar que, após enterrado ali, deu seu nome à Ponta do Felipe, hoje usada como acampamento de caça e que nos remete às experiências de *visagens*.

As pessoas em Amanã estão sempre reconhecendo a presença dos encantados, através de sinais que eles deixam ao transitarem pelos mesmo lugares que os humanos. Uma árvore com cascas arrancadas, um rebojo na superfície da água, um ponto onde uma semente de determinada planta cultivada surpreendentemente nasceu como outra, há de ser curupira que aproveitou a cova e a terra fofa para plantar. O importante é pensar a qualidade das relações que são estabelecidas em função de eventos cotidianos como pegar uma caça, matar um peixe ou mesmo na dinâmica dos cultivos em áreas que são pensadas como essencialmente domésticas e amansadas. Quando nos deslocamos pelos igarapés, caminhamos por terra entre sítios e roçados na companhia de uma pessoa comum<sup>80</sup>, será possível ser direcionado para vários desses exemplos.

Prosseguindo pelo passeio, enfim avistamos as castanheiras irmãs que dão nome ao lugar, cujas copas oferecem pistas dos mosaicos costurados entre a mata e o manejo humano, mas são vistas somente através de um exercício contínuo do observar. O Duas Irmãs também fizera parte do circuito de picadas de castanha no passado, é hoje ponta boa de anta onde podíamos encontrar copaíba, paxiúbinha e cipó títica. Ali havia uma estrutura efêmera para a caça, e meu guia ao falar sobre ela sorria em tom jocoso, aventando conexões entre ele e os antigos índios que poderiam ter vivido no lago. Como as comunidades de hoje, Careta pensa que as

---

<sup>80</sup> No sentido que não precisa ser um ancião ou um especialista de cura como um “médium” ou “macumbeiro” como são chamados aqueles que têm ciência sobre processos de cura das afecções causadas pelos encantados e espíritos da natureza.

aldeias deviam ficar na margem do lago principal, enquanto os igarapés seriam as “ruas” por onde passavam para ir ao “mercado da floresta”. Sua metáfora evocava aproximações do seu universo rural com o meu da cidade, de modo que eu pudesse compreender a dinâmica que hoje os habitantes de Amanã imprimem no uso daqueles lugares. Para mim, sua explicação poderia ir ao encontro de modelos que lentamente são construídos conforme a identificação de assentamentos e concentrações de plantas úteis nas áreas de implantação dos sítios arqueológicos e suas adjacências, mas que tendem a se complexificarem na medida que novas áreas sejam mapeadas pelo interesse arqueológico.

Almoçamos por ali mesmo as calabresas com farinha. Partimos com o sol a pino e sem parar passamos pela Ponta do Francilino, que alguns chamam de Ponta do Tucumã, é referência para um chupador frequentado pelas antas. Enquanto Mucupá também avistada da canoa, foi classificada como uma antiga colocação de castanha. Apesar de ser uma ponta bonita, Careta alertou-me, nem todas são passíveis de morar, pois há quem faça pautas com os espíritos da mata ou as forças da natureza. Mais à frente passamos por Capoeirinha, apesar de eu mesma não perceber que estávamos numa área que tinha sido moradia, cerca de 30 anos atrás. Negão e Elza moraram naquele lugar, mas não botaram plantas, só uma pequena roça para o sustento, pois trabalhavam na sorva e castanha. Além do fato de pessoas terem trabalhado na área, soma-se que ali foi estabelecida uma trilha de monitoramento de fauna, visitada regularmente por pesquisadores, uma marca do tempo da reserva. Eu já tinha visitado Jaquirana, que compartilhava essa característica, local antes habitado no Igarapé do Joá Grande pelos arigós, Romário filho de Luiz me indicava as plantas colocadas por seus parentes. Ali também se tornara uma trilha de monitoramento onde pesquisadores e estrangeiros se movimentavam com técnicas e métodos específicos para visualizar e contabilizar animais. Diferente dos trilhos que são impressos coditariamente, serpenteando plantas, as trilhas são ordenadas: lineares, limpas e espaçosas.



Figura 42: Trilhas de monitoramento de fauna usadas pelo Instituto Mamirauá: Jaquirana, Ubim e Bacaba. Fonte: IDSM

Seguiríamos pelo Igarapé do Baré andando o tempo todo pela beira, como já argumentei, compreendo a beira como uma categoria relacional. Às beiras cabem muito bem a expressão figurativa de um compósito no qual é desafio precisar onde tem seu início e seu término, é a mata contaminada. A beira compreende unidades distintas de um zoneamento informado por vários critérios como topografia, vegetação, tipos de solos classificados conforme texturas, propriedades e capacidades, e por fim esses critérios incluem os corpos d'água e as alterações pelo trabalho humano.

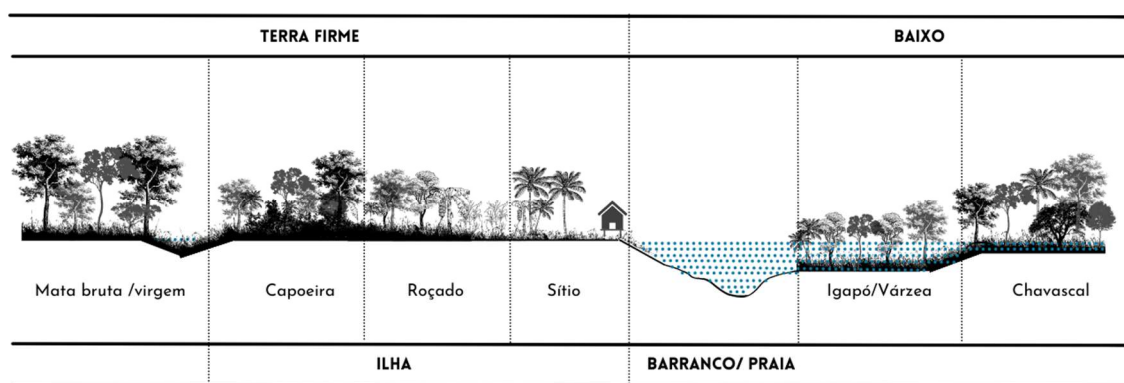


Figura 43: Esquema topográfico e unidades da paisagem

As terras altas e os baixos são extremos topográficos mediados pelos cursos hídricos e seus pulsos de inundação. As primeiras não são passíveis de alagações, são as terras firmes verdadeiras, comportam a mata virgem ou bruta, capoeiras e são preferencialmente escolhidas para a implantação de moradias, cultivos e criações. Os baixos são as áreas alagáveis, algumas constantemente cobertas pelas águas, são os igapós, áreas chamadas de várzeas de terra firme compostas de restingas e chavascais. Intermediando esses extremos há os barrancos e as praias, as ilhas são porções de terras altas entremeadas por áreas alagáveis ou parcialmente alagáveis, que podem ser usadas para a implantação de roçados. Como é possível perceber, esses critérios de classificação não são sempre excludentes.

Assim a mata bruta (ou virgem) na terra firme pode estar entremeadada pelas capoeiras, que se distinguem entre novas e altas (ou velhas), em geral iniciadas quando finaliza-se o roçado. Essas áreas são percebidas enquanto “cerradas”, com ervas, arbustos e cipós. O tempo decorrido em anos pode ser mensurado em função das características da estrutura e porte da vegetação, havendo vegetais indicadores. Com olhares treinados são sempre fáceis de definir, bem como pelo conhecimento dos eventos ali passados que a configuram conforme *intenção* de seu dono.

Não por acaso, especialistas da arqueologia atribuem às beiras a herança ou ancestralidade do manejo antrópico, enquanto outras áreas de conhecimento oscilam ao compreender as práticas tradicionais de cultivo migratório de corte e queima, ora como produtoras de biodiversidade, ora como fator predatório que favorece o aquecimento global nos trópicos úmidos (Junior et al, 2008).

A presença das plantas úteis e a associação ao trabalho de antigos donos das áreas, nem sempre se dá com solenidade do saudosismo, por vezes é entremeada pela sensação do cerceamento, já não é possível sair botando roça e fazendo casa onde se queira. O modelo comunitário é uma armadilha, embora muitos reclamem dos conflitos cotidianos, um fator relevante ponderado quando há intenção de se apartar, é como manter a frequência escolar das crianças. O tempo da reserva marca a possibilidade de oferecer condições para uma vida melhor aos filhos através da educação formal, bem como a manutenção delas na vida escolar garante acesso aos benefícios sociais vigentes.

### **Do roçado ao sítio**

A criação de um lugar envolve um aspecto bastante prático de ação sobre determinada porção de terra, deve-se ser ativo, zeloso, mas antes de tudo, bom negociador. Para um jovem começar uma roça é necessária a anuência de seus pais, parentes ou mais velhos, é antes de tudo uma sinalização do amadurecimento, de que a vida adulta chegou e com ela a possibilidade de se constituir uma família. Falo dessa necessidade de negociação também vislumbrando um caráter temporal. Raramente uma área numa boa ponta de terra é mata bruta, mas antes, como capoeira ainda que velha, nela há marcas de outras gentes, outras pessoas e de outros tempos. Assim, um jovem vai negociar com o passado e o que deve ser contado sobre essas marcas, quem são seus produtores ou donos.

Essa dimensão ativa de produção de lugares envolvendo o estabelecimento de roça e posterior implementação de um *sítio* articula, pelo menos, duas dimensões: a da vida social das comunidades que se atualiza pelos casamentos, nascimentos de filhos e rearranjos de alianças e redes de parentesco e o passado dos próprios lugares, que não raras vezes, são efetivamente produto de trajetórias pessoais, que envolvem por sua vez, desejos e ações de pessoas específicas, mas sempre circunscritas em tempos específicos também: o tempo da seringa, dos patrões e da reserva. A clareza dessa relação entre a formação de sítios como lugares e seu

arcabouço histórico, se colocou para mim quando naquele dia paramos no sítio do próprio Careta e o citando literalmente: “*pense num lugar bonito*”.

Uma ponta não muito alta, com um declive suave até a margem d’água, bem limpa. Somos recebidos por uma estrutura de paxiúba e telhado de palha de ubim, envolta por palmeiras diversas como açai e bacaba. Chamada de tapiri, a estrutura era elevada do chão, não possuía paredes, apenas os esteios que eram suportes para o telhado e as redes. Os únicos dois objetos presentes eram um *fogareiro*<sup>81</sup> e uma *bilha* para água, ambos objetos feitos de barro, provavelmente adquiridos com as mulheres da comunidade Nova Olinda.

Enquanto Careta cuidava do rabeta, me encaminhei com Gabriel para aquela estrutura, em seguida meu guia dizia que junto com seu pai e irmão, fizera o tapiri, um tom de esclarecimento do porquê a família tinha declinado de um convite feito dias antes para irmos “*de dormida*”: não seria confortável, não teria luz e levar uma pessoa sem saber nadar seria perigoso. Ao mesmo tempo que me incomodei com aquela precaução, foi possível compreender o cuidado que mantinham em relação a mim, como pessoa incauta, sem habilidades necessárias para habitar, ainda que rápida e temporariamente um lugar feito como aqueles dos antigos.

Na frente do tapiri que dava para o Igarapé Careta ia observando a superfície do terreno à procura de fragmentos cerâmicos arqueológicos. Embora desconhecesse a existência de tais vestígios por ali, me justificava que olhar era importante porque ele não sabia se realmente não existiam, pois nunca havia procurado anteriormente, ainda não tinha andado para ver aquelas coisas. Víamos diversas concentrações de carvão, dos vegetais – matos e paus - cortados recentemente.

---

<sup>81</sup> Objeto cerâmico bastante típico da região do médio Solimões, uma espécie de “churrasqueira” móvel para assar peixe.





Figura 44: Tapiri no sítio de Careta. À direita, acima Gabriel descansa ao lado da estrutura, na fotografia abaixo fragmentos cerâmicos de utensílio usado no tapiri.



Figura 45: Careta observando o terreno em busca de fragmentos arqueológicos na margem do seu sítio.



Acessamos o roçado percorrendo um trilho por entre capoeira alta entremeada por frutíferas, as chamadas *plantas*, a clareira invadida por uma forte luz, implantada aos fundos do tapiri do sítio, estava habitada por mandiocas bravas, carás e bananas. Era vistosa e provocava o gradiente entre a mata bruta e o cultivo da jovem família.



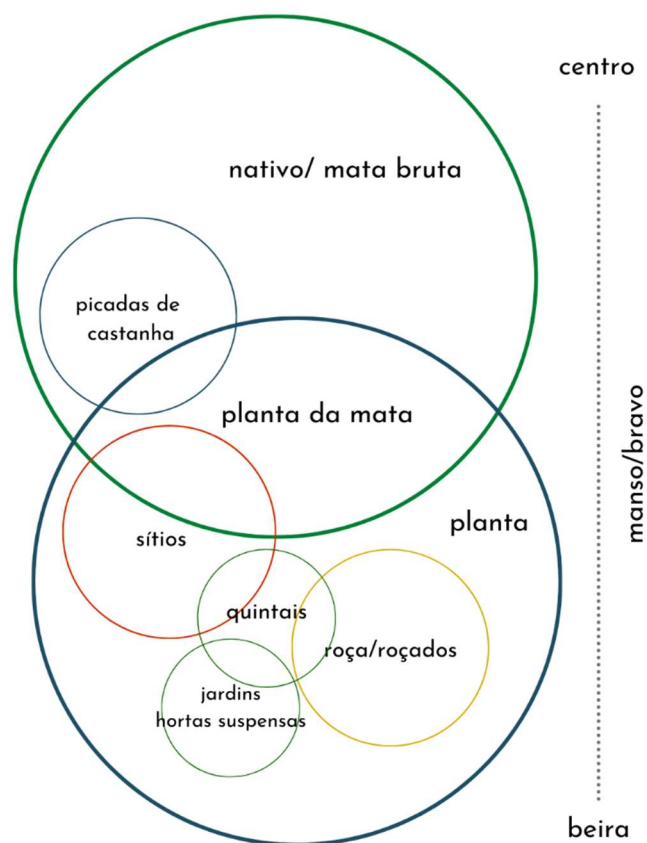
Figura 46: Roçado de Careta alocado no fundo do sítio

Enquanto fotografava o lugar, enxergava-o como em processo, estávamos diante da tensão da transformação daquele lugar em familiar, pois sua condição como tal exigiria algum apreço cotidiano e necessário para mantê-lo limpo e no futuro talvez, tornar aquele tapiri, uma casa habitável, uma hipótese que estava no horizonte de Careta, que pensava na inflação dos números de casa e pessoas na comunidade. Tarefa difícil, considerando que o mato é incansável, enquanto a roça estava limpa, as frutíferas eram habitantes de uma capoeira, porque o mato toma conta se o dono ali não estiver para zelar, limpar e cuidar das plantas. A chamada capoeira velha estava num estágio já maduro, já não encontrávamos emaranhados de cipós e matos pioneiros, por isso, era possível facilmente ser chamada de sítio. Havia plantas que uma lista ditada com alguma rapidez por meu guia, permitiu compreender que o sítio, era uma continuidade do esforço do trabalho de sua família. Careta transmitia naquela visita um orgulho que sentia devido seu cuidado presente, a consolidação de seu primeiro sítio, pois atualizava o lugar com seu corpo, esforço e trabalho. Já era possível compreender que pelas bacabas, açais e tucumãs, as palmeiras denunciavam o trabalho de gente naquela ponta.

As áreas cultivadas são repletas de *plantas*, que essencialmente são aquelas plantadas pelos donos das áreas, espécies perenes como açai, abacate, pupunha, cupuaçu, cacau, manga, abacate, que são também referidas como *bem de raiz*, e distinguem-se das madeiras que são chamadas de *paus* (e que sinalizam espécies que são raramente plantadas). Os *matos* são as espécies pioneiras e ervas, via de regra, são nomeados, por exemplo o pariri - sempre quando visto é tirado, não se deixa crescer pois mesmo sem a habilidade de deixar tudo cerrado rapidamente, ele é do gosto de cobras. Nessa categoria são incluídas as espécies espinhosas, típicas do primeiro estágio de sucessão secundária. Mas os *matos* por vezes são híbridos, porque mesmo sendo *mato*, alguns são como *plantas*, são passíveis de serem cultivadas depois de nascidas espontaneamente no roçado e compõem os *remédios*, um exemplo é a quebra-pedra.



Ainda figuram as *plantas da mata*, que são frutíferas abundantes na mata bruta e podem nascer após a limpeza e coivara das áreas de cultivo. Elas podem ser diferenciadas entre plantas da mata que foram cultivadas e nativas, ou seja, que nascem espontaneamente. Wigson, um dos filhos de Mimi e Dica, prefere plantar as *plantas da mata*, tem um apreço por encontrar filhas pelas incursões que realiza para a caça e nas picadas de castanha, e corriqueiramente guarda as sementes das frutas que julga gostosas, graúdas e de muita polpa. Mas ressalta, é sempre um experimento, muita coisa não *vinga*, como os maris que semeou em um dos sítios que mantem. Além dessas categorias, temos os *cipós* e os *capins*. Nessa espécie de fitografia local - ou para ser mais honesta, “fitoralidade” - as explicações nos remetem às formas de interação com os vegetais, a facilidade de manejá-los ou não. Por exemplo, a aninga é como uma bananeira, mas não é planta, não é mato, não é pau: “*não é uma árvore que a gente corta assim, “pah, pah”, você corta assim “thá” na tora, né? Se você cortar ela cai...*”



Classificação	Nome Popular	Compartimento Agroflorestal
Planta	Mandioca; Macaxeira; Bananas (Variedades); Abacaxi (Variedades Abacaxi-Cabeça-De-Onça; Abacaxi-Sete-Olho); Cará; Abóboras; Açaí Cará-Jacundá; Cará-Bravo; Cará-Roxo; Cará-Jacundá; Cará-Pé-De-Anta; Cana;	Roça/roçado
	Pimentas; Temperos; Ervas Medicinais	Hortas suspensas
	Jambu; Laranja; Manga-Massa; Limão-Tangerina; Cacau-Verdadeiro; Pupunha; Jenipapo; Goiaba; Caju; Ingá-Comprido; Munguba; Graviola; Açaí-Do-Pará; Cujubim; Goiaba-Araçá; Tucumã; Abiu; Anoni; Bacaba; Azeitona;	Quintais/terreiros
	Abacate; Araticum; Seringa; Apuruí; Bacuri; Jucá; Açaí-Do-Pará; Açaí-Do-Mato; Cujubim; Bacabão; Puruí-Massa; Puruí-Grande; Castanha-Sapucaia;	Sítios
Planta da mata	Castanha; Cupuí; Mari-Amarelo; Mari-Roxo; Cupuaçu; Pepino-Do-Mato; Lacre; Jutai; Pequiá; Ingá; Timbó; Maracujá-Do-Mato; Bacabão; Tucumã; Canapu; Purumã; Buriti; Açaí-Do-Mato; Bacaba; Castanha-De-Cutia; Cacau-Verdadeiro; Cacau-Jacaré; Cacau-Cabeça-De-Macaco; Cacau-Cabeça-De-Urubu; Cacau-Bafute, Seringa	
Mata	Andoriba; Massaranduba; Tamanco; Caxinguba; Tauari; Choru; Teca; Cumarú; Paxiubinha, Cumarú, Copaíba, Cipó Titica, Sorva, Seringa, Tarumã, Patauí, Cipós (diversos); etc	Mata bruta/virgem

As plantas têm uma relação de nomeação interessante, que não se restringe somente a uma categoria local específica. Trata-se de nomes que fazem referências às relações de similaridade entre uma parte do vegetal e de um animal considerando suas cores, formas ou comportamentos. Esse é o caso, por exemplo, das diferentes qualidades de cupuaçu, o cupú-cabeça-de-urubu e o cupú-cabeça-de-macaco, ingá-rabo-de-guariba; dos matos pimenta-de-macucáu e pimenta-de-nambu, além da banana papagaio. As diversas variedades de maniva são nomeadas em referência aos animais, como a chamada pé-de-anta; antinha, tartaruga, bodó, traíra, papagaio. Há também a nomeação em referência a outros vegetais, como a variedade açai, e em referência aos seus cultivadores que difundiram sementes entre parentes e compadres, como é o caso da maniva Leôncio, João Gonçalo e Biruzona (em referência a anciã Maria Biru).

Os deslizamentos entre as categorias de *mata* (ora bruta, ora virgem), *planta* e *planta da mata* (e a variação do mato) são dinâmicos. Acima em um esquema que deve ser lido conjuntamente a um quadro, procuro trazer alguns dos vegetais que podem representar essas categorias.

O roçado visitado tinha 3 anos, era a segunda vez que ele plantava roça ali. Aliás, preciso fazer uma ressalva, o roçado não é a mesma coisa que roça, esta, refere-se às áreas nas quais são cultivadas as mandiocas bravas, mas praticamente inexistente uma monocultura, não somente no que diz respeito às *qualidades* das diferentes manivas plantadas, bem como a associação com outras espécies, principalmente cará, ananás (abacaxi) e bananas. Essa maneira de plantar não é nova, antes da Reserva marcar o tempo da vida agricultora já havia a associação e parceria entre essas plantas no cultivo. Foi comum ouvir nos relatos de encontro de materiais arqueológicos, objetos antigos e históricos quando na abertura de áreas para o roçado a indicação do plantio de frutas, mas enfatizam “*que naquele tempo se plantava só para comer*”. Diferente do tempo da reserva, quando o cultivar tornou-se a principal atividade de produção das famílias.

Os roçados, portanto, englobam a roça (mandioca) e outros turbéculos e frutíferas. São de variados tamanhos, cuja medida padrão é a quadra (próximo de 100m x 100m). Pode-se abrir meia, uma ou mais quadras a depender do planejamento da família e pessoas disponíveis para o trabalho. Essas unidades de produção agrícola, em geral possuem idades diferentes, logo, estágios diferentes e que demandam zelos mais ou menos intensos. A administração dessas áreas é pensada em função da produção para o consumo e a produção para a venda. É comum que o núcleo familiar possua um roçado pronto para ser colhido, outro em estágio inicial de plantio ou capina, e uma ou duas áreas de capoeiras novas ou já formadas.

A limpeza de uma quadra começa com a *derruba*, com auxílio dos terçados. Sendo uma mata bruta, a motosserra pode ser usada nas árvores maiores. A derruba é feita pelos homens que já selecionam os seres que devem permanecer. Para tanto, são avaliados o porte, a raridade, o gosto pessoal ou familiar sobre determinadas *plantas do mato* que podem ser consumidas, *paus* que possuem valores comerciais, durabilidade ou oferecem boas sombras, até mesmo a beleza individual da planta, se é de preferência dos papagaios, tucanos, paca e cutia. A limpeza continua com a *junta* e *coivara*, a partir de agora as mulheres estarão presentes em todas as fases do roçado. A mata cortada deve secar, secar também o tempo, diminuir as chuvas e o sol mais quente, para o fogo fazer seu trabalho, pode levar até dois meses para que ele seja ateado. No ano de 2019 era agosto quando cheguei no lago, no barco de Assis observávamos uma neblina que na verdade era fumaça. As pessoas no barco após passarem cerca de 10 dias na cidade de Tefé não compreendiam como era possível ter tanta fumaça, ainda era cedo para o início do período da queima: como todo mundo teria começado a *botar fogo*? Virou assunto não ver as margens do lago e os olhos arderem. Dias depois, o Jornal Nacional viria noticiar as grandes queimadas que marcaram aquele ano que ocorreram no Acre, Rondônia e Pará. O contexto político contra a conservação da floresta, a antipolítica ambiental do Governo Bolsonaro, ecoava no lago Amanã. “*A fumaça de tão longe poderia chegar no lago?*”, me perguntariam alguns, outros taxariam como certa a relação, outros complementavam: “*e a gente não pode botar fogo nas nossas roças!*”

Sobre uso do fogo pude acompanhar de diferentes formas uma experiência conduzida pelo IDSM ao longo dos anos Steward et al, 2016. Em 2010, havia uma intensa preocupação sobre uma espécie de dependência do cultivo de mandioca e produção da farinha na economia doméstica das comunidades. Ao se adensarem, novas famílias demandavam a derrubada de novas áreas de mata bruta devido a monocultura da mandioca diagnosticada por técnicos do já mencionado Programa de Manejo de Agroecossistemas. Esse diagnóstico alinhava-se a redes supralocais de gerenciamento de áreas protegidas, por sua vez inseridas no contexto das políticas internacionais de mudança climática. Havia um objetivo institucional muito claro: reduzir o uso do fogo e o desmatamento da floresta.

Para tanto, com financiamentos de diferentes atores, principalmente internacionais, na RDS Amanã foi desenvolvido um projeto experimental de cultivo com base nos conceitos da Agroecologia, seguido por um monitoramento mensal de áreas de diferentes “agricultores experimentadores”. Entre os objetivos específicos dessa ação estavam 1) diversificar a produção agrícola e reduzir a dependência das famílias à mandioca produzida segundo o padrão de corte-

e-queima; 2) contribuir para a redução do desmatamento e para o aumento da renda e da segurança alimentar das famílias; e 3) divulgar práticas garantindo um uso sustentável do solo e favorecendo o aumento da agrobiodiversidade. Em outras palavras, a experiência era que no roçado fossem plantadas espécies além da mandioca, e, principalmente, em nenhum momento poderia ser utilizado o fogo.

Os equívocos presentes nessa abordagem, bem como detalhes da experiência foram relatados posteriormente (Steward et al, 2016). A ausência do fogo foi de longe a mais sensível entre os agricultores, em particular para os mais idosos do grupo de “experimentadores”. Alguns não podiam conceber fazer roça sem ele, por vários motivos, um deles a associação direta da queima ao bom desenvolvimento das plantas; a viabilidade do próprio roçado estaria comprometida em função da eficiência do fogo desde a fase de limpeza da vegetação para implementação do cultivo, ao controle do crescimento de ervas daninhas ao longo do ciclo produtivo. Aquelas áreas demandavam mais etapas de capina, do ponto de vista prático, precisavam de mais tempo e trabalho para produzir em áreas menores, alguns durante o decurso do projeto *botaram fogo* nas áreas experimentais, o resultado foi taxativo: é inviável não usar fogo na roça, além disso, aquele era o *costume* (Steward et al, 2016, 82).

Derrubar uma porção da mata e queimá-la é a fase preliminar da formação de qualquer área cultivável e habitável. Um lugar de convivência, não importa a intensidade dela, deve ser limpo de mato, insetos e de outras *coisas da natureza*. *Botar fogo* não é um ato ritualizado, mas transpõe o pragmatismo da facilidade de asseio da área e engloba o sentido de afastar os perigos ao mesmo tempo que enriquece o solo. Durante a limpeza do terreiro e quintal, cotidianamente o fogo invariavelmente chamará as mutucas e renderá muitos comentários sobre elas. No roçado, quando ateado, renderá preocupação com os incêndios incontrolláveis, muito embora em todos esses anos, nunca me tenha sido relatado qualquer incidente ou lembrança, no máximo a perda de alguma planta ou fruta, quando o controle que se dá pelos asseiros não é tão bem sucedido. Mas via de regra, me diziam, o fogo não *prejudica* a mata. O impacto de não ver as margens do lago, em função da fumaça levada pelos ventos naquele dia de chagada ao Amanã, fazia transparecer as negociações em torno do uso fogo, elas perpassam a relação das pessoas locais e os diferentes atores externos engajados com a conservação da floresta, é um tema onde fica explícita a arena de negociação e impasses entre sistemas de conhecimentos distintos, sua fricção no atual tempo da reserva.

Uma quadra em geral pode conter aproximadamente 10.000 mil covas para as manivas, a abertura delas é feita pelos homens seguida do plantio, há aqueles que plantam duas variedades

ou mais, a maniva catombe e a sete anos são as dominantes (Pereira, 2008; Venturato, 2010). As manivas são posicionadas nas covas com as duas extremidades cobertas por sedimento, mas um de seus olhos direcionado para cima para *brolhar*. No roçado pode ainda ser plantada a macaxeira, numa proporção muito menor, as *qualidades* pão e manteiga são as mais usadas. Seu Mimi, numa lista recordatória, pôde citar mais de 20 variedades que já havia plantado ao longo de sua vida (Quadro 6. 2). Sobre esse aspecto Lima, Steward e Richers (2012) apresentam uma análise interessante, embora as comunidades ribeirinhas da região não figurem no padrão de alta diversidade de manivas estabelecido por estudos de referência entre grupos indígenas na Amazônia<sup>82</sup>, as manivas mantidas pelos agricultores apresentam um padrão dinâmico de diversidade se considerada numa perspectiva diacrônica, pois há um permanente processo de seleção de variedades, estabelecendo uma produção ativa da diversidade. Além disso, as análises realizadas cerca de uma década atrás, indicavam um sistema de nomeação conservador diante da variabilidade genética encontrada nas manivas da região (Pereira, 2008: 152).

Quadro 5: Lista recordatória de variedades de manivas já cultivadas por Seu Mimi

VARIEDADES DAS MANIVAS	
MANDIOCA	1. Catombe (ou Catombo) 2. Sete anos; 3. Leôncio; 4. Antinha; 5. Baixotinha; 6. Quatro meses; 7. Pretona; 8. Tartaruga; 9. Catombo da várzea; 10. Biruzona; 11. Parauá; 12. Jandiá; 13. Açai; 14. João Gonçalo; 15. Tapaiona; 16. Traíra; 17. Piramiri; 18. Bodó; 19. Baixotinha; 20. Calaízinha; 21. Calai Grande; 22. Varejão; 23. Geraldão;
MACAXEIRA	Pão; 2. Manteiga; 3. Cavallo; 4. Amarela; 5. Caboclinha; 6. Peruana; 7. Ótica

A *capina* é parte do *zelo* da roça, feita com as mãos e com terçado. Se o roçado está numa capoeira, serão necessárias pelo menos quatro capinas ao ano, se feita na mata bruta, serão no máximo três vezes. A colheita se dá em função da *necessidade* quando a produção está voltada para o consumo, enquanto que a produção para a venda considera força de trabalho, planejamento financeiro e valor de mercado da farinha. Há aqueles que se planejam para no futuro fazer a roça apenas para comer, visto que o açai e as frutas podem garantir uma boa renda. Àquila,

<sup>82</sup> Apenas como ilustração da escala de diversidade entre populações indígenas, em um estudo no médio Rio Negro em três comunidades, foram levantadas 243 espécies cultivadas e 73 variedades de mandioca, o que representa um riquíssimo acervo agrícola. "Cada família cultiva entre 17 e 97 espécies diferentes e de 6 a 20 variedades de mandioca. Na maior parte dos casos, uma alta diversidade resulta de uma antiga presença no lugar. Além da diversidade associada à mandioca, se identificou uma alta diversidade de pimentas, abacaxis, inhames e bananas, o que confirma a importância regional do Rio Negro em termos de conservação de uma diversidade agrícola." (Empereire et al, 2013:7-8).

neto de Seu Mimi e Dona Dica, me alertava: "para fazer uma saca de farinha tem que carregar cinco de batata!".

Ao olhar o roçado de Careta, me conectava aos vários roçados de tantas pessoas que já tinha visitado. No Ubim, era comum que na roça fossem também plantadas castanheiras, além do cará, banana e açaí. Houve quem dissesse que "aqui quando a gente abre para roça, já planta castanha". Quando andávamos pelos sítios de abacate, fruta importante na produção para a venda nos mercados locais, como a feira de Tefé, as mangas (qualidades *comum* e *massa*) também figuravam faceiras. O mesmo para as bananas (comprida, pacovã, maçã, etc), plantas que podiam delimitar as fronteiras com a mata, que ajudavam a manter o roçado longe de alguns bichos, elas podiam espantar os catitus que ao perceberem a claridade conseguiam distinguir a mata da natureza e aquela já perturbada por gente. Os cultivos são sempre *atacados* pelos bichos, além dos caititus, aves diversas, as pacas e cutias.

Dona Dica, por sua vez, impressionava quando narrava quantos filhos de plantas havia botado no roçado ao lado de sua casa, dezenas, centenas, ao longo dos anos poderíamos dizer até milhares de frutas, além dos turbéculos que são plantados, via de regra, aos milhares mesmo. Porém os bichos comeram, as águas levaram na última grande cheia, os meninos roçaram e perderam tal pé, tacaram fogo e elas não resistiram. De toda forma, nos seus mais de 70 anos ela continuava a plantar, o prazer de pôr filhos na terra, das sementes tornarem-se mudas e *brolhar*. Uma espécie de compulsão, pensava eu, com tantos obstáculos e descontinuidades.

Esses episódios pareciam encerrar em si mesmos o porquê dessa insistência, eles indicavam que plantar era parte da vida, lhe fazia lembrar das relações e pessoas com as quais pegou determinada semente, do lugar na mata onde encontraram uma planta do mato e a trouxeram, do locutor de rádio que ali estivera enquanto ela estava na roça. Suas plantas no geral tiveram um percurso até conservador: de Bom Socorro iam para o Ubim ou Cacau, de lá iam para os sítios e roçados ao redor da comunidade. Foi numa tarde despreziosa após almoçarmos, que fui levada até ao roçado que mantém atrás da comunidade do Ubim. Uma chuva impediu-nos de percorrer toda a área cultivada. Mas me sentei ao seu lado e fui anotando as plantas que ela lembrava ter.



Quadro 6: Plantas de Dona Dica- Comunidade Ubim

CATEGORIA	NOMES POPULARES DAS PLANTAS
REMÉDIOS	1. Sara-tudo; 2. Vem-de-cá; 3. Pinhão roxo; 3. Cravo amarelo; 4. Quebra-pedra; 5. Capim santo; 6. Gergilim; 7. Alfavacão; 8. Alfavaquinha; 9. Pirarucucaá; 10. Vick planta; 11. Ariá; 12. Curubão (mato); 13. Mastruz; 14. Anoni; 15. Jucá; 16. Capa rosa
ALIMENTOS	17. Cana roxa; 18. Ingá; 19. Caju; 20. Limão; 21. Castanheira; 22. Limão tangerina; 23. Abacate; 24. Açaí do Pará; 25. Açaí do mato; 26. Maracujazinho; 27. Cupuaçu; 28. Taperebá; 29. Araçá pelve; 30. Puruí massa; 31. Puruí grande; 32. Banana (maçã, papagaio, comprida); 33. Coco; 34. Pepino (planta do mato); 35. Mari roxo; 36. Mari vermelho; 37. Mari amarelo; 38. Maxixe; 39. Feijão; 40. Batata grande; 41. Cará jacundá; 42. Macaxeira; 43. Pupunha; 44. Cajubim; 45. Castanha sapucaia
TEMPERO	46. Xicória; 47. Pimenta malagueta; 48. Pimenta doce; 49. Cariru; 50. Cominho

Roçado era como ela chamava a área, pois mantinha ali as macaxeiras que as mulheres são tão preocupadas em cultivar e assim o fazem longe das mandiocas, para não amargá-las. Finalizada a lista, havia 50 plantas mencionadas. Me assustei, estávamos diante de que tipo de área? Eu já havia lido muitas pesquisas sobre o manejo dos roçados e sítios, teses e artigos de pesquisadores que se dedicaram a compreender e categorizar aquelas áreas de cultivo no Amanã. Minha mente, informada por ordenamentos e categorias queria ali classificar como um sítio, quintal ou terreiro, não acompanhava como a categoria “roçado” poderia corresponder àquele cultivo biodiverso. Percebi, contudo, que Dica indicava a área como roçado, porque oito meses atrás tinha feito ali mais uma de suas tarefas cotidianas: plantar macaxeira e cará.

Dona Moça, como é conhecida Maria Dinoralva, tem 56 anos, filha de Gertrudes Meireles, filha de Amanã como dizem de quem descende das famílias que já habitavam o lago na virada do século XIX para o XX. Com ela, aprendi mais um pouco sobre os roçados. Seu primeiro casamento foi com Cassiano, arigó de Boa Esperança e depois de viver vários anos na comunidade, agora mantém uma casa no sítio que formou a partir de sua primeira área cultivada, ali é possível ter suas galinhas. A área foi aberta há cerca de 30 anos, na primeira roça feita plantou castanheiras, posteriormente foi enriquecendo com açaí e outras plantas, até uxi.

Quadro 7: Relação de plantas de Dona Moça - Comunidade Boa Esperança

CATEGORIA	NOMES POPULARES DAS PLANTAS
REMÉDIOS	1. Genipapo; 2. Tendo; 3. Cajuí; 4. Jatobá; 5. Pião roxo; 6. Pião branco; 7. Cubiu; 8. Capim santo; 9. Arruda; 10. Hortelã
ALIMENTOS	11. Açaí do mato; 12. Abacate; 13. Abacaxi amarelo; 14. Abacaxi roxo; 15. Azeitona; 16. Abiu; 17. Bacaba; 18. Bacabão; 19. Buriti; 20. Batata branca; 21. Cará branco; 22. Cacau; 23. Castanheira (59); 24. Coco; 25. Cupuaçu; 26. Cupuí; 27. Seringa; 28. Goiaba (branca e vermelha); 29. Ingá; 30. Limão; 31. Manga; 32. Mari Amarelo; 33. Pupunha vermelha; 34. Pupunha amarela; 35. banana (caipira; macã; pacovão; naja); 36. Maxixe; 37. Uxi; 38. Caju;
TEMPERO	Pimentas; ervas cebolinha, coentro, jambu



Figura 47: Jardim e horta suspensa, áreas de cultivo, em geral implantadas nos fundos e laterais das casas. Na foto, área de Dona Deusa, em agosto de 2019.

Ao longo de sua vida, Dona Moça sempre plantou a roça com frutas e outras plantas, mas cessou, pois pensa que não quer investir em abrir novas áreas de mata bruta, e se não selecionar uma área para enriquecer, não teria mais capoeiras para roçar. Atualmente mantém três

capoeiras, outras três são usadas por seus filhos, sua estratégia de produção é ter uma roça *nova*, uma *madura* e uma *replanta* (como é chamado o roçado que tem seu segundo ciclo de produção de mandioca). Em nossas conversas, ela revelava um certo gosto por trazer plantas da mata e experimentar o plantio, mas ressaltava nesse caso é melhor o filho que a semente. Também gostava de ser referência para as pessoas, doando frutas e sementes para aqueles que a procuram e passam por sua casa.

Ao expor essas informações não é minha intenção um levantamento exaustivo e a mensuração da diversidade agroflorestral desse modo de cultivar, outros pesquisadores já realizam estudos preciosos sobre a manutenção de altos níveis de agrobiodiversidade nas roças da Reserva Amanã (Schmidt, 2003; Pereira, 2008; Rognant & Steward, 2014). Quero fazer uma espécie de “benefício da dúvida” em relação à historicidade desse modo particular de cultivar, será que somente quando o tempo da reserva se instaurou essas pessoas tornaram-se agricultoras, como tendem a simplificar as análises sobre a região?

Ao ouvir as histórias de vida percebemos que as plantas não são boas apenas para comer, mas possuindo uma espécie de substância são passíveis de agir sobre as pessoas. Temos sobre o lago uma etnografia que se debruçou a entender parte de um universo particular que tangencia os aspectos de propriedades medicinais e conhecimentos sobre cura (Câmpera, 2017). Boas para curar, vemos que as plantas desempenham um importante papel mediando transferências vitais entre diferentes corpos e subjetividades, cujas formulações, teimam em conferir aos seres botânicos capacidades que permitem contruir corpos. Essas noções apareceram também nas minhas interlocuções. As folhas do ingá, ingeridas como chá podem ser consumidas para os cabelos das mulheres ficarem compridos e bonitos, como os frutos da planta, enquanto o chá da casca do mulateiro atua rejuvenescendo os mais velhos, em referência a característica da árvore que troca sua casca fazendo cair a velha quando a nova fica pronta. Nos preparos antes dos partos, mulheres podem consumir o chá da semente da munguba que, como faz com seu fruto, fecha o útero após o parto. Durante uma tarde em uma roda feminina formada na sala de Dona Valdizia, com mulheres solteiras com filhos, adolescentes e anciãs, a mãe do corpo foi tema de nossas conversas, que se manifesta nos corpos das mulheres parturientes procurando o filho gerado. Ainda que habite o corpo de todas as mulheres, sendo cólicas menstruais e sangramentos relacionadas a ela, é após o parto quando o estado de liminariedade que atinge as mulheres se instaura, que a mãe do corpo pode ser mais sentida, através de fortes dores no baixo ventre como uma vibração e durante a amamentação nas primeiras horas ou dias. O estado implica uma série restrições, resguardo, regras e evitamentos, com uso de técnicas e rezas e uma dieta específica

que acionada durante os ciclos menstruais, se intensifica, sendo restrito o consumo de vários alimentos, inclusive frutas como abacaxi, melancia e abacate, visto que são considerados respectivamente como frutos fortes, com muitos líquidos e gordurosos.

Além disso, as plantas também são boas para pensar. O próprio parentesco pode ser pensado através delas, por exemplo, quando um dia me propus a realizar um esquema de diagrama de parentesco da família de Deusa e queria incluir as famílias de seus tios. No esboço do papel, era difícil registrar toda a extensão dos ascendentes que a compunham, os filhos dos filhos de Rosa e Henrique que casaram com outros tantos e formaram os diferentes núcleos familiares. Um dos filhos de Deusa, num comentário feliz, foi certo: *“aqui se tem filho igual rama”*. Na região, além de se ter filho como rama, o sistema de parentesco busca reconhecer um maior número de parentes, com a intenção de maximizar estas relações. As terminologias de primo, tio, sobrinho não são termos acionados somente entre pessoas de uma mesma geração, contempla seus ascendentes. Deborah Lima se debruçou sobre essa questão, a cito literalmente:

*“Do ponto de vista de sua dinâmica, a variação terminológica para colaterais de segundo grau estabelece que a geração filial herda e compartilha a terminologia da geração de seus pais para os colaterais que pertencem a gerações além das dos pais e filhos em questão. Por exemplo, um pai classifica um indivíduo que é filho de seu sobrinho (BSS) como seu sobrinho e esse é o mesmo termo que o filho do pai usará (FBSS). Da mesma forma, um tio do pai é também tio de seu filho. Desta maneira, a terminologia tem uma dinâmica centrípeta, pois “traz de volta” parentes de gerações anteriores, ao dar a eles a mesma terminologia que tinham na geração anterior.” (Lima, 2004: 20)*

De algum modo aquilo me fez pensar, como a relação com os cultivares não apenas tem analogia com o cuidado que pais e mães têm sobre seus filhos, mas como o sistema migratório de cultivo à sua maneira, entrelaça as relações de consanguinidade há tanto tempo. A formulação de Deborah Lima ao estudar detalhadamente Nogueira, ao lado de Tefé, é válida no lago Amanã. Chegamos assim a um ponto importante, a roça é uma “herança” e mobiliza componentes estruturais e processos sociais que ancoram a formação de localidades rurais do Médio Solimões: “a conformidade entre os ciclos de sucessão de roças e de gerações destaca-se entre os aspectos mais característicos do desenvolvimento do grupo doméstico” (Lima, 2004:6).

Em geral quando andamos por uma área cultivada, seu dono elenca um histórico detalhado de sua formação. A roça que visitei de Wigson, que ao fundo é delimitada por uma água, antes tinha sido usada por Abraão, irmão de Meire, esposa de Washington, seu irmão. As bananas tornaram-se as principais plantas quando a mata bruta foi derrubada por Abraão. Ao deixar a comunidade, outras pessoas passaram a trabalhar ali, meias quadras divididas e sendo limpas por filhos que vão crescendo e formando seus núcleos familiares. Numa quadra tinha roça com açaí, outra com abacate e abacaxi, bananeiras seguidas de embaubeiras denunciando que o solo encharcava, depois noutra meia quadra um açazal com cupuzeiro, em que a presença de abacateiros registrava o histórico de cultivo daquela área, quando anos atrás seu Miguel (do Sítio São Miguel do Cacau) produziu tanto abacate que difundiu a produção através de redes de parentesco, compadrio e vizinhança. Um sítio de açaí do mato nunca é povoado por apenas ele, tem outras qualidades como o açaí do Pará, mas também cupuaçu, cupuí, abacateiros, bananeiras e abacaxis, entre tantos outros. É preciso bater duas ou três vezes no ano, para não ficar cerrado, mas o zelo é mais intenso no início dos cultivos, quando um roçado virado sítio corre o risco de tornar-se puro mato. Não foram poucas às vezes que ouvi frases como essa: “*o sítio terminou indo para o mato*”, “*encapoeirou*”.

A ideia de encapoeirar é parte importante no léxico dos cultivadores, ora mobilizada como verbo, ora como adjetivo ou substantivo. O termo pode ser pensado como uma espécie de atualização de uma alteração virtual que os lugares podem sofrer. A capoeira ocorre quando os humanos não desempenham o zelo apropriado, quando falta cuidado, seja pela intenção ou incidência. Quando uma área se encapoeira, as pessoas figuram como sujeitos ocultos do processo, ainda que clareiras sejam passíveis de serem abertas por raios, temporais e quedas de grandes árvores e assim portanto, uma capoeira surgir.

Muitos lembram que a primeira planta para se ganhar dinheiro naquele Amanã, foi o limão. Havia limoal para todo lado, Boa Esperança foi a maior produtora, depois Kalafate, Baré e mesmo no Ubim, quando a família de Mimi e Dica ainda matinha morada na várzea do Tambaqui na Comunidade Bom Socorro. No final de 1980 praticamente todos os meses os motores (batelões) entravam no lago buscando a produção. Os limoeiros encontrados pelos sítios de hoje, em grande parte são resquícios desses anos imediatamente anteriores à criação da Reserva, quando findaram porque *pegaram o mal*. A ideia de pegar o mal é comum e acionada diante dos insucessos de experiências do manejo e plantio, ataques de fungos e parasitas. Aquela não parece ter sido a primeira experiência de uma espécie de monocultura daquela geração. Há quem lembre da produção da juta em regime de monocultura, a partir do estímulo comercial provocado

por políticas para recuperação econômica do estado do Amazonas em meados do século XX. Mas essas experiências do passado não parecem ser as únicas responsáveis pela diversificação que hoje domina o sistema de cultivo. A parceria entre manivas e bananas é lembrada por Dico quando ainda criança começou a trabalhar na roça, ou quando na adolescência via os roçados vizinhos. Outra frequente parceria a ser lembrada são com os ananás, que é dito rei das frutas por alguns e que nunca se deve misturar ao consumir, e principalmente a qualidade cabeça-de-onça, que advém das roças antigas.

Andando por roçados fui apresentada às pimentas macucau e de nhambu, que sendo mato mole nasce onde a terra é boa, coisa que a jurubeba também irá apreciar. Já o cupú-cabeça-de-urubu e o cupuí, Seu Luíz alertava, *é da mata* e nasce onde já foi roça. O adormecimento de sementes tem sido explorado na arqueologia para pensar essas articulações entre tempos distintos. Laura Furquim e Camille Rognant (2014) se debruçaram sobre essas relações, identificaram espécies indicativas que nascem espontaneamente nos primeiros roçados estabelecidos entre 30 e 50 anos atrás: pimentas (ova-de-aruanã, malaquetas, pimenta-de-nhambu), cacaos (cacau verdadeiro, cacau-jacaré, cupuí, cacau bafute, cacau-cabeça-de-urubu, cacau cabeça-de-macaco), tucumã, castanheiras, goiaba-da-anta, padu, piquiá, ingá, ingá-açu (ou comprido). A hipótese das pesquisadoras é um possível processo de quebra de dormência de sementes que podem ter permanecido no solo por um longo período, até que o fogo da agricultura de corte-e-queima as reativasse.

Excluindo-se Boa Esperança que vive outra escala de produção e especialização no cultivo e comércio da farinha amarela<sup>83</sup>, os roçados das comunidades da cabeceira tendem a valorizar a diversidade de espécies e a parceria entre elas. Como mencionado, obrigatoriamente a roça será composta por duas ou mais variedades de manivas, enquanto que há um intencional incremento de frutíferas pensando a segurança alimentar e comercialização, viável pelas embarcações comunitárias, individuais ou através de dois regatões de moradores do lago Amanã (chamados patrões por alguns). Seria possível dizer que no sistema atual, os roçados são estágios iniciais de sítios, embora nem todos roçados sejam mantidos como sítios por longos períodos de anos, já que o sistema agrícola prevê o pousio e encapoeiramento das áreas de plantio.

---

<sup>83</sup> Nas análises sobre o sistema agrícola conduzidas por Kayo Pereira (2008), o autor faz uma ponderação sobre distinções tanto do ponto de vista genético de manivas e do sistema de produção de Boa Esperança, que apresenta grau de uniformização e rendimento diferenciado em relação às comunidades vizinhas devido a escala de comercialização praticada na comunidade.

Cada vez mais comum, tem sido a abertura de áreas já com a *intenção* de implantação de *sítios*, em virtude dos melhores preços de venda, maior facilidade de escoar a produção e da menor carga de trabalho se comparado com a roça destinada à produção da farinha. Assim, entre sítios há distinções: haverá aqueles destinados às frutíferas, que prevê alguma escala de produção e com baixa variedade de plantas. Já os sítios como o que Careta começava a formar, seria como os sítios ideais, repletos das mais variadas espécies que coadunam trabalho dos humanos, dos próprios vegetais e seres atraídos por eles. Assim, a classificação das plantas é feita por seus donos em função das memórias que constroem sobre suas áreas cultivadas. Engana-se quem ao olhar os açazais os determinem como plantados, pois quando caminhamos por eles seus donos podem dizer que nem todas são plantas, ainda que quase todas tenham sido manipuladas por gente. Tem os caroços da onde nascem árvores, tem aquelas que brotam por terem sido apenas jogadas, seja por gente ou tucano. Há aquelas que são consideradas plantas, ainda que do mato sejam, mas se amansaram ou são *quase civilizadas*.

Um sítio pode se encontrar na capoeira, mesmo aqueles trabalhados por 20 anos ou mais, e as idades dessas áreas são mensuradas pelo nascimento de crianças, mudanças de casas ou mesmo morte de parentes. A trajetória e percursos de vida de Dico podem ilustrar esse argumento. Nascido quando os pais Antônio e Alice tinham residência no Paranã do Amanã, aos 12 anos passou a morar onde atualmente é Bom Jesus do Baré, ainda quando solteiro trabalhando pelas cabeceiras do Igarapé do Baré, andou por diferentes cursos hídricos do centro, a última vez que esteve por lá varou o para o Rio Negro através do Rio Preto. Em Manaus conseguiu uma passagem para Coari, passou cerca de três anos morando lá, pois tinha um primo na cidade. Casou-se, morou junto aos seus sogros, até resolver voltar com sua esposa para Amanã por não se adaptar à várzea. Fez sua primeira casa onde está implantada a base de pesquisa do Mamirauá, chamada de Casa do Baré, depois de 5 anos, resolveram então mudar para a Enseada da Paxiúba, cerca de 500 metros acima, onde então moraram por 26 anos. Implementou roças, plantou castanheiras e frutíferas, tinha sua casa como um sítio rodeado de capoeiras e roçados. Quando um de seus filhos faleceu, resolveu construir uma nova casa junto aos seus irmãos na comunidade do Baré. Passados alguns anos, retornou para a enseada da Paxiúba. Foi nesse lugar, com uma casa recém-construída que num diálogo gravado em voz, ele me relatou suas lembranças sobre o lago e seus antigos moradores, narrativas de sua avó Rosa sobre seres agressores, compartilhou informações sobre as pontas de terra do curso do Baré e seus próprios achados de coisas antigas durante o trabalho com a roça.

**Jaqueline:** Seu Dico, foi o senhor que atravessou pelo Unini, né?

**Dico:** Varei no Rio Preto

**Jaqueline:** Isso foi a quanto tempo atrás?

**Dico:** Muitos anos, quando eu fui pra lá eu ainda era solteiro, hoje eu tô com quarenta e um anos de casado! No derradeiro ano que eu fui por lá...

**Jaqueline:** Deu a volta?

**Dico:** Dei a volta por lá, nesse tempo da sorva, massaranduba, já baixei por lá...Aí apareceu um dia lá em Manaus um cara e eu subi para Coari, lá em Coari eu tinha meu primo que trabalhava com negócio de madeira, né? Aí eu fiquei com ele lá com negócio de madeira. Aí arrumei uma mulher pra mim, arrumei uma muchacha pra lá! E aí eu passei mais uns três anos por lá, e vim embora pra cá. Onde meu sogro morava, você plantava, quando chegava na hora da colheita, nós voltava, alagava tudo. Aí, "*quer saber? Vamos embora pra lá [Amanã]! Diz que lá a gente planta e colhe todo ano. E aqui a gente colhe uma parte e depois colhe outra*". Aí a gente terminou vindo embora.

**Jaqueline:** A primeira casa do senhor, foi lá onde é a casa do Baré ou foi pra outro lugar?

**Dico:** Era ali naquela ponta, depois aqui. Essa enseada aqui chama Enseada do Paxiúba. De primeiro isso era um paxiúbal, por igual. Naquele tempo não tinha isso de roçado, com esse negócio de roçar, né? Tudo isso aí era um paixiubão murcho. Nós moramos parece que assim, cinco anos lá naquela ponta, aí nós viemos pra cá. Aqui nós trabalhamos aqui, foi vinte e seis anos. Aí foi o tempo que meu filho morreu, e fiquei desgostado, e a casa ficou aquele chororô medonho. Aí veio e me falou "*Vão bora pra lá*" [Comunidade Baré], nós fomos: "*Vamo embora*" Mas eu me arrependi de ter ido...

**Jaqueline:** É mesmo?

**Dico:** Tivesse ficado naquilo mesmo, que pelo menos eu tava melhor, pelo menos tinha o meu sítio. Plantei abacate, cupú, essas castanheiras aí. Uma castanheira que tá bem aí, aquela lá atrás do motor de luz, aquilo tudo foi nossa planta. Tudo é planta!

O que marcará a diferença de um sítio em relação ao roçado será a ausência da roça (mandioca), muito embora seu início invariavelmente se dê em função do plantio das manivas para a produção da farinha. O fato é que um roçado via de regra não pode se encapoeirar, pode até parecer sujo em algum momento, mas nunca a capoeira prevalece, tão somente após a colheita e o momento do pousio. O pousio, por sua vez, não exclui um manejo ou algum grau de uso da própria capoeira. Nunca ocorre um "abandono" da área, trata-se assim, de uma fase desse sistema



agroflorestal, ali poderão ser obtidas sementes e mudas para novas áreas de roçado, como bananas, canas, açaí, além das próprias manivas que podem florir.

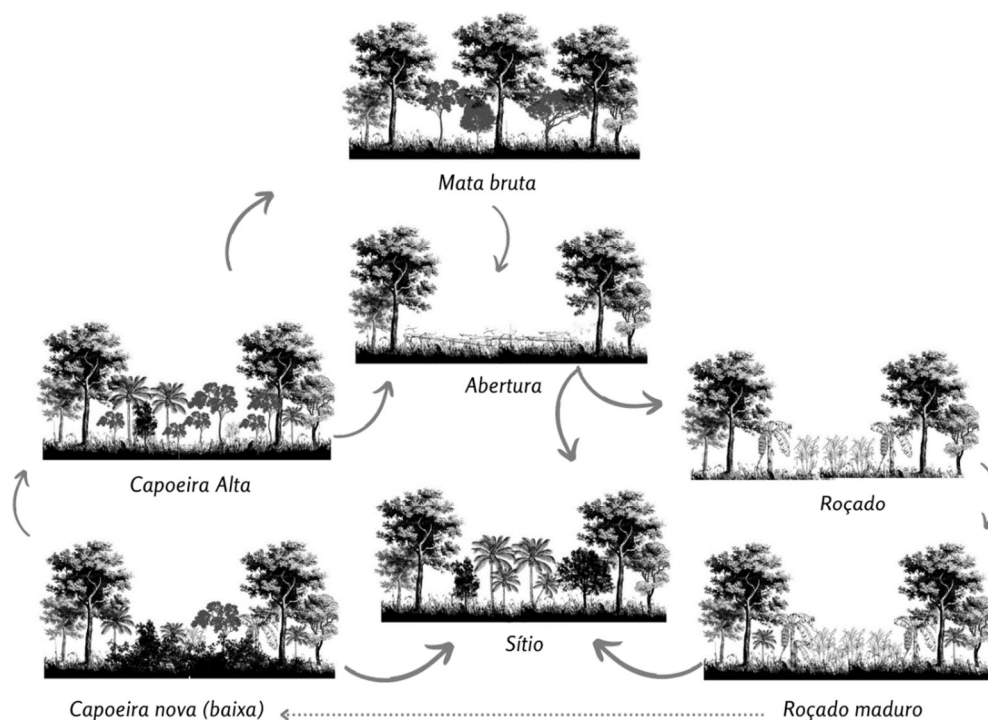


Figura 48: Sequência esquemática do processo de conversão de mata primária em mata antrópica no Lago Amanã.

Em geral, as áreas cultivadas são potenciais locais de moradia, pois os critérios para abrir uma área para o cultivo ou morada, passam por chaves semelhantes. A porção de terra deve ser alta de modo a evitar alagações e ainda serem mensuradas as distâncias em relação às águas. Para abrir uma área é preciso ter uma *intenção*, fazer roça para venda, para o consumo, transformá-la depois em *sítio*, ou abrir um campo, ou quem sabe morar no futuro. Esses aspectos são dimensionados, pois irão influenciar a forma como tratarão da área, mas sem dúvida, o planejamento pode ser redesenhado. Washington, doze anos atrás, abriu uma área, tinha a intenção de fazer um *campo* para bois, fazia negócio com seu cunhado. Depois que uma onça atacou os animais, ele resolveu plantar a roça entremeada com açaí do mato. As mandiocas deram bem, mas os filhotes do açaí do mato ainda mais, estavam bonitos e por isso, ele plantou e alimentou a área com mais açaí, hoje aquele sítio às margens do Igarapé Ubim tem cerca de 190 dessas palmeiras, e ele sabe dizer o número na ponta da língua pois está tudo “inventariado” pelo grupo de pesquisa em Agroecossistemas do Mamirauá.

Quando há *intenção* de morar, pode ocorrer um planejamento de médio a longo prazo em determinada área, investe-se algum esforço na composição florística da beira. A munguba, comum nas margens no ambiente de várzea, pode deliberadamente ser plantada às margens dos igarapés de água preta, isso porque atrai periquitos e outros pássaros que ao consumirem seus frutos, tornam aquela beira atrativa também para os pacus, que serão pegos até pelas crianças. As seringas são plantadas para alimentar os tambaquis, já murim, capim característico da várzea, também pode ser plantado de modo a chamar anuns e outros pequenos pássaros. Não será necessário muito zelo ou vários exemplares, pois o vento é outro que colabora, leva consigo as sementes para diversos cantos.

Os sistemas agrícolas de Amanã encantam porque a morfologia dos roçados e sítios, com seus usos e o manejo da terra, estão implicados no modo de vida e entendimento do mundo, cujos efeitos práticos é imprimir texturas nos lugares. Há um dinamismo no cultivo que extrapola o planejamento e ação humana. São os ventos, as águas, o fogo, os bichos, as criações – e como porco gosta de cará - e veja também, até curupiras que andando por aí podem plantar um abacate no lugar de alguma planta. Eu mesma me perguntava: seria confusão de quem plantou? Naquele lugar ao invés de uma semente determinada ter colocado outra? Mas o que importa, afinal, se pra quem me narra a curupira comeu o abacate e plantou a semente no lugar já preparado por uma pessoa? Áquila havia me contado tal caso enquanto caminhávamos por um dos sítios de abacate de seu pai. Nêgo, por sua vez, dizia que ao plantar suas bananeiras de três qualidades diferentes, devido à sombra e abafamento que sofreram, quando puseram os cachos, deram de uma única qualidade. Se corpos vegetais se transformam em relação uns com outros, os lugares se constituem enquanto o tempo passa corroborando as ações das pessoas, mas nem sempre suas intenções, pois essas podem ser atravessadas por tantos seres que não lhes cabe praguejar ou mal dizer a natureza.

Como em diversos outros contextos, em Amanã não só pessoas humanas fazem um lugar, essa simples formulação extravassa para uma assertiva que não é antropocentrada: todos podem fazer um lugar - inclusive seres animais, as plantas, encantados, as *coisas da natureza mesmo*, visto que todos são seus habitantes. Daí, empreende-se uma questão promissora: como os lugares cuidados pelos humanos condicionam possibilidades existenciais e relacionais distintas dos lugares que emergem dos cuidados das *coisas da natureza*?

## Caminhar no São Sebastião

O destino final do nosso passeio foi o igarapé do São Sebastião ainda próximo à sua boca, se percorrêssemos mais algumas quatro ou cinco horas de remo acima chegaríamos no Cascão. Na história oral registrada por Edna Alencar (2007), uma colocação de seringa onde o avô de Careta trabalhava. Para Careta, era onde o vovô tinha uma casa também e morava *mesmo*, lá tirava seringa e quebrava castanha, ele me explica que: *“pra lá que o igarapé é bonito, e pra lá tem é ponta de terra, sai duma entrando na outra. Cada uma mais bonita que a outra e era onde o pessoal mais trabalhava aí pra dentro”*. As pontas do São Sebastião, fazem parte da malha de lugares formados no tempo da seringa. No Cascão, não existem mais estruturas domésticas, mesmo assim a família Tavares é a dona do lugar, como ocorre na ponta do Cajubim, que tratarei com maiores detalhes mais à frente. Acima do Cascão, nas cabeceiras do São Sebastião, a família Pires vinha de ano em ano para trabalhar na sorva e castanha. A família Tavares, portanto, detinha domínio sobre algumas pontas de terras no Igarapé do Baré e São Sebastião, o que sem dúvidas, é muita terra, mas não era de forma contígua territorialmente.

Paramos no mesmo ponto onde haviam passado os primos de Careta e deixaram o motor antes de seguir para o Cascão. Foi onde caminhamos por cerca de uma hora mata a dentro, por trilhos pouco marcados no chão, um rumo serpenteado cheio de espinhos, povoado por seringas, algumas identificadas como filhas de outras, por castanheiras, por tauaris que curupiras gostam e sapopemas que são moradas de mãe da mata. Na trilha, Gabriel seguia seu pai. Eu, por minha vez, seguia o menino. Pensava na sua perspectiva vendo a grandeza da floresta, cujas seringueiras e castanheiras compunham parte das redes que entrelaçavam a criança às suas gerações anteriores. Na fotografia, o movimento através de um lapso desfoque, com o pensamento que eu arqueóloga e mãe, com saudade de meus filhos, via o andar de Gabriel. Certamente aquele dia me afetou, pois, os fragmentos cerâmicos, que outrora encontramos em nossa primeira parada, eram agora apenas mais alguns vestígios no complexo emaranhado de marcas que fui sendo apresentada a cada lugar que passávamos.



Figura 49: Trilho no São Sebastião Gabriel segue o pai Careta.

Nesse caminho as primeiras marcas observadas foram de uma onça que há pouco estivera por ali. Careta ia atento, falando pouco e baixo até ter certeza que não havia animal por perto. Seguimos até eu ser surpreendida pela pergunta: “*Já viu uma sorveira?*” Com um corte bem pequeno Careta me fez experimentar o leite de uma dessas árvores, estimulada pelo sabor amargo perguntei o que faziam com ele. Seu Moisés, por exemplo, adora colocar no café e beber como leite. A sorveira também oferece frutos deliciosos, quando se está numa picada de castanha durante a quebra, que demanda passar longos períodos na mata, o fruto pode render uma boa pausa no trabalho. Em seguida passamos por uma castanheira cuja copa fui incapaz de visualizar. Pacientemente Careta me mostrava como reconhecer uma seringueira, que diferente da sorveira tem troco mais liso e fino. Ali a fez sangrar, foi uma breve demonstração de como era feito o trabalho no tempo da borracha. Com apenas um pequeno furo, fez fluir um leite mais espesso e



depois, rapidamente, arrumou um curativo, misturando a serapilheira e terra, para então tampar o corte. Ele não gostava muito de fazer esse tipo de demonstração, pois era como provocar dor na planta, cortá-la não havendo *necessidade*.



Figura 50: Demonstração do leite da seringueira.

O caminho não marcado, dentro daquela ponta no São Sebastião, era um trilho improvisado para mim, mas familiar para Careta. Enquanto eu procurava as marcas que orientava meu guia, lhe perguntei sobre um corte que identifiquei. Sua resposta foi curta: aquilo não era necessariamente uma marca do trilho, era um golpe, e o que mais tem é menino que anda por aí e gosta de ficar batendo em pau *por hora*. Falávamos, mas em tom mais baixo, Careta me informava que para direita tinha um baixio, que o atravessando chegava num ponto bom de caça, um pouco mais acima também tinha uma picada de castanha. Passamos mais algum tempo caminhando, minutos depois ele começou remendar uma espécie de ave, prontamente parei. Ele continuava com a intenção de me fazer ouvir claramente o que ele havia identificado. Me sentia decepcionando meu guia, pois não ouvia mesmo quando em pausa durante aquela caminhada. Em seguida ele me explicava, era um bando arisco de ariranhas: “*elas não têm medo de gente e botam pra cima, e é porque é curioso mesmo!*”. Decidimos retornar, ali mesmo foi simples entender que Careta ao percorrer aqueles caminhos, de modo que continuam abertos ainda que passe meses sem ali pôr os pés, mantinha aqueles trilhos, os canamãs e as picadas de castanhas

como forma de manter a história viva, a memória de seus antepassados ativa, através de sua própria vida.

Quando chegamos na canoa era pouco mais de 16 horas, Gabriel comia algumas bolachas, e descansávamos para começar a descida até a comunidade. Aproveitei para fazer algumas perguntas sobre o avô de Careta, personagem respeitado entre as pessoas do lago:

**Jaqueline:** E até onde o seu avô andou? Até onde ele ia?

**Careta:** Eu sei que até pra onde o cara anda, o cara ver as marcas dele. O [Igarapé do] Baré mesmo, até a cabeceira, tem marca deles. Tem pau ainda...

**Jaqueline:** Essas marcas são os paus cortados e o que mais?

**Careta:** Garrafa, que eles bebiam demais, meu Deus do céu! Finado vovô não ficava sem beber um dia, por Deus! O chá dele era café de manhã, e com escuro era cachaça. Mas não ficava porre! Não sofria um ataque! Por Deus!

**Jaqueline:** Mas ele andou muito, né Careta?

**Careta:** Ele vinha era sozinho pra cá, passava era de mês. Fazia sozinho o fábrica da castanha, só ele e Deus. Teve uma vez que ele conta que era ele e Avilásio, daí um dia mandou o Avilásio vim atrás de comida que eles tavam lá no Cascão e mandou vir aqui pra fora. Tinha um pessoal que tinha casa de farinha. Vovô matou uma anta e ficou um dia comendo escoteiro<sup>84</sup>, Avilásio passou um dia, dois dia, três dia e nada de Avilásio. Ele tinha um cachorrão, porreta. Aí ficava pensando: será que vou atrás de Avilásio? Aí o cachorrão latiu e era o Avilásio com a farinha! Pensa, três dias comendo de escoteiro!

As pontas de terra de hoje eram as entradas das picadas de castanha, sorva e seringa dos antigos. Essas picadas são como as pessoas se referem aos coletivos de plantas que estão delimitadas por estradas antigas usadas por seus antepassados, não necessariamente são sinônimos de castanhais ou seringais como vastas áreas contíguas nos centros da mata. A necessidade no tempo dos antigos era que os faziam percorrer os centros da mata, vale ressaltar, sempre compreendidos como áreas potencialmente perigosas. Naquela nossa conversa na canoa, Careta trazia à memória as histórias contadas por seu avô, como esse trecho acima, nada relevante talvez para quem nunca esteve sem companhia na mata e precisou comer carne de anta pura! Como nesses contextos, essas histórias nos levaram às narrativas que invariavelmente envolvem aspectos das relações com encantados, donos de bichos e coisas da natureza:

---

<sup>84</sup> Escoteiro é como chamam as refeições realizadas sem a farinha.

**Careta:** Aqui o vovô contava era rolos<sup>85</sup> de criança. Diz que eles quando trabalhavam pra cá, num sei quem deles chamava, não sei como era o nome do cara... Ceguinho ou era quase assim... Diz que ele, onde era que a gente trabalhava aí pro mato, o menino saiu pra caçar também e não voltou. Aí diz que a Curupira que pegou... Aí só que o pai dele ou o avô dele parece que também sabia e entendia os negócio da mata... Aí disse que era a Curupira que tinha levado ele e sabia onde tava... Só que tinha que buscar mais gente...

**Jaqueline:** É sempre é assim, tem que ter mais gente porque senão não consegue segurar?

**Careta:** É porque é bravo, diz que morde. Aí ele chamou outro cara também que diz que sabia dos negócios dos espíritos da mata. Diz que aí foram os dois, aí disseram:

- *“Quando chegar perto de tal canto aqui vocês cercam, vocês podem cercar, vocês ficam aí e só eu vou, ele tá dentro de um oco do pau”.*

- *“Será?”* - o cara disse.

- *“Está! Dentro de um oco do pauzão, pode ir!”*

Aí quando chegou lá perto o cara disse:

- *“É aqui!”*

- *“Será?”*

- *“É aqui, pode cercar! Cerca aí!”*

Quando não demora, diz que o menino partiu lá de dentro, tava lá mesmo...Aí diz que corria esse menino e se agarrasse esse menino mordida e gritava. Dava uns grito feio, chega a tremer até a terra, e mordida e mordida... E “Agarra o menino...Agarra o menino”...Ninguém conseguia agarrar... Agarraram a boca, meteram pano na boca. Sei que agarraram o menino e trouxeram ele. Mas diz que foi um tempo pra ele ficar manso...diz.... Bravo, bravo, bravo, bravo, bravo, bravo mesmo!

**Jaqueline:** Nessas situações assim, ficava esse “cara” que conhecia que ficava tratando a pessoa?

**Careta:** É, ficava tratando dele, ficava tipo um macumbeiro que ficava tratando dele lá, até ele ficar bom. Mas era doido isso né?!

Como nos outros exemplos que trouxe no capítulo anterior, aqui o vetor da captura de gente por curupira foi acionado a partir de um exemplo de caça, um aspecto que já exploramos considerando as relações que são baseadas na predação e morte de outros seres na mata. Ocorre que como é de se esperar, a vida real e cotidiana é borrada, os aspectos do extrativismo narrados por Careta através das vivências de seu avô, nos remetiam ao andar na mata como fazíamos

---

<sup>85</sup> Rolos é uma expressão muito usada na região aplicada ao sentido de grandes quantidades.

naquele dia, que por sua vez podiam também ser correlatos do caçar no sentido que eventualmente poderíamos pegar algum animal.

E assim naquele momento de escuta eu pouco compreendia como as narrativas foram se desencadeando, de modo que Careta acabasse por se referir ao risco de uma pessoa desejar um alimento “qualquer”, e seu desejo a tornaria vulnerável ao que ele chamou de forças da mata. Naquele momento, na canoa enquanto descansávamos para retornar para a comunidade, ele detalhou algumas “regras” ou modos apropriados que seus antepassados pensavam que lhes faziam lograr êxito no mexer com / estar na mata.

**Careta:** Agora eu vou te falando, a gente de primeiro, já moço assim morria de medo. Antigamente contava muita história! Tinha menino que saía, vinha aqui pra cima do Baré, até nós, os mais velhos, os caras que andava aqui primeiro. Tinha muita gente que aparecia, assim de fora, que vinha. Quando via, diz que... tipo como nós tamo aqui, sentado aqui, diz que falava... *“Pô, deu vontade de comer uma melancia”*. Aí diz que não demorava nadinha, diz que o cara aparecia.

**Jaqueline:** Aparecia alguém?

**Careta:** Aparecia alguém com uma melancia e te dava! Diz que um cara tinha dois filhos. Aí eles saíram, quando chegou lá, diz que um menino disse pra ele:

- *Rapaz, tô afim de comer uma melancia hoje!*

- *Menino... Tu não brinque com isso... Nós tamo aqui no meio do mato...*

- *Ah mas se tivesse uma melancia eu comia... se me aparecesse, eu comia!*

O velhão dizia:

- *Menino pare de brincadeira, num mexe com isso, tu num sabe o que é que tem na mata*

Aí diz que o cara foi embora, só ficou ele e o irmão dele. O Velhão foi embora pro mato.

Diz que assim que o velho saiu, diz que lá vinha um cara mesmo [ênfase], com uma melanciazona boa. Ofereceu pra ele, aí o outro que disse que não queria, ficou cabreiro por ali. O cara:

- *Bora mano, comer isso*

- *Vou nada, vou comer não! Se quiser de comer, que tu coma, mas eu não vou comer não.*

Aí o outro comeu e ele não comeu não. Diz que ficaram tudo junto lá. Quando foi umas horas, o irmão dele, a barriga tudo começou a querer doer. Aí começou que um negócio meio estranho. Ele já ficou meio com medo... *“Você quer saber, vou me embora, deixar ele aí”* - o cara pensava.

O cara (que comeu) foi mais gemendo e ficando mais feio... E ele *“Quer saber? Eu vou é me embora”*. Aí pulou na canoa e saiu fora. Aí diz ele que meteu e meteu [refere-se à velocidade de condução da canoa]. Quando foi umas horas que ele escutou, a zoada vinha



assim até perto dele, já quando que na beira, a canoa tava na beira e ele empurrou, a zoadona vinha até onde ele tava, uns negócios, os gritos! Que diga o nome dele, ele não sabe! Aí veio embora. Diz que o pai dele, diz que achou o irmão dele, diz que lá [com muita ênfase] no meio da mata, num meio dum cerradão, taquarazal. Diz que estava feio, feio, feio, feio, todo, todo, todo ruído, a cara, a boca e tudo feio, tudo ruído, feio mesmo.

**Jaqueline:** Sim, mas ele estava vivo?

**Careta:** Tava vivo!

**Jaqueline:** E conseguiu viver?

**Careta:** Conseguiu viver... Ele conta, mas vai acreditar!

Nessa conversa não foi a primeira vez que eu ouvia uma narrativa como aquela. Dias antes Seu Dico havia me contado com muitos detalhes duas histórias nas quais figuravam seres que tinham capacidades transformativas e comportavam-se como predadores de gente. Tratam-se de outras personagens, outras referências espaciais e o contexto bem explícito do tempo da seringa.

**Dico:** Acontecia muito desastre, hoje em dia não acontece mais nada assim dessas coisas. De primeiro, até você desejar uma coisa, digo assim, uma fruta ou um bicho assim qualquer, quando menos esperava pintava. Finada minha avó contava um causo. Tinha onde trabalhava o cara, lá tinha uma roça, aí ele saiu pra fora pra ir comprar um negócio do rancho. Naquele tempo era só o patrão no barracão, quando não era assim o regatão. E ficou três moças lá, filhas dele. Ele disse: *“Não volto hoje não, só vou voltar amanhã”* Quando já deu assim já umas cinco horas, tinha um jacu gritando pra lá. Teve duas que disse assim: *“- Ah, se eu pegasse uma panelada com esse jacu.”* A terceira disse:

*- Olha, tu sabe que não é coisa dizer esse negócio hein?!”*

*- “Ah nada!”* [tom de desdém]

Quando deu umas seis horas, não demorou muito lá vem um homem e uma mulher com panheiro nas costas, e falou com ela:

*- Cadê teu pai?*

*- Papai foi pra fora.*

E eles:

*- Trabalhamos lá pra cima...*

A outra que não tinha desejado as coisas ficou pensando: *“O quê? Que papai trabalha aqui há muitos anos e não tem esse pessoal que trabalha aí pra cima”*

Ela [a mulher que apareceu] disse:

- Olha, eu trouxe aqui um jacu pra ti.

Tinha dois jacu. Aí foi “Bora pra lá”, coisa e tal. Eu sei que pegaram o jacu pra comer. A outra [terceira filha] não quis e as outras botaram pra comer. A outra disse:

- Não quero!

E elas:

- Vão bora, vão bora!

E ela diz que não quis, não comeu. Eles disseram:

- Nós já vamos embora

Quando saiu, as meninas tiveram uma soneira desgraçada. A outra [terceira filha] disse:

- Meninas, mas vocês comeram aquele troço!

Quando dormiu, diz que foi como um pedaço de pau, e ela ficou acordada. Já era pra madrugada, ela escutou formando um temporal e disse: “É o bicho, e agora?” Canoa ela não tinha. “O que é que eu faço?” Não demorou o bicho vinha chegando. O pai e mãe dela trabalhavam com esse negócio de louça, e eles tinham lá um alguidar monstro. Ela procurou em todo o canto onde se esconder e foi embaixo de um alguidar. Diz que ela ficou lá encolhida. Diz que era grandão o alguidar de barro, a mãe dela tirava esses negócio de gomo, essas coisas, diz que era grandão. Sei que lá ela ficou esperando o bicho chegar. Entraram pra lá, diz ela que de lá ela só escutava os gemidos. E quando demorou, passou outro e ficou rodando pra aqui e pra lá, e dizia: “Mas eram três, eram três” e rodavam, rodavam e ela lá debaixo escondida. Aí foi indo assim, até que sumiram, foram embora e ela ficou lá...

**Jaqueline:** E as duas irmãs?

**Dico:** As duas irmãs o bicho comeu...

**Jaqueline:** Foram embora com o bicho?

**Dico:** Comeram...

**Jaqueline:** Eles comeram?

**Dico:** Uhum. Quando já deu assim uns negócio de nove horas, ela lá não queria suspender o alguidar porque ainda estava com medo dos bichos. Ela escutou conversando, conversando, quando não demorou, subiram: “Cadê as meninas? Estou preocupada de onde elas estão” “Estão pra roça?” Gritavam, e nada e ela lá debaixo. Até que ela conheceu a voz e disse:

-É o papai com a mamãe! Eu estou aqui debaixo

-Menina, o que é que tu faz aí”

Então eles foram reparar, só estava o couro e os ossos, chuparam tudo.

Eu escutava a narração de Dico na sala de sua casa, tínhamos combinado essa entrevista depois que ele participando de meu diálogo com Deusa se interessou por minhas questões. A conversa foi iniciada com o tema dos lugares, ditando uma lista de nomes e pequenas histórias associadas e seus usos atuais, ele trazia informações sobre sua experiência de se movimentar em suas práticas de caça e de extrativismo, já que ele passou parte de sua vida no trabalho com a sorva, castanha e *fantasias* (peles de animais silvestres). A necessidade lhe fazia andar pelos centros da mata, como ele próprio enfatizou. A minha surpresa diante daquela história das meninas que se tornaram presas, rendeu algumas explicações e detalhes ilustrados e complementados por outra narrativa por ele conhecida. Hoje pode ser comum dizer estar *com vontade de comer um tambaqui, uma caça*, mas ele me ressaltava que antigamente não se podia querer um alimento que ele simplesmente aparecia.

**Jaqueline:** E aí quando isso aparecia era como se fosse uma....

**Dico:** Uma pessoa mesmo, uma pessoa! E aí ela [avó] contava outro causo também que foi acontecido. O cara saiu também para comprar rancho e ficou a mulher e dois filhos dela: “*Vou lá fora comprar um rancho, de madrugada eu chego*”. Quando saiu não demorou nadinha, uma mulher veio com duas melancias assim. Eles estavam jantando. Ela chegou e “*Olha aqui o que trouxe pra ti!*”. Coisa e tal e conversando: “*Nós mora lá acima da volta da estrada do teu marido, nós mora lá*”. A mulher com seus filhos pensando: “*Mas não dá notícia desse pessoal*” Aí aquilo pra aqui pra acolá, e ela prestando atenção, ela [a mulher que surgiu] tirava umas lascas da madeira da casa e pelejando para ela comer a melancia:

- *Não vai comer?*

- *Vamos sim, depois da janta aqui e vou até partir uma já pra deixar esfriando*

[A mulher se despediu]:

- *Já vamos, está tarde.*

E foi embora. A mulher achou aquilo muito estranho...

**Jaqueline:** Mas era o que? Não era melancia, né?

**Dico:** Não, não era melancia, nas vistas dela era. Eu sei que aí foi embora. Quando ela saiu, quando os filhos foram comer, a mulher não deixou, ajeitou um negócio de uma tipoia, ajuntou e veio do igarapé pra baixo, por sorte a beira não era muito cerrada. Diz que quando ela saiu, com uma meia hora, ela escutou o barulho. Então que ela arroucho, arroucho, arroucho, quando deu duas horas da madrugada, ela chegou lá onde era em frente da casa de um cara compadre dela. Ela gritou, gritou, gritou. Quando ele chegou, ela estava lá só com uma poronga, toda rasgada, tinha uns meninos atrás dela, ela vinha doida. E falou:

- *E o que foi que aconteceu?*

Ela contou a história todinha.

- E o cumpadre? Cadê ele?

- Ah, ele foi lá pro barracão”

Quando estava nessa conversa, não demora a escutar, já era de madrugada e ele já vinha, encontrou a mulher e ela contou a história. Eu sei que aí ele voltou pro barracão, juntou um pessoal e foram lá. A melancia a mulher tinha colocado dentro da mala, trancado e jogado no meio do mato. Botou dentro da mala, quando jogou a melancia e tacou no mato e deixou ela lá dentro da mata. Quando chegaram lá, diz ela que comeu a roupa e estava aquele retalho, comeu tudo, tudo, tudo, e não tinha nada, nada, nada. Tinha acabado de comer tudo, os panos tudo tinha comido. Foram olhar a melancia, quando abriu e olhou, diz que eram dois pedaços de osso...

**Jaqueline:** Dois pedaços de osso?

**Dico:** Dois pedaços de osso... [...] foram reparar lá na panela que vinha com essa dona, diz que era cheia de barro, que era a comida de barro, com pedaço de pau, tudo dentro...

[Fiz uma interrupção e a pergunta de como aqueles animais eram chamados]

**Dico:** Diz finada minha avó, diz que esses bichos assim que aparecia, diz que era, naquele tempo que aparecia, diz que era uma tal de akãwere. Dizia minha avó que o tio dela andava também nesse bolo, foram reparar pra ver se pra onde tinham ido. Foram, foram, foram e no fim da volta da estrada dele, eles entraram e acharam um buracão monstro e os bichos estavam tudo lá dentro. Eles voltaram pra trás, foram na casa do patrão, que deu gasolina para jogar dentro. Levaram tambor de gasolina e quando chegaram lá jogaram o tambor de gasolina tudo lá dentro e largaram fogo. Diz que era fogo, fogo, fogo, que os bichos iam saindo e eles iam matando. Diz que era bicho de todo jeito que saía e sei que eles chegaram matando tudinho.

**Jaqueline:** E aí o senhor tá me contando essas histórias, esses causos, esses bichos então, eles conseguem fazer que a vista da pessoa veja ele como gente, oferece uma coisa...

**Dico:** É como gente. Oferece aquela coisa e não é que não é aquilo. Parece que vem assim, tipo assim, um veneno...

**Jaqueline:** Tipo uma armadilha, né?

**Dico:** É uma armadilha, te dá uma soneira! Se der fome nele, se dar fome nele...

Vários aspectos podem ser pontuados, quero chamar atenção para pelo menos três e minha escolha por organizar a apresentação dessas narrativas da presente forma. As histórias são contadas em contextos distintos. Careta aciona uma narrativa que ele não situa em um passado remoto, mas exemplifica como uma situação cotidiana, ocorrida e vivenciada por uma

pessoa conhecida durante uma incursão aos lugares - como nós empreendíamos naquele dia. Uma incursão malsucedida, mas que felizmente não ocasionou uma fatalidade, o personagem descrente das normas de um bom comportamento como prognosticado pelos antigos, teve sua experiência de ser seduzido e quase predado na mata. Quando ouvi a sequência dos acontecimentos, já era possível fazer a associação com os akãweres a quem fui apresentada anteriormente. Não me restava dúvidas que embora o tom de curiosidade que regia nossa conversa e a sensação que Careta tentava imprimir de algum ceticismo sobre alguns dos acontecimentos, ele conhecia os preceitos que regiam uma forma adequada de se portar nas áreas de mata. Quando Dico é o narrador, as histórias se situam temporalmente no tempo da seringa, quando só tinha o patrão no barracão, mas era também um tempo “de primeiro”, quando era possível ter a roça, quando os grandes alguidares de barro eram feitos e usados. Vale ainda mencionar, a segunda narrativa teve até a participação de um dos seus ascendentes [seu tio-avô é um dos que testemunharam a história]. De todo modo, não é preciso muito esforço para compreender que há desencadeamentos de fatos com uma lógica mitológica muito forte.

A essa altura estamos diante de um claro contexto de predação, onde os humanos ocupam o lugar de presa. Os bichos referidos nos relatos são poderosos, mas enganadores. Tipicamente podem aparecer na forma de gente, apenas para os olhos de quem os vê – pode parecer esquisito, mas penso que essa informação ao ser frisada indica que já ocorre o estágio inicial de encantamento. O fato de desejar um alimento torna a pessoa suscetível a outro animal e seres predadores. Eles podem se apresentar como uma pessoa e assim estabelecer um encontro social – são conversas, oferecimento de alimentos, tentativa de estabelecimento de laços de vizinhança a partir da distribuição de comida, algo praticado no cotidiano das comunidades de Amanã, cuja rede de vizinhança e parentesco é literalmente alimentada com a repartição e distribuição, principalmente, da carne de caça (embiara) e peixes, além das frutas, vinhos de açaí, etc.

Ficam aparentes noções de uma sociabilidade que transcende o humano, nos aproximando dos diversos contextos associados ao perspectivismo multinaturalista como já amplamente discutido na literatura antropológica (Viveiros de Castro, 1996). Isso permite entender tais descrições, à primeira vista ambíguas ou confusas, com personagens animais com costumes e atributos humanos, na chave ameríndia que reserva ao corpo e não à cultura, a diferenciação de uma espécie a outra. Este é o segundo aspecto, as narrativas desses encontros têm um eixo perspectivista que ocupa parte do relato, mas que ao final me parece a razão de seu desenvolvimento. Enquanto eu buscava entender se haveria uma associação específica entre os

lugares que habitam esses seres e os pontos de caça, e perguntava se “*era como se fosse a casa desses bichos?*”, Dico afirmava sem ditubiar: “*Era a casa deles*”. A descrição que esses seres na aparência de gente humana fazem <<“*seu marido passa do lado da nossa casa*”>> traduz uma espécie de vida social que não seria exclusiva aos humanos.

As narrativas acima nos direcionam para a relação com seres predadores reconhecidos como os akãweres, cuja grafia tomei dessa forma em função de um tom nasal na pronúncia, que deveria ser melhor averiguada, até mesmo em relação aos correlatos na língua geral. Quando procurei entender se a melancia se tratava de uma armadilha, Dico a definia como um veneno. No segundo ato das Mitológicas – “Do Mel às Cinzas”- com base em um mito Mundurucu, há referências sobre a “natureza diabólica das melancias” (Levi-Strauss, 2004[1967]:90). No mito analisado, os homens que primeiro ingeriram as melancias morreram envenenados, seu consumo torna-se livre de perigo somente após sua domesticação. Com efeito, a melancia é um fruto marcado pela ambiguidade, que remete aos espíritos e deuses enganadores e trapaceiros (Idem, 2004:94<sup>86</sup>).

O terceiro aspecto, por fim, se entrelaça com as categorias dessa habitabilidade que vamos esboçando entre os centros e as beiras, na medida que os encontros com akãweres também aponta para algum desequilíbrio, ao viverem apartadas ou junto aos centros da mata as pessoas tornaram-se mais suscetíveis a eles. Os idosos que foram me guiando por essas narrativas explicavam: as comunidades, som dos motores, movimentos de gente, afugentam os bichos, afastam as coisas da natureza.

Se no espaço comunitário deve-se negociar entre parentes, pesquisadores, instituições, ao acessar essas narrativas sobre encontros diversos com seres poderosos, cuidadores e donos de animais, nos pontos de espera de caça, picadas de castanha e trilhas diversas, tornou-se evidente a importância dada aos acordos transespecíficos (Viveiros de Castro, 2002) considerados pelos meus interlocutores quando se movimentam pela floresta, notoriamente nas capturas e abates de caça, mas em outras práticas associadas, como a quebra da castanha que veremos em mais detalhes no próximo tópico.

---

<sup>86</sup> Lévi- Strauss refere-se também a mitos de outras regiões da América, nos quais justamente por terem perdido seu potencial envenenador, as melancias são consideradas frutos peculiares, diferentes dos demais frutos da estação seca, em sua maioria amargos e venenosos.

## Os castanhais, roças [d]e cutias

Pouco mais de duas horas depois do início do retorno de São Sebastião, baixando aquele igarapé já sem a companhia do sol quente, Careta apontou a canoa em direção a uma bela ressaca na margem direita do igarapé. As beiras tomadas de palmeiras de açai, pupunha e bacaba eram entremeadas por embaúbas e as castanheiras mais altas muito fáceis de reconhecer por suas silhuetas encontrando com o céu. Ali é conhecido como Cajubim, esta seria a última, mas não a primeira vez que passava por aquele conjunto de terras cultivadas.



Figura 51: Concentração de palmeiras no Cajubim.

Localizada um pouco acima da comunidade Santa Luzia, a área era uma antiga picada de castanha desde o tempo de Henrique Tavares, hoje a vegetação é um típico mosaico de *plantas* que formam sítios, com idades e intensidades de manejo variadas, além das roças. É muito comum entre os descendentes da família Tavares a assertiva que o patriarca era “dono” da vasta extensão de terra que compreende desde a boca do Ubim até as cabeceiras do Baré. Antônio Tavares, avô de Careta, foi o filho que manteve parte desse território, posteriormente redistribuído quando no seu falecimento: “*era tudo do papai, aí quando ele morreu ficou um pedaço para cada filho*”, me explicou um dia seu Etevaldo conhecido como Téo durante nosso diálogo após alguma edição do Jornal Nacional. Seu Téo e Dona Maria são os donos do Cajubim

A terra dessa enseada é muito boa, em outras ocasiões Dona Maria havia comentado sobre alguns cacos cerâmicos que viu em seus roçados, nada comparável em quantidade ao que é encontrado na comunidade do Baré ou na Boa Esperança. Quando as crianças eram pequenas o casal morou no Cajubim, pois passaram a investir força de trabalho nessa área mais acima após sucessivas perdas de produções nas grandes enchentes nas áreas que roçavam abaixo da comunidade do Baré. Às margens do lago Amanã, na porção entre a boca do Ubim e entrada do Baré, Maria afirma ser uma várzea de terra firme, “*não é terra firme de verdade*”. Muito comuns, essas mudanças de casa ocorrem corriqueiramente, mas nesse caso específico, havia o interesse também de fazer limite à expansão dos roçados da comunidade Santa Luzia. Após alguns anos no Cajubim, retornaram à vida comunitária para plantar nas capoeiras antes trabalhadas naquelas áreas de “várzea de terra firme”, pois com os casamentos que ocorriam na família extensa, alguns jovens começaram a ocupar as capoeiras mais antigas do casal. Mesmo havendo pedidos de uso, concessões e consensos sobre os donos de determinadas áreas, é somente com o trabalho e zelo que as áreas são reconhecidas como de alguém. Hoje essas dinâmicas não são tão diferentes e todas aquelas beiras já estão marcadas por roças e capoeiras, mesmo aquelas que não são de terra firme verdadeira.

Quando conheci Cajubim em 2010 visitei o abacatal que tinha produção de cerca de 2.000 frutos naquele ano, passando pelo sítio mais antigo de Téo e Maria. Com Careta andei pouco por ali, à direita tínhamos a casa de farinha, à esquerda a ampla concentração de palmeiras. Dona Maria sempre relatava os desafios de manter aquelas áreas: não havendo casa, as capoeiras e sucessões de plantas, as “capoeiras de cará” e “capoeiras de banana” são comidas pelos tatus, pelas pacas, cutias e antas. Naquele fim de dia, já tão imersa naquelas memórias e narrativas de famílias, me perguntava o quanto o lugar teria sido diferente quando o senhor Henrique formou aquela picada de castanha no final do século XIX.

As castanheiras podem atingir 60 m de altura e apresentam troncos com circunferências de até 3 metros. Vivem centenas de anos, algumas podem ser tão antigas que puderam presenciar os contornos dos encontros coloniais, elas podem viver por 500 anos (Scoles, 2010). Essas características fazem delas seres de fácil identificação, além do que são hiperdominantes, ocorrem em abundância muito maior que a média de outras plantas. São árvores monumentais. Ao encontrar uma delas, se antiga, a pessoa em geral busca com os olhos chegar até sua copa. Uma analogia válida é a sensação de entrar numa catedral e observar sua cúpula ou altares. Um movimento quase instintivo de elevar a cabeça e buscar o céu, diante da beleza e imponência.





Figura 52: Duas irmãs, copas das castanheiras vistas da canoa depois que deixamos o lugar.

Vários estudos tentam estabelecer critérios para determinar como se dá a expansão e regeneração das florestas de castanheiras (Ribeiro, 2018; Scoles, 2010; Wadt et al., 2008; Salomão, 2009). Todos pontuam a necessidade de um agente externo para a retirada das sementes do ouriço e as cutias são os roedores mais hábeis nesse processo. Os cientistas são unânimes em dizer que são elas os dispersores ‘naturais’ das sementes, pois são quem conseguem roer o ouriço, podem levá-lo às distâncias de 500 metros ou mais, e depois de saciadas, enterram as sementes, mas por serem um tanto esquecidas, criam as condições para o surgimento de novos exemplares. As sementes que ficam esquecidas e enterradas podem levar até um ano para germinarem. As concentrações da árvore nas florestas de terra firme, distribuídas de forma desigual, são chamadas de rebolados de castanha. A espécie é considerada pelos especialistas como social, como outras da família *Lecythidaceae* (Shanley & Medina, 2005). Para florir, a castanheira precisa de uma forcinha de abelhas grandes e robustas para a polinização, e são várias, especificamente mais de 25 diferentes espécies de abelhas nativas que o podem fazer. Análises genéticas indicam que os insetos polinizam indivíduos até um km de distância entre si, até mesmo aqueles indivíduos que estão nos pastos da fronteira agrícola do sudoeste amazônico (Santos & Absy, 2010; Pimentel, 2018).

Nos últimos 15 anos, pelo menos, a narrativa sobre a dispersão, regeneração, e concentração dessas árvores não é uníssona nem se restringe aos especialistas das ciências naturais. Correlações entre dados arqueológicos, linguísticos, históricos e antropológicos começam a embaralhar algumas cartas. As hipóteses sobre origem antrópica dos castanhais, colocaram novas questões no espectro de análise sobre uma complexa rede de interessados nessas plantas. Essa rede é bem provida de financiamento em pesquisa, experimentos e melhoramentos, incluindo os diferentes estágios da vida da castanha, que se inicia na floresta e chega aos mercados globais: do paneiro de ribeirinhos e indígenas às prateleiras de produtos orgânicos das indústrias farmacêuticas e cosméticas. No ano de 2019 enquanto eu andava pelo Cajubim observando castanheiras umas filhas de outras, Brasil, Bolívia e Peru movimentaram mais de 220 milhões de dólares exportando castanhas (Coslovsky, 2021). Embora todo financiamento e consecutivos anos de pesquisa ainda se mantém infrutífera a tentativa de controle produtivo da espécie, os experimentos de plantio da *Bertholletia* em monoculturas fracassam (Ribeiro, 2018).

O argumento sobre a antropização dos castanhais baseia-se na associação entre a expansão dessas florestas e a intensificação do manejo florestal a partir do adensamento de populações indígenas ainda no período pré-colonial (Shepard & Ramirez, 2011). O lago Amanã e região de Tefé figuram como locais que reforçam essa hipótese devido à presença, nas proximidades de castanhais, de sítios arqueológicos densos, com extensas áreas de solos de terra preta e cultura material. As análises arqueobotânicas realizadas nos sítios do lago Amanã já indicam a presença de vestígios de castanha no registro arqueológico local (Cassino, 2021), consoante aos vários exemplos de sítios arqueológicos que indicam o consumo das castanhas no período pré-colonial, desde cerca de 13 a 11 mil anos atrás. A considerável baixa diversidade genética das castanheiras em contrapartida à sua ampla dispersão geográfica, corroboram a hipótese de uma dispersão recente da espécie no regime temporal da história natural. Adicionalmente, castanhais com histórico de uso que foram analisados sob diferentes prismas não indicam que as coletas antrópicas impeçam o nascimento de novas castanheiras (Wadt et al., 2008; Salomão, 2009; Scoles, 2010; Scoles & Gribel, 2012), e essas mesmas análises indicam que a abertura de clareiras pela ação antrópica pode influenciar positivamente a estrutura demográfica dessas florestas (Scoles, 2010). Essas informações são pertinentes na medida que há abordagens que conjecturam que viabilidade e regeneração das populações de castanheiras estão comprometidas com a coleta antrópica intensiva dos frutos (Peres et al. 2003)<sup>87</sup>.

---

<sup>87</sup> Grande parte dos trabalhos sobre a estrutura populacional das castanheiras foi realizada em áreas de floresta madura, sem considerar as áreas de capoeira em início de sucessão secundária fora da floresta (Guedes et al, 2014).

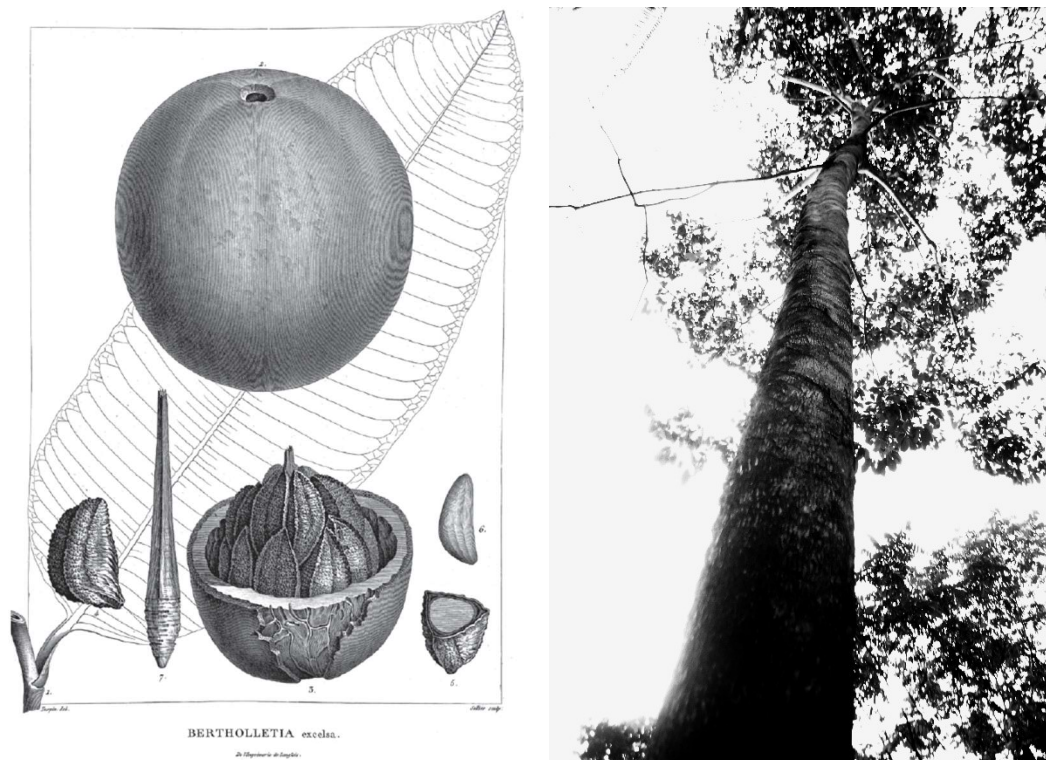


Figura 53: À esquerda reprodução da prancha de Aimé Jacques Alexandre Bonpland referente à descrição de *Bertholletia excelsa* apresentada na obra "Bertholletia excelsa Bonpl. in F. W. H. A. von Humboldt & A. J. A. Bonpland, Pl. Aequinoct." (1: 122, 1808). Ao lado, castanheira no Cajubim, em agosto de 2019.

Os cientistas indicam que a maior luminosidade a que são acometidas as clareiras na mata colabora para que as plântulas de castanhas se desenvolvam melhor no ciclo de regeneração populacional da espécie. As pessoas de Amanã pontuam que ao fazerem suas roças, as cutias são as principais plantadoras das sementes, elas terminam por carregar muitos ouriços para essas áreas cultivadas ou em pousio. Seja na roça ou na capoeira, aqueles troncos caídos no chão e os cipós emaranhados com seus ramos são fatores provavelmente julgados interessantes pelas cutias (Silvius & Fragoso, 2002). É muito usual a afirmativa que as concentrações de castanheiras também na terra firme seriam plantações das cutias. Elas são bastante territoriais, ao habitarem uma área, para além do seu pouco conhecido padrão de mobilidade, trabalham diariamente inserindo sementes de castanhas nos buracos escavados especificamente para este fim. As cutias escondem e acumulam sementes, cujo estoque de alimento é mensurado na escala de 4 a 5 hectares por indivíduo nas florestas estacionais (Silvius & Fragoso, 2003). Há quem sugira que troncos derrubados funcionem como referências visuais de localização para as cutias encontrarem posteriormente suas sementes enterradas (Vander

Wall, 1990), e outros que proponham que na vegetação densa das capoeiras, elas estariam mais seguras em relação aos predadores (Cintra & Horna, 1997). Enquanto isso, aqueles que perambulam se dedicando à busca de alimento, as pegam com frequência em suas roças.

Certo dia enquanto visitava uma roça com seu Moisés, ele relatava que genericamente toda aquela mata tem castanheira “*de antes da gente chegar*”, mas ele podia facilmente apontar as pequenas várias áreas que foram plantadas por seu sogro, por seus cunhados e por ele mesmo: “*tem muito pelo mato, então é do mato que a gente traz para plantar por aqui*”. Ele chamava atenção também para os raios, podia mencionar que entre os motivos para uma castanheira morrer é em função desses fenômenos climáticos: “*já caíram, morreram, o raio mata, e aqui gosta de dar um raio*”. E quem poderia pensar que uma árvore tão majestosa poderia ter raízes “fracas”? É assim que muitas pessoas de Amanã explicam a queda e morte das castanheiras. Fazem comparações com outras árvores de grande porte que desenvolvem as sapopemas, e que ao contrário, a castanheira teria raízes curtas, praticamente do tamanho do diâmetro de seu próprio tronco.

Uma picada de castanha via de regra apresentará castanheiras de variadas idades, que são mensuradas tanto em questão das histórias narradas por parentes (por exemplo, a idade medida pela presença de determinada castanheira no tempo de vida do bisavô), quanto pela leitura das feições individuais de cada árvore. Sendo já velha, uma castanheira poderá apresentar ramas mais curtas e com menor número de folhas, sua produção de frutos diminuirá a cada ano, seu tronco começa a se “deitar”, em direção ao solo. Como observado no contexto quilombola etnografado por Igor Scaramuzzi (2016), há uma associação entre doença e velhice, quando mais antiga, mas propensa ao adoecimento, que além das características acima, soma-se a queima das folhas, elas se tornam avermelhadas. A queda de uma castanheira será fatalmente associada à sua velhice ou adoecimento, ou às tempestades e raios, ou mesmo pela associação dos dois fatores – longevidade e fenômeno climático. De todo modo esse é um evento digno de nota, pois com a morte de uma árvore, a clareira se abre na mata, sendo chance de plântulas se desenvolverem.

A partir das observações dos cientistas e daqueles que habitam através dos lugares em Amanã, vamos chegando à conclusão que nas clareiras as castanheiras se tornam faceiras. As pessoas são boas em fazer clareiras também para estabelecer seus cultivos e nos roçados as castanheiras são hábeis em driblar os efeitos dos cortes e queimas, com uma capacidade de rebrota que fazem muitas pessoas de Amanã não poupá-las na preparação das roças, enquanto outros deliberadamente as conservam e manejam, e muitos as cultivam conformando

agroflorestas. Mas ponto pacífico é que os castanhais que são percorridos através das picadas nos períodos do fábriço da castanha, são da natureza e são antigos, nenhuma gente plantou e pôde ver em vida uma produção comparada com as *da natureza mesmo*. Apresentada a questão: “*poderiam ser as florestas de castanhas plantas das antigas povoações indígenas?*” há quem desconfie da validade dessa hipótese e as respostas não irão se restringir ao protagonismo dos humanos. Aliás, me pergunto se haveria qualquer motivo fundamental que justifique determinar tal protagonismo - se humanos, cutias ou abelhas, raios e mortes de castanheiras mais velhas: qual será o responsável para o sucesso da reprodução das castanheiras. Enquanto especialistas como arqueólogos elegem como importante essa tarefa, ao definir o protagonismo humano faria os castanhais serem culturais, para as pessoas do Amanã, eles são fruto do universo social, porque, afinal, todos estes seres são agentes sociais ativos já de princípio. Localmente, é fundamental para os humanos saber o tempo certo de percorrer as picadas, observar as majestosas árvores, saber caminhar por entre elas, sobretudo zelando e cuidando dos lugares que elas habitam.

Aqui me interessa pensar como são mais amplas as formas de engajamento humano com essas plantas e seus frutos. Cajubim, Santa Luzia, Baré, lugares antes habitados por castanheiras, hoje dominados por humanos e plantas outras. Outrora florestas, colocações e picadas, agora comunidades, sítios, roças e trilhas, habitadas por tantos seres quanto possível supor ou dependendo de quem olhar. Seu Téo afirmava que Bom Jesus do Baré tinha sido uma picada de castanha quando ele era criança, era repleto de castanha até mesmo na beira, mas o perigo do ouriço cair na cabeça das pessoas quando passaram a ali morar e os prováveis prejuízos e maiores esforços que seriam demandados na manutenção dos telhados das casas, foram motivos suficientes para que cortassem as árvores que foram índices importantes no território de seus parentes no passado. Mas essa mesma tomada de decisão não foi bem recebida quando, em Santa Luzia, Otávio resolveu derrubar castanheiras da antiga picada do seu Antônio Tavares, gerando mais um dos recorrentes conflitos entre as comunidades.

Já Dico, com sua idade avançada, não demonstra qualquer saudosismo ou lamúria por aquelas árvores que morreram ou que precisaram ser cortadas para começar uma nova casa, ao contrário, orgulhoso de seu trabalho fala que as castanheiras atrás da base de pesquisa Casa do Baré do Instituto Mamirauá foram plantadas por ele, ao cabo são filhas suas, pois algumas têm as idades de seus filhos, marcam temporalmente percursos e eventos de sua vida. Seu Mimi, numa conversa foi enfático: “*toda roça a gente planta castanha*” - longe de ser uma ação ponderada unicamente em favor de uma renda no futuro, ele me justificava: “*...porque é grande, é bonita*”. O costume da família Feitosa é de certa forma aspecto de sua resiliência no que se refere

a mobilidade numa medida diferente do passado, são pessoas que mantêm um sistema de dupla implantação geográfica da família extensa na várzea e terra firme.

Seu Luiz, com sua hospitalidade, sorridente me contou como seu pai sem entender a planta e desconhecedor das técnicas apropriadas, com seu jeito *arigó* de ser, derrubou um ouriço verde e só no machado conseguiu o quebrar, resultando numa bela decepção ao encontrar as castanhas *mirradas*. Se os arigós quebram muita castanha, foram orientados pelos filhos de Amanã, por aqueles que ali moravam antes deles. As castanheiras são vetores materiais das múltiplas histórias das habitações dessas famílias.

Como ocorre com capoeiras no sistema migratório das roças, as picadas de castanha são passadas dos pais para os/as filhos/as adultos/as, em geral, quando se constitui uma nova família. A lógica da herança da roça rege a herança das picadas de castanha. Ao ser agraciada com uma picada, a pessoa deve responder ao gesto zelando pelo castanhal. O zelo além de remeter ao emprego de técnicas específicas de manejo, como cortar cipós que se deixados vão roubar energia da árvore e enfraquecê-la, refere-se ao usufruto e propriedade da picada. Como prática de cuidado também teremos o uso do fogo feito nos pés das castanheiras, como certa vez Seu Mimi explicitou sobre rebolados de castanhas que ele frequentou quando mais jovem pelo Igarapé Urumutum, naquelas castanheiras “*era bom botar fogo em baixo das árvores*”. Lembra que quando trabalhava por lá, tinha uma delas que não dava bem, não rendia muita castanha, o retrato se modificou quando botou fogo no toco dela e depois rendeu mais de 200 ouriços.

Mesmo que uma pessoa passe anos morando na cidade fora da Reserva, em geral ela manterá o usufruto exclusivo de sua picada. Quando ela própria não se encarrega de ir no período do fábriço, deve incubir alguém para fazê-lo, provavelmente um parente. Assim, o cuidado e zelo da picada é permanente e será de responsabilidade do dono ou dona, ao passo que quando ausente o zelo, o domínio sobre uma picada pode se esvaziar, voltando para os pais ou de quem os substituir em posição de autoridade na hierarquia familiar – em geral o filho homem mais velho.

A falta de zelo e cuidado renderá críticas aos donos, os parentes sempre estarão a postos para apontar as falhas daqueles que não mantêm um sítio, roçado ou picadas limpas, da mesma maneira que as críticas conduntentes são direcionadas àqueles que bagunçam barreiros ou canamãs. Em contrapartida há um orgulho implícito entre aqueles que conseguem gerir suas áreas deixando-as bonitas. Essa ênfase ao zelo se conecta as práticas de cuidado e limpeza que fazem emergir os lugares, essa não é uma formulação original e exclusiva do contexto de Amanã. Seja nos contextos indígenas ou não, as etnografias vêm documentando e trazendo luz sobre o tema.

Dentre esses trabalhos chamo atenção para a etnografia andarilha de Thiago Cardoso (2018), onde são descritos os percursos, lugares e paisagens vivenciados pelos Pataxó que habitam as proximidades do Monte Pascoal. Ali o valor atribuído à “limpeza” e ao “cuidado” com os lugares transpassa para uma dimensão ética “lugares bem cuidados propiciam pessoas sossegadas e pessoas sossegadas são cuidadoras de seus lugares” (Cardoso, 2018:105).

A quebra da castanha se concentrará nas áreas que as pessoas já são donas. A família de Mimi no tempo da reserva, pode frequentar apenas suas nove colocações exclusivamente localizadas no Igarapé Ubim, com 2 ou 3 picadas “*que vão pra lá, pra o centro*”, quebram um ano sim, um ano não. A mais recente quebra que me relatou, ocorreu pelo menos um ano antes de nossa conversa em 2017, quando saiu numa picada e encontrou uma castanheira que somente dela coletaram 800 ouriços. Assim, na quebra da castanha não há concorrência no sentido de um recurso florestal disponível para todos, a mobilização para a atividade é previamente estabelecida em função de observações ao longo do ano sobre as áreas que usualmente já fazem parte do sistema familiar para a obtenção de alimentos. Seja durante a gestão das áreas para a implantação de roçados ou incursões para captura de caça, as pessoas irão aproveitar tais momentos para observar as castanheiras e estimar sua produção. Essas informações irão compor as estratégias de planejamento do fábriço, sendo possível elencar quais e quando as picadas serão percorridas. As picadas de cada família conformam lugares que as pessoas já estão acostumadas, não é habitual fazer caminhos ou trilhas na mata configurando subseções de uma picada; não é essa a principal ação que envolve o zelar, mas a relação íntima que permite que um acervo de informações seja gerado sobre as feições e comportamentos de muitas castanheiras. Por isso, as picadas têm um aspecto bidimensional, ao passo que são fixas, seus percursos (trilhos) são instáveis, pois as árvores são visitadas através de trilhos percorridos em função da escolha do dono informado por suas observações anteriores, possibilitadas por incursões variadas – tirar um açai do mato, patuá, matar uma anta, etc.

O fábriço ocorre entre janeiro e março, mas os arranjos para realizá-lo são vários. Podem se deslocar famílias inteiras, como no caso da comunidade Ubim onde Mimi e Dica ainda concentravam seus filhos todos reunidos, ou como Maria e Téo que tendo filhos solteiros, mas adultos os levam, além de sobrinhos. Quando a família se desloca, sobe com o batelão e usa o como moradia. A quebra pode mobilizar apenas o núcleo familiar, ou ocorrer pelo agrupamento de de homens da família extensa, ou até de parceria, quando apenas dois ou três se dedicam à tarefa. Tudo depende do planejamento do dono, do preço da castanha, dos planos que são traçados em

função da renda a ser obtida. A quebra pode se dar nas picadas alocadas atrás das comunidades e roçados, nesse caso o ritmo é coordenado pelo retorno diário aos domicílios.

Há quem afirme que em muitos locais a castanha se perde, não necessariamente pelo desconhecimento das pontas ou de percursos específicos para acesso às áreas de coleta. Mesmo no ápice da cheia, alguns castanhais continuam distantes da água, são difíceis de acessar e transportar a produção, não valeria a pena o esforço. A vida prioritariamente agricultora garante uma renda previsível com a roça e os sítios. No tempo dos antigos ou dos patrões, as pessoas submetiam-se ao sofrimento e dificuldades (e podemos incluir aí os perigos de encontros com seres poderosos), por falta de opção.

Se hoje as áreas de uso são contínuas e delimitadas, essa não era a forma habitual antes das políticas de conservação e organização comunitária. Antes as picadas eram parte de territórios descontínuos, o patriarca de Ubim relatava que no Igarapé que percorri com Careta, onde hoje ele e seus filhos são “impedidos” de trabalhar, tem picada que ninguém nunca mais foi, pois determinado rebolado era de conhecimento de sua família: *“tem ponta que esse pessoal do Baré passa e nem sabe que tem castanha”*.

Os jovens do Baré e Ubim são primos e têm considerações sobre um conflito gerado entre suas famílias que habitaram as cabeceiras do Ubim e Baré desde o tempo de seus bisavós. Quando pesquisadores passaram a classificar os assentamentos entre aqueles que seriam comunidades ou não, era preciso colocar em um mapa “pontos” fixos de uma forma de habitar dinâmica. De certa forma, a geração adulta se incumbiu de amenizar as tensões que outrora foram levadas ao extremo por seus pais e avós, quando os usos e acordos formalizados em palavras e no trabalho ao longo de décadas [e eventualmente transgredidos], passaram a ser registrados nos mapas. Com os mapas foram estabelecidas regras de uso, onde um terceiro agente [formal e institucionalizado<sup>88</sup>] detinha o poder de determinar as perdas ou ganhos para o futuro. Ubim não foi considerada uma comunidade nos primeiros anos de reuniões com a instituição gestora da Reserva. A família se empenhou num movimento de fixação que se deu com a articulação política com a gestão pública municipal, conseguiram até uma escola. Os entendimentos começaram a ser encontrados quando os jovens, envolvidos com projetos distintos<sup>89</sup> e alguns delas como potenciais líderes comunitários, se basearam no parentesco e compadrio que conecta as duas

---

<sup>88</sup> Primeiramente o Instituto Mamirauá, depois o CEUC, DEMUC, SEMA tantas siglas que indicam ao longo de 10 anos transformações dos agentes externos voltados para ações de conservação da biodiversidade.

<sup>89</sup> Como por exemplo *focar* pacas, viagens turísticas experimentais, monitorar primatas – algumas das pesquisas desenvolvidas pelo Mamirauá.



famílias, seriam elas as mais antigas em contraponto aos arigós da Boa Esperança, e mesmo daqueles que foram ali se instalando com a permissão dos patriarcas das suas famílias<sup>90</sup>. A ligação entre eles se dá também pelo conhecimento que compartilham sobre os lugares.

Assim, exposições sobre parentesco mobilizam lugares e afetos. Deusa falava da origem de sua família, desde quando a memória pode alcançar com a chegada dos Tavares no lago Amanã marcada pelo movimento de fuga da escassez, da fome e da violência – os jovens nunca experimentarão sentimentos como aqueles, fica implícita essa sensação nas falas dos mais antigos. Dico e Mimi enfatizavam a mobilidade ditada por pressões econômicas diversas que chegavam através dos patrões e regatões, e que de forma tenaz foram instituindo laços de afinidade e casamentos entre pessoas marcadas por um passado de sucessivas mudanças. Os antigos resistiam pela estratégia de cultivar raízes entre uma extensa malha de lugares, um aspecto que no tempo de agora torna-se baliza da vida comunitária. Se hoje as pessoas realizam suas atividades de abrir um lugar, botar roça, andar na mata, visitar compadres, como a contínua produção de lugares familiares, aos antigos, essas práticas sempre foram possíveis de realizar, mas com outra intensidade “*era uma rocinha pequena para o sustento da família*” e “*viviam mais afastados um dos outros*”, mas sempre houve os momentos festivos e reuniões para celebrar ou prestar solidariedade em momentos de mortes. A familiaridade dos lugares nunca fora impedida, mesmo que estivessem cruzando fronteiras entre lugares conduzidos aos centros, suscetíveis aos encantados e suas feições. Por isso, foram os antigos que criaram os lugares pelo cuidado, conformando a paisagem vivida no tempo de agora e que os mais jovens tentam manter e que alguns dos mais velhos podem criticar a intensidade do zelo, com certo tom de lamúria, deixando transparecer os efeitos dos conflitos intergeracionais.

Vamos voltar a uma das perguntas que trouxe ao logo desse texto: como os lugares cuidados pelos humanos condicionam possibilidades existenciais e relacionais distintas dos lugares que emergem dos cuidados das *coisas da natureza*? Minhas reflexões vão caminhando para o entendimento que é através do domínio de áreas domésticas e amansadas, da abertura de lugares, por sua vez concretizados pela ação continuada e eminentemente pragmática da vida cotidiana que considera uma cosmopolítica interespecífica. Domínio, vale destacar, diferente de controle, aqui nesse caso, ele não impede que outros seres possam ali viver, não gera o desmantelamento das possibilidades de habitar. Estamos lidando com um modelo de gestão do espaço que abarca uma cosmografia cognitiva e afetiva, em última instância, sensível (Shepard &

---

<sup>90</sup> Como no caso da de Gideão que vive com seus filhos no Ubim, apadrinhado por Otilio Feitosa.

Dail, 2021). Ao considerar beira e centro como entendimentos que deslizam entre os polos da mansidão e braveza (e seus correlatos doméstico/selvagem, comunidade/floresta, gente/bicho), é como pensar que sempre será possível habitar com o complexo sistema de casa-roçado-sítio-capoeira, o rio acima e rio abaixo, o sentido da beira rio e o sentido da mata adentro, cada um deles com seus atributos.

\*\*\*

Quando retornamos ao Baré e contei a Deusa sobre até onde chegamos no nosso passeio, ela prontamente indicava que havia muitos mais lugares que podíamos ir. Eu percebia que acessaria então, apenas um recorte daquele mundo vivido, criado e recriado continuamente por pessoas passando-se gerações, reformulando caminhos e relações que fazem de encontros emergirem paisagens, não como uma entidade auto-evidente informada por conhecimentos prontos narrados dos mais idosos às crianças, mas justamente pelo engajamento que individualmente as pessoas que habitam aqueles lugares empreendem em suas vidas cotidianas. Assim, longe de encarar aqueles lugares visitados como entidades discretas no “espaço”, percebia que através deles com nossos movimentos, navegando e caminhando, os percebemos de forma fluida, o entorno deles, para além deles.



Desenho que recebi de presente de Sávio, menino de 11 anos da comunidade Santa Luzia em agosto de 2011.

## Se há conclusões...

### Seriam as plantas também vestígios arqueológicos?

Joana Cabral de Oliveira (2016) já demonstrou primorosamente como os indígenas wajãpi vivem num mundo de roças e florestas, cujas categorias se movem na medida do olhar de quem as vê. Se gente humana vê um rebolado de castanha como planta não-domesticada [cientistas] / não-cultivada [indígenas], esse fato não se estende ao olhar das próprias cutias que poderiam as ver como roças. O equívoco artificial proposto pela antropóloga, naquele argumento entre os processos de antropização das paisagens demonstrado pelas abordagens de ecologia histórica e os conhecimentos wajãpi, facilmente poderia ser transferido para a arqueologia e o contexto etnográfico de Amanã.

As diversas palmeiras, tão adensadas nas comunidades e sítios que percorri, me faziam pensar naquelas que são relatadas nas áreas distantes, já fora da zona delimitada para o manejo e uso humano pelos gestores ambientais em consenso com os moradores. Elas cruzam as fronteiras arbitrárias do ordenamento racional e habitam onde legalmente é instituída a exclusão de gente. Na mata, as palmeiras atravessam os limites invisíveis que marcam cosmografia vertical e horizontal do Amanã. Castanheiras, palmeiras e outras plantas, proliferam desejosas pela luz nas clareiras abertas pelos raios e temporais que derrubam grandes árvores, nas beiras onde acampamentos temporários que eventualmente foram implantados em períodos muitos antigos ou mais recentes, nos quintais abandonados ao redor de colocações, até pela ação do fogo feito por gente depois de retiradas suas pequenas roças de mandiocas, feitas apenas para o sustento quando a produção era tirar da floresta os produtos da vez: seringa, “fantasia”, madeiras. Nas cabeceiras do Igarapé do Baré, já onde comunidades e roçados não existem, os uxis, bacabas, buritis, açais do mato, driblam as fronteiras da mata bruta. As palmeiras conformam uma grande parcela das *plantas da mata*, são as variadas manchas das plantas dos tucanos e outras aves, além das plantas dos guaribas e antas, até dos peixes. Às palmeiras, como plantas da mata, juntam-se os ingás e pequiás, por exemplo. Elas poderiam denunciar a presença de humanos num passado distante das memórias familiares? Seriam as plantas também vestígios arqueológicos?

A arqueologia amazônica vem apostando muitas fichas nessa proposição, amparada por dados e análises de uma rede de pesquisadores que vem crescendo exponencialmente nos últimos anos. As florestas antrópicas como “perturbações lentas” formadas pelo acúmulo de práticas e formas de interação entre pessoas e plantas, que podem emergir através de diversos processos que incluem, ou não, a ação humana direta, tais quais a sucessão vegetal, a quebra da dormência de sementes através do fogo, a retirada da cobertura vegetal e o manejo de plantas competidoras (Lins et al., 2015; Caromano et al., 2016).

O extenso debate acerca da construção de paisagens antrópicas, florestas antropogênicas e a intensificação da biodiversidade por povos indígenas pré-coloniais cujos efeitos são duradouros, transpassa nichos disciplinares e como um rizoma criado por colaborações distintas essa é a mais nova e promissora forma de inserção da arqueologia nos debates contemporâneos – desde políticas socioambientais aos desdobramentos teóricos (Balée, 1999; Fausto & Neves, 2018; Furquim Et Al, 2021; Junqueira et al, 2010; Neves, 2012; Clement et al., 2015; Lins et al., 2015; Arroyo-Kalin, 2021; Levis et al., 2017).

Os números trazem impacto para quem lê: a hiperdominância florística de pouco mais de 200 espécies arbóreas dentre as 16.000 já conhecidas pela ciência moderna. Essas espécies

representam metade do total de árvores do bioma amazônico (Ter Steege et al, 2013). Foi uma jovem pesquisadora que usando bancos de dados incrementados por longos anos de pesquisas<sup>91</sup> se propôs a relacionar essa hiperdominância florística com a ausência e presença de sítios arqueológicos (Levis et al, 2017). Acrescentando outra variante nessa análise, os números revelam que entre as 200 espécies hiperdominantes, 85 delas são classificadas hoje como domesticadas e semi-domesticadas pelos povos amazônicos anteriores ao início da colonização. Essas 85 plantas têm probabilidade cinco vezes maior de ser hiperdominantes, somando-se ao fato que a diversidade e abundância de espécies domesticadas tende a aumentar em florestas próximas aos sítios arqueológicos (Levis, 2018).

As análises arqueológicas dos sítios de Amanã, através da arqueobotânica e levantamentos florísticos, começaram a trazer para o contexto local a concretude dessas relações de longa duração (Cassino, 2018, 2021). No sítio Boa Esperança, foram identificadas no registro arqueológico diversas plantas úteis como o cacau, cupuaçu, castanha, piquiá, açaí, bacaba e tucumã (Oliveira et al, 2019). Os vestígios de palmeiras são os mais abundantes no contexto arqueológico, desde as camadas mais antigas de ocupação que remetem a ocupações de populações produtoras de cerâmicas datadas em até 3.000 mil anos. O uso das castanheiras em particular, passa a ser identificado nos contextos relacionados à densidade de ocupação dos meados do primeiro milênio da Era Cristã (Oliveira et al, 2021).

Todas as plantas evidenciadas no contexto arqueológico local compõem o sistema atual de cultivo e manejo dos grupos sociais de Amanã, enquanto que os levantamentos florísticos indicam elevados índices de biodiversidade ancorados em parâmetros de abundância, riqueza, diversidade. Os inventários, números e cálculos, comprovam e dimensionam o estímulo à biodiversidade que as pessoas de Amanã imprimem em suas formas de habitar, através de práticas cotidianas do sistema migratório de cultivo e diferentes intensidades de manejo das áreas cultiváveis. Nesse ínterim é construída essa história profunda das plantas que se conecta ao manejo das comunidades contemporâneas (Lima et al, 2021: 6).

Ao conhecermos esse complexo sistema local de habitar que vigora no Amanã, podemos tomar as coordenações desses arranjos como corroborações à hipótese do manejo antrópico pré-colonial. Além dos dados estritamente científicos, é comum ouvir das pessoas que ali vivem frases que versam sobre as concentrações de plantas, principalmente de palmeiras, como se elas

---

<sup>91</sup> Os dois bancos de dados usados tinham informação sobre mais de 3.000 sítios arqueológicos e sobre a composição e abundância de espécies botânicas em 1.170 parcelas de amostragem distribuídas na região amazônica.



*parecessem* plantadas, quando muitas vezes não é possível atribuir autoria a alguma pessoa específica ou rastrear na memória familiar o responsável por determinadas plantas.

Penso que quando nos concentramos nessas relações, elas podem corroborar os sentidos de correspondência entre uma visão “nativa” e aquela arqueológica da floresta, como profundamente construída pelas mãos humanas, em última instância, como “recurso”. Mas venho tensionando camadas de como as frases que enfatizam “*parecem plantadas*” poderiam também indicar uma equivalência entre os seres que povoam esses diferentes mundos [que são vistos por arqueólogos e coletivos locais], suas possibilidades de entrarem em relação (Gonçalves, 2001: 355) e não necessariamente uma lógica que confere “continuidades” de manejo sobre a floresta ou que humaniza as ações de outros seres vivos que compõem os arranjos para a formação de lugares em Amanã.

A ideia de *parecer* é muito acionada pelas pessoas de Amanã, desde sobre o observar o comportamento de animais, as formas como seres curupiras travam suas relações de captura de crianças humanas, como pássaros constroem seus ninhos, como nomeia-se uma planta em função de compartilhar semelhanças com partes de um animal, ou como uma variedade de mandioca em relação a outra planta. Ao longo do texto, tentei expor alguns desses exemplos. “*Parecer*”, então, mais que apontar similaridades ao acaso, aleatórias, eventuais ou imprevistas, ou por outro lado, apontar contingências, como uma noção específica, indica uma maneira de ler o mundo e seus componentes, enquanto passíveis de se conectarem por justamente habitarem os mesmos lugares.

O que quero dizer é que podemos destrinchar essa possível correlação entre as hipóteses arqueológicas de antropização da floresta e a maneira com que as pessoas em Amanã elaboram suas conexões entre esses, ditos, vestígios do passado. Que será um equívoco traduzir tais formulações como uma confirmação de um postulado específico da Ecologia Histórica que é muito claro sobre seu objetivo como programa de pesquisas: construir uma ecologia antropocêntrica em oposição a ecologia ecocêntrica ou geocêntrica (Balée, 2017:188-189).

A abordagem inovadora desse programa de pesquisas, que hoje mobiliza essa extensa rede de interessados, lançou luz sobre a relação pulsante entre as “paisagens arqueológicas” e as “paisagens vivas” das florestas antropogênicas. Mas quando nos demoramos para compreender o que significa “*parecer plantado*” emerge um universo de comparações, onde tudo se assemelha, mas nada é exatamente igual (Gonçalves, 2001: 34). Porque *parecer* é um elo que permite que feições, objetos, lugares, seres e pessoas, suas ações e experimentos ganhem

sentido, não exclusivamente por oposição das diferenças, mas pelas relações que podem ser construídas a partir de certos critérios passíveis de serem compartilhados.

### **Tensionando categorias**

Presenciei inúmeras vezes práticas que corroboravam a hipótese da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2017) de que haveria afinidade eletiva entre os povos tradicionais e o amor pela diversidade. Se olharmos para a variabilidade do compósito das paisagens do Amanã, para heterogeneidade de técnicas e práticas com as quais são construídas, não teríamos dúvida que esta não é uma hipótese nula.

Enquanto estive concentrada em mapear lugares significativos como *roças*, *sítios* e pontos de caça, tentei promover um diálogo que prezasse pela localização de lugares que fossem nomeados. Para as pessoas de Amanã era difícil entender o que eu queria, visto que toda e qualquer ponta de terra é nomeada, mas em algum momento perceberam que não se tratava somente sobre a existência de “*cacos de índios*” que a pesquisa iria se construir. Havia de minha parte uma demanda por conhecer o que eles consideravam “*marca de gente*”.

Numa tarde, em uma das visitas domiciliares que eu fazia de forma recorrente, foi Seu Mimi que já compreendendo mais claramente minha intenção, pois já havia trabalhado nas escavações, convivido o cotidiano de uma pesquisa arqueológica, ao ouvir meus argumentos levantou de sua cadeira, me levou até à janela e me apontou, falando o nome de duas árvores, que ali deveria ter sido um poço de “*criação*” de bicho de casco: “*aquilo deve ser trabalho dos antigos!*”. Nesse contexto ribeirinho, são abundantes as feições antropizadas da floresta que poderiam ser associadas aos vestígios de antigas ocupações humanas. Praticamente todos os assentamentos contemporâneos estão sobrepostos aos sítios arqueológicos. *Roças e sítios* apresentam espécimes vegetais que nascem espontaneamente e, por vezes, são associados ao trabalho dos antigos.

Mas se engana quem acha que respostas como essas seriam fáceis de alcançar. Na verdade, não é tão simples assim determinar que marcas seriam exclusivamente de gente, e por isso meus interlocutores me expressavam sutilmente tal dificuldade. Ao contrário da arqueologia que se constitui enquanto conhecimento pelas marcas humanas, as pessoas de Amanã reconhecem muito mais marcas que nós, como especialistas, somos treinados a ver. Chamei atenção para esses sentidos arqueológicos pouco convencionais, a partir de minhas andanças

pelo Amanã sempre entremeadas por direcionamentos de marcas infinitas: locas de lontras às margens dos barrancos com seus rastros efêmeros, tauaris e sapopemas que podem ser lugares de curupira e mãe da mata, palmeiras jauari que são índices da vida e movimento de peixes tambaquis.

Em algum momento passei a colocar minha questão de interesse da seguinte maneira: *“Nós sabemos que temos muitos lugares com cacos de índios e eles mostram que já viveu muita gente nesse lago. Será que nesses igarapés, mais para o centro da mata, tem lugares em que podemos ver também o trabalho dessa gente? As concentrações de palmeiras, de castanheiras, de plantas que servem para comer e fazer coisas, de atrativo para bicho hoje... será que tem a ver com o trabalho de toda essa gente que já viveu aqui no lago antes?”* De alguma forma, essa colocação se aproximava de várias observações das pessoas sobre suas áreas de uso, mas soava disforme para eles, visto que algumas concentrações de espécies, como aquela da castanha de cutia e buriti, que *“pareciam”* ser plantadas próximas ao sítio Boa Esperança, não eram concebidas como resultado do trabalho humano. Ou pelo menos, não só dele.



Figura 54: Concentração de palmeiras jauari chamada atenção por meu guia durante nossa incursão para mapeamento de lugares significativos no Igarapé do Baré, Lago Amanã, no ano de 2019. Diferentes pessoas me informaram sobre a relação da palmeira com determinada espécie de peixe e, do mesmo modo, como ela pode ser marca de antigos acampamentos.



Como vimos, castanhais não são vistos como resultado do manejo humano ao longo dos anos, mas são chamados de floresta ou roça de cutia, pois ao consumir as castanhas esse animal faz nascer novas árvores. O mesmo ocorre com o tucano e as palmeiras de açai, enquanto tabaquis espalham sementes de seringueiras, mungubas e palmeiras de jauari. Apesar disso, essas plantas podem ser atribuídas igualmente ao trabalho humano. Ao mesmo tempo que é planta de tabaqui, jauari é sinal de antigos povoados, pois novos exemplares podem nascer depois que as pessoas, para consumir os peixes, descartam as sementes que eles carregam na barriga. O açai do mato mesmo sendo planta de tucano, se crescer em áreas alagadas pode ser associado às cobras, ou quando a ponta de terra é bonita e alta, pode ter sido coisa de gente.

Estas associações de domínio não correspondem a categorias absolutas e fechadas, dependem e são construídas de maneira contextual, levando em consideração diversos critérios, entre eles, i) o fato de uma espécie vegetal ser alimento de determinado animal/bicho, ii) observações e experiências sensíveis, iii) bem como o conhecimento intergeracional sobre domínios de seres cosmológicos, que não se circunscrevem a um outro espaço-tempo, mas é pujante através das experiências vividas. São contextos nos quais as pessoas, além de animais e plantas, travam relações com curupiras, mãe da mata, pai dos bichos, caboclinho, mapinguari e tantos outros seres que transitam entre planos e o mundo social ribeirinho. E, nesse sentido, esses diversos seres além dos humanos, também imprimem suas marcas no mundo. Nessa forma de relação horizontal e as várias conexões profundamente ecológicas definidoras dos lugares, ainda há uma camada cosmopolítica que precisamos deixar explícita nos registros que nos propomos a fazer.

Me parece claro que as reflexões que tangenciaram os capítulos anteriores se relacionam a uma certa inabilidade que possuo para realizar recortes específicos, me deparei inúmeras vezes com a necessidade acadêmica de concentrar esforços ou sobre as práticas e lugares de caça ou sobre as práticas e lugares de cultivo, mas sentia que para falar sobre paisagens não poderia fazer uma escolha arbitrária em função de meus próprios interesses, visto que lugares que conformam essas paisagens de Amanã são constituídos em função de uma rede imbricada de práticas sobre habitar aquele lago. Desse modo vejo que reflexões como essas são possíveis no contexto intelectual mais propício, quando se aposta na relevância de relacionar literaturas convencionalmente separadas sobre populações tradicionais e indígenas, bem como análises arqueológicas e antropológicas, mas principalmente, tê-las como experimentações ontográficas (Holbraad, 2012).

A ideia de ontografia gira em torno do exercício de mapear as premissas ontológicas daqueles que são alvo da pesquisa, chegando a formulações de conceitos “equivalentes aproximados” do contexto etnográfico (Holbraad, 2003). Essa proposição tem alguns desdobramentos, pois estariam de alguma forma consoantes ao método do equívoco controlado (Viveiros de Casto, 2018), alinhado a um fazer pesquisa como um experimento comparativo, onde as categorias nativas devem ser elevadas a conceitos, possibilitando, dessa maneira, uma “fertilização” de nossas análises. A provocação reside em pensar os equívocos a que estamos sujeitos para além de ruídos na comunicação, diferenças entre línguas ou tradução de conceitos locais, mas sim devido aos referentes ontologicamente distintos que acionamos nas nossas construções de sentido<sup>92</sup>.

Mesmo que estejamos num contexto ribeirinho onde todos os interlocutores compartilham a mesma língua<sup>93</sup>, ao longo desses anos percebi que nem sempre quando conversei sobre as formas locais de habitar, ativávamos os mesmos termos. Parte disso expus no capítulo sobre a prática da caça, quando as pessoas ao optarem pelo acionamento de termos como “pegar”, “matar” indicavam camadas mais profundas de uma relação com os chamados “recursos naturais”. Em diversos outros momentos desse texto tentei tensionar os sentidos locais para nem sempre corresponder às experiências que supomos compartilhar com aquelas comunidades com as quais pesquisamos.

Na proposta ontográfica poderíamos, partindo de um equívoco controlado, exatamente subverter referentes antes tão bem demarcados em nossas áreas de conhecimento, de fato causando a desordem daqueles conceitos que operamos para realizar nossas análises e descrições. Em outras palavras, operacionalizando uma virada ontológica. Por exemplo, ao propor um diálogo entre o aspecto ontológico do pensamento ameríndio e narrativas de encantamento, como tão bem realizado por Deborah Lima, não há um rastreamento exatamente em busca de uma tradução de referentes comuns aos contextos, mas talvez indo ao encontro do exercício de

---

<sup>92</sup> É importante esclarecer que ao longo do presente texto acionei distintos métodos para análise que se alinham a diferentes correntes teóricas da antropologia contemporânea. Penso que essa espécie de bricolagem está mais aparente em momentos específicos. Por exemplo, quando olhamos para os castanhais e através de uma descrição crítica, percebemos o potencial do método em possibilitar caminhar entre diferentes seres, esboçando uma etnografia que flerta com a especulação, mas principalmente com as agências entre diferentes que conformam um contexto, que visto de uma abordagem multiespécie complexifica nosso entendimento. Já no que se refere ao equívoco controlado, que esboço através de ramificações como a ontografia, é fundamental compreender o interesse sobre os aspectos ontológicos da relação entre atores da pesquisa e os conceitos manipulados que ou neutralizam, ou potencializam um entendimento sobre determinado fenômeno.

<sup>93</sup> Mateus Machado (2019), quando analisou também através de uma abordagem etnográfica o tornar-ser comunitário no Lago Amanã, observou aspecto semelhante e desdobramentos pontenciais de estarmos atentos enquanto pesquisadores para esse aspecto.

subversão dos termos conhecidos e usais, a antropóloga busca enfatizar as especificidades daqueles sentidos operados, indicando assim, uma espécie de política ontológica, no sentido que as narrativas de encantamento sobre o boto, transformado em homem branco sedutor, constituem uma específica forma de narrar o encontro colonial (Lima, 2014).

Vamos ao ponto que gostaria de tratar: como as noções de beira e centro, acionadas em um exercício ontográfico, tensionam as relações entre espaços antropizados (comunidades, roças, sítios) e a floresta como domínio da natureza (mata, rebolados de castanha, seringa, canamãs). Enquanto especialistas se debruçam em mensurar o manejo agroflorestal sob diferentes enfoques (como o incremento da biodiversidade, da genética e produtividade de espécies, as relações históricas entre elas), destaca-se o papel antrópico na formação do bioma. Desconstruindo a narrativa da floresta intocada, selvagem, como uma natureza bruta, cada vez mais se torna explícita a imensa variabilidade cultural que instaura distintos engajamentos com o ambiente. A oposição beira e centro torna-se extremamente produtiva nesse cenário.

Até o momento procurei marcar essa relação pela proposição que seriam categorias nativas que vão além de uma leitura rápida sobre os dois principais ambientes ecológicos amazônicos. Também, de algum modo como categorias locais, estariam confluindo com abordagens sociológicas e arqueológicas sobre padrões de ocupação em tais ambientes que buscam matizar apreciações dualistas extremamente marcadas na literatura convencional. A beira como sinônimo da várzea, buffers e ambientes lacustres, onde estão impressos padrões de ocupação humana característicos de adensamento populacional, o desenvolvimento de práticas agrícolas e sua centralidade confluindo para processos de sedentarização. Enquanto o centro como sinônimo de terra firme, estaria marcado pelo padrão de ocupação de alta mobilidade, ainda que se intensifique a importância das transformações na floresta como resultado das estratégias de forrageio características de grupos adaptados ao interior das matas de terra-firme, mas ainda sim, com menor grau de antropização.

De alguma forma tais noções de centro e beira poderiam ser facilmente acopladas, pois estamos em um movimento consoante de atribuir à floresta sua dimensão cultural, mas ao assinalar essa aparente confluência gostaria de pensar o equívoco que permite através de um exercício ontográfico matizar as concepções que estão em jogo, evidenciando a disjunção entre perspectivas ribeirinhas sobre a paisagem e aquela que nós como cientistas projetamos.

O fazer da vida em Amanã se dá nesse movimento constante de desapropriação de uma porção de mata e de sua conseqüente retomada pela floresta. Enquanto a floresta é suporte onde

se deve construir a vida, hoje as beiras são marcadas pela agricultura e constituição das comunidades. O cultivo da mandioca e a produção da farinha e seus derivados não possui um papel apenas de subsistência, fundamenta a vida plena por meio de uma alimentação apropriada com a farinha, sua comercialização e de outros produtos agrícolas, que possibilitam recursos materiais para se reunir, festejar, educar filhos, ver a vida progredir. A comunidade enquanto suporte e garantia de acesso a serviços essenciais e principalmente a educação de crianças e jovens, é vista como um caminho de desenvolvimento de uma existência melhor e mais sadia. Enquanto que a vida nos centros é reservada aos períodos anteriores de tempos ditados pela escassez e precariedade, locus de encontros e perigos, os quais continuam existindo também no tempo da reserva, como tivemos a chance de observar nos capítulos anteriores.



Figura 55: “O caboclo acordou dentro do marajá” - Concentração de palmeiras espinhosas que durante minha incursão com Careta ao igarapé do Baré se tornou dispositivo de narrativas sobre encontros de caçadores com o pai dos bichos, a curupira e mãe da mata.

Mas quando olhamos mais detidamente sobre essas categorias de grande inclusão, podemos notar que a classificação não vai operar como uma dinâmica de opostos, mas justamente numa relação de posições. Espero que os conceitos locais de *beira* e *centro* se expostos claramente, tenham contemplado esse principal argumento: são conceitos que não encerram em si apenas sentidos toponímicos ou geográficos, respectivamente, das margens dos grandes rios

e florestas de cabeceira de igarapés na terra firme, mas seu uso possui diferentes escalas e são categorias que operam cotidianamente na classificação dos lugares com um senso de espacialidade que fala sobre relações além das humanas. O ponto a ser destacado é que a oposição entre beira e centro não é estática. Ao passo que roçados se movem pelas beiras, capoeiras se tornam mata, as trilhas e picadas se fecham nos centros, tais movimentos instigam a pensar como a floresta não é o domínio absoluto da natureza, tão pouco da cultura. Como descrito acima os centros constituindo as florestas de cabeceiras estão repletos de marcas de distintos tipos de alteridade. O plano terrestre é habitado por muito mais gente, são bichos, donos, encantados, alguns deles possuem seus cultivos que são vistos como floresta para aquele que é gente humana.

Os centros são as unidades do território em que as operações de troca de perspectiva se materializam nas experiências sensoriais. Embora não sendo o espaço da socialidade entre gente humana, os centros da mata são propícios a socialidade que envolve gente e bichos, gente e donos, gente e encantados. Desse modo, não se opera com uma lógica de uma análise sobre identificar marcas antrópicas sobre a natureza, mas antes de identificar quaisquer marcas que sejam índices de ocupações, plantações, enfim, vivências de muito mais seres que compartilham um mundo em comum. Dessa forma as noções de beira e centro, estabelecem rupturas entre lugares propriamente de gente, pois formam um duplo que se move e configura em múltiplos referentes conforme o sujeito que experimenta e classifica, com base no seu conhecimento histórico e vivido. Nessa lógica, as beiras não irão se constituir sinônimos de florestas antropogênicas em absoluto, pois plantas cultivadas sempre o serão *por* e *para* um determinado sujeito. Enquanto os centros, penso que poderíamos considerá-los como âmagos de essências e potências, ou mesmo num aspecto mais geométrico, como um ponto comum que se cruzam seres diversos e encontros se estabelecem.

Se entre populações indígenas são numerosos os casos, amparados pelas narrativas míticas (mas não somente elas), que corroboram para a noção de uma “natureza doméstica” (Descola, 1996), em que florestas são concebidas como grandes plantações de outras gentes e seres, entre populações ribeirinhas esta noção está ancorada pela vasta produção no campo da etnobotânica e ecologia histórica. Ela tem transformado o entendimento sobre aspectos de longa duração nas relações das formas de manejo ambiental entre diferentes grupos, mais raramente o aspecto cosmológico dessas relações é refletido a partir dos sentidos e critérios que o explicam. Sem um repertório mítico bem demarcado e uma coletividade fluida, a “natureza doméstica” ribeirinha, nesse argumento, é continuamente alimentada pelas observações e experiências que

tornam uma pessoa acostumada, bem como, pelas narrativas de encantamento e relatos de experiências vividas.

### **Como amar os lugares**

Ao longo desse texto me ocupei em organizar as informações e afetos que mobilizei ao conhecer tantos lugares às margens do Lago Amanã e seus igarapés formadores. Pensava que muitos deles já tinham sido registrados inúmeras vezes durante os trabalhos de campo dos mais variados especialistas, mas quantos desses registros enfatizaram as múltiplas camadas que os compunham? Como eu poderia executar essa tarefa?

Ao compartilhar histórias nem sempre convergentes imaginava os contornos inesperados que a narrativa poderia impulsionar. Em alguns momentos noções de antropização – domínio e controle humano – assumiram o primeiro plano. Em outros tentei trazer à tona os vínculos estabelecidos localmente, de ordem e nuances distintas: 1) a biografia de áreas cultivadas antes e depois de tempos específicos, nem sempre poderiam indicar as relações de cuidado entre seres que se cultivam em mutualidade; 2) relações de predação que orbitam as práticas de obtenção de alimento e reprodução social, espraiam-se sobre existências de donos e encantados. Se as palavras podem abrigar um caráter de subversão, resistência e amor, me perguntei ao longo da escrita: e se enquanto pesquisadores esboçamos uma análise sensível de uma luta silenciosa, mas contínua, pela manutenção de um modo de existência próprio diante da violência do progresso e desenvolvimento?

Minhas incursões pelos lugares de Amanã guiadas por pessoas diversas, jovens e idosas, me deixam duas lições. A primeira parte de uma frase recorrente em que esses guias me diziam *“não achamos mais cacos porque a gente não anda por aí procurando”*. Ou seja, os vestígios humanos que como pesquisadores em arqueologia elegemos como primários não são índices fundamentais para a experiência dessas pessoas com seus mundos. Podemos ampliar nosso escopo para pensar as histórias através das paisagens, mas as mudanças paisagísticas visíveis não seriam exclusivas de gente humana, e aqui reside a disjunção entre nossos objetivos arqueológicos e os conhecimentos tradicionais e indígenas. A segunda lição, portanto, parte dessa disjunção. Os mundos que pesquisamos são e sempre foram povoados por muitos mais seres que apenas os humanos. Invariavelmente, os lugares abrigam em si indícios dessas relações mais que humanas, entre plantas, animais, fenômenos e seres que se movem entre códigos ontológicos de existência, podem ser donos e exercem maestria e zelo sobre eles. Nesse sentido, buscar marcas

humanas como fazemos é um objetivo, antes de tudo, determinado por uma ontologia naturalista. E assim, é fácil pensar que a expansão das análises sobre as paisagens há de se considerar as marcas *outras*, até mesmo dos *encantados* que habitam as águas e florestas.

Daí emerge um argumento aparentemente simples: lugares têm donos e histórias nas quais está descentralizada a exclusividade das marcas humanas para falar sobre o passado e transformações vividas. Se as iniciativas de pesquisas vêm experimentando com sucesso formas de ampliar a materialidade foco das análises arqueológicas, meu exercício foi adicionar texturas aos critérios antrópicos e ecológicos, pois critérios cosmológicos são ativados cotidianamente para dar sentido à formação de lugares de gente humana. Ao lançar luz sobre tal dimensão instaura-se um impasse ontológico (Almeida, 2013), mas havendo uma luta pela defesa da *sociobiodiversidade*, devemos lembrar que este é um conceito [tão recente e construído entre cientistas] como aquele de *encantados* entre ribeirinhos ou de *karawara* entre povos tupi [que, ao contrário, são ancestrais]. Quem lê pode pensar: trata-se de um relativismo radical essa proposta. Em parte, pois não é o caso de deslegitimar métodos e pressupostos científicos, mas antes encarar que eles se constituem como mais um sistema de conhecimento. Reconhecer que nossa disciplina está fundada em um dualismo ontológico disseminado que teve uma história específica no mundo ocidental e que não é compartilhada de maneira geral pelos coletivos com os quais trabalhamos.

Supor a densidade de antropização da paisagem amazônica, a partir de amostras feitas sob regime de um método que parcela, classifica e quantifica espécies vegetais transformadas em números, gráficos e mapas, constitui um compromisso ontológico. Associar essas tendências aos vestígios botânicos de sítios arqueológicos parece algo como um ato de fé no passado, ou na “Ciência”. Ao passo, que aceitar em plenitude que florestas flutuantes sejam casas de Cobra-Grande, seja talvez um pouco mais complexo, colocamos na caixa do “universo simbólico” dessas populações as formulações do tipo. Minimizamos [ainda que involutariamente] que, para um matupá assim ser considerado, certos critérios são lançados mão: fisiografia e perfil vegetal, abundância de cobras que são filhas daquele ser cosmológico, bem como as experiências sensoriais que as pessoas desenvolvem nesses lugares. Portanto, não seria radical se considerássemos que nos dois casos temos “uma rede de suposições existenciais e de relações causais pouco perceptíveis” (Almeida, 2013, p.13), que apenas são aparentes quando entendidas sob seus critérios e formas de validação.

Mas caberia aos arqueólogos documentar, tipificar e mensurar vestígios para pensá-los em conjunto, posteriormente, às informações etnográficas? Ou também deveríamos considerar a sensibilidade etnográfica como fundamental em nossos percursos e práticas? Podemos conferir



aos conhecimentos tradicionais seu lugar de teorias e reconhecê-los como sistemas completos. Talvez, assim, pudéssemos evidenciar modos de relação resilientes e ancorados em outras formas de pensar, buscando ver esses (outros) mundos que as comunidades indígenas e tradicionais vivem. Para isso, precisamos trocar nossas lentes e, como gosto de metáforas fotográficas, alternar entre o zoom [da especialização] e uma grande-angular [que permite foco mais amplo] para falar do tempo sem essas arbitrarias divisões de passado, presente e futuro - como tanto nos ensinam os conhecimentos não-científicos e acadêmicos.

Longe de ter resposta para as perguntas que trouxe ao longo deste texto e muito menos sobre o dilema do deslocamento da excepcionalidade humana que a antropologia contemporânea tem nos instigado a pensar (Ingold, 2019a; Haraway, 2016; Konh, 2016; Tsing, 2015; 2019), vejo que um dos caminhos que como arqueólogos e arqueólogas podemos trilhar é deixar explícitas as formas de relação entre pessoas e suas paisagens vivas, como um compósito de lugares, memórias e marcas de seres diversos. Se a Amazônia foi pensada como limitante nos estudos antropológicos pioneiros – com o fatídico conceito de Cultura de Floresta Tropical – hoje ela pode ser tratada em termos de sua densidade antropogênica, abundância de sociobiodiversidade, bem como, através de outras chaves analíticas advindas das epistemologias e ontologias ameríndias, quilombolas e tradicionais. Essa perspectiva, com perdão do trocadilho, abre portas para uma tarefa intelectual que exige dados, argumentos e um pouco de imaginação. Precisaremos mergulhar em descrições críticas que residam na observação e engajamento etnográfico, que deixem aparentes como os seres criam modos de vida através de redes de relações (Tsing, 2019, p. 121).

A oportunidade que temos é demonstrar que a crise ambiental vivenciada no Antropoceno não se relaciona a intensidade de impactos antrópicos sobre o meio, mas antes, como se inaugura a “quebra das coordenações” decorrente da lógica da exploração capitalista que desmantelam vidas – pela planificação e escalada de tecnologias. No Lago Amanã vemos que desmantelamentos sucessivos ocorreram ao longo do tempo, emergiram do encontro colonial, da indústria seringalista, das crises econômicas e sistema de aviação, até das redes globais de proteção da natureza. As populações à margem desse sistema, ainda que incluídas nele, seguem co-existindo. O que vejo como frutífero no alinhamento entre as análises multiespécies da antropologia e arqueologia é demonstrar como o entrelaçamento humano pode ser parte de ecossistemas resilientes e biodiversos durante todo o holoceno e também nesta era catastrófica que vivemos. Felizmente o desenvolvimento de métodos para demonstrar a amplitude dessas

conexões, permite olhar com respeito e amor para os múltiplos aspectos que os coletivos com quais trabalhamos desenvolvem em suas práticas de vida.

Nesse texto ao apresentar narrativas, práticas e afetos, tentei cultivar artes de atenção no sentido propriamente educacional que áreas de conhecimento afins como a arqueologia e antropologia podem fornecer (Ingold, 2019b). Aprender com os conhecimentos plurais numa espécie de poesia compósita da vida que populações tradicionais mantêm, admite perceber movimentos onde vidas emergem e se desfazem, nas quais as ações humanas atuam compondo paisagens proliferadas de diversidade. Vejo essa como uma das tarefas mais prazerosas que como pesquisadores e especialistas poderemos desempenhar no campo científico e político, pois transitar entre as ciências naturais e sociais é uma virtude que nosso campo de conhecimento possui, em função de uma característica da pesquisa da qual nos orgulhamos bastante: construção coletiva e interdisciplinaridade. De alguma forma, nessa arqueologia da paisagem seguindo encantados, seria possível contribuir para uma das ideias de como adiar o fim do mundo como o pensador e liderança indígena Ailton Krenak nos sugere. Uma abordagem que amplifica entendimentos da relação humana com a “natureza”, sem atribuição de um sentido de consumo ou recurso, mas antes, de reconhecimento de outros seres (Krenak, 2019:25).

## Bibliografia

ALBERTI, Benjamin. Archaeologies of Ontology. **Annual Review of Anthropology**. V. 45, p. 163–79, 2016.

ALBERTI, Benjamin. & MARSHALL, Yvonne. Animating archaeology: Local theories and conceptually open-ended methodologies. **Cambridge Archaeological Journal**, v. 19, n. 3), p. 34456, 2009.

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

\_\_\_\_\_. Relatório , AM. **Amazônica: Revista de Antropologia**, v. 1, p. 178-199, 2009.

\_\_\_\_\_. O tempo dos padrões “brabos”: fragmentos da história da ocupação humana da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, AM. **Amazônica: Revista de Antropologia**, v. 1, p. 178-199, 2009.

\_\_\_\_\_. Memórias de Mamirauá. Belém: Instituto de Desenvolvimento Sustentavel Mamiraua, 2010. 278p .

\_\_\_\_\_. Percepções sobre o processo de transformação de paisagens na várzea do médio rio Solimões, RDS Mamirauá, Amazonas. In: Emilie Stoll; Edna Alencar; Ricardo Folhes; Chantal Medeats. (Org.). **Paisagens evanescentes: estudos sobre a percepção das transformações nas paisagens pelos moradores dos rios Amazônicos**. 1ª ed. Belém: NAEA/UFPA, 2019, v. 1, p. 65-91.

ALENCAR, E. F.; LIMA, D. M.. A Lembrança da História: memória social, ambiente e identidade na várzea do médio Solimões, Amazonas. TIMOR: Les défis de l'indépendance. Paris, França: Khartala, 2001, v. , p. 27-48.

ALMEIDA, M. W. B. de. Caipora e outros conflitos ontológicos. **Revista de Antropologia da UFSCar**, [S. l.], v. 5, n. 1, p. 7–28, 2013. DOI: 10.52426/rau.v5i1.85. Disponível em: <https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/85>.

ALMEIDA, Uremini Odilson Penha. Lugares Sagrados e Sítios Arqueológicos no Entorno da Comunidade Matapi do Baixo Uapés. **Aru – Revista de Pesquisa Intercultural da Bacia do Rio Negro**, n. 3, p. 25-41, 2019.

AMAZONAS, Lourenço da Silva Araújo e, **Dicionário topographico, historico, descriptivo da comarca do Alto-Amazonas**. Recife: Typ. commercial de Meira Henriques, 1852, 363 p. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/3135>

AMOROSO, Marta Rosa. **Guerra Mura no Século XVIII: Versos e Versões. Representações dos Mura no Imaginário Colonial**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Campinas: UNICAMP, 1991.

ANDRADE, Joaquim Marçal Ferreira de. As primeiras fotografias da Amazônia. **FACOM – Revista da Faculdade de Comunicação e Marketing da FAAP**, São Paulo, n. 25 p. , 2012

ANTUNES, A. P.; SHEPARD JR., G. H.; VENTICINQUE, E. M. O comércio internacional de peles silvestres na Amazônia brasileira no século XX. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, Belém, v. 9, n. 2, p. 487-518, 2014.

APARICIO, Miguel. Relações Alteradas - Ideias Suruwaha sobre Animais e Caça. **Ilha - Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 16, p. 037-068, 2014.

ARROYO-KALIN, Manuel. **Steps towards an ecology of landscape: a geoarchaeological approach to the study of anthropogenic dark earths in the Central Amazon region, Brazil**. Tese (DoutoradoArqueologia), Cambridge University, 2008, 232 p

\_\_\_\_\_. As terras antrópicas da Amazônia: mais que somente terras pretas. In: Carneiro da Cunha, Manuela, Magalhães, Sônia Barbosa Magalhães e ADAMS, Cristina (Orgs). **Povos Tradicionais e Biodiversidade no Brasil: Contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças**. ; Eduardo G. Neves, coordenador da seção 6. São Paulo: SBPC, p 33-46, 2021

ATALAY, Sonia. **Community-Based Archaeology: Research with, by, and for Indigenous and Local Communities**. University of California Press, Berkeley, 2012.

ATALAY, Sonia. Indigenous Archaeology as Decolonizing Practice. **American Indian Quarterly** v. 30, n. 3/4, p. 280-310, 2006.

AYRES, J. M. — Aspectos da caça no alto rio Aripuanã. **Acta Amazónica**, n. 9, v. 2, p. 287-298, 1979.

BAILÃO, André. 2016. "Paisagem - Tim Ingold". In: *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <<http://ea.fflch.usp.br/conceito/paisagem-tim-ingold>>

BALEÉ, Willian. 2006. The research program of historical ecology. **Annual Review of Anthropology**, v. 35, p. 75–98, 2006.

\_\_\_\_\_. Sobre a indigeneidade das paisagens. *Revista de Arqueologia*, [S.l.], v. 21, n. 2. 2008.

BALÉE, William; ERICKSON, Clark (Eds.). **Time and Complexity in Historical Ecology: Studies in the Neotropical Lowlands**. New York: Columbia University, 2005.

BARBOSA, Marcos Rezende. Por que os lugares sagrados são importantes para o povo Tuyuka em São Pedro, Alto Tiquié? **Aru – Revista de Pesquisa Intercultural da Bacia do Rio Negro**, n. 3, p. 59-67, 2019.

BARRETO, Cristiana. **Musealização dos Sítios Arqueológicos no Lago Amanã, AM. Relatório diagnóstico e recomendações**. 2012.

BARROS, F. B. OS CAÇADORES DO RIOZINHO DO ANFRÍSIO: SABERES E PRÁTICAS CULTURAIS ENTRE NARRATIVAS E IMAGENS. **Muiraquitã: Revista de Letras e Humanidades**, [S. l.], v. 5, n. 1, 2017. DOI: 10.29327/216343.5.1-9. Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/mui/article/view/1386>.

BARTON, C.M.; BERNABEU, J.; AURA, J.E.; GARCIA, O.; SCHMICH, S.; MOLINA, L. Long term socioecology and contingent landscapes. **Journal of Archaeological Method and Theory**, v. 11, n. 3, p. 253-296, 2004.

BATES, Henry Walter. **Um naturalista no Rio Amazonas**. Tradução de Regina Regis Junqueira. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979, 300p.

BENDER, Barbara. Time and landscape. **Current Anthropology**, v.43, supplement, p.103-112, 2002.

BETTENDORFF, João Felipe. **Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão (1627-1698)**. Edições do Senado Federal ; 115, 2010, 803 p. Dispon[ível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/568038>

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

\_\_\_\_\_. Na beira da cava: Arqueologia, Educação Patrimonial e Direitos Humanos em Serra Pelada, Pará, Amazônia. **Revista de Arqueologia** v. 28, n. 2, p.216-228, 2015.

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

BINFORD, Lewis. The archaeology of place. *Journal of Anthropological Archaeology* 1(1):5-31. 1982.

\_\_\_\_\_. Organization and formation processes: looking at curated technologies. In: L.R. Binford (Ed.) *Working at Archaeology*. Academic Press, New York. p. 269-286, 1983.

BONILLA, Oiara. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari. **Mana**, v. 11, p. 41-66, 2005.

BRAGA, Leonardo Viana. 2020. "Panema". In: *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <http://ea.fflch.usp.br/conceito/panema>

BUENO, Beatriz Piccolotto Siqueira; CABRAL Pedro Hungria; CARVALHO, Marcio Rodrigo Côelho de. Pensar con los ojos, **Terra Brasilis (Nova Série)** v.14, p. 2020, DOI:<https://doi.org/10.4000/terrabrasilis.7831>

Cabral, Mariana Petry. E se todos fossem arqueólogos? Experiências na Terra Indígena Wajãpi. *Anuário Antropológico*, v. 39, n. 2, p. 115-132, 2014 a.

\_\_\_\_\_. De cacos, pedras moles e outras marcas: percursos de uma arqueologia não-qualificada. **Amazônica Revista de Antropologia**. v. 6, n. 2, p. 314-331, 2014 b.

\_\_\_\_\_. **No tempo das pedras moles: arqueologia e simetria na floresta**. Tese (Doutorado em antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia – Universidade Federal do Pará, Belém, 2014 c.

\_\_\_\_\_. 2016. Entre passado e presente: arqueologia e coletivos humanos na Amazônia. **Teoria e Sociedade**.v. 24, n. 2 p. 76-91, 2016.

\_\_\_\_\_. El ronquido del hacha e otras cosas extrañas. In: PELLINI, J.R., ZARANIN, A; SALERNO, M. (Eds.) **Sentidos indisciplinados Arqueología, sensorialidad y Narrativas alternativas**. 1ed.Madrid: JAS Arqueología S.L.U, 2017, v. , p. 221-250

CABRAL, Mariana P.; PEREIRA, Daiane; BEZERRA, Marcia. Patrimônio arqueológico da Amazônia: a pesquisa, a gestão e as pessoas. **Revista Do Patrimônio Histórico E Artístico Nacional**, v. 38, p. 247-270, 2018.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. Mundos de roças e florestas. **Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências humanas [online]. vol.11, n.1, p.115-131, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1590/1981.81222016000100007>.

\_\_\_\_\_. **Entre plantas e palavras**. Tese (Doutorado em Antropologia)-Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012, 282 p.

CAIXETA, Ruben. Olhares e perspectivas que fabricam a diversidade do passado e do presente: por uma arqueologia etnográfica das bacias dos rios Trombetas e Nhamundá. **Anuário Antropológico**. UnB. v.39, n 2, p.161-200, 2014.

CÂMPERA, Luisa. **O lago encantado e o caminho da chuva: noções de corpo, cura e cosmologia no Médio Solimões**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Amazonas, Manaus. 2017. 126 f.

CARDOSO, Thiago Mota. **Paisagens em Transe: uma etnografia sobre a poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal**. Tese (doutorado), Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2016.

\_\_\_\_\_. **Paisagens em transe: ecologia da vida e cosmopolítica Pataxó no Monte Pascoal**. Brasília, Mil Folhas, 2018.

CARDOSO, T. M. ; DEVOS, R. V. . Apresentação dos Editores. In: Cardoso, Thiago Motta; Devos, Rafael Victorino. (Org.). **Viver nas Ruínas - paisagens multiespécies no Antropoceno**. 1ª ed. Brasília: Mil Folhas, 2019, v. 1, p. 8-13.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Traditional people, collectors of diversity. *In*: BRIGHTMAN, Mark; LEWIS, Jerome (ed.).” In: The anthropology of sustainability: beyond development and progress. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2017, p. 257-272.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & ALMEIDA, Mauro Barbosa de (orgs.). 2002. Enciclopédia da Floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações. Cia. das Letras, São Paulo.

CASSINO, Mariana. **Manejo e uso de recursos florísticos em períodos pré-coloniais na Amazônia: um estudo de caso na RDS Amanã**. Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, Relatório Final de Atividades, 2018.

\_\_\_\_\_. Arqueologia e as plantas. In: SILVA, Maurício André da; TAMANAHA, Eduardo Kazuo; LIMA, Márlorie do Nascimento (Orgs.). **Arqueologia e conhecimentos tradicionais nas comunidades ribeirinhas: da terra para a lousa**. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, p. 62-65, 2021.

CAROMANO, C.; CASCON, L.; MURRIETA, R. A roça Assurini e o fogo bonito de Aí. **Habitus**, v. 14, n. 1, p. 131-140, 2016

CAVALCANTE , Ygor Olinto Rocha. Os Xerimbabos: a vida de crianças indígenas e negras em tempos de escravidão (Brasil, Amazonas: Séc. XIX). **Transversos**, Rio de Janeiro. v. 01, n. 01, p. 75-96, fev. 2014,

CLASTRES, Pierre. O arco e o cesto. In: A Sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2003 p.117-143

CINTRA, R.; HORNA, V. Seed and seedling survival of the palm *Astrocaryum murumuru* and legume tree *Dipteryx micrantha* in gaps in Amazonian Forest. **Journal of Tropical Ecology**. v.13, p. 257-277, 1997.

CLEMENT, C. R.; DENEVAN, W. M.; HECKENBERGER, M. J.; JUNQUEIRA, A. B.; NEVES, E. G.; Teixeira, W. G.; Woods, W. I. The domestication of Amazonia before European conquest. **Proceedings of the Royal Society B. Biological Sciences**, London, v. 282, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1098/rspb.2015.0813>. Disponível em: <https://royalsocietypublishing.org/doi/10.1098/rspb.2015.0813>.

COELHO, Eduardo de Ávila; GONTIJO, Bernardo Machado. O processo de organização para o turismo nas comunidades ribeirinhas da Reserva Amanã, AM. **Turismo e Sociedade Curitiba**, v. 14, n. 3, p. 20-41, setembro-dezembro de 2021a

\_\_\_\_\_, Viagens ao Amanã: experiências, relatos e propostas para o turismo de base comunitária na Amazônia. **Revista Brasileira de Ecoturismo**, São Paulo, v. 14, n. 4, p. 472-496, 2021b.

COSLOVSKY Salo V. **Como a Bolívia Dominou o Mercado Global de Castanha-doBrasil?** Amazônia 2030, 2021. Disponível em: <https://amazonia2030.org.br/wp-content/uploads/2021/08/AMZ-2030-Coslovsky-Castanha-6-agosto-1-1.pdf>

Constantino, P. A. L. Dynamics of hunting territories and prey distribution in Amazonian Indigenous Lands. **Applied Geography** v. 56, p. 222-231, 2015.

COSTA, Bernardo L. S. da.. **Levantamento Arqueológico na RDS Amanã – Estado do Amazonas**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia). Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 160 p. 2012

COSTA, Maria de Fátima. Os ‘*meninos índios*’ que Spix e Martius levaram a Munique. **Artelogie**. V. 14, p. 1-17, 2019. DOI: <https://doi.org/10.4000/artelogie.3774>. <http://journals.openedition.org/artelogie/3774>.

COSTA LEITE, Lucio Flavio Siqueira. **Pedaços de pote, bonecos de barro e encantados em Laranjal do Maracá, Mazagão - Amapá: Perspectivas para uma Arqueologia Pública na Amazônia**. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFPA, Belém, 2014.

CRAVALHO, M. 1998. “De doente a “encantado”: o conceito de mecanismo de defesa constituído culturalmente e a experiência de uma vítima de “espírito mau” em uma comunidade rural na Amazônia”. In ALVES, P. C. & RABELO, M. C (Org.) **Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras**. RelumeDumará, Rio de Janeiro.

DA MATTA, Roberto. Panema. In: **Ensaio de Antropologia Estrutural**. Vozes, Petrópolis. 1973, p. 63-92.

\_\_\_\_\_. O ofício do etnólogo, ou como ter a anthropological blues. **Boletim do Museu Nacional/ Antropologia**. v.27, p. 1-12. 1978.

DE LA CADENA, Marisol. **Earth Beings: Ecology of Practice across Andean Worlds**. Durham and London: Duke University Press, 2015.

DESCOLA, Philippe. "Constructing Natures: symbolic Ecology and social practice", in G. Palsson & P. Descola, **Nature and Society: anthropological perspectives**. London, Routledge, 1996. P. 82-102.

DOMINGUES, Ângela. **Quando os índios eram vassalos**. Colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII. Lisboa: CNCDP, 2000. p. 290;

DUTRA, Juliana & SANTOS, Rafael. Experiências de encantamento e a relação dos miranha do cuiú-cuiú com os botos vermelhos (*Iniageoffensis*). **Uakari**. 2014.

EMMONS, L.H. & STARK, N.M. 1979. Elemental composition of a natural mineral lick in Amazonia. **Biotropica**, 11(4): 311-313.

EMPERAIRE, Laure; VAN VELTHEM, Lúcia; OLIVEIRA, Ana Gita de. **Patrimônio Cultural Imaterial e Sistema Agrícola: O Manejo da Diversidade Agrícola no Médio Rio Negro Amazonas**. In: 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, Porto Seguro, Bahia, Brasil. 2013, 16 p. Disponível em: <https://repositorio.museu-goeldi.br/handle/mgoeldi/1377>

FAULHABER, Priscila. **O lago dos espelhos: índios e fronteiras na etnografia do saber em Tefé, Amazonas**. Belém: Museu Goeldi, 1998

FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. EDUSP, São Paulo, 2001

\_\_\_\_\_. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, v. 14, n. 2, p.329-366, 2008.

FAUSTO, C.; NEVES, E. Was there ever a Neolithic in the Neotropics? Plant familiarization and biodiversity in the Amazon. **Antiquity**, v. 92, n. 366, p. 1604-1618, 2018.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**. v.13, p. 155-161, 2005.

FERGUSON, T.J.; BERLIN, G.L. E KUWANWISIWMA, L.J. KUKHEPYA. Searching For Hopi Trails. In: **Landscapes of movement. Trails, paths and roads in anthropological perspectives** . University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, Philadelphia. Pp. 20-41. 2009.

FERREIRA, Aldenor da Silva. **Trabalhadores da malva: (re) produção material e simbólica da vida no Baixo rio Solimões**. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) Universidade Federal do Amazonas, 2009, 104 f

FERREIRA, Anderson Tomas. A História do Povo Werekena do Rio Xié. **Aru – Revista de Pesquisa Intercultural da Bacia do Rio Negro**, n. 3, p. 69-85, 2019.

FIGUEIREDO, Rodrigo Augusto Alves de; BARROS, Flávio Bezerra. Sabedorias, cosmologias e estratégias de caçadores numa unidade de conservação da Amazônia. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, v. 36, p. 223-237, 2016

FREITAS, Carolina, 2013. **Ecologia, etnoecologia e uso local de matupás na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, Amazônia Central**. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ecologia, Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, 124 p.

FUNARI, Pedro Paulo; BEZERRA, Marcia Public Archaeology in Latin America. In: SKEATES, Robin; MCDAVID, Carol; CARMAN, John (eds.) **The Oxford Handbook of Public Archaeology**. Oxford University Press, p.100-115, 2012.

FURQUIM, Laura & ROGNANT, Camille. Construção e Reapropriação das Paisagens: um palimpsesto de pessoas, histórias e plantas no Lago Amanã – RDSA – AM. In: SOUSA, Marília; CORRÊA, Dávila (Org.). **Livro de Resumos. Simpósio sobre Conservação da Amazônia**. AM: IDSM; CNPq, Tefé. Pp. 62-63, 2014.

FURQUIM, Laura. 2014. **Análise Laboratorial do Material Cerâmico do Sítio São Miguel do Cacau e Monitoramento dos Sítios em Área de Comunidade no Lago Amanã – RDSA – AM**. Relatório Final apresentado ao CNPq. Tefé, 164 p.

FURQUIM, Laura; WATLING, Jennifer; SHOCK, Myrtle; NEVES, Eduardo G. O testemunho da arqueologia sobre a biodiversidade, o manejo florestal e o uso do fogo nos últimos 14.000 anos de história indígena. In: Carneiro da Cunha, Manuela, Magalhães, Sônia Barbosa Magalhães e ADAMS, Cristina (Orgs). **Povos Tradicionais e Biodiversidade no Brasil: Contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças**. ; Eduardo G. Neves, coordenador da seção 6. São Paulo: SBPC, p 12-32, 2021

GALLOIS, Dominique Tilkin.. **O movimento na cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo**. Tese (Doutorado e Antropologia). PPGAS/USP. São Paulo, 1988.

\_\_\_\_\_. Algumas aproximações entre Etnologia, História e Arqueologia. **Teoria & Sociedade**. v. 24 n.2, p. 1-17, 2016.

GALVÃO, Eduardo. 1976. **Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá; Amazonas**. Segunda ed. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 202p

GARCIA, Lorena Luana Wanessa Gomes. **Paisagens do médio-baixo Xingu: arqueologia, temporalidade e historicidade**. 2017. Tese (Doutorado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. doi:10.11606/T.71.2017.tde-31082017-142914. Acesso em: 2022-05-04.

GARCIA, Sidney. A origem dos yopinai e das doenças do mundo. **Aru – Revista de Pesquisa Intercultural da Bacia do Rio Negro**, n. 3, p. 87-101, 2019.



GARCIA, Uirá Felipe. **Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá**. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. doi:10.11606/T.8.2011.tde-26072011-145355.

GHILARDI-JR, R. & ALHO, C.J.R. (1990). Produtividade Sazonal da Floresta e Atividade de Forrageamento Animal em Habitat de Terra Firme da Amazônia. **Acta Amazonica**, 20: 61–76.

GOLDMAN, Marcio. Alteridade e experiência: Antropologia e Teoria Etnográfica. **Etnográfica**. X(1): 161-173. . 2006.

\_\_\_\_\_. "Quinhentos Anos de Contato": Por uma Teoria Etnográfica da (Contra)Mestiçagem. **Mana** v. 21, n. 3, p. 641-659, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p641>

GOMES, Jaqueline. Pessoas, Arqueologia e Paisagens na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, Médio Solimões, Amazonas. Teoria e Sociedade, 2016.

\_\_\_\_\_. **Cronologia e mudança cultural na RDS Amanã (Amazonas)**: um estudo sobre a fase Caiambé da Tradição Borda Incisa. 2015. Dissertação (Mestrado em Arqueologia. Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. 10.11606/D.71.2016.tde-22012016-114613

Gomes, Jaqueline, Rafael Costa e Santos e Bernardo Costa. Arqueologia Comunitária na RDS Amanã: história, alteridade e patrimônio arqueológico. **Amazônica: Revista de Antropologia** (Online), v. 6: 395-417, 2014.

GONÇALVES, Marco Antônio. **O Mundo Inacabado. Ação e Criação em uma Cosmologia Amazônica**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001.

GONZÁLEZ-RUIBAL, A. Malos nativos. una crítica de las arqueologías indígenas y poscoloniales. **Revista de Arqueología**, [S. l.], v. 27, n. 2, p. 47–63, 2014. DOI: 10.24885/sab.v27i2.403. Disponível em: <https://www.revista.sabnet.org/index.php/sab/article/view/403>.

\_\_\_\_\_. Ethnoarchaeology or simply archaeology? **World Archaeology** v. 48, n. 5, p. 687-692, 2016. Doi: <https://doi.org/10.1080/00438243.2016.1209125>

GOW, Peter. **An Amazonian Myth and its History**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. "Ex-Cocama": identidades em transformação na Amazônia peruana. **Mana** v.9, n.1, p. 457-79, 2003.

\_\_\_\_\_. Da etnografia à história: "Introdução" e "Conclusão" de Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia. **Cadernos de Campo** (São Paulo, 1991), v. 15, n. 14-15: 197-226. 2006.

GREEN, Lesley Fordred ; GREEN, David ; NEVES, E. G. . Indigenous knowledge and archaeological science. **Journal of Social Archaeology** , Estados Unidos, v. 3, n.3, p. 366-398, 2003.

GUEDES, M. C., E. S. NEVES, E. G. RODRIGUES, P. PAIVA, J. B. P. COSTA, M. F. FREITAS & L. M. LEMOS. 'Castanha na roça': expansão da produção e renovação dos castanhais em áreas de agricultura itinerante no Amapá, Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Naturais** v. 9, n. 2, p 381-398, 2014.

HABER, Alejandro. 2012. **Amava aquella casa. La Casa, las Cosas y los Dioses. Arquitectura doméstica, paisaje campesino y teoría local**. Catamarca: Encuentro, pp. 11-18, 2012.

\_\_\_\_\_. **Nometodología y arqueología insdisciplinada**. In: Al outro lado del vestigio: políticas del conocimiento y arqueología insdisciplinada. Buenos Aires: Del Signo. pp: 213-246. 2017.

HAMILAKIS, Yannis. Archaeological Ethnography: A Multi-temporal Meeting Ground for Archaeology and Anthropology. **Annual Review of Anthropology** v. 40, p. 399–414, 2011. Doi: [10.1146/annurev-anthro-081309-145732](https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-081309-145732).

HAMILAKIS, Yannis & ANAGNOSTOPOULOS, Aris. What is Archaeological Ethnography? **Public Archaeology**, v.8, n. 2-3, p.65-87, 2009. DOI: 10.1179/175355309X457150

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 5, p. 7–41, [1995] 2009. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>

\_\_\_\_\_. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom*, ano 3, n. 5, “Vulnerabilidade”, 2016.

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

\_\_\_\_\_. Riding a Wave: Embodied Skills and Colonial History on the Amazon Floodplain. **Ethnos**, v.70, n. 2, p.197-21, 2005.

HARTEMANN, G.; MORAES, I. P. de. Contar histórias e caminhar com ancestrais: por perspectivas afrocentradas e decoloniais na arqueologia. **Vestígios - Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica**, [S. l.], v. 12, n. 2, p. 9–34, 2022. DOI: 10.31239/vtg.v12i2.12196. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/vestigios/article/view/12196>.

HARRISON, Rodney. Arqueologias de futuros e presentes emergentes. **Vestígios: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica**. v.12, n. 2, p: 80-104, 2018.

HECKENBERGER, Michael & NEVES, Eduardo. 2009. Amazonian archaeology. **Annual Review of Anthropology**. v.38, p.251–266, 2009.

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

\_\_\_\_\_. **The Ecology of Power: Culture, Place and Personhood in the Southern Amazon, AD 1000-2000**. New York: Routledge, 2005.

\_\_\_\_\_. Entering the Agora: archaeology, conservation, and indigenous peoples in the Amazon. In: Colwell-Chanthaphonh, C. & Ferguson, T.J. **Collaboration in archaeological practice. Engaging descendant communities**. Altamira Press, p.243-272, 2008

HEMMING, J. **A fronteira amazônica: a derrota dos índios brasileiros**. São Paulo: EDUSP, 2009.

HOLBRAAD M. 2012. **Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination**. Chicago: Univ. Chicago Press

\_\_\_\_\_. Estimando a necessidade: os oráculos de ifá e a verdade em Havana. **Mana** v. 9, n. 2, p. 39-77, 2003 Doi: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132003000200002>

HOLBRAAD, Martin, PEDERSEN, Morten e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A política da ontologia: posições antropológicas (Tradução). **Ayé: Revista de Antropologia** - v. 1, n. 1, 2019

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

\_\_\_\_\_. That's enough about ethnography! *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 383–395, 2014.

\_\_\_\_\_. *Estar Vivo: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2019 a.

\_\_\_\_\_. *Antropologia: Para que serve?*. Editora Vozes, 2019 b.

JACOME, Camila. **Dos Waiwai aos Pooço - Fragmentos de história e arqueologia das gentes dos rios Mapuera (Mawtohrí), Cachorro (Katxuru) e Trombetas (Kahu)**. Tese (Doutorado em Arqueologia). Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, 2016.

JUNIOR, Nelson Novaes Pedroso; MURRIETA, Rui Sérgio Sereni; ADAMS, Cristina. A agricultura de corte e queima: um sistema em transformação. **Bol. Mus. Para. Emilio Goeldi Cienc. Hum.**, Belém, v. 3, n. 2, p. 153-174, ago. 2008. Disponível em <[http://scielo.iec.gov.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1981-81222008000200003&lng=pt&nrm=iso](http://scielo.iec.gov.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-81222008000200003&lng=pt&nrm=iso)>. acessos em 01 set. 2021.

JUNQUEIRA, A. B.; SHEPARD, G. H.; CLEMENT, C. R. (2010). Secondary forests on anthropogenic soils in Brazilian Amazonia conserve agrobiodiversity. **Biodiversity and Conservation**, v. 19, p. 1933-1961. Doi: <https://doi.org/10.1007/s10531-010-9813-1>. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs10531-010-9813-1>.

KOHN, Eduardo. Como os cães sonham. **Ponto Urbe** [Online], n 19, pp 1-35, 2016. DOI: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.3326>

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

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Dois anos entre os indígenas. Viagens no noroeste do Brasil (1903-1905)**. Manaus: Universidade Federal do Amazonas/Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2005.

JUNQUEIRA, A. B.; SHEPARD, G. H.; CLEMENT, C. R. Secondary forests on anthropogenic soils in Brazilian Amazonia conserve agrobiodiversity. **Biodiversity and Conservation**, v. 19, p. 1933-1961, 2010 Doi: <https://doi.org/10.1007/s10531-010-9813-1>. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs10531-010-9813-1>.

KOSSOY, Boris. **Dicionário histórico-fotográfico brasileiro: fotógrafos e ofício da fotografia no Brasil (1833-1910)**. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2002

LARAIA, Roque. **Tupi: Índios do Brasil Atual**. São Paulo, FFLCH, Universidade de São Paulo. 1986.

LATOUR, Bruno. 2009. Perspectivism: 'type' or 'bomb'? **Anthropol. Today** 25(2):1–2.

LANE, Paul. The Use Of Ethnography In Landscape Archaeology. In: DAVID, Bruno e THOMAS, Julian (Orgs.). **Handbook of Landscape Archaeology**. Walnut Creek: Left Coast Press, pp. 237-244, 2008.

LEMOS, Lísley Pereira; GOMES, Nogueira; LOUREIRO, Luiz Francisco Loureiro, FRANCO, Caetano Lucas Borges, VASCONCELOS NETO, Carlos Frederico Alves de, EL BIZRI, Hani Rocha; VALSECCHI, João. A história além do mapa: dinâmicas socioterritoriais, histórico de uso e ocupação aplicados ao manejo de fauna na comunidade Bom Jesus do Baré, RDS Amanã. IN: **16º Simpósio sobre Conservação e Manejo Participativo na Amazônia**, 2019: Tefé – Amazonas, Livro de resumos. / Miriam Marmontel; Tabatha Benitz (Organizadoras). - Tefé, AM: IDSM, 2019.

LEVIS, C.; FLORES, B. M.; MOREIRA, P. A.; LUIZE, B. G.; ALVES, R. P.; FRANCO MORAES, J.; LINS, J.; KONINGS, E.; PEÑA CLAROS, M.; BONGERS, F.; COSTA, F. R. C.; CLEMENT, C. R. How people domesticated Amazonian forests. **Frontiers in Ecology and Evolution**, v. 5, p. 171, 2018

LEVIS, Carolina. **Domestication of Amazonian Forests** (Tese de doutorado). Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Brazil e Wageningen University, Netherlands. 2018, 268p. DOI <https://doi.org/10.18174/448424>

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Do mel às cinzas**. Mitológicas 2. São Paulo, CosacNaify, 2004.

LIMA-AYRES, Déborah. **The social category caboclo: History, social organization, identity and outsider's social classification of the rural population of an Amazonian region (the middle Solimões)**. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade de Cambridge, Inglaterra. 1992.

LIMA, Deborah. A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. **Novos Cadernos NAEA**, v. 2, n. 2, p. 5-32, 1999.

\_\_\_\_\_. The Roça Legacy: land use and kinship dynamics in Nogueira, an Amazonian community of the middle Solimões region, in **Some other Amazonians: perspectives on modern Amazonia**. Organizado por M. Harris, & S. Nugent, pp. 12-36. Londres: University of London, Institute of Latin American Studies. 2005.

\_\_\_\_\_. A contribuição de Márcio Ayres para uma visão Transdisciplinar da Conservação. In: Rose Silveira. **José Marcio Ayres: Guardião da Amazônia**. São Paulo. pp.121-125, 2010.

\_\_\_\_\_. As transformações na economia doméstica de Mamirauá. **Uakari**, v.6, p.9 - 26, 2010.

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

LIMA, D.M., ALENCAR, Edna Ferreira. A lembrança da História: memória social, ambiente e identidade na várzea do Médio Solimões. **Lusotopie**, p.27 - 48, 2001.

LIMA, DEBORAH, STEWARD, ANGELA, RICHERS, BÁRBARA T. Trocas, experimentações e preferências: um estudo sobre a dinâmica da diversidade da mandioca no médio Solimões, Amazonas. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi Ciências Humanas**, v.7, p.371 – 396, 2012

LIMA, Marjorie et al. Desafios das práticas arqueológicas e da preservação: dinâmicas socioculturais sobre e nos entornos dos sítios arqueológicos na Amazônia. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. hum.** Belém v. 16, n. 2, e20190153, 2021. Disponível em [http://old.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1981-81222021000200206&lng=pt&nrm=iso](http://old.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-81222021000200206&lng=pt&nrm=iso)

LINS E SILVA, T. 1980. **Os Curupira foram embora: economia, política e ideologia numa comunidade amazônica**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro

LINS, J.; LIMA, H. P.; BACCARO, F. B.; KINUPP, V. F.; SHEPARD JR., G. H.; CLEMENT, C. R. Pre-columbian floristic legacies in modern homegardens of central Amazonia. **PLOS ONE**, v. 10, n. 6, p. 1-10, 2015. DOI: e0127067. Disponível em: <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0127067>.

LITTLE, Paul E. "Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade". **Série Antropologia**. N° 322. Brasília: DAN/UnB. 2002.

LOPES FERREIRA, José Cândido. **Manejo participativo, biodiversidade e arqueologia: orientações para uma outra conservação**. Apresentação de Trabalho no Simpósio Práticas Arqueológicas e Unidades de Conservação XXI Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira, Teresina, 2021.

LOPES, Rafael Almeida. Crônicas amazônicas e trocas indígenas: caminhos para uma Arqueologia documental do Médio Solimões nos séculos XVI e XVII. **R. Museu Arq. Etn.** 36: 161-176, 2021.

Lucas, Maria Luisa. Fazer o Centro: notas sobre orientação e transformação espacial na Amazônia Colombiana. **Teoria & Sociedade** (UFMG), v. 24, p. 190-206, 2018.

\_\_\_\_\_. **Os Miranha e as fotografias de Albert Frisch. Instituto Moreira Salles** - Por Dentro dos Acervos, Rio De Janeiro, 17 dez. 2019

MACEDO, Jona. **Ameaça ou ameaçada? A relação entre onças (Panthera onca e Puma concolor) e moradores das Reservas de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá e Amanã na Amazônia.** Tese (Doutorado em Meio Ambiente) Universidade do estado do Rio de Janeiro, 2015.

MACEDO, J. ; SANTOS, R.B.; BRANQUINHO, F. ; BERGALLO H.G . Controvérsias entre a Amazônia rural e a conservação: um estudo sobre a Rede Sociotécnica de ribeirinhos e onças nas Reservas de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá e Amanã no Amazonas. **Anuário Antropológico** , v. 41, p. 99-121, 2016.

MACHADO, Juliana. Arqueologia e História nas construções de Continuidade na Amazônia. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi** v.41, p. 57-70, 2009.

\_\_\_\_\_. Espaços antropizados: entendendo os processos de reocupação de sítios arqueológicos a partir de uma visão etnoarqueológica. In: PEREIRA, Edith e GUAPINDAIA, Vera. (Orgs.). **Arqueologia Amazônica.** Belém. MPEG; IPHAN; SECULT, v2:345-364. 2010.

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

\_\_\_\_\_. 2013. História(s) Indígena(s) e a prática arqueológica colaborativa. **Revista de Arqueologia.** v. 28, n. 1, p.2013: 72-85, 2013.

\_\_\_\_\_. Arqueologias Indígenas, os Laklãnō Xokleng e os objetos do pensar. **Revista de Arqueologia,** v. 30, n. 1, p. 89-119. 2017.

MACHADO, Mateus Vaz. **Fazer-se comunitário em Maraã (AM): uma etnografia da experiência de comunidades ribeirinhas a partir da figura do professor comunitário.** Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

MAHALEM DE LIMA, Leandro. **No Arapiuns, entre verdadeiros e - ranas:** sobre os espaços, as lógicas, as organizações e os movimentos do político. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. doi:10.11606/T.8.2015.tde-06072015-122321. Acesso em: 2022-05-05.

MARCOY, Paul. **Viagem pelo Rio Amazonas.** Trad. Antonio Porro. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas, Secretaria de Estado da Cultura, Turismo e Desporto e EDUA, 2ª ed, 2006.

Marques, Bruno. **Os Hupd'äh e seus mundos possíveis: transformações espaço-temporais do Alto Rio Negro.** Tese (Doutorado em Antropologia Social) Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015, 265p.

MARSHALL, Y;ALBERTI, B. A Matter of Difference: Karen Barad, Ontology and Archaeological Bodies. **Cambridge Archaeological Journal** v. 42, n. 1, p 19-36, 2014.

MAUÉS, R. H. **A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores.** Belém: Novos Cadernos do NAEA. 1997.

MAUES, R.H.; MOTTA-MAUES, M.A.. O modelo da reima: representações alimentares de uma comida amazônica. **Anuário Antropológico**, vol. 77: 120-147, 1978

MELLINGER, Larissa Lopes. *Aspectos Da Regeneração Natural E Produção De Sementes De Carapa Guianensis Aubl. (andiroba), Na Reserva De Desenvolvimento Sustentável Amanã, AM.* 2006. Dissertação (Mestrado em Ecologia). Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Manaus, 2006, 193p.

MENDES DOS SANTOS, Gilton. **Da cultura à natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe.** Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006

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

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. 2015. A identidade da arqueologia brasileira. **Estudos Avançados**, 29(83), 19-23.

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

MORCATTY, T.Q. & VALSECCHI, J. Social, biological, and environmental drivers of the hunting and trade of the endangered yellow-footed tortoise in the Amazon. **Ecology and Society**, v. 20, n. 3, p. 2015.

MOURA, Edila Arnaud Ferreira; CASTRO, Edna Maria Ramos de. Mudanças sociais e gestão ecológica em questão: a experiência de Mamirauá. **Ambiente & Sociedade**, São Paulo v. XV, n. 2, 23-50 2012

MURRIETA, R.S.S. Dialética do Sabor: Alimentação, Ecologia e Vida Cotidiana em Comunidades Ribeirinhas da Ilha de Ituqui, Baixo Amazonas, Pará. **Revista de Antropologia** (USP), v. 44, p 39–88, 2001.

NAVARRETE, Federico. “¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos”.

**El historiador frente a la historia: El tiempo en Mesoamérica.** Universidad Nacional Autónoma de México co Instituto de Investigaciones Historicas. México. 2004, p. 29-52. Disponível em:

[http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/428/historiador\\_mesoamerica.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/428/historiador_mesoamerica.html)

\_\_\_\_\_. Entre a cosmopolítica e a cosmohistória: tempos fabricados e deuses xamãs entre os astecas. **Revista de Antropologia** (USP). São Paulo, online, n. 59, v. 2, p 86-108, 2016.

NEVES, Eduardo Góes. **Paths in Dark Water: Archaeology as Indigenous History in the Upper Rio Negro Basin, Northwest Amazon,** Tese (Doutorado em Arqueologia), Department of Archaeology, Indiana University. 1998b

\_\_\_\_\_. **Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central (6.500 a.C.-1.500 d.C.).** Tese (Livre Docência) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012

\_\_\_\_\_. Existe algo que se possa chamar de "arqueologia brasileira"? **Estudos Avançados**, 29(83), 07-17. 2015.

NEVES, Eduardo e PETERSEN, James. Economy of Pre-Columbian Landscape Transformations in Central Amazonia. In: BALÉE, William e ERICKSON, Clark. (Orgs.). **Time and Complexity in Historical Ecology: Studies in the Neotropical Lowlands.** New York: Columbia University, v.1: 279-310, 2005.

NEVES, Eduardo Góes ; GUAPINDAIA, VERA L. ; LIMA, Helena Pinto ; COSTA, B. L. S. ; GOMES, Jaqueline . A tradição Poco-Acutuba e os primeiros sinais visíveis de modificações de paisagens na calha

do Amazonas. In: Stéphen Rostain. (Org.). **Amazonía: Memorias de las Conferencias Magistrales del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica**. 1ª ed. Quito: , 2014, v. , p. 137-156.

NEVES, Eduardo G. ; HECKENBERGER, MICHAEL J. . The Call of the Wild: Rethinking Food Production in Ancient Amazonia. **Annual Review of Anthropology** , v. 48, p. 371-388, 2019.

NUNGENT, S. **Amazonian caboclo society: an essay on invisibility and peasant economy**. Oxford: Berg. 1993

OLSEN, B. Symmetrical archaeology. In I. Hodder (ed) **Archaeological Theory Today**. Polity. 2ª ed. 2012

OLIVEIRA, Emanuella da Costa; SHOCK, M. ; KAZUO TAMANAHA, EDUARDO ; DO NASCIMENTO LIMA, MÁRJORIE ; CASSINO, M. F. ; LIMA, A. M. A. . **'O sítio Boa Esperança no ano 1000 da era cristã: percepções da paisagem a partir do registro arqueobotânico** 16º Simpósio sobre Conservação e Manejo Participativo na Amazônia, 2019: Tefé – Amazonas, Livro de resumos. / Miriam Marmontel; Tabatha Benitz (Organizadoras). - Tefé, AM: IDSM, 2019.

OLIVEIRA, Emanuella da Costa, GAMA, Luiza Caroline Vieira; NASCIMENTO, Marjorie; TAMANAHA, Eduardo Kazuo. **Maneiras de Ocupar os espaços no passado e no presente: a comunidade Boa Esperança**. Apresentação de Trabalho. 17ª edição do SIMCON - Simpósio sobre Conservação e Manejo Participativo na Amazônia, Tefé, AM: IDSM, 2021.

PARENTE, Maria Tereza Vieira; Gomes, Jaqueline. *Relatório de Atividades de Educação Patrimonial*. IDSM. Inédito. 2011.

PEDROSA, João Carlos Monteiro. Como revitalizar os conhecimentos sobre os lugares sagrados no Baixo e Medio Rio Tiquié? **Aru – Revista de Pesquisa Intercultural da Bacia do Rio Negro**, n. 3, p. 43-57, 2019.

PERALTA, Nelissa. **Toda ação de conservação precisa ser aceita pela sociedade”: Manejo Participativo em Reserva de Desenvolvimento Sustentável**. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

PEREIRA, Priscila Maria. **Caracterização e dinâmica espacial da caça de primatas em comunidades ribeirinhas da Amazônia Central**. 2015. 74 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Museu Paraense Emílio Goeldi, Programa de Pós-Graduação em Zoologia, Belém, 2015.

PEREIRA, Kaio. **Agricultura Tradicional e manejo da agrobiodiversidade na Amazônia Central: um estudo de caso nos roçados de mandioca nas Reservas de Desenvolvimento Sustentável Amanã e Mamirauá, Amazonas**. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2008.p.

PERES, C. A., C. BAIDER, P. A. ZUIDEMA, L. H. WADT, K. A. KAINER, D. A. P. GOMES-SILVA, R. P. SALOMÃO, L. L. SIMÕES, E. R. N. FRANCIOSI, F. CORNEJO VALVERDE, R. GRIBEL, G. H. SHEPARD JR., M. KANASHIRO, P. COVENTRY, D. H. YU, A. R. WATKINSON & R. P. FRECKLETON, Demographic threats to the sustainability of Brazil nut exploitation. **Science** v.302, n. 5653, p. 2112-2114, 2003.

PEZZUTI, J.C.B.; et al. 2004. A caça e a pesca no Parque Nacional do Jaú. In: Borges, S.H. (org.). Janelas para a biodiversidade no Parque Nacional do Jaú: uma estratégia para o estudo da biodiversidade na Amazônia. Fundação Vitória Amazônica, Manaus. p. 213-230.

PIMENTEL, Maico de Oliveira. **Estrutura populacional, padrões ecológicos e polinização de *Bertholletia excelsa* Bonpl em áreas antropizadas**. 2018. 97 f. Orientador: Ricardo Scoles Cano. Dissertação (Mestrado em Biociências) - Programa de Pós-Graduação em Biociências, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufopa.edu.br/jspui/handle/123456789/302>.

PORRO, Antônio. 1995. **O Povo das águas: ensaios de etno-história amazônica**. Petrópolis: Vozes, 203 p.

\_\_\_\_\_. **Dicionário etno-histórico da Amazônia colonial**. Edusp, São Paulo Porro, 2007.

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

POLITIS, G.; R.C. ANGRIZANI; A. Hernando; GONZÁLES-RUIBAL, A; COELHO, E.M.B. Quarenta e oito saídas: etno-arqueologia das saídas diárias de forrageio dos Awá. In **Estudos sobre os Awá: Caçadores-Coletores em Transição**, editado por Hernando, A. & E. M. B. Coelho. São Luís: EDUFMA. pp: 155-185, 2013.

POZZOBON, Jorge. **"Vocês, brancos, não têm alma": histórias de fronteira**. Belém, EDUFPA: MPEG, 2002.

PRADO, H.M.; FORLINE, L.C.; KIPNIS, R. (2012). As práticas de caça entre os Awá-Guajá: contribuições para uma análise de sustentabilidade de longo prazo em um contexto indígena AM. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas**, 7(2): 479–491.

PROCOPIO, Lilian Costa et al . As espécies de tauari (Lecythidaceae) em florestas de terra firme da Amazônia: padrões de distribuição geográfica, abundâncias e implicações para a conservação. **Acta 21 Bot. Bras.**, Feira de Santana , v. 24, n. 4, p. 883-897, 2010. <https://doi.org/10.1590/S0102-33062010000400002>.

QUEIROZ, Helder & PERALTA, Nelissa. 2006. Reserva de Desenvolvimento Sustentável: manejo integrado dos recursos naturais e gestão participativa. In BECKER, B. e GARAY, I. (Orgs.). **Dimensões humanas da biodiversidade**. Vozes, Rio de Janeiro. Pp. 447-476.

RAMIRES, Henri 2020. **Enciclopédia das línguas Arawak: acrescida de seis novas línguas e dois bancos de dados**. Editora CRV, 2020, 254p.

RAMOS, D. P.; OBERT, K. Uma tradução do artigo "Die Makú" de Theodor Koch-Grünberg (1906). **Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 60, n. 2, p. 588-633, 2017. DOI: 10.11606/2179-0892.ra.2017.137323. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/137323>.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. **Cosmology as ecological analysis: A view from the rain forest**. Man, Londres, n. 11, v. 3, p. 307-318, 1976.

Reis, José Alberione & Mariana Petry Cabral. 2018. Precisamos falar sobre o tempo, cosmologias ameríndias, ontologias e outras... Mas, o que é que a arqueologia tem a ver com isso? **Vestígios: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica**. 12 (2): 31-50.

RESENDE, Roberto. Beiradeiros da terra do meio: pesquisas colaborativas realizadas por ribeirinhos da Terra do Meio, no estado do Pará. **Aru – Revista de pesquisa intercultural da Bacia do Rio negro**, Amazônia. n 3, 2019. 159-163

RIBEIRO, Magda. Tecnopolítica em laboratórios da Embrapa e florestas de castanha. **Revista de Antropologia da UFSCar R@U**, v. 10, n. 1, p. 80-104, 2018.

ROBERT, Pascale de; LÓPEZ GARCÉS, Claudia; LAQUES, Anne-Elisabeth; COELHO-FERREIRA, Márlia. A beleza das roças: agrobiodiversidade Mebêngôkre-Kayapó em tempos de globalização. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas** [online]., v. 7, n. 2, p. 339-369, 2012 Doi: <https://doi.org/10.1590/S1981-81222012000200004>

ROCHA, Bruna Cigaran. **Ipi Ocemumuge: a regional archeology of the upper Tapajós river**. Tese (Doutorado em Arqueologia), Intitute of Archeology, University College London. 2017.



ROCHA, Bruna Cigaran.; Camila Jácome; Francisco Stuchi, Guilherme Mongeló e Raoni Valle. Arqueologia Pelas Gentes: Um manifesto. Constatações e Posicionamentos Críticos Sobre A Arqueologia Brasileira em Tempos de PAC. **Revista de Arqueologia**, 26 (2) p. 130. 2013.

ROCHA, Bruna Cigaran, Jaqueline Beletti, Anne Rap Py-Daniel, Claide Moraes, Vinicius Oliveira. Na Margem e à Margem: Arqueologia Amazônica em Territórios Tradicionalmente Ocupados. *Amazônica: Revista de Antropologia* (Online), v. 6, n. 2, p. 358-384, 2014.

ROGNANT, C. & STEWARD, A. **Sítios of Lake Amanã: Land use change and the evolution of small-scale livelihood strategies in the Middle Solimões region, Amazonia**, ICREA Conference on Small-Scale Societies and Environmental Transformations: co-evolutionary Dynamics, p.17-18. 2014.

SALOMAO, Rafael de Paiva. Densidade, estrutura e distribuição espacial de castanheira-do-brasil (*Bertholletia excelsa* H. & B.) em dois platôs de floresta ombrófila densa na Amazônia setentrional brasileira. **Bol. Mus. Para. Emilio Goeldi Cienc. Nat.** [online]. v.4, n.1, p.11-25, 2009,

SAMPAIO, F.X.R. de. **Diário da viagem : que em visita, e correição das povoações da capitania de S. Joze do Rio Negro fez o ouvidor, e intendente geral da mesma**. Lisboa : Typografia da Academia, 1825. Disponível em: <http://www.fcp.pa.gov.br/obrasraras/publicacao/diario-da-viagem-que-em-visita-e-correicao-das-povoacoes-da-capitania-de-s-joze-do-rio-negro-fez-o-ouvidor-e-intendente-geral-da-mesma/>

SANTOS, Charles F e ABSY, Maria L Polinizadores de *Bertholletia excelsa* (Lecythidales: Lecythidaceae): interações com abelhas sem ferrão (Apidae: Meliponini) e nicho trófico. **Neotropical Entomology** [online]. 2010, v. 39, n. 6 [Acessado 22 Junho 2022] , pp. 854-861. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1519-566X2010000600002>>.

SANTOS, Q. C. dos. (2021). “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. <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.2021.163626>

SANTOS, Rafael B. C. **Passar para Índio: etnografia das emergências indígenas no médio Solimões**. Relatório Final de Pesquisa CNPq/PCI. Inédito. 2012 a.

\_\_\_\_\_. Estrangeiros e Encantados: figuras da alteridade na Foz do Jutai. In: IX Seminário Anual de Pesquisa, 2012, Tefé. **Livro de Resumos do IX Seminário Anual de Pesquisa**. Tefé: Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, 2012 b.

SANTOS, Rafael Barbi C. e SOUZA, Mariana Oliveira. Todo amazonense é índio: o argumento inclusivo dos indígenas emergentes no médio Solimões. In: **Reunião Brasileira de Antropologia, 28, 2012, São Paulo. Anais da 28ª Reunião Brasileira de Antropologia**. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

SANTOS, Francisco Jorge dos. **Além da conquista. Guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina**. Manaus: Edua, 2002. p. 84-85

SANTOS-GRANERO, Fernando. Writing history into the landscape: space, myth, and ritual in contemporary Amazonia. **American Ethnologist**, v. 25, nº2, p. 128-148, 1998.

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

SCOLES, Ricardo. **Ecologia e extrativismo da castanha (*Bertholletia excelsa*, Lecythidaceae) em duas regiões da Amazônia brasileira**. Tese (Doutorado em Ecologia) Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Manaus, 2010, 193p.

SCOLES, R.; GRIBEL, R. The regeneration of Brazil nut trees in relation to nut harvest intensity in the Trombetas River valley of Northern Amazonia, Brazil. **Forest Ecology and Management**, Melbourne, v. 265, p. 71-81, 2012

SHANLEY, P.; MEDINA, G. (ed.). **Frutíferas e plantas úteis na vida amazônica**. Belém, PA: CIFOR: AMAZON, 2005. 300 p

SCHAAN, Denise. **The Camutins Chiefdom: Rise and Development of Social Complexity on Marajo Island, Brazilian Amazon**, 2004. Ph.D. Dissertation - University of Pittsburgh, Department of Anthropology, 2004.

SCHAAN, Denise; RANZI, Alceu; PÄRSSINEN, Martti (Orgs.). **Arqueologia da Amazônia Ocidental: os geoglifos do Acre**. Belém: Editora Universitária UFPA, 2008. 192 p

SCHIFFER, M. B. 1987. **Formation process of the archaeological record**. University of New Mexico Press, Albuquerque.

SCHMIDT, M.J. 2003. **Farming and patterns of agrobiodiversity on the Amazon floodplain in the vicinity of Mamirauá, Amazonas, Brazil**. Tese (Doutorado), University of Florida. 199p.

SLATER, Candace. **Dance of the Dolphin – transformation and disenchantment in the amazonian imagination**. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1994.

SEEGER, Anthony. **Nature and society in central Brazil: the Suyá indians of Mato Grosso**. Cambridge: Harvard University Press. 1981.

SHEPARD, G H Jr. ; DALY, L. . Sensory ecologies, plant-persons and multinatural landscapes in Amazonia. **Botany** , v. 100, p. 1-14, 2021.

SHEPARD JR, G.H; RAMIREZ, Henri. “Made in Brazil”: Human Dispersal of the Brazil Nut (*Bertholletia excelsa*, Lecythidaceae) in Ancient Amazonia. **Economic Botany**, v 65, p. 44-65, 2011.

SILVA, Fabiola. A etnoarqueologia na Amazônia: contribuições e perspectivas. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Série Ciências da Terra, v. 4, n. 1, p. 27-37. 2009.

\_\_\_\_\_. Etnoarqueologia: uma perspectiva arqueológica para o estudo da cultura material. **MÉTIS: história & cultura** – v. 8, n. 16, p. 121-139, jul./dez. 2009.

\_\_\_\_\_. Território, lugares e memória dos Asurini do Xingu. **Revista de Arqueologia** (Sociedade de Arqueologia Brasileira. Impresso), v. 26, n. 1, p. 28-41, 2013.

SILVA, Fabiola; GARCIA, Lorena. Território e memória dos Asurini do Xingu: Arqueologia Colaborativa na T.I. Kuatinemu, Pará. **Amazônica: Revista de Antropologia**, v.7, n.1, p. 74-99, 2015.

SILVA, Fabiola; STUCHI, Francisco. Evidências e significados da mobilidade territorial: A Terra Indígena Kaiabi (Mato Grosso/Pará). **Amazônica: Revista de Antropologia**, v.2, n. 1, p. 46-70, 2010.

SILVA, Fabiola; STUCH, Francisco, BESPALÉZ, Eduardo. Arqueologia colaborativa na Amazônia. **Amazônica: Revista de Antropologia**, v.3, n. 1, p. 32-59, 2011.

SILVA, Maurício. **Entre tempos, entre lagos: etnografia arqueológica do advento do patrimônio na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã e na Floresta Nacional de Tefé – Amazonas**. Memorial de qualificação de doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, 2019.

SILVA, K. Reflexões sobre violência e deslocamentos de povos indígenas na Amazônia. **Mediações - Revista de Ciências Sociais**, v. 22, p. 277, 2017.

Silvius, K., and J. M. V. Fragoso. Pulp handling by vertebrate seed dispersers increases palm seed predation by bruchid beetles in the northern Amazon. **Journal of Ecology** v. 90, p. 1024–1032, 2002

SMITH, N. 1996. **The enchanted amazon rainforest: stories from a vanishing world**. Gainesville: University Press of Florida.

SPIX; MARTIUS. **Viagem pelo Brasil, 1817-1820**. Tradução: Lúcia Furquim Lahmeyer. Brasília: Edições do Senado Federal, 2017. 3 v. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/573991>

STENGERS, Isabelle. **Reativar o animismo**. Cadernos de Leituras, nº 62. Chão de Feira, Belo Horizonte, 2017, 15p.

STEWART, A. M., D. KEITH e J. SCOTTIE. 2004. Caribou crossings and cultural meanings: placing traditional knowledge and archaeology in context in an Inuit landscape. *Journal of Archaeological Method and Theory* 11 (2): 183-212.

STEWART, A. M., ROGNANT, C., & BRITO, S. V. Roça sem fogo: a visão de agricultores e técnicos sobre uma experiência de manejo na reserva de desenvolvimento sustentável Amanã, Amazonas, Brasil. **Biodiversidade Brasileira**, v. 6, n. 2, p. 71-87, 2016.

Strathern, Marilyn. O efeito etnográfico. In: **O feito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Ubu Editora. 2017.

TAYLOR, A-C. Sick of history: Contrasting regimes of historicity in the Upper Amazon. In: FAUSTO, C. & HECKENBERGER, M. (Eds.). **Time and memory in indigenous Amazonia: Anthropological perspectives**. Gainesville: University Press of Florida, p. p.133–68, 2007.

TAMANAHA, Eduardo; AMARAL, Márcio; CASSINO, Mariana; LIMA, Silvia; NEVES, Eduardo; FURQUIM, Laura; LIMA, Marjorie; SILVA, Maurício; GOMES, Jaqueline; CARNEIRO, Carla. Diálogo e práticas arqueológicas. In: **Sociobiodiversidade da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá**. 1ed. Tefé: IDSM, 2019, v. 1, p. 152-168.

TASTEVIN, Constant. A região do Solimões ou médio-Amazonas (Amazonas, Brasil). In Faulhaber, Priscilla. e Monserrat, Ruth (Orgs.), **Tastevin e a etnografia indígena**, p. 13-38, Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008.

\_\_\_\_\_. A embocadura do Japurá e o Piorini. In Faulhaber, Priscilla. e Monserrat, Ruth (Orgs.), **Tastevin e a etnografia indígena**, p. 39-55, Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008 [1929].

\_\_\_\_\_. Os Makú do Japurá. In Faulhaber, Priscilla. e Monserrat, Ruth (Orgs.), **Tastevin e a etnografia indígena**, p. 79-89, Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008 [1923].

\_\_\_\_\_. A lenda de Boiaçu na Amazônia. In Faulhaber, Priscilla. e Monserrat, Ruth (Orgs.), **Tastevin e a etnografia indígena**, p. 137-183, Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008 [1925].

TORRES, Simeia Maria de Souza. Onde os impérios se encontram: demarcando fronteiras coloniais nos confins da América (1777-1791). 2011. 257 f. Tese (Doutorado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

TSING, Anna. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno**. Thiago Mota Cardoso, Rafael Victorino Devos. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

TSING, Anna. Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. **ILHA** v. 17, n. 1, p. 177-201, 2015.

TEIXEIRA-PINTO, M. **leipari: Sacrifício e vida social entre os índios Arara (caribe)**. São Paulo: Editora Hucitec : ANPOCS; Curitiba, PR : Editora UFPR, 1997.

TER STEEGE, et al . Hyperdominance in the Amazonian Tree Flora. **Science**, Washington, v. 342, n. 325, p. 1243092-1 - 1243092-9, 2013. DOI: [10.1126/science.1243092](https://doi.org/10.1126/science.1243092)

VALLE, Raoni; TENÓRIO, Paoni Higino. *Utã woritire* no baixo Rio Negro: Uma nota sobre conversas rupestres entre um kiti masigu tuyuka e um arqueólogo arigó na Amazônia. **Aru – Revista de Pesquisa Intercultural da Bacia do Rio Negro**, n. 3, p. 103-117, 2019.

VALSECCH, João. 2012. **Caça de Animais Silvestres nas Reservas De Desenvolvimento Sustentável Mamirauá e Amanã**. Tese (Doutorado em Ecologia), Instituto de Ciências Biológicas. Universidade Federal de Minas Gerais.

VALSECCHI, J., AMARAL, P.V. 2009. Perfil da caça e dos caçadores na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, Amazonas – Brasil. **Uakari**, 5(2): 33–48.

VASCONCELOS NETO, Carlos Frederico. 2016. **Atividade de Caça em uma Comunidade da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (RDSA)**. Dissertação de Mestrado. Instituto de Biociências da Universidade de São Paulo. 82 p.

VASQUEZ, Pedro Karp. “A. Frisch, ladrão de almas na Amazônia Imperial”. **Piracema – arte e cultura**. Rio de Janeiro, v.1, n.1, p.90-95, 1993

VELTHEM, L. H. van. Farinha, casas de farinha e objetos familiares em Cruzeiro do Sul (Acre) . **Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 50, n. 2, p. 605-631, 2007. DOI: 10.1590/S0034-77012007000200004. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27273>.

VENTURATO, Raquel. **Estudo Mercadológico dos Principais Produtos Agrícolas das Unidades Domésticas da RDS Amanã**. Relatório Técnico Final das Atividades de Bolsa/CNPq. Restrito, 2010.

VIANA, Fernanda, STEWARD, Ângela e ROGNANT, Camille. Dinâmica do uso da floresta na agricultura migratória – um panorama sobre as comunidades de terra firme da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, médio Solimões, Amazonas. **Cadernos de Agroecologia**, v.10, n. 1, p. 1-5. 2016.

VIANA, Fernanda; STEWARD, Angela e RICHERS, Bárbara Trautman. 2016. Cultivo itinerante na Amazônia central: manejo tradicional e transformações da paisagem. **Novos Cadernos NAEA** , v.19, n. 1, p. 93-122, 2016

VIANA Fernanda Maria Freitas, STEWARD Angela May; ROGNANT, Camille; SANTOS, Jéssica Poliane Gomes dos. Dinâmica e Práticas de Manejo da Agricultura Migratória: padrões de uso dos recursos, caracterização e transformações na paisagem. In: Nascimento, Ana Claudeise Silva do *et al.* **Sociobiodiversidade da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (1998-2018): 20 anos de pesquisas**. Tefé, AM: IDSM, 2019, p. 274-291.

VIEIRA, Marina. **Influências dos sistemas de manejo formal e informal na atividade de caça de subsistência na RDS Piagaçu-Purus, AM**. Dissertação (Mestrado Ecologia), Instituto Nacional de Pesquisas Amazônicas, Manaus, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio, **Mana**, v.2, n. 2, 115-144, 1996. Doi: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>

\_\_\_\_\_. **A propriedade do conceito**. ANPOCS 2001 / ST 23: Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena). Caxambu, 2001, 54p. Disponível em: <https://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/25-encontro-anual-da-anpocs/st-4/st23-1/4695-ecastro-a-propriedade/file>

\_\_\_\_\_. **A inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. Cosac & Naify, São Paulo. 2002. 552 pp.

\_\_\_\_\_. **Métaphysiques cannibales**. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

\_\_\_\_\_. **Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural**, 1ª ed. Cosac & Naify, formato Epub, 2015.

\_\_\_\_\_. A Antropologia Perspectivista e o método da equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. **Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. 5, n. 10: 247-264, 2018. Disponível em:

WADT, L. H. O.; KAINER, K. A.; STAUDHAMMER, C. L.; SERRANO, R. O. P. Sustainable forest use in Brazilian extractive reserves: natural regeneration of Brazil nut in exploited populations. **Biological Conservation**, Essex, v. 141, p. 332-346. 2008.

WAGLEY, C. 1988. **Uma comunidade amazônica**. Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp.

WAWZYNIAK, João. Humanos e não humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós-Pará. **Mediações - Revista de Ciências Sociais**, v. 17/2012.

WAWZYNIAK, João. 2008. **Assombro de Olhada de Bicho – Concepções de Saúde entre os Ribeirinhos do Tapajós-Pará, Brasil**. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal de São Carlos, 237 p.

WHITRIDGE, P. Landscapes, houses, bodies, things: place and the archaeology of Inuit imaginaries. **Journal of Archaeological Method and Theory** v.11, n. 2, p. 213-50, 2004.

WRIGHT, Robin. **História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro**. Campinas/ São Paulo: Mercado da Letras/ISA. 2005.

ZEDEÑO, M. I. Landscapes, land use, and the history of territory formation: an example from puebloan southwest. **Journal of Archaeological Method and Theory** v.4, n. 1, p. 63-103, 1997.

ZEDEÑO, M. I. & BROWSER, B. J. The archaeology of meaningful places, In B. J. BROWSER e M.I. ZEDEÑO (Eds), **The archaeology of meaningful places**. Salt Lake City. The University of Utah Press. pp. 1-14. 2009.